JAHRESVERZEICHNIS 2014

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, 33098 Paderborn, Sp. 250–252.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, 48149 Münster, Sp. 263KR.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 173KR, 263KR.
Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, 1010 Wien, Österreich, Sp. 513–514.
Prof. Dr. Edmund Arens, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 406–409.
Prof. Dr. Egbert Ballhorn, 44227 Dortmund, Sp. 464–465.
PD Dr. Wolfgang Baum, 93040 Regensburg, Sp. 41–43, 512–513.
Prof. Dr. Katrin Bederna, 71634 Ludwigsburg, Sp. 59–61.
Dipl.-Theol. Christine Berberich, 48149 Münster, Sp. 116–118.
Prof. Dr. Klaus Bieberstein, 96045 Bamberg, Sp. 286–288.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 420–422.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, 85072 Eichstätt, Sp. 225–226, 501–502.
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, 54296 Trier, Sp. 373–375.
Prof. Dr. Michael Bongardt, 14195 Berlin, Sp. 140–142, 157–159.
Prof. Dr. Johannes Brantl, 54296 Trier, Sp. 229–231.
Prof. Dr. Christof Breitsameter, 48143 Münster, Sp. 91–108LA.
Dipl.-Theol. Johannes Bremer, 53113 Bonn, Sp. 202–204.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 80KR, 173KR, 239, 263KR, 347–348KR, 437KR.
Martin Breul, 50931 Köln, Sp. 413–414.
PD Dr. Florian Bruckmann, 85072 Eichstätt, Sp. 223–224.
Prof. Dr. Jürgen Bründl, 96045 Bamberg, Sp. 422–424.
Prof. Dr. Peter Bruns, 96045 Bamberg, Sp. 480–481.
Dr. Arnd Bünker, 9001 St. Gallen, Schweiz, Sp. 82KR.
Dr. Konrad Clewing, 93047 Regensburg, Sp. 244–246.
Dr. Burkhard Conrad, 20099 Hamburg, Sp. 308–309, 434–435.
Dr. Benjamin Dahlke, 44309 Dortmund, Sp. 45–46, 402–403.
Prof. Dr. theol. Lic. Lit. Klaus Peter Dannecker, 54296 Trier, Sp. 522–524.
Prof. Dr. Christian Danz, 1010 Wien, Österreich, Sp. 490–492.
Dr. René Dausner, 85072 Eichstätt, Sp. 48–50, 319–320.
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, 93053 Regensburg, Sp. 326–327.
Prof. Dr. Christoph Dohmen, 93054 Regensburg, Sp. 19–21.
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, 4550 Kremsmünster, Österreich, Sp. 387–388.
Dr. Benedikt Eckhardt, 48143 Münster, Sp. 67–69.
Prof. Dr. Manfred Eder, 49069 Osnabrück, Sp. 132–133, 483–484.
Dr. Matthias Ederer, 93054 Regensburg, Sp. 283–284.
Prof. Dr. Wilfried Eisele, 48143 Münster, Sp. 113–114, 301–303.
Prof. J. Keith Elliott, Leeds LS2 9JT, UK, Sp. 29–30.
Prof. Dr. David Engels, 1050 Brüssel, Belgien, Sp. 33–34.
Prof. Dr. Josef Engemann, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 34–35.
Prof. Dr. Wilfried Engemann, 1010 Wien, Österreich, Sp. 164–165.
Prof. Dr. Rudolf Englert, 45117 Essen, Sp. 256–257.
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, 86135 Augsburg, Sp. 310–311.
PD Dr. Stephanie Ernst, 80539 München, Sp. 377–378.
Prof. David Fagerberg, Notre Dame, IN 46556, USA, Sp. 228–229.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, St. Paul, MN 55105, USA, Sp. 300–301.
Dipl.-Theol. Stephanie Feder, 50737 Köln, Sp. 195–197, 327–329.
Prof. Dr. Georg Fischer, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 107–109, 109–110.
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, 65183 Wiesbaden, Sp. 305–308, 493–495.
Mag. Dr. Hans Förster, 1010 Wien, Österreich, Sp. 24–25, 124–126, 288–289, 469–471.
Prof. Dr. Bernhard Fresacher, 54290 Trier, Sp. 405–406.
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, 1010 Wien, Österreich, Sp. 231–233.
Prof. Dr. Ute Gause, 44780 Bochum, Sp. 321–322.
PD Dr. Gabriella Gelardini, 4051 Basel, Schweiz, Sp. 477–478.
Dr. Annett Giercke-Ungermann, 52062 Aachen, Sp. 193–195, 197–198.
Prof. Dr. Bernd Goebel, 36037 Fulda, Sp. 303–305.
Dr. Dr. Benedikt Paul Göcke, 44780 Bochum, Sp. 409–411.
Prof. Dr. Stephan Goertz, 55099 Mainz, Sp. 233–234.
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, 64289 Darmstadt, Sp. 427–429.
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, 48143 Münster, Sp. 151–152.
AR Dr. Wolfgang Grünstäudl, 42119 Wuppertal, Sp. 346–347KR.
Dr. Stefan Habel, 30159 Hannover, Sp. 526–527.
Dr. Christian Handschuh, 50931 Köln, Sp. 135–136.
Dr. Bruno Norbert Hannöver O.CIST., 44797 Bochum, Sp. 214–217.
Dr. Jyri Hasecker, 48143 Münster, Sp. 389–391.
Prof. Dr. Stefan Heil, 97070 Würzburg, Sp. 342–343.
Prof. Dr. Manfred Heim, 80539 München, Sp. 393.
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, 48149 Münster, Sp. 355–374LA.
Prof. Dr. Ansgar Hense, 53111 Bonn, Sp. 435–437.
Dr. Bertram Herr, 50668 Köln, Sp. 199–202.
Prof. Dr. Alfred E. Hierold, 96045 Bamberg, Sp. 79–80.
Prof. Dr. Konrad Hilpert, 80539 München, Sp. 149–151.
Dr. phil. Sascha Hinkel, 48143 Münster, Sp. 297–299.
Prof. Dr. Norbert Hintersteiner, 48149 Münster, Sp. 443–460LA.
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, 8010 Graz, Österreich, Sp. 484–485.
Dr. Christian Hörmann, 80802 München, Sp. 521–522.
Prof. Dr. Gerhard Höver, 53113 Bonn, Sp. 515–516.
Prof. Dr. Marco Hofheinz, 30167 Hannover, Sp. 235–236.
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, 55099 Mainz, Sp. 31–33.
PD Dr. Christian Hornung, 53111 Bonn, Sp. 129–130, 395–397.
Prof. Dr. William J. Hoye, 48149 Münster, Sp. 175KR, 492–493.
Dipl.-Theol. Raphael Hülsbömer, 48149 Münster, Sp. 391–393.
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, 33098 Paderborn, Sp. 330–332.
Dr. Bernd Jaspert, 36132 Tann (Rhön), Sp. 461, 461–462.
Prof. Dr. Maureen Junker-Kenny, Dublin 2, Irland, Sp. 316–318.
Prof. Dr. Rainer Kampling, 14195 Berlin, Sp. 219–220, 240–241, 291.
Prof. Dr. Tom Kerger, 4965 Clemency, Luxemburg, Sp. 332–333.
Prof. Dr. Hans Kessler, 33824 Werther, Sp. 161–163, 411–413.
Dr. Martin Kirschner, 72076 Tübingen, Sp. 424–426.
Dr. Gregor Klapczynski, 60599 Frankfurt am Main, Sp. 43–45.
Prof. Dr. Andreas Klein, 1010 Wien, Österreich, Sp. 426–427.
Dr. Anja Klein, EH1 2LX Edinburgh, UK, Sp. 466–468.
Prof. Dr. Rupert Klieber, 1010 Wien, Österreich, Sp. 133–134.
Dr. Katharina Klöcker, 48149 Münster, Sp. 167–168.
AOR Dr. Norbert Köster, 48149 Münster, Sp. 291–292, 340–342.
PD Dr. Andreas Koritensky, 33098 Paderborn, Sp. 499–500.
Dr. Jutta Koslowski, 65597 Hünfelden, Sp. 226–228.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 114–116, 384–385, 471–472.
Dr. Boris Krause, 48153 Münster, Sp. 81KR.
Prof. Dr. Siegfried Kreuzer, 42285 Wuppertal, Sp. 110–113.
Prof. Dr. Rainer Krockauer, 52066 Aachen, Sp. 517–519.
Prof. Dr. Gerhard Kruip, 55099 Mainz, Sp. 54–56, 519–520.
Prof. Dr. Joachim Kügler, 96045 Bamberg, Sp. 120–121, 438KR.
Prof. Jaan Lahe, 10614 Tallinn, Estland, Sp. 394–395.
Dipl. Ass. Markus Lau, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 204–206, 380–382, 382–384.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, 48149 Münster, Sp. 65–67, 69–72.
Dr. Magnus Lerch, 1010 Wien, Österreich, Sp. 159–161.
Prof. Dr. Athina Lexutt, 35394 Gießen, Sp. 388–389, 399–401.
Peter Ley, 57068 Siegen, Sp. 488–490.
Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, 3006 Bern, Schweiz, Sp. 335–338.
Dr. Jan Loffeld, 48143 Münster, Sp. 506–507.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45141 Essen, Sp. 128–129, 292–294, 294–295.
Prof. Dr. Isabelle Mandrella, 80539 München, Sp. 403–405.
Prof. DDr. Thomas Marschler, 86135 Augsburg, Sp. 509–512.
Dr. Theo Mechtenberg, 32547 Bad Oeynhausen, Sp. 338–340.
Dipl.-Theol. Christina Meier, 48143 Münster, Sp. 25–27.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, 53113 Bonn, Sp. 154–157.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 138–140, 152–153, 222–223, 249–250.
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, 48149 Münster, Sp. 52–53, 329–330.
Prof. Dr. Dr. Ludger Müller, 1010 Wien, Österreich, Sp. 524–526.
Prof. Dr. Peter Müller, 76133 Karlsruhe, Sp. 343–344.
Prof. Dr. Philipp Müller, 55099 Mainz, Sp. 56–57.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 136–137.
Prof. Dr. Ilse Müllner, 34127 Kassel, Sp. 21–23.
Dr. Christian Münch, 71634 Ludwigsburg, Sp. 59–61.
Prof. Dr. Thomas Naumann, 57068 Siegen, Sp. 241–242.
PD Dr. Christoph Nebgen, 55099 Mainz, Sp. 242–244.
PD Dr. Burkard Neumann, 33098 Paderborn, Sp. 401, 418–420.
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, 07737 Jena, Sp. 118–120.
M. A. Volker Niggemeier, 48143 Münster, Sp. 210–211.
Prof. Dr. Ilona Nord, 20146 Hamburg, Sp. 429–430.
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, 79098 Freiburg, Sp. 206–208.
Prof. Dr. theol! Lic. iur. can. Christoph Ohly, 54296 Trier, Sp. 259–261.
Prof. Dr. Simone Paganini, 52062 Aachen, Sp. 465–466.
Prof. Dr. Wolfgang Palaver, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 254–256.
Prof. Dr. Josef Pilvousek, 99094 Erfurt, Sp. 3–20LA.
MMag. Sebastian Pittl, 1010 Wien, Österreich, Sp. 252–254.
Dr. Christian Polke, 20146 Hamburg, Sp. 314–316.
Prof. Dr. Gregor Predel, 36037 Fulda, Sp. 417–418.
Prof. Dr. Matthias Pulte, 55099 Mainz, Sp. 72–73.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
A 0.10 Jo
P 852
Gd 128.4 LS: theol A 0.10

PD Dr. Andrés Quero-Sánchez, 99105 Erfurt, Sp. 397–399.
Dr. Michael Quisinsky, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz, Sp. 415–417.
Martin Radermacher B. A., 48149 Münster, Sp. 248–249.
Dr. Martin Rehak, 81825 München, Sp. 261–262.
Hanna Reichel, 06099 Halle (Saale), Sp. 498–499.
Dr. Wolf-Gero Reichert, 72108 Rottenburg, Sp. 63–64.
Dipl.-Theol. Tobias Renner, 55099 Mainz, Sp. 348KR.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Klemens Richter, 48149 Münster, Sp. 170–171, 171–172, 257–259.
Dr. Eugenio Riversi, 53113 Bonn, Sp. 35–37.
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, 1210 Wien, Österreich, Sp. 50–52.
Prof. Dr. Günter Röhser, 53113 Bonn, Sp. 472–474.
PD Dr. Ulli Roth, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 246–247.
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, 01062 Dresden, Sp. 495–498.
PD Dr. Dietrich Rusam, 96045 Bamberg, Sp. 212–213.
Prof. Dr. Thomas Ruster, 44227 Dortmund, Sp. 507–509.
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, 48149 Münster, Sp. 57–59, 61–63.
Dr. Susanne Schenk, 72076 Tübingen, Sp. 37–38.
Fana Schiefen M. A., 48149 Münster, Sp. 144–147.
Dr. Hansjörg Schmid, 70184 Stuttgart, Sp. 502–503.
Dr. Eckart David Schmidt, 55099 Mainz, Sp. 27–29, 208–210.
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, 56179 Vallendar, Sp. 38–41, 137–138.
Prof. i. R. Dr. Hans-Christoph Schmitt, 91080 Erlangen, Sp. 462–464.
Prof. Dr. Bernhard Schneider, 54296 Trier, Sp. 385–387.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, 86159 Augsburg, Sp. 475–477.
Prof. Dr. Thomas Schüller, 48149 Münster, Sp. 74–75, 77–79, 165–167.
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, 54296 Trier, Sp. 312–314.
Prof. em. Dr. Franz Segbers, 65779 Kelkheim, Sp. 318–319.
Prof. Dr. Christoph Seibert, 20146 Hamburg, Sp. 333–335.
Dr. Marco A. Sorace, 52064 Aachen, Sp. 437–438KR.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 30–31, 81–82KR, 82KR, 174–175KR, 175KR, 285–286, 520–521.
Prof. Dr. Hans Ulrich Steymans OP, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 378–380.
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, 94032 Passau, Sp. 322–325.
Prof. Dr. Magnus Striet, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 142–144.
PD Dr. Sonja Strube, 49074 Osnabrück, Sp. 174KR, 179–194LA.
Dipl.-Theol. Volker Sühs, 72076 Tübingen, Sp. 53–54.
Dr. Andrea Taschl-Erber, 8010 Graz, Österreich, Sp. 375–376.
PD Dr. Henning Theißen, 17489 Greifswald, Sp. 431–432.
Dr. Christian Uhrig, 48145 Münster, Sp. 481–483, 486–488.
Prof. Dr. Jörg Ulrich, 06099 Halle (Saale), Sp. 516–517.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93040 Regensburg, Sp. 130–132, 213–214, 217–219, 295–297, 299–300, 325–326.
Prof. Dr. Pim Valkenberg, Washington, DC 20064, USA, Sp. 503–504.
Dr. Frederike van Oorschot, 30167 Hannover, Sp. 433–434.
PD Dr. Claudia von Collani, 97070 Würzburg, Sp. 220–222.
Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, 57068 Siegen, Sp. 122–124.
Dr. Kristin Weingart, 72076 Tübingen, Sp. 23–24.
Prof. Dr. Dr. Andreas Weiß, 85072 Eichstätt, Sp. 344–346.
Prof. Dr. Saskia Wendel, 50931 Köln, Sp. 153–154.
Prof. Dr. Gunther Wenz, 80799 München, Sp. 47–48.
Dipl.-Theol. Maria Wernsmann, 48149 Münster, Sp. 346KR.
Prof. Dr. Lic. theol. Joachim Wiemeyer, 44801 Bochum, Sp. 430–431.
PD Dr. Stephan Witetschek, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 126–127, 468–469.
Dr. phil. Karl Heinz Witte, 80802 München, Sp. 236–237, 237–239, 311–312.
Prof. Dr. Markus Witte, 10099 Berlin, Sp. 198–199.
Prof. Dr. Thomas Witulski, 33501 Bielefeld, Sp. 289–291.
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, 53229 Bonn, Sp. 147–149.
Dr. Eckard Wolz-Gottwald, 48145 Münster, Sp. 505–506.
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, 48143 Münster, Sp. 267–284LA, 478–480.
Dr. Irena Zeltner Pavlovic, 91054 Erlangen, Sp. 168–170.
Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz, 97070 Würzburg, Sp. 438KR.
Dipl.-Theol. Markus Zingel, 48149 Münster, Sp. 173–174KR.
Dr. Lic. iur. can. Martin Zumbült, 48143 Münster, Sp. 75–77.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Zum Stand zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung in den Neuen Ländern (Josef Pilvousek), Sp. 3–20.
Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ehtik (Christof Breitsameter), Sp. 91–108.
Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile (Sonja Angelika Strube), Sp. 179–194.
„Seele" und „Seelenheil" im 1. Petrusbrief – Philonische Perspektiven auf eine alte Streitfrage (Adrian Wypadlo), Sp. 267–284.
Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik (Marianne Heimbach-Steins), Sp. 355–374.
Missio inter gentes: Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens (Norbert Hintersteiner), Sp. 443–460.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Erwin Gatz / Marcel Albert, Regensburg 2013, Sp. 291–292.
Ahrens, Petra-Angela / Wegner, Gerhard: Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote, Stuttgart 2013, Sp. 433–434.
Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik 1956–1960, hg. v. Heinz Hürten, Paderborn 2012, Sp. 299–300.
Albertz, Rainer: Exodus 1–18, Zürich 2012, Sp. 19–21.
Althaus, Rüdiger / Lüdicke, Klaus: Der kirchliche Strafprozess nach dem CODEX IURIS CANONICI und Nebengesetzen. Normen und Kommentar, Essen 2011, Sp. 74–75.
Apel, Matthias: Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums, Stuttgart 2013, Sp. 210–211.
Appelbaum, Alan: The Dynasty of the Jewish Patriarchs, Tübingen 2013, Sp. 377–378.
Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich H. J. Körtner, Stuttgart 2011, Sp. 41–43.
Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich H. J. Körtner, Stuttgart 2012, Sp. 41–43.
Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, hg. v. Ulrich Barth / Christian Danz / Friedrich Wilhelm Graf / Wilhelm Gräb, Berlin 2013, Sp. 45–46.
Barbiero, Gianni: „Tu mi hai sedotto, Signore". Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica, Rom 2013, Sp. 465–466.
Barker, Philip W.: Religious Nationalism in Modern Europe. If God be for Us, London / New York, 2009, Sp. 263KR.
Barnes, Michael: Interreligious Learning. Dialogue, Spirituality and the Christian Imagination, Cambridge 2012, Sp. 443–460LA.
Barth, Hans-Martin: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013, Sp. 226–228.
Bauer, Manfred: Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO, St. Ottilien 2013, Sp. 524–526.
Baumert, Norbert / Seewann, Maria-Irma: In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher, Würzburg 2014, Sp. 475–477.
Baumert, Norbert: Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Würzburg 2007, Sp. 206–208.
Bedrohtes Menschenrecht? Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit heute, hg. v. Hans Zehetmair / Andrea Riccardi, München 2013, Sp. 355–374LA.
Beinert, Wolfgang: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 179–194LA.
Benz, Wolfgang: Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München 2012, Sp. 179–194LA.
Berkenkopf, Christian: Sünde als ethisches Dispositiv. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs, Paderborn 2013, Sp. 515–516.
Bernlochner, Max: Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.
Beutler, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 120–121.
Bielefeldt, Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg i. Br. 2011, Sp. 355–374LA.
Biggar, Nigel: In Defence of War, Oxford 2013, Sp. 235–236.
Biliniewicz, Mariusz: The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI. A Theological Inquiry, Frankfurt 2013, Sp. 228–229.
Blumenthal, Christian: Gott im Markusevangelium. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus, Neukirchen-Vluyn 2014, Sp. 382–384.
Borgen, Peder: The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning, Leiden 2013, Sp. 469–471.
Bosch, David Jacobus: Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie. Mit einem neuen abschließenden Kapitel von Darell L. Guder und Martin Reppenhagen, hg. v. Martin Reppenhagen, Gießen 2012, Sp. 443–460LA.
Boschki, Reinhold / Bergold, Ralph: Einführung in die religiöse Erwachsenenbildung, Darmstadt 2014, Sp. 521–522.
Boyd-Taylor, Cameron: Reading between the lines. The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies, Leuven 2011, Sp. 110–113.
Bracht, Katharina: Hippolyts Schrift *In Danielem*, Tübingen 2014, Sp. 395–397.

Bruder, Benedikt: Versprochene Freiheit. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinärem Kontext, Berlin 2013, Sp. 159–161.

Brunner, Karl: In Freiheit glauben. Historisches zu Gott und Kirche, Wien 2013, Sp. 325–326.

Bruns, Christoph: Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes, Münster 2013, Sp. 486–488.

Bräuer, Martin: Handbuch der Kardinäle. 1846–2012, Berlin / Boston 2014, Sp. 461–462.

Burkhalter, Stefan: Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur, Stuttgart 2013, Sp. 384–385.

Böhm, Otto / Katheder, Doris: Grundkurs Menschenrechte, Band 1: Präambel, Artikel 1–5. Die 30 Artikel – Kommentare und Anregungen für die politische Bildung, Würzburg 2012, Sp. 355–374LA.

Böhm, Otto / Katheder, Doris: Grundkurs Menschenrechte, Band 2: Artikel 6–11. Die 30 Artikel – Kommentare und Anregungen für die politische Bildung, Würzburg 2012, Sp. 355–374LA.

Böhm, Otto / Katheder, Doris: Grundkurs Menschenrechte, Band 3: Artikel 12–17. Die 30 Artikel – Kommentare und Anregungen für die politische Bildung, Würzburg 2013, Sp. 355–374LA.

Böhm, Otto / Katheder, Doris: Grundkurs Menschenrechte, Band 4: Artikel 18–23. Die 30 Artikel – Kommentare und Anregungen für die politische Bildung, Würzburg 2014, Sp. 355–374LA.

Böhnke, Michael: Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg / Basel / Wien 2013, Sp. 424–426.

Böttigheimer, Christoph: Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg 2013, Sp. 153–154.

Büchele, Markus: Autorität und Ohnmacht. Der Nordirlandkonflikt und die katholische Kirche, Stuttgart 2009, Sp. 173KR.

Caffiero, Marina: Forced Baptisms. Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome, Berkeley 2012, Sp. 219–220.

Calaway, Jared C.: The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context, Tübingen 2013, Sp. 477–478.

Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Jörg Althammer, Berlin 2013, Sp. 231–233.

Caspary, Almut: In Good Health. Philosphical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethics, Stuttgart 2010, Sp. 316–318.

Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John, hg. v. Steven A. Hunt / D. Francois Tolmie / Ruben Zimmermann, Tübingen 2013, Sp. 471–472.

Christianity and Cultural History in Northern Ghana. A Portrait of Cardinal Peter Poreku Dery (1918–2008), hg. v. Alexis B. Tengan, Brüssel 2013, Sp. 329–330.

Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Matthias M. Tischler / Alexander Fidora, Münster 2011, Sp. 242–244.

Clooney S.J., Francis X.: His Hiding Place Is Darkness. A Hindu–Catholic Theopoetics of Divine Absence, Stanford 2013, Sp. 443–460LA.

Clooney, Francis X.: Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders, Walden 2010, Sp. 443–460LA.

Clooney, Francis X.: Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.

Cohick, Lynn H.: Ephesians. A New Covenant Commentary, Cambridge 2013, Sp. 208–210.

Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. A Multi-lingual Corpus of the Inscriptions from Alexander to Muhammad. Volume I: Jerusalem. Part I: 1–704, hg. v. H. M. Cotton, u. a., Berlin 2010, Sp. 30–31.

Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. A Multi-lingual Corpus of the Inscriptions from Alexander to Muhammad. Volume I: Jerusalem. Part II: 705–1120, hg. v. H. M. Cotton, u. a., Berlin 2012, Sp. 30–31.

Crislip, Andrew: Thorns in the Flesh. Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity, Pennsylvania 2012, Sp. 291.

Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought, hg. v. Henk Bakker / Paul van Geest / Hans van Loon, Leuven 2010, Sp. 488–490.

Dalferth, Ingolf U.: Radikale Theologie, Leipzig 2010, Sp. 151–152.

Danz, Christian: Einführung in die Theologie Martin Luthers, Darmstadt 2013, Sp. 399–401.

Danz, Christian: Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013, Sp. 154–157.

Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hg. v. Dieter J. Weiß / Thomas Brockmann, Münster 2013, Sp. 295–297.

Decker, Oliver / Kiess, Johannes / Brähler, Elmar: Rechtsextremismus der Mitte. Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose, Gießen 2013, Sp. 179–194LA.

Der Kirchenaustritt. Rechtliches Problem und pastorale Herausforderung, hg. v. Georg Bier, Freiburg i. Br., Sp. 77–79.

Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?, hg. v. Heinz Duchhardt / Johannes Wischmeyer, Göttingen 2013, Sp. 132–133.

Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, hg. v. Hermann-Josef Große Kracht, Bielefeld 2014, Sp. 355–374LA.

Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotential?, hg. v. Friedrich Johannsen, Stuttgart 2013, Sp. 355–374LA.

Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete, hg. v. Peter von der Osten-Sacken / Chaim Z. Rozwaski, Berlin 2009, Sp. 65–67.

Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Xaver Bischof / Martin Thurner, Berlin 2013, Sp. 214–217.

Dirscherl, Erwin / Dohmen, Christoph / Englert, Rudolf / Laux, Bernhard: In Beziehung Leben. Theologische Anthropologie, Freiburg 2008, Sp. 157–159.

Dirscherl, Erwin: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche, Paderborn 2013, Sp. 417–418.

Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies. *A capite ad calcem*, hg. v. Christian Laes / Chris F. Goodey / M. Lynn Rose, Leiden 2013, Sp. 346–347KR.

Doole, J. Andrew: What was Mark for Matthew? An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source, Tübingen 2013, Sp. 380–382.

Drobinski, Matthias: Kirche, Macht und Geld, Gütersloh 2013, Sp. 165–167.

Dunson, Ben C.: Individual and Community in Paul's Letter to the Romans, Tübingen 2012, Sp. 116–118.

Ebach, Jürgen: Beredtes Schweigen. Exegetisch–literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten, Gütersloh 2014, Sp. 373–375.

Ehm, Martin: Die kleine Herde – die katholische Kirche in der SBZ und im sozialistischen Staat DDR, Berlin 2007, Sp. 3–20LA.

Ehrenreich, Ernst: Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora, Wiesbaden 2011, Sp. 378–380.

Einführung in die Geschichte des Christentums, hg. v. Franz Xaver Bischof / Thomas Bremer / Giancarlo Collet / Alfons Fürst, Freiburg i. Br. 2014, Sp. 385–387.

Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, hg. v. Johannes Först / Heinz-Günther Schlöttler, Berlin 2012, Sp. 56–57.

Enxing, Julia: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes, Regensburg 2013, Sp. 495–498.

Ethik der Befreiung. Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog, hg. v. Barbara Lukoschek, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.

Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, hg. v. Friedrich W. Horn / Ulrich Volp / Ruben Zimmermann, Tübingen 2013, Sp. 516–517.

European Perspectives on the New Comparative Theology, hg. v. Francis X. Clooney / John Berthrong, Basel 2014, Sp. 443–460LA.

Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 179–194LA.

Fee, Gordon D.: Revelation. A New Covenant Commentary, Cambridge 2011, Sp. 289–291.

Fink-Lang, Monika: Joseph Görres. Die Biografie, Paderborn 2013, Sp. 391–393.

Fischer, Georg / Backhaus, Knut: Beten, Würzburg 2009, Sp. 25–27.

Fischer, Georg: Theologien des Alten Testaments, Stuttgart 2012, Sp. 193–195.

Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral, hg. v. Stephan Goertz / Rudolf B. Hein / Katharina Klöcker, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 179–194LA.

Forstner, Thomas: Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945, Göttingen 2013, Sp. 393.

Fraser, Ryan Noel: The Spiritual Narratives of Adoptive Parents. Constructions of Christian Faith Stories and Pastoral Theological Implications, New York, Sp. 431–432.

Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Nils Goldschmidt / Ursula Nothelle-Wildfeuer, Tübingen 2010, Sp. 519–520.

Fricke, Veronika: Nachhaltig investieren in Mikrofinanz?, Erkelenz 2011, Sp. 63–64.

Fuß, Tilman: Das ethisch Erlaubte. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik, Stuttgart 2011, Sp. 426–427.

Förster, Peter: Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung, St. Ottilien 2013, Sp. 344–346.

Gabriel, Angelika / Lechner, Martin: Brenn–Punkte. Religionssensible Erziehung in der Praxis, München 2011, Sp. 81KR.

Garstecki, Joachim: Gewaltfreiheit politisch denken. Anstöße zur Friedensdebatte in Ost und West 1981–2012, Berlin 2013, Sp. 338–340.

Geffré, Claude: Le christianisme comme religion de l'Évangile, Paris 2012, Sp. 415–417.

Geldbach, Erich: Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte, Paderborn 2010, Sp. 173–174KR.

Gemeinhardt, Peter: Antonius. Der erste Mönch, Leben – Lehre – Legende, München 2013, Sp. 387–388.

Genesis (Texts & Contexts), hg. v. Athalya Brenner / Archie Chi-Chung Lee / Gale A. Yee, Minneapolis 2010, Sp. 195–197.

Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, hg. v. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.

Glaube im Übergang. Predigten, geistliche Worte und Essays aus der Benediktinerabtei Gerleve, hg. v. Elmar Salmann, Warendorf 2013, Sp. 175KR.

Gods and Arms. On Religion and Armed Conflict, hg. v. Kjell-Åke Nordquist, Cambridge 2013, Sp. 254–256.

Goetz, Hans Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung, Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen, Berlin 2012, Sp. 213–214.

„Gott bin ich und nicht Mann". Perspektiven weiblicher Gottesbilder, hg. v. Alexandra Bauer / Angelika Ernst-Zwosta, Ostfildern 2012, Sp. 375–376.

Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, hg. v. Klaus von Stosch / Muna Tatari, Paderborn 2012, Sp. 502–503.

Grenzen des Paternalismus, hg. v. Bijan Fateh-Moghadam / Stephan Sellmaier / Wilhelm Vossenkuhl, Stuttgart 2009, Sp. 91–108LA.

Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim Kuropka, Münster 2012, Sp. 135–136.

Greshake, Gisbert: Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014, Sp. 509–512.

Grünstäudl, Wolfgang: Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes, Tübingen 2013, Sp. 478–480.

Grünwald, Katharina: Das Staatskirchenrecht der DDR im Lichte des Aufeinandertreffens von Katholischer Kirche und Marxismus, Berlin 2011, Sp. 3–20LA.

Gärtner, Judith: Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter, Tübingen 2012, Sp. 464–465.

Hahn, Judith / Schüller, Thomas / Wode, Christian: Kirchenrecht in den Medien, Konstanz 2013, Sp. 250–252.

Halbfas, Hubertus: Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik, Ostfildern 2012, Sp. 256–257.

Handbuch Bibeldidaktik, hg. v. Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann, Tübingen 2013, Sp. 343–344.

Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, hg. v. Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus, Freiburg 2013, Sp. 50–52.

Hauser, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft. Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945, Paderborn 2009, Sp. 140–142.

Heidemann, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie, Paderborn 2013, Sp. 505–506.

Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' „neue Genealogie der Menschenrechte" im theologischen Gespräch, hg. v. Bernhard Laux, Freiburg 2013, Sp. 355–374LA.

Heimbach-Steins, Marianne: Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012, Sp. 54–56.

Herders neuer Bibelatlas, hg. v. Wolfgang Zwickel / Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst, Freiburg 2013, Sp. 202–204.

Hermanns, Manfred: Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011 mit einem Geleitwort von Erzbischof Dr. Werner Thissen, Friedberg in Bayern 2011, Sp. 517–519.

HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, hg. v. Werner Schüßler / Marc Röbel, Münster 2013, Sp. 198–199.

Hock, Klaus: Einführung in die interkulturelle Theologie, Darmstadt 2010, Sp. 443–460LA.

Hoerster, Norbert: Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung, München 2013, Sp. 318–319.

Hoff, Johannes: The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa, Grand Rapids 2013, Sp. 492–493.

Hoffmann, Martin: Ethisch und politisch predigen, Leipzig 2011, Sp. 164–165.

Holz, Hans Heinz: Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten, hg. v. Jörg Zimmer, Darmstadt 2013, Sp. 312–314.

Holzbrecher, Sebastian: Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965). Seelsorger zwischen den Fronten, Münster 2007, Sp. 3–20LA.

Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven, hg. v. Thomas Schreijäck u.a., Ostfildern 2012, Sp. 520–521.

Hospitality – a paradigm of interreligious and intercultural encounter. Gastfreundschaft als Paradigma interreligiöser und interkultureller Begegnung, hg. v. Friedrich V. Reiterer, Amsterdam / New York 2012, Sp. 443–460LA.

Hubert, Rudolf: Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen, Würzburg 2013, Sp. 506–507.

Häring, Hermann: Versuchung Fundamentalismus. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft, Gütersloh 2013, Sp. 252–254.

Hörmann, Christian: Begegnung mit dem Unaussprechlichen. Musikerfahrung und kairologische Rationalität, Ostfildern 2010, Sp. 147–149.

Hösle, Vittorio: God as Reason. Essays in Philosophical Theology, Notre Dame 2013, Sp. 138–140.

Hübner, Jörg: Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive, Stuttgart 2012, Sp. 229–231.

IATG^3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, hg. v. Siegfried Schwertner, Berlin 2014, Sp. 461.

Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, hg. v. Lothar Kuld / Friedrich Schweitzer / Joachim Weinhard / Werner Tzscheetzsch, Stuttgart 2009, Sp. 61–63.

Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage" nach dem historischen Jesus, hg. v. Werner Zager, Berlin 2014, Sp. 285–286.

Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, Sp. 355–374LA.

Jung, Christian: Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine *Theologie* jenseits von Theologie, Tübingen 2013, Sp. 405–406.

Kaser, Karl: Andere Blicke. Religion und visuelle Kulturen auf dem Balkan und im Nahen Osten, Köln 2013, Sp. 437KR.

Kaufmann, Franz-Xaver: Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie, hg. v. Stephan Goertz, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 427–429.

Kern, Udo: Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart, Münster 2012, Sp. 263KR.

Kilby, Karen: Balthasar. A (Very) Critical Introduction, Grand Rapids 2012, Sp. 136–137.

Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. Bernd Jaspert, Münster 2013, Sp. 128–129.

Kirche^2. Eine ökumenische Vision, hg. v. Philipp Elhaus / Dagmar Stoltmann / Dirk Stelter / Christian Hennecke, Würzburg 2013, Sp. 346KR.

Kirchschläger, Peter C.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz, Münster 2013, Sp. 355–374LA.

Kleffmann, Tom: Grundriß der Systematischen Theologie, Tübingen 2013, Sp. 152–153.

Klenk, Christian: Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen, Berlin 2013, Sp. 167–168.

Klinkhammer, Willi: Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht. Eine vergleichende Darstellung, Budapest 2000, Sp. 79–80.

Koch, Dietrich-Alex: Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2013, Sp. 126–127.

Kollmann, Bernd: Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu, Darmstadt 2013, Sp. 286–288.

Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch, Zürich 2009, Sp. 443–460LA.

Konfessionen in den west– und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit"?, hg. v. Michaela Maurer / Bernhard Schneider, Münster 2013, Sp. 483–484.

Krauss, Heinrich / Küchler, Max: David – Der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive, Stuttgart 2011, Sp. 21–23.

Krauss, Heinrich / Küchler, Max: Salomo – Der weise König. Das erste Buch der Könige in literarischer Perspektive, Stuttgart 2012, Sp. 21–23.

Krauss, Heinrich / Küchler, Max: Saul – Der tragische König. Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive, Stuttgart 2010, Sp. 21–23.

Krüger, Thomas M.: Leitungsgewalt und Kollegialität. Vom benediktinischen Beratungsrecht zum Konstitutionalismus deutscher Domkapitel und des Kardinalkollegs (ca. 500–1500), Berlin 2013, Sp. 217–219.

König, Jason: Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture, Cambridge 2012, Sp. 67–69.

Kühn, Rolf: Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug, Dresden 2013, Sp. 237–239.

Kühn, Rolf: Ungeteiltheit – oder Mystik als Ab-Grund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart, Leiden / Boston 2012, Sp. 236–237.

Külling, Heinz: Die Ordnung der Liebe. Zum Begriff Haupt in der Beziehung von Mann und Frau, Eine Auslegung zu 1 Kor 11,2–6 und Eph 5,21–33, Zürich 2011, Sp. 174KR.

Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, Sp. 443–460LA.

La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale, hg. v. Stefanie Knauss / Davide Zordan, Bologna 2011, Sp. 437–438KR.

Lee, Hyo-Dong: Spirit, Qi, and the Multitude. A Comparative Theology for the Democracy of Creation, New York 2013, Sp. 443–460LA.

Leppin, Volker: Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes, Darmstadt 2013, Sp. 388–389.

Les dialogues *adversus Iudaeos*. Permanences et mutations d'une tradition polémique, hg. v. Sébastien Morlet u. a., Paris 2013, Sp. 303–305.

Lexikon des Dialogs, 2 Bände. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, hg. v. Richard Heinzmann / Peter Antes / Martin Thurner / Mualla Selcuk / Halis Albayrak, Freiburg 2013, Sp. 246–247.

Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, hg. v. Birgit Jeggle-Merz / Benedikt Kranemann, Freiburg 2013, Sp. 257–259.

Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland, Regensburg 2013, Sp. 170–171.

Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium, hg. v. Gordon W. Lathrop / Martin Stuflesser, Regensburg 2013, Sp. 171–172.

Lohfink, Gerhard: Der neue Atheismus. Eine kritische Auseinandersetzung, Stuttgart 2013, Sp. 413–414.

Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, hg. v. Ana de Zaballa Beascoechea, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 72–73.

Lux, Rüdiger: Hiob. Im Räderwerk des Bösen, Leipzig 2012, Sp. 23–24.

Lyu, Eun-Geol: Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht, Tübingen 2011, Sp. 81–82KR.

Lätzel, Martin: Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen, Regensburg 2014, Sp. 484–485.

Löx, Markus: monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums. Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius, Wiesbaden 2013, Sp. 129–130.

MacCulloch, Diarmaid: Silence. A Christian History, London 2013, Sp. 308–309.

Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, hg. v. Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann, Köln 2012, Sp. 434–435.

McKnight, Scott: The Letter of James. Michigan 2011, Sp. 118–120.

Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen, hg. v. Hamid Reza Yousefi, Wiesbaden 2013, Sp. 355–374LA.

Meuffels, Otmar: Ein eschatologisches Triptychon. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung, Tübingen 2012, Sp. 513–514.

Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, hg. v. Stefan-Ludwig Hoffmann, Göttingen 2010, Sp. 355–374LA.

Moyaert, Marianne: Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality, Amsterdam / New York 2011, Sp. 443–460LA.

Musaj, Shpresa: Albaniens Religiosität – Konstante im Wandel der Zeiten. Zwischenkirchliche und interreligiöse Toleranz auf dem Balkan, Marburg 2011, Sp. 244–246.

Mutschler, Hans-Dieter: Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt, Kevelaer 2013, Sp. 411–413.

Möbius, Friedrich: Die karolingische Reichsklosterkirche Centula (Saint-Riquier) und ihr Reliquienschatz. Eine Fallstudie zum lebensweltlichen Verständnis frühmittelalterlicher Religiosität, Leipzig 2013, Sp. 263KR.

Mühling, Markus: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, Göttingen 2013, Sp. 418–420.

Müller, Georg: Sedes Romana impedita. Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz, St. Ottilien 2012, Sp. 259–261.

Müller, Gerhard Ludwig: Den Horizont der Vernunft erweitern. Zur Theologie von Benedikt XVI., Freiburg i. Br. 2013, Sp. 52–53.

Müller-Doohm, Stephan: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, Sp. 406–409.

Nancy, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums, Zürich / Berlin 2008, Sp. 144–147.

Nancy, Jean-Luc: Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, übers. v. Esther von der Osten, Berlin 2012, Sp. 144–147.

Neidiger, Bernhard: Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530). Laien – Weltklerus – Bettelorden, Stuttgart 2011, Sp. 37–38.

Neimes, Karl: Friedwaldbestattungen. Kirchenrechtliche Untersuchung einer alternativen Beisetzungsform, Essen 2013, Sp. 261–262.

Nesselrath, Theresa: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzepte und Vorbilder, Münster 2013, Sp. 481–483.

Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, hg. v. Wilhelm Rees / María Roca / Balázs Schanda, Berlin 2013, Sp. 435–437.

Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch, Regensburg 2013, Sp. 499–500.

Neuner, Peter / Zulehner, Paul M.: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche, Ostfildern 2013, Sp. 420–422.

New Perspectives on Jewish-Christian Relations, hg. v. Elisheva Carlebach / Jacob J. Schacter, Leiden / Boston 2012, Sp. 240–241.

Nicholson, Hugh: Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry, Oxford 2011, Sp. 443–460LA.

Nicolet-Anderson, Valerie: Constructing the Self. Thinking with Paul and Michel Foucault, Tübingen 2012, Sp. 174–175KR.

Nolte, Heike: Katholiken in der DDR, Hamburg 2013, Sp. 3–20LA.

Nowak, Przemyslaw: Friede mit der Kirche. Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament, Köln 2013, Sp. 401.

Oelschlägel, Christian: Diakonie und Menschenrechte. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln, Heidelberg 2011, Sp. 429–430.

Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie? Positionen zu den Grundlagen der Wirtschaftsethik, hg. v. Hans Friesen / Markus Wolf, Freiburg i. Br. 2014, Sp. 430–431.

Önder, Josef: Die Syrisch-Orthodoxen Christen – Zwischen Orient und Okzident, Glane / Losser 2013, Sp. 347–348KR.

Orr, Peter: Christ Absent and Present. A Study in Pauline Christology, Tübingen 2014, Sp. 472–474.

Paolo VI e la crisi postconciliare. Paul VI. und die Nachkonziliare Krise, hg. v. Jörg Ernesti, Brescia 2013, Sp. 137–138.

Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hg. v. Massimo Carlo Giannini, Rom 2013, Sp. 389–391.

Papyrologie und Exegese, hg. v. Jens Herzer, Tübingen 2012, Sp. 204–206.

Patenge, Markus: Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive, Münster 2013, Sp. 355–374LA.

Paulus Handbuch, hg. v. Friedrich W. Horn, Tübingen 2013, Sp. 114–116.

Paulus unter den Philosophen, hg. v. Christian Strecker / Joachim Valentin, Stuttgart 2013, Sp. 48–50.

Pevarello, Daniele: The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism, Tübingen 2013, Sp. 301–303.

Pfuff, Konrad: Die Einheit des Johannesprologs. Eine philologische Untersuchung, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 438KR.

Polak, Regina: Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko, Innsbruck 2012, Sp. 82KR.

Porzelt, Burkard: Grundlinien biblischer Didaktik, Bad Heilbrunn 2012, Sp. 59–61.

Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Andreas Nehring / Simon Tielesch, Stuttgart 2013, Sp. 327–329.

Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche. Im Auftrag der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Union Evangelischer Kirchen, hg. v. Jürgen Kampmann / Werner Klän, Göttingen 2013, Sp. 47–48.

Prophetie in Islam und Christentum, hg. v. Klaus von Stosch / Tuba Isik-Yigit, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.

Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, hg. v. Christian Frevel / Christophe Nihan, Leiden / Boston 2013, Sp. 24–25.

Quante, Michael: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt a. M. 2002, Sp. 91–108LA.

Quero-Sánchez, Andrés: Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus, Stuttgart 2013, Sp. 311–312.

Quirschfeld, Kati: Katholische Kirche und gesellschaftlicher Wandel in Ostdeutschland. Die Jugendarbeit in St. Peter und Paul in Potsdam vor und nach der Wiedervereinigung (1980–2000), Berlin 2011, Sp. 3–20LA.

Rechtsextremismus in Europa nach 1989. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, hg. v. Martin Becher / Hans Jürgen Luibl, Erlangen 2012, Sp. 179–194LA.

Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, Freiburg 2013, Sp. 314–316.

Religion statt Ideologie? Christliche Studentengemeinden in der DDR, hg. v. Joachim Klose, Leipzig 2012, Sp. 3–20LA.

Religion und Fanatismus. Psychoanalytische und theologische Zugänge, hg. v. Marianne Leuzinger-Bohleber / Paul-Gerhard Klumbies, Göttingen 2010, Sp. 179–194LA.

Religion und Öffentlichkeit, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen, Berlin 2012, Sp. 249–250.

Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik, hg. v. Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner, Wiesbaden 2011, Sp. 355–374LA.

Religionskonflikte. Zur lokalen Topologie eines Globalisierungsphänomens, hg. v. Ulrich Winkler / Gregor Maria Hoff, Innsbruck 2011, Sp. 80KR.

Religious Freedom in the European Union: The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union. Proceedings of the 19th Meeting of the European Consortium for Church and State Research, Nicosia (Cyprus), 15–18 November 2007, hg. v. Achilles Emilianides, Leuven / Paris / Walpole, MA 2011, Sp. 355–374LA.

Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, hg. v. Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Joachim Theis, Stuttgart 2013, Sp. 342–343.

Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, hg. v. Albrecht Beutel / Reinhold Rieger, Tübingen 2011, Sp. 321–322.

Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformer. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, hg. v. Thomas Frank / Norbert Winkler, Göttingen 2012, Sp. 130–132.

Rentsch, Christian: Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier, Regensburg 2013, Sp. 522–524.

Renz, Monika: Der Mystiker aus Nazareth. Jesus neu begegnen, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 161–163.

Ricken, Friedo: Ethik des Glaubens, Stuttgart 2013, Sp. 149–151.

Roebben, Bert: Seeking Sense in the City. European Perspectives on Religious Education, Berlin 2013, Sp. 438KR.

Rohs, Peter: Der Platz zum Glauben, Paderborn 2013, Sp. 409–411.

Roth, Norbert: Das Bischofsamt in der evangelischen Kirche, Neukirchen-Vluyn 2012, Sp. 53–54.

Roth, Ulli: Gnadenlehre, Paderborn 2013, Sp. 507–509.

Runkel, Thomas: Enhancement und Identität, Tübingen 2010, Sp. 348KR.

Ruster, Thomas: Glauben macht den Unterschied. Das Credo, München 2010, Sp. 326–327.

Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Darmstadt 2011, Sp. 33–34.

Salzman, Todd A. / Lawler, Michael G.: Sexual Ethics. A Theological Introduction, Washington DC 2012, Sp. 233–234.

Samerski, Stefan: Pancratius Pfeiffer, der verlängerte Arm von Pius XII. Der Salvatorianergeneral und die deutsche Besetzung Roms 1943/44, Paderborn 2013, Sp. 297–299.

San Alberto Magno. Introducción a la metafísica, Paráfrasis de San Alberto Magno al primer libro de la Metafisica de Aristóteles, hg. v. David Torrijos Castrillejo, Madrid 2013, Sp. 173KR.

Sandkühler, Hans Jörg: Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen, Freiburg 2014, Sp. 355–374LA.

Schaefer, Christoph: Die Zukunft Israels bei Lukas: Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich mit Römer 9–11, Berlin 2012, Sp. 175KR.

Schatz, Klaus: Geschichte der deutschen Jesuiten (1810–1983). Band I: 1814–1872, Münster 2013, Sp. 38–41.

Schatz, Klaus: Geschichte der deutschen Jesuiten (1810–1983). Band II: 1872–1917, Münster 2013, Sp. 38–41.

Schatz, Klaus: Geschichte der deutschen Jesuiten (1810–1983). Band III: 1917–1945, Münster 2013, Sp. 38–41.

Schatz, Klaus: Geschichte der deutschen Jesuiten (1810–1983). Band IV: 1945–1983, Münster 2013, Sp. 38–41.

Schatz, Klaus: Geschichte der deutschen Jesuiten (1810–1983). Band V: Glossar, Biogramme, Gesamtregister, Münster 2013, Sp. 38–41.

Schelkens, Karim / Dick, John A. / Mettepenningen, Jürgen: Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI, Leiden / Boston 2013, Sp. 402–403.

Schieder, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Berlin 2011, Sp. 168–170.

Schlott, René: Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals, Paderborn 2013, Sp. 340–342.

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 332–333.

Schmid, Konrad: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft, Zürich 2013, Sp. 107–109.

Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie", hg. v. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin 2012, Sp. 142–144.

Schmidt, Rainer: Das Verbot von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach Grundgesetz und Vereinsgesetz nach Fall des Religionsprivilegs, Hamburg 2012, Sp. 75–77.

Schmidt, Werner H.: Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52, Göttingen 2013, Sp. 109–110.

Schnelle, Udo: Die Johannesbriefe, Leipzig 2010, Sp. 122–124.

Schreiner, Klaus: Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, Berlin 2013, Sp. 292–294.

Schulmeister, Irene: Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums, Frankfurt a. M. 2010, Sp. 283–284.

Schwartz, Daniel R.: Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century, Tübingen 2012, Sp. 113–114.

Schäfer, Christian: Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel. Eine Auswahlinterpretation der Schrift „De malo", Berlin 2013, Sp. 403–405.

Schöndorf SJ, Harald: Warum musste Jesus leiden? Eine neue Antwort auf eine alte Frage, München 2013, Sp. 223–224.

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48, Stuttgart 2013, Sp. 466–468.

Seiler, Stefan: Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen, Stuttgart 2013, Sp. 197–198.

Šijaković, Bogoljub: The Presence of Transcendence. Essays in Facing the Other through Holiness, History and Text, Los Angeles 2013, Sp. 498–499.

Sommer, Andreas Urs.: Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner", hg. v. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin 2013, Sp. 142–144.

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner" und „Götzen-Dämmerung", hg. v. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin 2012, Sp. 142–144.

Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven, hg. v. Martin Fritz / Regina Fritz, Stuttgart 2013, Sp. 319–320.

Striet, Magnus: In der Gottesschleife. Von der religiösen Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i. Br. 2014, Sp. 501–502.

Stroll, Mary: Popes and Antipopes. The Politics of Eleventh Century Church Reform, Leiden / Boston 2012, Sp. 35–37.

Strub, Jean-Daniel: Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs, Stuttgart 2010, Sp. 335–338.

Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle, hg. v. Joseph Verheyden / Geert Van Oyen / Michael Labahn / Reimund Bieringer, Leuven 2014, Sp. 288–289.

Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn 2012, Sp. 222–223.

Sörries, Reiner: Spätantike und frühchristliche Kunst. Eine Einführung in die Christliche Archäologie, Wien 2013, Sp. 34–35.

Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Jürgen Werbick, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.

Tan, Jonathan Y.: Christian Mission among the Peoples of Asia, Maryknoll, NY 2014, Sp. 443–460LA.

The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE), hg. v. Wendy Mayer / Pauline Allen, Leuven 2012, Sp. 480–481.

The Jewish Annotated New Testament, hg. v. Amy-Jill Levine / Marc Zvi Brettler, Oxford 2011, Sp. 443–460LA.

The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation, hg. v. Francis X. Clooney, London 2010, Sp. 443–460LA.

The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine, 3 Bände, hg. v. Karla Pollmann, Oxford 2013, Sp. 305–308.

Theologie des Gottesdienstes, Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie, hg. v. Martin Klöckener / Angelus A. Häußling / Reinhard Meßner, Regensburg 2008, Sp. 69–72.

Thönissen, Wolfgang: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums, Paderborn 2013, Sp. 300–301.

Tiedemann, Paul: Religionsfreiheit – Menschenrecht oder Toleranzgebot? Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient, Berlin 2012, Sp. 355–374LA.

Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces, hg. v. Irene Becci / Marian Burchardt / José Casanova, Leiden 2013, Sp. 248–249.

Totzke, Irenäus: Auferstehung und Geistausgießung, St. Ottilien 2012, Sp. 239.

Totzke, Irenäus: Leben aus gemeinsamer Wurzel, St. Ottilien 2013, Sp. 239.

Totzke, Irenäus: Ostkirchliche Spiritualität, St. Ottilien 2013, Sp. 239.

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer, Göttingen 2013, Sp. 310–311.

Trinität – Anstoß für das islamisch–christliche Gespräch, hg. v. Muna Tatari / Klaus von Stosch, Paderborn 2013, Sp. 443–460LA.

Trobisch, David: Die 28. Auflage des Nestle-Aland. Eine Einführung, Stuttgart 2013, Sp. 29–30.

Tömmel, Tatjana Noemi: Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt, Berlin 2013, Sp. 493–495.

Unterburger, Klaus: Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus, Regensburg 2011, Sp. 133–134.

Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang: Exodus 1–15, Stuttgart 2013, Sp. 462–464.

Valentin, Joachim: Eschatologie, Paderborn 2013, Sp. 512–513.

Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft, hg. v. Bernd Dennemarck / Heribert Hallermann / Thomas Meckel, Würzburg 2011, Sp. 526–527.

von Ostheim, Martin R.: Selbsterlösung durch Erkenntnis. Die Gnosis im 2. Jahrhundert n. Chr., Basel 2013, Sp. 394–395.

von Scheliha, Arnulf: Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen 2013, Sp. 333–335.

von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012, Sp. 443–460LA.

Wall, Robert W.: 1 & 2 Timothy and Titus. Grand Rapids 2012, Sp. 31–33.

Wallace, James Buchanan: Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10). Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience, Berlin 2011, Sp. 82KR.

Watson, Francis: Gospel Writing. A Canonical Perspective, Grand Rapids 2013, Sp. 468–469.

Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff, hg. v. Rudolf Englert / Ulrich Schwab / Friedrich Schweitzer / Hans-Georg Ziebertz, Freiburg i. Br. 2012, Sp. 57–59.

Wengst, Klaus: Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen" Jesus, Stuttgart 2013, Sp. 27–29.

Wenz, Gunther: Schöpfung. Protologische Fallstudien, Göttingen 2013, Sp. 322–325.

Wenz, Gunther: Sünde. Hamartiologische Fallstudien, Göttingen 2013, Sp. 322–325.

Weß, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst, Münster 2013, Sp. 225–226.

Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, hg. v. Rainer Berndt, Münster 2013, Sp. 294–295.

Wildgruber, Regina: Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch, Tübingen 2013, Sp. 199–202.

Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013, Sp. 503–504.

Wippermann, Wolfgang: Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 179–194LA.

Witschen, Dieter: Religionsfreiheit und Kirche. Politik – Rechtsethik – Theologie, Paderborn 2013, Sp. 355–374LA.

Witte, Karl Heinz: Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2013, Sp. 397–399.

Wittreck, Fabian: Christentum und Menschenrechte. Schöpfungs- oder Lernprozeß? Tübingen 2013, Sp. 355–374LA.

Worschech, Udo: „Ich will Ismael segnen". Gemeinsame Wurzeln in Christentum und Islam, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 241–242.

Wrogemann, Henning: Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Gütersloh 2013, Sp. 443–460LA.

Wypadlo, Adrian: Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung, Tübingen 2013, Sp. 212–213.

Zachhuber, Johannes: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013, Sp. 490–492.

Zeitgenössische Kirchenverständnisse. Acht ekklesiologische Porträts, hg. v. Cornelius Keppeler / Justines C. Pech, Heiligenkreutz 2013, Sp. 422–424.

Zelyck, Lorne R.: John among the Other Gospels. The Reception of the Fourth Gospel in the Extra-Canonical Gospels, Tübingen 2013, Sp. 124–126.

Zhao, Huaqing: Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit (ca. 16.–19. Jh.), St. Augustin 2012, Sp. 220–222.

Zucca, Lorenzo: A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape, Oxford 2012, Sp. 330–332.

Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der „Katholischen Tübinger Schule" im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft, hg. v. Matthias Blum / Rainer Kampling, Stuttgart 2012, Sp. 43–45.

IV. Theologische Literatur

Sp. 81–87.

Sp. 347–351.

Sp. 437–439.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen 2012/2013: Sp. I–XIV (ThRv 2/2014).

Habilitationen 2012/2013: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2014).

VII. Jahresverzeichnis

109. Jahrgang / 2013: Sp. I–XVI (ThRv 1/2014).

theol

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 1 | 2014 | 110. Jahrgang

Zum Stand zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung in den Neuen Ländern (Josef Pilvousek) . . . . . Sp. 3

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 19

Albertz, Rainer: Exodus. Band I: Ex 1–18 (Christoph Dohmen)

Krauss, Heinrich / Küchler, Max: Saul – Der tragische König. Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive; David – Der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive; Salomo – Der weise König. Das erste Buch der Könige in literarischer Perspektive (Ilse Müllner)

Lux, Rüdiger: Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Kristin Weingart)

Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, hg. v. Christian Frevel / Christophe Nihan (Hans Förster)

Fischer, Georg / Backhaus, Knut: Beten (Christina Meier)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 27

Wengst, Klaus: Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen" Jesus (Eckart David Schmidt)

Trobisch, David: Die 28. Auflage des Nestle-Aland. Eine Einführung (J. Keith Elliott)

Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume I: Jerusalem, Part I: 1–704; Part II: 705–1120, hg. v. H. M. Cotton u. a. (Christoph Stenschke)

Wall, Robert W., with Steele, Richard B.: 1 & 2 Timothy and Titus (Friedrich W. Horn)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 33

Rüpke, Jörg: Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit (David Engels)

Sörries, Reiner: Spätantike und frühchristliche Kunst. Eine Einführung in die Christliche Archäologie (Josef Engemann)

Stroll, Mary: Popes and Antipopes. The Politics of Eleventh Century Church Reform (Eugenio Riversi)

Neidiger, Bernhard: Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530). Laien – Weltklerus – Bettelorden (Susanne Schenk)

Schatz, Klaus: Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983) (Joachim Schmiedl)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 41

Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich H. J. Körtner. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert; Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (Wolfgang Baum)

Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der „Katholischen Tübinger Schule" im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft, hg. v. Matthias Blum / Rainer Kampling (Gregor Klapczynski)

Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, hg. v. Ulrich Barth / Christian Danz / Friedrich Wilhelm Graf / Wilhelm Gräb (Benjamin Dahlke)

Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche. Im Auftrag der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Union Evangelischer Kirchen hg. v. Jürgen Kampmann / Werner Klän (Gunther Wenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 48

Paulus unter den Philosophen, hg. v. Christian Strecker / Joachim Valentin (René Dausner)

Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, hg. v. Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus (Hermann-Josef Röhrig)

Müller, Gerhard Ludwig: Den Horizont der Vernunft erweitern. Zur Theologie von Benedikt XVI (Klaus E. Müller)

Roth, Norbert: Das Bischofsamt in der evangelischen Kirche (Volker Sühs)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 54

Heimbach-Steins, Marianne: Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck (Gerhard Kruip)

Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, hg. v. Johannes Först / Heinz-Günther Schöttler (Philipp Müller)

Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff, hg. v. Rudolf Englert / Ulrich Schwab / Friedrich Schweitzer / Hans-Georg Ziebertz (Clauß Peter Sajak)

Porzelt, Burkhard: Grundlinien biblischer Didaktik (Katrin Bederna / Christian Münch)

Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, hg. v. Lothar Kuld / Friedrich Schweitzer / Werner Tzscheetzsch / Joachim Weinhardt (Clauß Peter Sajak)

Fricke, Veronika: Nachhaltig investieren in Mikrofinanz? (Wolf-Gero Reichert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 65

Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete, hg. v. Peter von der Osten-Sacken / Chaim Z. Rozwaski (Clemens Leonhard)

König, Jason: Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture (Benedikt Eckhardt)

Theologie des Gottesdienstes. Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie, hg. v. Martin Klöckener / Angelus A. Häussling / Reinhard Messner (Clemens Leonhard)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 72

Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal. Tiempo Emulado, hg. v. Ana de Zaballa Beascoechea (Matthias Pulte)

Althaus, Rüdiger / Lüdicke, Klaus: Der kirchliche Strafprozess nach dem CODEX IURIS CANONICI und Nebengesetzen. Normen und Kommentar (Thomas Schüller)

Schmidt, Rainer: Das Verbot von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach Grundgesetz und Vereinsgesetz nach Fall des Religionsprivilegs (Martin Zumbült)

Der Kirchenaustritt. Rechtliches Problem und pastorale Herausforderung, hg. v. Georg Bier (Thomas Schüller)

Klinkhammer, Willi: Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht. Eine vergleichende Darstellung (Alfred E. Hierold)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 80

Bibliographie . . . . . Sp. 81

LS. theol 1010

Gd 128.4

ZID

Zum Stand zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung in den Neuen Ländern

Von Josef Pilvousek

Überblickt man die letzten 24 Jahre der kirchengeschichtlichen Forschung über die DDR, näherhin die Erforschung der katholischen Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und DDR seit 1945, so fällt anfangs auf, wie viele sehr unterschiedliche Darstellungen und Studien seit 1990 erschienen sind. Als ich 1990 bedingt durch den Mauerfall von der Berliner Bischofskonferenz (BBK) beauftragt wurde,[1] mich in die Thematik einzuarbeiten, galt die Disziplin der kirchlichen Zeitgeschichte in der Kirche der DDR noch als Nebenfach. Einer meiner Lehrer, Erich Kleineidam, äußerte noch zu Beginn der 1990er Jahre, dass keine echte Forschung in der Zeitgeschichte möglich sei. Ich solle mich doch weiterhin schwerpunktmäßig dem Spätmittelalter widmen, riet er mir. Wenige Jahre später bewertete auch er die Zeitgeschichte als wichtigen Bestandteil der Kirchengeschichte.

Der beabsichtigte schwerpunktmäßige Überblick über die Forschungen zur kath. Kirche in der SBZ/DDR erfordert zunächst eine inhaltliche Begriffsklärung. Kirchengeschichte ist Teil der allgemeinen historischen Arbeit. Sie wird natürlich auch in den sog. allgemeinen historischen Zusammenhängen und Einrichtungen betrieben. Allerdings kann diese Tätigkeit auch im Rahmen der Theologie ausgeübt werden.[2] Dann verändert sich zwar nicht die allgemeine historische Methode, aber es erweitern sich die Fragerichtung der Forschung und der Gesprächszusammenhang der Disziplin. In diesem speziellen Umfeld fragt die Kirchengeschichte bspw., inwieweit historische Vollzüge, Entwicklungen, Ansichten und Traditionen in der Kirche gelungen oder misslungen sind. Sie trägt damit auf ihre Weise wie die ganze Theologie zur Entwicklung von Beurteilungskriterien für echte Verkündigung und ihre angemessene Sozialgestalt innerhalb und in bestimmten Grenzen auch außerhalb der Kirche bei. Folgende Ausführungen möchte ich in diesem Kontext verortet wissen. Mit dieser Definition ist logischerweise eine Einschränkung verbunden, d.h. Forschungen aus verwandten oder benachbarten Disziplinen wie der Allgemeingeschichte, der Soziologie oder der Politikwissenschaft bilden nicht den Schwerpunkt meiner Ausführungen, sondern sollen sie ergänzen.

Ende Oktober 2012 beging die Kommission für Zeitgeschichte feierlich ihr 50-jähriges Bestehen in München. Aus diesem Anlass traf ich zufällig den Kollegen Wilfried Loth, dem ich persönlich zwar noch nicht begegnet war, dessen Arbeiten ich aber kannte. Auch er kannte mich nur aus der Literatur. Erstaunt war ich, als er mir bedeutete, dass ich es vergleichsweise gut hätte. Denn die Kirchengeschichte der DDR sei bisher so unerforscht und über die kath. Kirche so wenig bekannt, dass ich mir soziologische oder politikwissenschaftliche Deutungs- und Interpretationsmodelle ersparen könne. Mir scheint diese Aussage zutreffend zu sein. Das bisher über die Kirchengeschichte der SBZ/DDR Geschriebene reicht nicht aus, um einen Gesamtüberblick zu bekommen und schlüssige theologische Deutungs- und Verstehensmodelle zu entwickeln. Dankbar erinnert sei aber an jene Männer, die über die Kirche in der DDR auch schon vor dem Fall der Mauer im Westen publizierten: Klemens Richter und seine zahlreichen Veröffentlichungen im Deutschland-Archiv[3] sowie Theo Mechtenberg[4]. Die erste Gesamtgeschichte über die kath. Kirche in der DDR stammt vom West-Berliner Prälaten Wolfgang Knauft[5] und wurde v. a. heimlich in der DDR gelesen. Auch der „Ost-West Informationsdienst des Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen“[6] gab Auskünfte über den Katholizismus in den Ostblockländern.

Hinzuweisen ist auf gedruckte Studien und Übersichten, die das Verhältnis zwischen SED-Staat und Kirche und die Überwachung der Kirche als Gegenstand haben.[7] Zum Standardwerk in dieser Sparte hat sich graduell die Diss. des Politikwissenschaftlers Bernd Schäfer entwickelt.[8]

Auch nach 25 Jahren friedlicher Revolution gibt es und kann es keine wissenschaftlich anspruchsvolle, vollständige Geschichte der kath. Kirche in der DDR geben, da zu viele Bereiche unbearbeitet sind.[9] Eine Diss.[10] über das, was kath. Kirche war, wie sie sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte und welches Selbstverständnis sie ausbildete, sowie eine Aufsatzsammlung erlauben gute kursorische Überblicke.[11]

Anzumerken ist, dass einige Themen umfassendere Bearbeitung erfahren haben, sodass lediglich neuere Einsichten über weitere Institutionen wie etwa Verlage[12] oder diverse Druckerzeugnisse künftig ergänzt werden müssen. Die Geschichte der vatikanischen Ostpolitik liegt seit 1999 in einem umfassend informierenden Sammelband vor.[13] Im Auftrag des DCV Freiburg i. Br. entstand eine zweibändige Untersuchung über die Caritas in der DDR.[14] Auch die Geschichte der Jugendweihe hat diverse Darstellungen gefunden;[15] der Wehr-

[1] Vgl. Josef Pilvousek, „Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990 bis 1996. Anmerkungen zu einem fortwährenden Prozess“, in: KZG 22 (2009) Nr. 2, 633–654.

[2] Das „Arbeitsbuch Kirchengeschichte“ von Christoph Markschies (Christoph Markschies, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*, Tübingen 1995) bietet eine ausgezeichnete methodische und inhaltliche Einführung in das Fach. Die Einführung (§ 1 Das Ziel kirchengeschichtlicher Arbeit, 1–19) darf als Grundsatz kirchenhistorischen Arbeitens gelten.

[3] Vgl. u.a. Klemens Richter, „Das Friedensengagement der evangelischen Christen in der DDR“, in: *Deutschland Archiv* 14 (1981), 1123–1129; oder: Ders., „Die katholische Kirche in den neuen Bundesländern“, in: *Deutschland Archiv* 24 (1991), 564–570. Dem Leipziger Oratorianer und kritischen Theologen Wolfgang Trilling war Klemens Richter in Freundschaft verbunden; vgl. dazu Wolfgang Trilling, *„Trauer gemäß Gott“*. Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. Klemens Richter (MThA, 33), Altenberge 1994.

[4] Theo Mechtenberg, *Die Lage der Kirchen in der DDR*, Miesbach 1985.

[5] Wolfgang Knauft, *Katholische Kirche in der DDR*. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980, Mainz ^{2}1980.

[6] *Ost-West-Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen*, hg. im Auftrag des ZdK, 1961–1999.

[7] Dieter Grande / Bernd Schäfer, *Zur Kirchenpolitik der SED*: Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983–1987, Leipzig 1994; dies., *Kirche im Visier*. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR, Leipzig 1998; Matthias Wanitschke, *Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR*, Köln/Weimar/Wien 2001. Die bisher unveröffentlichte Diss. von Gregor Buss mit dem Titel *Die Kollaboration von katholischer Kirche und Geistlichen mit dem staatssozialistischen Regime der DDR aus theologisch-ethischer Perspektive*, Frankfurt a. M. 2011, gibt einen interessanten Einblick in Handlungsmuster und Motive von Tätern und Opfern.

[8] Bernd Schäfer, *Staat und katholische Kirche in der DDR* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 8), Köln/Weimar/Wien ^{2}1999.

[9] Als völlig unzureichend erweist sich eine im Druck erschienene Examensarbeit von Martin Ehm: *Die kleine Herde* – die katholische Kirche in der SBZ und im sozialistischen Staat DDR (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, 12). – Berlin: Lit 2007. (XXXVII) 236 S., br. € 19,90 ISBN 3–8258–0438–1. Der Vf. kommt ohne Archivnutzung aus, verwendet nur außerordentlich spärlich Literatur und kompiliert durch seriöse Forschung längst widerlegte Hypothesen. Die Staatsexamensarbeit von Heike Nolte, *Katholiken in der DDR*. – Hamburg: Bachelor + Master Publishing 2013. 48 S., pb. € 29,99 ISBN 978–3–95549–359–2, muss nicht nur aufgrund der wenigen (48) Seiten, sondern auch wegen des spärlichen Inhalts als misslungener Versuch gelten.

[10] Reinhard Grütz, *Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990*. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (VKZG B, 99), Paderborn u.a. 2004.

[11] Vgl. dazu *Katholische Kirche in SBZ und DDR*, hg. v. Christoph Kösters / Wolfgang Tischner, Paderborn u.a. 2005.

[12] Die Geschichte des St. Benno-Verlages wurde von Elisabeth Preuß (*Die Kanzel in der DDR*. Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages [EThS, 34], Leipzig 2006) verfasst; vgl. auch Franz-Josef Cordier, „Bücher mit anderem Inhalt. Die Arbeit eines kirchlichen Verlages in der DDR“, in: *Zwischen Plan und Pleite*. Erlebnisberichte aus der Arbeitswelt der DDR, hg. v. Friedrich Thießen, Köln 2001, 275–279.

[13] *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI.* 1958–1978, hg. v. Karl-Joseph Hummel, Paderborn 1999.

[14] *Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989*. Erinnerungen, Berichte, Forschungen, hg. v. Christoph Kösters, Paderborn u.a. 2001; Christoph Kösters, *Staatssicherheit und Caritas 1950–1989*. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR, Paderborn u.a. ^{2}2002. Zu ergänzen ist Silvia Kroll, *Kirchlich-caritative Ausbildung in der DDR*. Entwicklungen im Aufgabenbereich der Kinder- und Jugendhilfe, Freiburg i. Br. 1988; mit ihrer Unterscheidung zwischen kirchlich-caritativ (Caritas in der DDR) und sozial-caritativ (Caritas in der Bundesrepublik) hat K. das (z.T. bis heute) Unterscheidende zusammengefasst.

[15] Zur Entstehung und ihren Folgen vgl. Georg M. Diederich / Bernd Schäfer / Jörg Ohlemacher, *Jugendweihe in der DDR*. Geschichte und politische

dienst und die Wehrdienstverweigerung und kath. Kirche sind dagegen spärlich bearbeitet.[16]

Vor wenigen Monaten erschien eine Diss. über den Kirchenbau in der SBZ/DDR, die leider nicht in allen Belangen – v. a. in formaler und kirchenhistorischer Hinsicht – dieser wichtigen Thematik gerecht wird.[17]

Selbstverständlich kann ich in diesem Rahmen keine vollständige Aufzählung aller Themenstellungen – was bisher erforscht wurde oder wo größere Defizite auszumachen sind – anbieten. Möglich ist es, Überlegungen vorzutragen, die wir – meine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter – zum Ausgangspunkt unserer Forschungen gemacht haben und die wir gleichsam als Folie bei unserer Arbeit beachten.

1. Quantitative Bilanzen

Kaum jemals zuvor dürfte es nach einem gesellschaftlichen und politischen Umbruch so schnell und so unkompliziert möglich gewesen sein, sowohl an Quellen des untergegangenen Systems als auch von Institutionen, die in diesem System existierten, zu kommen. In erstaunlich kurzer Zeit wurden Archive errichtet und zur Nutzung freigegeben. Erinnert sei daran, wie schnell Unterlagen der Staatssicherheit eingesehen und publiziert wurden, noch bevor ein juristisches Regelwerk den Zugang regelte. Kirchenrelevante Akten befanden sich auch im damaligen Bundesarchiv, Abteilungen Potsdam (Staatssekretariat für Kirchenfragen)[18], und in den Hauptarchiven der Neuen Länder bzw. in den früheren Bezirksstädten sowie in den Parteiarchiven.

Auch die kath. Kirche in den Neuen Ländern hat sich – Gott sei Dank – diesem Trend nicht verschlossen und schon bald entschieden, ihre Akten zu zentralisieren und schließlich ein Archiv einzurichten, das für Forschungen genutzt werden kann. Trotz der gesetzlich vorgeschriebenen Sperrfristen war damit die Möglichkeit geschaffen, parallel zur staatlichen Überlieferung die kirchliche Überlieferung zu lesen oder kirchliche Sachverhalte aus Quellen zu eruieren. 1994 wurde das Archiv – das Regionalarchiv Ordinarien Ost (ROO) – im Bistumsarchiv Erfurt eröffnet.[19]

Bereits kurz nach der Einrichtung der vielen unterschiedlichen Archive begann ein Ansturm auf sie. Wie leicht zu verstehen ist, sind erste Forschungen v. a. für junge Wissenschaftler die Möglichkeit, erstmals etwas über wenig oder gar nicht Bekanntes zu publizieren und dies vielleicht noch mit einer Diss. zu krönen. Als jemand, der am Aufbau des Archivs beteiligt war, habe ich in dieser Zeit, einige Male allerdings nur, die wenig erfreuliche Erfahrung von Drohungen machen müssen, wenn nicht in gewünschter Zeit, gewünschtem Umfang und geforderter inhaltlicher Brisanz Akten zur Einsicht freigegeben wurden.

Eine Reihe von wissenschaftlichen Publikationen verdankt dem „schnellen" Zugriff ihre Entstehung. Damit soll keine Aussage über die Qualität solcher Arbeiten gemacht, lediglich ein Entstehungsmotiv genannt werden. Allerdings ist zu vermuten, dass diesen Untersuchungen wohl das Los vieler „schneller" Produktionen beschieden sein wird: Die Haltbarkeitsdauer wird zunehmend geringer.

Schon kurz nach dem Fall der Mauer, 1990, wurde sowohl von der Kommission für Zeitgeschichte als auch von der BBK die Erstellung von Quellen- und Dokumentenbänden zur Hauptaufgabe der „Aufarbeitung" erklärt.[20] Die offiziellen Äußerungen der Bischöfe und kirchliche Vorgänge, gleichsam die Verlautbarungen der Bischofskonferenz, erschienen unter dem Titel „Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990"[21]. Eine ursprünglich geplante Edition von Hirtenworten aller Bischöfe kam nicht zustande, da die Vertreter des Bistums Berlin es ablehnten, an dieser Veröffentlichung mitzuwirken. Die zweibändige Ausgabe aus den Jurisdiktionsbezirken Dresden-Meißen, Erfurt-Meiningen, Görlitz, Magdeburg und Schwerin erschien in zwei Bänden.[22] Die Dokumentausgaben von Berlin sind bisher nur in einem Band veröffentlicht.[23] Eine außergewöhnlich umfangreiche und bedeutende Sammlung wichtiger staatlicher und kirchlicher Quellen hat Martin Höllen in vier Bänden herausgegeben.[24] Die unkonventionelle Art der Darbietung und des Layouts erschwert zwar den Zugang, das Werk ist aber für die Forschung unverzichtbar und bietet auch aufschlussreiche Einblicke in ganz verschiedene Überlieferungen. Im Auftrag der Kommission für Zeitgeschichte wurden materialreiche Editionen die kath. Kirche in der DDR betreffend erstellt: für die Amtszeit Julius Döpfners in Berlin 2006[25] und nach langer Vorarbeit für den Episkopat Wilhelm Weskamms 2012[26].

Bei der Auflösung der MfS-Zentrale in Rostock 1990 fiel einem der Beteiligten ein Handbuch „Die Katholische Kirche in der DDR" [27] auf, das u. a. von dem bis dahin als besonders undogmatisch geltenden marxistischen Philosophen Olof Klohr verfasst worden war. Das „Vademecum" für MfS-Mitarbeiter und wurde bis 1988 ständig auf den neuesten Stand gebracht. Was diese zweibändige Zusammenstellung enthält, ist mehr als beachtenswert. Auch heute noch könnte man sich darin über die katholischen Bischöfe, Strukturen und die Geschichte bis hin zu Hirtenbriefen informieren; es ist eine annähernd fehlerfreie und ziemlich vollständige Quelle. Beachtenswert ist außerdem, dass das gesamte Material aus offiziellen kirchlichen Quellen stammt: Kirchenzeitungen, Amtsblättern, Schematismen etc. Es ist erstaunlich, so muss man im Abstand von über 20 Jahren formulieren, was die meist „schweigsame" und „medienscheue" kath. Kirche in der DDR an quantitativen und qualitativen Informationen geben konnte.

Viel Aufmerksamkeit wurde der Erforschung der Geschichte der katholischen Ausbildungsstätten gewidmet: Das „Philosophisch-Theologische Studium Erfurt" und das „Alumnat" wurden 1952 eröffnet und waren die einzigen Ausbildungsstätten für katholische Theologinnen und Theologen in der ehemaligen DDR; eine Chronik liegt

Bedeutung aus christlicher Sicht, Schwerin 1998. Dietmar Remy, *Opposition und Verweigerung in Nordthüringen* (1976–1989), Duderstadt 1999; Josef Pilvousek, „Jugendweihe und kein Ende?", in: ThG 48 (2005) Nr. 2, 130–139; Zur Geschichte der kirchlichen Sanktionen und ihren Folgen vgl. Konrad Hartelt, „Die Teilnahme an der ‚Jugendweihe' – ein Delikt gegen den Glauben? Anmerkungen zu den Strafsanktionen der katholischen Ordinarien in der DDR", in: *Communio in Ecclesiae Mysterio.* Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag, hg. v. Karl-Theodor Geringer u. a., St. Ottilien 2001, 175–197. Zum heutigen pastoralen Umgang mit der Jugendweihe vgl. Reinhard Hauke, „Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte", in: *Priesterjahrheft 1998*, hg. v. Generalvorstand des Bonifatiuswerkes, 56–68; ders., „‚Mittendrin und dennoch anders' – Versuche, der Kirche ein freundliches Gesicht zu geben: ‚Feier der Lebenswende' im Erfurter Dom", in: *Der Prediger und Katechet* 139 (2000), 646–654; ders., „Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie", in: *Diakonia* 32 (2001), 132–138.

[16] Vgl. Ute Haese, „Überlegungen zur Haltung der katholischen Kirche in der DDR gegenüber der Wehrdienstfrage", in: KZG 7 (1994) Nr. 2, 236–263. Eine Diss. (Hans-Jörg Eitel, *Die Seelsorge der katholischen Kirche an Wehrpflichtigen in der DDR*, Manuskript) zur Pastoral an den Wehrpflichtigen ist 2013 abgeschlossen worden. Zur seelsorglichen Ungleichbehandlung von Jugendweihe und Wehrdienst vgl. Josef Pilvousek, *Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche.* 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt (EThSt, 82), Leipzig 2002, 240–247.

[17] Verena Schädler, *Katholischer Sakralbau in der SBZ und in der DDR* (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 11), Regensburg 2013.

[18] Heute in der Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv Berlin (SAPMO).

[19] Vgl. dazu auch Josef Pilvousek, „Die Entstehung des Regionalarchivs Ordinarien Ost (ROO) mit Bibliothek in Erfurt", in: *Ein Jahrhundert Akademische Bibliothek Paderborn* 1896–1996, hg. v. Karl Hengst, Paderborn 1996, 156–160. Die Nutzung erfolgt – eine Neufassung wird in Kürze erscheinen – aufgrund der „Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche" vom 19. September 1988. In den Neuen Ländern werden Sondergenehmigungen für gesperrtes Archivgut im Rahmen der Vorschriften nicht durch alle Bistumsarchive gleich nutzerfreundlich erteilt.

[20] Vgl. Josef Pilvousek, „Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990 bis 1996" [Anm. 1], hier 649–654.

[21] *Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR.* Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß / Franz Schrader / Siegfried Seifert, Leipzig ^{2}1993.

[22] *Kirchliches Leben im totalitären Staat.* Seelsorge in der SBZ/DDR, Bd. I: 1945–1976, Leipzig 1994; Bd. II: 1979–1989, hg. u. bearb. v. Josef Pilvousek, Leipzig 1998.

[23] *An der Nahtstelle der Systeme.* Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin, 1. Halbband: 1945–1961, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß, Leipzig 1996.

[24] Martin Höllen, *Loyale Distanz?* Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd. 1: 1945–1955, Berlin 1994; Bd. 2: 1956–1965, Berlin 1997; Bd. 3/1: 1966–1976, Berlin 1998; Bd. 3/2: 1977–1990, Berlin 2000.

[25] *Akten deutscher Bischöfe seit 1945.* DDR 1957–1961, bearb. v. Thomas Schulte-Umberg (VKZG A, 49), Paderborn 2006.

[26] *Akten deutscher Bischöfe seit 1945.* DDR 1951–1957, bearb. v. Christoph Kösters (VKZG A, 58), Paderborn: Schöningh 2012. 923 S., geb. € 138,00 ISBN 978–3–506–77595–5.

[27] *Die Katholische Kirche in der DDR.* Handbuch, erarbeitet für das MfS, Warnemünde/Wustrow 1982–1988.

im Druck vor.[28] Der Geschichte des Spätberufenenseminars „Norbertinum" in Magdeburg, in dem junge Männer das Abitur nachholen konnten, widmen sich eine kürzere Festschrift[29] und ein umfangreicher Sammelband[30]. Das von 1952 bis 1992 bestehende Priesterseminar auf der Huysburg wird in dem Sammelband „In nomine Domini"[31] in den Blick genommen. Der Band „Kirchliche Ausbildungsstätten im heutigen Bistum Görlitz"[32] vereint zwei Untersuchungen: die Geschichte des Priesterseminars Bernardinum in Neuzelle (1947–1993) sowie einen historischen Überblick zum Katechetenseminar in Görlitz (1952–1968) und zum Katechetinnenseminar in Cottbus-Görlitz (1962–1968).

Die Geschichte der Ausbildung von Seelsorgehelfern und Seelsorgehelferinnen in Magdeburg beschreibt der Sammelband „Tradition im Auf-Bruch".[33] In einem Überblicksartikel werden sämtliche katholischen Ausbildungsstätten im Erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg genannt.[34]

Die konfessionelle Krankenpflegeausbildung, die einzige christliche Berufsausbildung mit staatlicher Anerkennung in der DDR, wird in einer umfangreichen Diss. beschrieben.[35] Mit dem Bischöflichen Knabenseminar Bonifacianum in Heiligenstadt beschäftigen sich eine Monographie[36] und ein Aufsatz[37], der v.a. die Jahre 1945 bis 1977 in den Blick nimmt.

Diverse Untersuchungen über Seelsorge und religiöses Leben liegen seit 1990 vor. Dennoch gilt insgesamt, dass viele Bereiche, Seelsorgsformen und Seelsorger/innen keine Bearbeitung erfahren haben. Zudem fehlt eine „Alltagsgeschichte" des DDR-Katholizismus;[38] nur wenige Tagebücher oder auch gedruckte Autobiographien[39] existieren, die ausgewertet werden müssten. In der von Erwin Gatz besorgten „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts"[40] werden nur einige Aspekte wie Klerus, Diaspora, Ökumene, Caritas und Laien behandelt. Der vom Pastoralen Forum Wien unter Leitung von Paul M. Zulehner erstellte Band „Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost"[41] führt Themen wie Caritas, Pfarrseelsorge, Laien – Frauen – Jugend, Orden und geistliche Gemeinschaften, Priester und Bischöfe, Christliche Volksfrömmigkeit, Religionsunterricht und Kirchenfinanzierung kursorisch aus. Eine liturgiewissenschaftliche Diss. untersucht Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR.[42]

Quantitativ betrachtet überwiegen Beiträge zur Studentenseelsorge. Den umfänglichsten Beitrag bietet eine Diss. aus dem Jahre 1996.[43] Diverse Jubiläen waren Anlass für einzelne Studentengemeinden, Festschriften drucken zu lassen: so Jena[44], Halle[45], Dresden[46], Ilmenau[47] und Berlin[48], und auf einem Symposium in Leipzig wurde der Frage nachgegangen, welchen Spielraum die Studentengemeinden im realexistierenden Sozialismus hatten.[49] Thematiken zur Jugendseelsorge behandeln Konfliktpunkte wie Religionsunterricht, Studentengemeinden, Jugendweihe, Wehrdienst und „Freizeitbereich"[50] oder die Veränderungen nach 1990[51]. Außerdem wurden einige Jurisdiktionsbezirke eingehender untersucht, etwa die Jugendarbeit im Kommissariat Magdeburg[52], im Erzbischöflichen Amt Görlitz[53] und in der Pfarrei St. Peter und Paul in Potsdam[54]. Ein völliger Ausfall lässt sich bei der Akademikerseelsorge konstatieren. Außer einigen lebensgeschichtlichen Erinnerungen[55] liegen keine ausführlicheren Studien vor. Auch eine zusammenschauende Geschichte über Frauen und ihren Dienst in und ihr Leben mit der Kirche gibt es nicht. Weitere Desiderate sind eine Wallfahrtsgeschichte, Beschreibungen der Religiösen Kinderwochen (RKW) sowie Orden und Kongregationen.

Verschiedene Initiativen am Ende der 1990er Jahre und v.a. die unterschiedlichen Konzils- und Synodenjubiläen initiierten zahlreiche Einzelforschungen über das Konzil, seine Rezeption und die beiden Synoden in der DDR. Am Anfang standen Darstellungen, die im Wesentlichen die Frage beantworten wollten: Konnten DDR-Katholiken am Konzil teilnehmen, wie „funktionierte" dies und was haben die Teilnehmer selbst verinnerlicht?[56] Ein nächster Schritt musste sich

[28] Josef Pilvousek, *Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche* [Anm. 16]. Vgl. auch Erwin Gatz, *Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil.* Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen, Freiburg i. Br. 1994.

[29] *40 Jahre Norbertinum.* Festschrift zum Jubiläum, Magdeburg 1992.

[30] *Finale Norbertinum.* Lebendige Erinnerung an 47 Jahre Norbertuswerk, hg. v. Clemens Brodkorb / Daniel Lorek / Dieter Müller / Matthias Weise, Leipzig 1999. Für die beiden anderen Vorseminare Halle und Schöneiche fehlen chronikalische Überblicke.

[31] *In nomine Domini!* Die Huysburg – zur Geschichte des Priesterseminars, hg. v. Daniel Lorek, Leipzig 2004.

[32] Daniel Laske / Beate Cwiertnia, *Kirchliche Ausbildungsstätten im heutigen Bistum Görlitz* (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 19), Münster 2009.

[33] *Tradition im Auf-Bruch.* 1948–1998. Festschrift des Seminars für Gemeindepastoral Magdeburg, hg. v. Dorothea Dubiel / Hildegund Keul / Bernhard Scholz / Raimund Sternal, Paderborn 1998.

[34] Daniel Lorek, „Die Pastoral vor neuen Aufgaben. Katholische Ausbildungsstätten im Erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg", in: *Vertriebene finden Heimat in der Kirche.* Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945, hg. v. Rainer Bendel (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 38), Köln/Weimar/Wien 2008, 29–56.

[35] Cornelia Ropers, *Katholische Krankenpflegeausbildung in der SBZ/DDR und im Transformationsprozess* (Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Studies in Contemporary Church History, 4), Münster 2010.

[36] Diana Sieling, *Das Konvikt in Heiligenstadt.* Zur Geschichte des Bischöflichen Knabenseminars Seminarium Bonifacianum 1857–1977, hg. v. Verein für Eichsfeldische Heimatkunde, Duderstadt 2003.

[37] Josef Pilvousek, „Zur Geschichte des Bischöflichen Knabenseminars Bonifacianum in Heiligenstadt", in: *Eichsfeld-Jahrbuch* 15 (2007), 159–172.

[38] Mit welchen Widrigkeiten bspw. bischöfliche Baureferenten zu kämpfen hatten, zeigt Gerold Schneider, „‚Ein Stein, ein Kalk, ein Bier'. Vom illegalen Bauen in der Planwirtschaft", in: *Zwischen Plan und Pleite* [Anm. 12], 190–199.

[39] Vgl. dazu bspw. Bertram Vogt, *Bertrams Erinnerungen.* Der Weg eines Pfarrers, Ruhla o. J.; Erwin Heretsch, *Unbequem.* Erinnerungen eines DDR-Christen, Leipzig 2007; Melitta Donat / Hans Donat, *Unser Leben in bewegter Zeit.* Blick in zwei Biografien, Erfurt 2010.

[40] Erwin Gatz, *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.* Die Katholische Kirche, Bd. 1–8, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1991–2008.

[41] *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost,* hg. v. Karl Gabriel / Josef Pilvousek / Miklós Tomka / Andrea Wilke / Andreas Wollbold (Gott nach dem Kommunismus, hg. v. Paul M. Zulehner / Miklós Tomka / Nino Toš in Zusammenarbeit mit dem Pastoralen Forum Wien), Ostfildern 2003.

[42] Stephan George, *Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR.* Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen (EThSt, 89), Würzburg 2006.

[43] Peter-Paul Straube, *Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale* (EThSt, 70), Leipzig 1996.

[44] Stefan Gerber, „Katholische Subgesellschaft an der sozialistischen Universität. Pater Erhard Retzek und die katholische Studentengemeinde Jena in den fünfziger und sechziger Jahren", in: *Hochschule im Sozialismus.* Studien zur Geschichte der Friedrich-Schiller-Universität (1945–1990), Bd. 1, hg. v. Uwe Hoßfeld / Tobias Kaiser / Heinz Mestrup, Köln/Weimar/Wien 2007, 901–929.

[45] *Zeitsplitter.* Texte zu 50 Jahren katholische Studentengemeinde Halle/Saale, hg. v. Förderverein für die Katholische Studentengemeinde Halle e. V., Halle 2000.

[46] *Lust am Leben.* Die katholische Studentengemeinde Dresden, hg. v. Eberhard Prause / Joachim Klose, Leipzig 2000.

[47] Stefan Heidenblut, *60 Jahre Katholische Studentengemeinde Ilmenau* 1953–2013, Münster 2013.

[48] *50 Jahre Katholische Studentengemeinde Maria Sedes Sapientiae.* Festschrift, hg. v. Arbeitskreis Chronik der KSG Maria Sedes Sapientiae Berlin, Berlin 2003.

[49] Vgl. *Religion statt Ideologie?* Christliche Studentengemeinden in der DDR, hg. v. Joachim Klose (Belter Dialoge, 3), Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2012. 140 S., kt € 19,00 ISBN 978-3-86583-648-9.

[50] Peter Helmberger, *Blauhemd und Kugelkreuz.* Konflikte zwischen der SED und den christlichen Kirchen um die Jugendlichen in der SBZ/DDR (Forum Deutsche Geschichte, 16), München 2008.

[51] *Schwarz – Rot – Gott?* Kirchliche (Jugend-)Arbeit vor und nach der deutschen Vereinigung, hg. v. Michael Wedell / Franz Georg Friemel, Leipzig 1993.

[52] Hartmut Spring, *„Nicht ohne den Mut zum Wagnis ...".* Katholische Jugendseelsorge im Erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg 1945–1968. Eine pastoral-zeitgeschichtliche Studie (EThS, 45), Würzburg 2013.

[53] André Schneider, *„Wer die Jugend hat, hat die Zukunft".* Jugendarbeit auf dem Gebiet des heutigen Bistums Görlitz von 1945–1989 (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 15), Münster 2003.

[54] Kati Quirschfeld, *Katholische Kirche und gesellschaftlicher Wandel in Ostdeutschland.* Die Jugendarbeit in St. Peter und Paul in Potsdam vor und nach der Wiedervereinigung (1980–2000), Berlin: Lehmanns 2011. 118 S., kt € 16,80 ISBN 978-3-86541-412-0.

[55] Paul Dissemond, „Akademikerseelsorge", in: *Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung?* Berichte und Erinnerungen, hg. v. Ulrich von Hehl / Hans Günter Hockerts, Paderborn 1996, 155–160; Hans-Joachim Meyer. „Erinnerungen an die katholische Laienarbeit", in: ebd., 167–175.

[56] Rolf Schumacher, *Kirche und sozialistische Welt.* Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (EThSt, 76), Leipzig 1998; Josef Pilvousek,

mit der Rezeption an sich und einer aufgrund der Ablehnung von *Gaudium et spes* durch Kardinal Bengsch vermuteten Nichtrezeption bestimmter Konzilsaussagen beschäftigen und Umsetzungsprozesse beschreiben.[57] Den beiden Synoden, ihrer Vorbereitung, dem Ablauf sowie möglichen Rezeptionen oder einem Scheitern widmeten sich weitere Untersuchungen.[58] Besonders reizvoll ist das „Ereignis" Meißner Synode, das heute unterschiedliche Wertungen findet und oft als erfolglos beurteilt wird.[59] In der kleinen Diasporakirche der DDR wurden enorme Kräfte mobilisiert, um die Pastoralsynode, die 1973 nach der Meißner Synode in Dresden begann und bis 1975 dauerte, vorzubereiten und durch zahllose Voten die Wünsche der Gemeinden einzubringen.[60] Leider versandeten viele der Aktivitäten, und manches Synodendokument blieb bis heute unbeachtet.[61] Bis jetzt fehlen theologische Untersuchungen über die beiden Synoden und Darstellungen über das Konzil[62] und seine Rezeption in den einzelnen Bistümern und Jurisdiktionsbezirken[63].

Hervorzuheben sind zwei Promotionen, die als Entstehungsgrund das Zweite Vatikanische Konzil und seine Umsetzung haben: Die Doktorarbeit von Sebastian Holzbrecher[64] über den „Aktionskreis Halle" (AKH) zeigt, wie dieser Kreis, durch die Ekklesiologie des II. Vatikanums legitimiert, eine „autonome Konzilsrezeption" vertrat, die sich besonders auf die Themen Weltdienst der Christen, strukturelle Entfaltung des gemeinsamen Priestertums, Förderung des Laienapostolates und der Ökumene hin orientierte. Durch sein demokratieorientiertes Handeln und das Festhalten an einem innerkirchlichen Dissens als Ausdruck einer wünschenswerten innerkirchlichen Pluralität bildete der AKH eine „katholische Zivilgesellschaft" innerhalb der ostdeutschen Diktatur aus. Der dadurch entstandene kirchliche und gesellschaftliche Freiraum trug mit dazu bei, dass der AKH als ein Wegbereiter der friedlichen Revolution 1989 auf Seiten der kath. Kirche gelten kann. Gegenüber der manchmal übertriebenen Passivität kirchlichen Handelns in der DDR setzte diese Basisgruppe Akzente einer größeren missionarischen Aktivität.

Mit der Geschichte der Katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR beschäftigt sich die Promotion von Martin Fischer.[65] Es ist eine Untersuchung über katholische Laien, die im nachkonziliaren Ringen um Ehe und Familie, unter den schwierigen Umständen eines feindlich gesinnten gesellschaftlichen Klimas, ein wirksames Instrument der Pastoral etabliert haben. Die Katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung hat dabei von Anfang an die diözesanen Grenzen der mitteldeutschen Bistümer und die Staatsgrenzen der DDR gesprengt, Impulse der Pastoralsynode der kath. Kirche in der DDR aufgenommen (eine Erkenntnis, die die bisherigen Forschungen ergänzt) und eine explizite missionarische Dimension der Kirche in der DDR verwirklicht.

Über alle Bischöfe und die wichtigsten Amtsträger gibt es inzwischen mehr oder weniger umfangreiche Lebensbeschreibungen. Erinnert sei an erster Stelle an den verstorbenen Kollegen Prof. Dr. Erwin Gatz, der mit seinem Bischofslexikon[66] bis zum Jahr 2001 ein bis heute mustergültiges Nachschlagewerk vorgelegt hat, das zwar eifrig gebraucht, aber häufig ohne Literaturangaben plagiiert wird. Schon 1981 hat Martin Höllen seine Promotion über Heinrich Wienken veröffentlicht,[67] der für die Anfangsjahre von SBZ und DDR Bedeutung erlangte. Der in der NS-Zeit durchaus geschickt und partiell erfolgreich agierende Leiter des Commissariates der Fuldaer Bischofskonferenz geriet nach dem Ende des Krieges in eine doppelte Zwangslage; zum einen wurde seine Verhandlungsführung mit den Sowjets misstrauisch beobachtet, zum anderen geriet er wegen seiner vemeintlichen früheren Nähe zu Kardinal Bertram in Gegensatz zu Kardinal Preysing und dessen Adlatus Prälat Walter Adolph. Weitere wichtige, wenn auch kurze Bischofsbiographien erschienen in der renommierten Reihe „Zeitgeschichte in Lebensbildern", so die von Alfred Kardinal Bengsch[68], Otto Spülbeck[69] und Gerhard Schaffran[70]. Die Biographien von Ferdinand Piontek und Joseph Ferche sowie nochmals von Gerhard Schaffran finden an anderer Stelle Erwähnung.[71]

Von besonderer Bedeutung sind die Diss.en, die über DDR-Bischöfe verfasst wurden.

Clemens Brodkorb hat mit seiner peniblen Untersuchung über Hugo Aufderbeck dem Impulsgeber für die Pastoral in der DDR ein

„Kirche und Diaspora. Die katholische Kirche in der DDR und das Zweite Vatikanische Konzil", in: *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4, hg. v. Peter Hünermann), Paderborn u.a. 2000, 149–167.

[57] Reinhard Grütz, „Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Katholischen Kirche in der DDR", in: *Religion und Kirchen in Ost(Mittel) Europa: Deutschland-Ost* [Anm. 41], 30–42. Josef Pilvousek, „Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche in der DDR", in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 26 (2007): *Vierzig Jahre II. Vatikanisches Konzil*, Ostfildern 2008, 107–120; ders., „Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche in der DDR", in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der Ost- und mitteldeutschen Diasporakirche (Colloquia Theologica, 14), Opole 2011, 51–68; Sebastian Holzbrecher, „Basisgemeindliche Rezeption des Konzils in der DDR", in: *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hg. v. Franz-Xaver Bischof / Manfred Weitlauff, Stuttgart: Kohlhammer 2012. 42 S., pb. € 39,90 ISBN 978–3–17–022220–5, 191–201; Josef Pilvousek, „Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der DDR", in: *Diakonia* 43 (2012) Nr. 1, 46–48; ders. / Sebastian Holzbrecher, „Das Konzil und die DDR", in: *Das Prisma* 24 (2012), 45–51.

[58] Josef Pilvousek, „Die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (1973–1975)", in: *Pastoraltheologische Informationen* 31 (2011) Nr. 1: 40 Jahre Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), 39–52, online unter: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6–93449636325; Sebastian Holzbrecher, „Die Dresdner Pastoralsynode (1973–1975). Anmerkungen zu einer vergessenen Synode", in: *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 7 (2011), 261–276; Sebastian Holzbrecher, „Die ostdeutsche Pastoralsynode in Dresden (1973–1975)", in: *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Joachim Schmiedl, Fribourg 2013, 77–100.

[59] *Die Synode des Bistums Meißen 1969–1971.* Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, hg. v. Dieter Grande / Peter-Paul Straube, Leipzig 2005.

[60] Josef Pilvousek, „Konziliare Impulse im Spannungsfeld kirchenpolitischer und innerkirchlicher Entwicklungen. Die katholische Kirche in der DDR 1966 bis 1973", in: *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA.* Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag 2007, hg. v. Katarzyna Stokłosa / Andrea Strübind, Göttingen 2007, 287–300.

[61] Josef Pilvousek, „Niemand kümmerte sich um die Umsetzung. Dresdener Synode. Erinnerung an ein lange vergessenes Datum: eine Kirchenversammlung fast ohne Konsequenzen", in: *Rheinischer Merkur* Nr. 48 (1.12.2005); ders., „Die vergessene Synode? Anmerkungen zur Rezeption der Pastoralsynode der Jurisdiktionsgebiete (1973–1975) in der DDR", in: ThG 49 (2006) Nr. 4, 277–279.

[62] Eine Ausnahme ist der Ostteil des Bistums Hamburg: *Wagnis Weltkirche.* Bischöfe aus dem Osten Deutschlands berichten vom Konzil, hg. v. Thomas Morus Bildungswerk (Thomas-Morus-Bildungswerk Schwerin. Schriftenreihe, 20), Schwerin 2012.

[63] Auch die Studie über die Rezeption der Liturgiekonstitution im Bistum Meißen ist bisher eine Ausnahme; vgl. Stephan George, „‚Eine Frage auf Leben und Tod'. Die Rezeption der Liturgiereform im Bistum Dresden(-Meißen)", in: *Liturgiereform und Bistum.* Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland unter Mitarbeit von Florian Kluger, Regensburg 2013, 47–82.

[64] Sebastian Holzbrecher, *Der Aktionskreis Halle.* Konzilsrezeption im Spannungsfeld von Kirche und Staat in der DDR (EThST, 105) [im Druck].

[65] Martin Fischer, *„Dienst an der Liebe".* Die Katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR (EThSt, 107), im Druck.

[66] *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2002.* Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz u.a., Berlin 2002. Einen Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland einschließlich DDR gab er 1998 heraus: *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin Gatz, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998. Eine Übersetzung dieser Geschichte ins Italienische besorgte er im Jahr 2000, vgl. Erwin Gatz / Josef Pilvousek, *Chiesa e Cattolicesimo in Germania* (1945–2000), Bologna 2000.

[67] Martin Höllen, *Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker* (VKZG B, 33), Mainz 1981; vgl. auch Josef Pilvousek, „Heinrich Wienken (1883–1961) und das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz von 1945–1952", in: *Unterwegs zum einen Glauben.* Festschrift für Lothar Ullrich, hg. v. Wolfgang Beinert / Konrad Feiereis / Hermann-Josef Röhrig (EThSt, 74), Leipzig 1997, 533–547.

[68] Gerhard Lange, „Alfred Kardinal Bengsch (1921–1979)", in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern.* Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Jürgen Aretz / Rudolf Morsey / Anton Rauscher. Bd. 7, Münster 1994, 161–174; 300–301.

[69] Josef Pilvousek, „Bischof Otto Spülbeck (1904–1970)", in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern* [Anm. 68], Bd. 9, Münster 1999, 150–167; 342–343.

[70] Josef Pilvousek, „Bischof Gerhard Schaffran (1912–1996)", in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern* [Anm. 68], Bd. 11, Münster 2004, 265–282; 345–346.

[71] Vgl. unten Sp. 14: *Katholische Flüchtlings- und „Eingliederungsforschung" in der SBZ/DDR seit 1990*, dort Anm. 125; 126; 128.

Denkmal gesetzt.[72] Bis heute sind manche pastoralen Anweisungen Aufderbecks Laien und Priestern vertraut und werden praktiziert. Die Begrenzung auf die Magdeburger Wirkungszeit Aufderbecks wird durch zahlreiche weiterführende Artikel ergänzt und kompensiert.[73]

Über Wilhelm Weskamm promovierte Thomas Thorak.[74] Weskamm fand bei seinem Amtsantritt einen professionellen Mitarbeiterstab vor, der auf Preysing eingeschworen war und ihm selten loyal gegenüberstand. Dass Weskamm nur „Seelsorgsbischof" war und nicht kompromissloser Kämpfer gegen die totalitäre Diktatur, schienen ihm manche römische Prälaten, bundesdeutsche Politiker und Historiker zu verübeln. Mit seinen Amtshandlungen machte er kaum Schlagzeilen in den westdeutschen Medien. Dennoch gehörte Weskamm zu den Bischöfen in der DDR, die zahlreiche Lebensgrundlagen für die kleine Diasporakirche auf unterschiedlichen Feldern schufen.

Der neben Alfred Bengsch bekannteste DDR-Bischof war Otto Spülbeck, dessen Leben und Wirken in einer Diss. von Christian März nachgezeichnet wird.[75] Der Grund für gewisse innerkirchliche Vorbehalte gegen ihn ist wohl darin zu sehen, dass das Gremium, welches ihm die meisten Schwierigkeiten bereitete, die Berliner Ordinarienkonferenz (BOK), ihn als Außenseiter der gemeinsamen kirchenpolitischen Linie ansah. Zudem schien er manche theologischen Grundüberzeugungen des Konferenzvorsitzenden Bengsch nicht zu teilen und mit einer gewissen Eitelkeit vermeintlich kirchliche Problemanzeigen zu übergehen. Sowohl die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, an dem Spülbeck aktiv teilgenommen hatte, und dessen Auswirkungen auf den DDR-Katholizismus als auch der Versuch der Umsetzung der Konzilsentscheidungen im Bistum Meißen durch eine nachkonziliare Diözesansynode (1969/71) sowie das Diktum vom „Fremden Haus" haben ihn über seine Bistumsgrenzen hinaus bekannt gemacht. Ein erster Versuch, alle Bischöfe der SBZ/DDR und ihr Wirken unter den Bedingungen eines totalitären Staates sowie ihre Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen Konferenzen BOK und BBK zusammenschauend darzustellen, stammt aus dem Jahre 2006.[76]

Als der Schweriner Bischof Heinrich Theissing[77] einmal gefragt wurde, welche Bischöfe er für sich als richtungsweisend ansehen würde, soll er geantwortet haben: Wilhelm Weskamm, Alfred Bengsch und Hugo Aufderbeck. Bedauerlicherweise steht eine wissenschaftliche Biographie des den DDR-Katholizismus umfassend prägenden Bischofs Alfred Kardinal Bengsch noch aus.

Zwei Festschriften[78] sind dem seit 2012 emeritierten Erfurter Bischof Dr. Joachim Wanke gewidmet, der nach dem Tod von Bengsch und Aufderbeck seit 1981 den Weg der kath. Kirche in der DDR neu und anders definierte und in weitgehender Übereinstimmung mit Georg Kardinal Sterzinsky[79] auch nach 1989 Wege für die Kirche in den Neuen Ländern zu eröffnen suchte.

2. Kursorische Bestandsaufnahme: Die katholische Kirche in den Neuen Ländern

Die offizielle, amtliche kath. Kirche in der DDR hatte die Ereignisse des Jahres 1989 zunächst eher abwartend beobachtet. Aber eine nicht geringe Zahl von Katholiken – gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil – war überproportional bei den Demonstrationen vertreten. Neuere Forschungen haben zudem ergeben, dass auf der Ebene der Bischofskonferenz anders gehandelt wurde als auf der jeweiligen Bistumsebene.[80] Ergänzend muss hinzugefügt werden, dass der Vorwurf der historischen Verspätung weniger die katholischen Gläubigen als vielmehr die Berliner Bischofskonferenz und ihre offizielle Kirchenpolitik trifft.[81] Bei einer Buchpräsentation[82] in Halle/Saale 2009 nannte der Redner die schon frühzeitig begonnene „politische Ökumene" als Grund für einen kreativen politischen Widerstand.[83] Dabei verwies er nicht nur auf die Ökologische Arbeitsgruppe des Evangelischen Kirchenkreises und den Aktionskreis Halle, sondern auch auf die enge Kooperation protestantischer wie katholischer Akteure. Könnte es nicht sein, dass die intensiven ökumenischen Kontakte vor Ort, v.a. seit Ende der 1970er Jahre, folgerichtig zu einer „politischen Ökumene" führten und dass diese nicht nur zum Fall der Mauer, sondern auch zur „friedlichen Revolution" beitrug?[84] Die „Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", die als „Vorparlament der friedlichen Revolution"[85] bezeichnet wurde, ist als weiteres Element zu nennen. Zwar hatte die kath. Kirche erst 1987 ihre Zustimmung zur vollen Teilnahme gegeben, war damit aber scheinbar endgültig von ihrem Weg einer politischen Abstinenz abgewichen.[86]

Seit 1990 ist nicht nur in der mitteldeutschen Gesellschaft, sondern auch kirchlicherseits ein breites Spektrum an Veränderungen und zum Teil tiefgreifenden Transformationsprozessen zu beobachten gewesen. Die große Zahl katholischer politischer Mandatsträger seit 1990 irritierte die evangelischen Kirchen. Man erklärt dieses Phänomen der überproportionalen Repräsentanz bis heute u.a. aus einer sich seit den 1960er Jahren allmählich vollziehenden „Elitenbildung". Zeitweise ökumenische Belastungen aufgrund der großen Zahl „katholischer Politiker" in den unterschiedlichen Parlamenten der neuen Länder sind gottlob inzwischen weitgehend abgebaut.

Das Kirchensteuersystem und die Militärseelsorge wurden angepasst. Der konfessionelle Religionsunterricht wurde mit Ausnahme von Brandenburg in den Staatskirchenverträgen verankert. Die einzige theologische Ausbildungsstätte für Priester, das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt, wurde 1990 staatlich anerkannt, 1999 kirchliche Theologische Fakultät und 2003 Katholisch-Theologische Fakultät an der Univ. Erfurt.[87]

[72] Clemens Brodkorb, *Bruder und Gefährte in der Bedrängnis* – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg. Zur pastoralen Grundlegung einer „Kirche in der SBZ/DDR" (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, 18), Paderborn 2002; vgl. auch ders., „Begründung und Aufbau einer mitteldeutschen Diasporaseelsorge. Zum pastoraltheologischen Ansatz Hugo Aufderbecks", in: *Katholische Kirche in SBZ und DDR* [Anm. 11], 195–217.

[73] Clemens Brodkorb, „Die Stunde der Kirche. Kirche in der DDR – Ein pastoraltheologischer Ansatz", in: *Geist und Leben* 75 (März/April 2002), 142–153. Ders. / Michael Schmitt, *Bruder und Gefährte in der Bedrängnis.* Zum 100. Geburtstag von Bischof Hugo Aufderbeck. Begleitbuch zur Ausstellung, Paderborn 2009; Clemens Brodkorb, „Hugo Aufderbeck und Magdeburg", in: *Hugo Aufderbeck 1909–1981*, hg. v. Josef Pilvousek / Elisabeth Preuss, Heiligenstadt 2009, 25–38.

[74] Thomas Thorak, *Wilhelm Weskamm.* Diasporaseelsorger in der SBZ/DDR (EThSt, 96), Würzburg 2009.

[75] Christian März, *Otto Spülbeck.* Ein Leben für die Diaspora, Leipzig 2010.

[76] Josef Pilvousek, „Die katholischen Bischöfe in der SBZ/DDR. Zentralisierte Kirchenführung im Horizont totalitärer Macht", in: *Historisches Jahrbuch* 126 (2006), 439–463.

[77] Renate Krüger, *Bischof Heinrich Theissing.* Ein Lebensbild, Leipzig 1993, 52f. Das Heinrich-Theissing Institut in Schwerin und sein Leiter Dr. Georg M. Diederich bereiten eine ausführliche Biographie von Heinrich Theissing vor.

[78] *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten.* Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, hg. v. Claus-Peter März / Josef Freitag (EThSt, 88), Leipzig 2006. *Den österlichen Mehrwert im Blick.* Theologische Beiträge zu einer Kirche im Umbruch, hg. im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt v. Benedikt Kranemann / Maria Widl (EThS, 42), Würzburg 2012.

[79] Josef Pilvousek, „In memoriam Georg Kardinal Sterzinsky (1936–2011)", in: *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 7 (2011), 333–337.

[80] Vgl. Josef Pilvousek, „Bischofskonferenz, Bischöfe und die friedliche Revolution von 1989", in: ThG 52 (2009) Nr. 2, 94–104; ders., „Kirche in der DDR: Rückschau auf die Erfahrungen", in: *20 Jahre Mauerfall.* Katholische Kirche und Friedliche Revolution – Lernschritte und Bewährungsproben. Eine Dokumentation, hg. v. Katholische Akademie in Berlin e. V., o. O. 2010, 4–17. Vgl. auch Christoph Kösters, „Revolution, Wiedervereinigung und katholische Kirche 1989/90", in: *Historisch-Politische Mitteilungen.* Archiv für Christlich-Demokratische Politik 17 (2010), 55–112; vgl. dazu die Erwiderung auf Christoph Kösters von Joachim Garstecki, „Unverklammert und ungleichzeitig. Perspektiven der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung", in: ThG 55 (2012) Nr. 1, 67–71.

[81] Vgl. Joachim Garstecki, „Den Löwen gekitzelt. 40 Jahre ‚Aktionskreis Halle' im Spannungsfeld von Kirche und Staat in der DDR", in: *Aktionskreis Halle (AKH).* Ende der Ausgrenzung nach 40 Jahren, hg. v. AKH, Halle 2011, 10–19.

[82] *Schritte zur Freiheit.* Die friedliche Revolution 1989/90 in Halle an der Saale, hg. v. Patrick Wagner, Halle 2009.

[83] Vgl. Steffen Reichert, *Buchpremiere.* Schritte zur Freiheit. Manuskript. Ich danke Herrn Dr. Peter Willms für die Überlassung einer Kopie des Vortrages.

[84] Joachim Garstecki, „Die Friedensarbeit der Kirchen in der DDR und die friedliche Revolution", in: *Evangelische Theologie* 71 (2011) Nr. 5, 357–375.

[85] Zitiert nach Joachim Garstecki, „Den Löwen gekitzelt" [Anm. 81], hier 13.

[86] Leider sind bisher nur zwei Arbeiten über das geschlossene katholische Gebiet des Eichsfeldes erschienen; vgl. Martin Fischer, „Die katholische Kirche und die ‚Wende' 1989 im Eichsfeld", in: *Eichsfeldjahrbuch* 15 (2007), 187–224; Franz-Josef Schlichting, „Die katholische Kirche im Eichsfeld – im und gegen den Sozialismus", in: *Kirchen und Revolution.* Das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989, hg. v. Hans-Joachim Veen / Peter März / Franz-Josef Schlichting, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2009. 241 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–412–20403–7, 41–45. Wie sich die friedliche Revolution in der katholischen Rhön und in der sorbischen Lausitz vollzog, bedarf eingehender Forschungen.

[87] Vgl. Josef Pilvousek, „Die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt", in: ThG 55 (2012), Nr. 2/3, 172–238.

Als exemplarisch für eine Transition kann die Umwandlung der „kirchlichen Caritas" gelten. Mit Datum vom 28. Februar 1990 wurde zwischen dem DCV, Vertretern der Caritasverbände der Bundesrepublik und Vertretern der Caritas der DDR eine „enge Zusammenarbeit" vereinbart; letztendlich war es die Vereinbarung, das System einer verbandlichen Caritas als Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege wieder einzuführen.[88]

Das Rechtsverhältnis zwischen Staat und kath. Kirche hat sich seit dem gesellschaftlichen und politischen Umbruch völlig verändert.[89] Eine bemerkenswerte Diss. untersucht das Staatskirchenrecht der DDR in Bezug auf die kath. Kirche und geht u. a. auch der Frage nach, ob die DDR ein säkularer Staat war.[90] Die Vf.in verneint dies: „Denn eine moderner Staat darf aus dem Atheismus oder der Religion kein politisches Konzept machen!"[91] Sie referiert weiter, dass die „Wende" eine Zeit war, in der sowohl die staatskirchenrechtlichen Regelungen der DDR und die herrschende Staatsideologie des Marxismus-Leninismus als auch die staatliche Kirchenpolitik ein jähes Ende fanden und neben dem Grundgesetz und den neuen Landesverfassungen weitere Regelungen im Bereich des Staatskirchenrechts durch Staatskirchenverträge Geltung erlangten.[92] Auf dem Gebiet der früheren DDR gewinnt das staatskirchenrechtliche Modell der Bundesrepublik Geltung durch das Grundgesetz wie auch durch die Landesverfassungen, die sich in das bewährte System der Kooperation integrieren.[93]

Die Beziehungen zu den alten Mutterdiözesen wurden nach dem Mauerfall nicht neu belebt,[94] sondern jurisdiktionell der pastoralen Situation angeglichen, was zur Entstehung der Bistümer Erfurt, Görlitz und Magdeburg (1994) und zur Bildung des Erzbistums Hamburg (1995) führte.[95] Gerade diese Neuumschreibung der Diözesen hatte zu mancherlei Irritationen bei den westdeutschen Bischöfen geführt.[96] Als sich nach dem Fall der Berliner Mauer zwangsläufig die Frage stellte, was aus den östlichen Bistumsanteilen der westlichen Diözesen werden sollte, schien zunächst die Antwort selbstverständlich und klar zu sein: Was bisher aufgrund politischer Entwicklungen und antikirchlicher Maßnahmen eines totalitären Systems getrennt worden war, muss wieder zusammengefügt werden. Überraschend schnell wurde aber deutlich, dass das bisherige ‚Provisorium' nicht allein durch kirchenrechtliche Optionen zu korrigieren war. Die schwierige und komplizierte Anfangsgeschichte der diözesanen Verwandtschaften war durch die jahrzehntelange Teilung zu einer eigenen Geschichte geworden, die sich nicht einfach auf ihren Ausgangspunkt hin korrigieren ließ. Unter den Gesichtspunkten, die bei der Frage der Neugründung von Bistümern in Deutschland zu berücksichtigen seien, nannte der hl. Stuhl ausdrücklich „das pastorale Proprium der Jurisdiktionsbezirke der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz". Mir scheint dies auch eine diplomatische Formulierung zu sein, denn die durch das kommunistische System aufgezwungenen pastoralen Strukturen sind mit dem Wegfall des politischen Systems weithin obsolet geworden. Auch die Ursachen, die dazu geführt haben, dass die Jurisdiktion der westlichen Diözesanbischöfe für ihre östlichen Bistumsanteile suspendiert wurde, waren in politischen Gegebenheiten begründet, die nach der deutschen Einheit weggefallen sind. Wenn es also pastorale Gründe für eine Verselbstständigung und womöglich Abtrennung der östlichen Diözesananteile von ihren westlichen Mutterdiözesen gegeben hätte, dann während der DDR-Zeit. Eine Minderheit argumentierte dementsprechend, dass das, wofür die Kirche sich – gegen den Widerstand der DDR-Regierung – so eingesetzt hatte, nun von ihr selbst aufgegeben wurde. Schwer verständlich muss dieses Argument für die Mutterdiözesen gewesen sein, die in den Jahren der Teilung Deutschlands aus einem wirklichen Bewusstsein der Zusammengehörigkeit heraus unendlich viel, nicht zuletzt auch finanziell, für ihre östlichen Diözesangebiete getan haben. Der eigentliche Grund für die Verselbstständigung ist m. E. auf einer anderen Ebene zu suchen. Für eine vollständige, praktische und emotionale Integration in die Heimatbistümer hat es weder zeitliche noch emotionale Ressourcen gegeben. Die aber tatsächlich vorhandene pastorale Besonderheit der Jurisdiktionsbezirke hängt wesentlich mit der je eigenen Geschichte und Mentalität zusammen.

Ähnliche Irritationen schuf bei den westdeutschen Bischöfen die Gründung einer „regionalen Bischofskonferenz".[97] Nach dem gesellschaftlichen und politischen Umbruch in der DDR vereinigten sich die beiden Konferenzen am 24. November 1990.[98] Innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz wurde am 3. Dezember 1990 eine „Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz – Region Ost" (AG Bischöfe – Region Ost) gegründet, die sich aus den Bischöfen der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz zusammensetzte und deren Ziel es war, sich den „pastoralen Fragen, Problemen und Erfordernissen gemeinsam zu stellen" sowie die „pastorale Verantwortung in Gemeinsamkeit" zu tragen. So sollte der spezifischen Situation der kath. Kirche in den Neuen Ländern Rechnung getragen werden. Ende 1995 kam es zur Selbstauflösung dieser Arbeitsgemeinschaft. Problematisch, weil kaum durchschaubar, sind bis heute die eigentlichen Gründe für diesen „Verzicht", der den Verlust einer wichtigen pastoralen und mentalen Gesprächs- und Handlungsbasis bedeutete.

Zusammenfassend darf festgehalten werden: In allen Bereichen wurden die Strukturen der kath. Kirche an die bundesdeutschen angepasst. Die ohnehin knapper werdenden finanziellen Ressourcen, die durch einen Finanzausgleich verteilt werden, verstärken den Spardruck erheblich. So stellt sich natürlich die Frage, ob die kleinen Bistümer auf Dauer überhaupt ökonomisch lebensfähig sind.

Inwieweit die kath. Kirche in den Neuen Ländern ihr Profil bereits gefunden hat und welche pastoralen Spezifika auszumachen sind, bedarf weiterer eigener bzw. weiterführender Untersuchungen. Mir scheint allerdings, dass sich die kath. Kirche in den Neuen Ländern verstärkt, wie schon seit den 1980er Jahren, als Kirche für alle Menschen dieses Landes versteht. Angesichts der doppelten Diasporasituation könnte es sogar sein, betrachtet man die Entwicklungen in den Alten Ländern, dass sie eine Vorreiterrolle in einem pastoralen und caritativen Findungsprozess spielen könnte.

3. Katholische Flüchtlings- und „Eingliederungsforschung" in der SBZ/DDR seit 1990

Zum tieferen Verstehen des ostdeutschen Katholizismus ist es unabdingbar, die Wurzeln dieser disparaten Diasporakirche in den Neuen Ländern, die eigentlich, mit wenigen Ausnahmen, seit der Reformation nur in Städten, industriellen Ballungsräumen und wenigen ge-

[88] Vgl. Josef Pilvousek, „Caritas in SBZ/DDR und Neuen Bundesländern", in: *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost* [Anm. 41], 50–62.

[89] Eine erste Studie zur Thematik stammt von Felix Steiner, *„Man kann hier als Katholik leben!"*. Das Verhältnis von Staat und Kirche im Bistum Meißen in der Amtszeit von Bischof Otto Spülbeck (1955–1970), Phil. Magisterarbeit Univ. Freiburg, Freiburg i. Br. 1991 (Masch.).

[90] Katharina Grünwald, *Das Staatskirchenrecht der DDR im Lichte des Aufeinandertreffens von Katholischer Kirche und Marxismus*, Berlin: BWV 2012. 255 S., kt € 49,00 ISBN 978–3–8305–3131–9.

[91] Ebd. 227.

[92] Vgl. ebd. 222–225.

[93] Die Vf.in ergänzt, dass durch Art. 11 des Einigungsvertrages auf jeden Fall wieder das Reichskonkordat in Kraft gelangt; vgl. ebd. 222. Damit gelten Formen der Bischofsernennung fort, nämlich die Mitteilung an die jeweilige Landesregierung, auch wenn staatlicherseits auf den Eid verzichtet wird. Zum Procedere in der DDR vgl. Theodor Schmitz, „Die Bischofswahlen in Berlin zwischen 1945 und 1989", in: *Theologia et Jus Canonicum*. Festschrift für Heribert Heinemann, hg. v. Heinrich J. F. Reinhardt, Essen 1995, 605–617.

[94] Immer noch werden durch Nichtwissen oder Ignoranz der jurisdiktionellen Verhältnisse v. a. nach dem Ende des Krieges 1945 Über- und Unterordnungen sowie Abhängigkeiten und Zuständigkeiten konstruiert, die abwegig sind und zu gigantischen Konstrukten von Führungspositionen in der kath. Kirche der DDR führen. So ist bspw. ein Berliner Bischof Konrad Preysing, selbst wenn er Kardinal ist, nicht einfach „Vorgesetzter" anderer Jurisdiktionsträger oder darf in anderen Jurisdiktionsgebieten agieren; vgl. dazu auch Konrad Hartelt, „Die Entwicklung der Jurisdiktionsverhältnisse der katholischen Kirche in der DDR von 1945 bis zur Gegenwart", in: *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift aus Anlass der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlass des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis (EThSt, 63), Leipzig 1992, 415–440; vgl. auch ders., „Neuumschreibung der Diözesangrenzen? Zur Geschichte und Gegenwart der Jurisdiktionsbezirke in der ehemaligen DDR", in: *Die Kirchen und die deutsche Einheit*. Rechts- und Verfassungsfragen zwischen Kirche und Staat im geeinten Deutschland, hg. v. Richard Puza / Abraham Peter Kustermann, Stuttgart 1991, 107–120.

[95] Konrad Hartelt: „Die Neuordnung der Diözesangrenzen in der ehemaligen DDR", in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 43 (1994), 183–208.

[96] Vgl. dazu Karl Hengst, „Paderborn und Magdeburg. ‚Der Fürbitten können es nie zu viele sein!'", in: ThGl 85 (1995), 265–270; Josef Pilvousek, „Erfurt und Fulda 1929–1994. Marginalien zur Geschichte einer diözesanen Verwandtschaft", in: *Fuldaer Geschichtsblätter*. Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins 79 (2003), 193–219.

[97] Vgl. dazu Josef Pilvousek, „Die katholischen Bischöfe in der SBZ/DDR" [Anm. 76].

[98] Vgl. dazu Philipp Förter, „Das Ende der Berliner Bischofskonferenz", in: ThG 52 (2009) Nr. 2, 116–122.

schlossen katholischen Gebieten bestand, zu untersuchen und plausibel darzustellen. Dazu bietet sich an, die durch Flucht und Vertreibung am Ende des Krieges gewachsenen oder neu entstandenen katholischen Gemeinden und ihre Gläubigen in den Blick zu nehmen.

Für die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung in der SBZ/DDR liegen bisher nur wenige fundierte Untersuchungen über katholische Flüchtlinge und Vertriebene sowie deren Eingliederung vor.[99] V. a. die autoritäre Festlegung des DDR-Staates von 1952/53, das „Neubürger-" und „Umsiedlerproblem" als gelöst zu dekretieren, ist dafür als Ursache auszumachen. Wer sich nicht nach dieser Vorgabe richtete, wurde als Revanchist bezeichnet und musste mit drastischen Strafen rechnen. So waren Ergebnisse und Darstellungen der bundesdeutschen „Vertriebenenforschung" – auch wegen der Andersartigkeit der politischen Ausgangslage – kaum zu übernehmen. Erst nach dem gesellschaftlichen und politischen Umbruch von 1989 war die Thematik für die Forschung auch in den Neuen Ländern möglich, und trotz schwieriger Quellenlage entstanden erste Forschungsarbeiten.

Die Thematik der katholischen Vertriebenen in der SBZ/DDR untersuchte ich erstmals 1991.[100] Zunächst wurden aus unterschiedlichen Archiven Personalbögen, Aufstellungen und hand- und maschinenschriftliche statistische Daten zusammengetragen und ausgewertet, die die extremen Verschiebungen innerhalb der kath. Kirche der SBZ/DDR und die unzulänglichen Integrationsversuche der Ortskirchen aufzeigten. Mein zweites Anliegen war, die Problematik des Bleibens in der SBZ/DDR, was bis zu ihrem Ende 1989 eine große Rolle spielte, zu thematisieren. Auf regionale Besonderheiten bzw. eine tiefergehende Betrachtung aller Abläufe und Vorgänge konnte in diesem ersten Übersichtsartikel nicht näher eingegangen werden. Weitere Untersuchungen sollten das Forschungsfeld der katholischen Heimatvertriebenen in der SBZ/DDR umfassender ergänzen. Sehr schnell trat bei diesen ersten Detailforschungen zutage, dass es nicht nur um ein quantitatives Wachstum der Katholikenzahlen, der Gemeinden und Außenstationen ging, sondern um eine strukturelle, mentale und geistlich-theologische Veränderung der Aufnahmegemeinden und eine von den bisherigen mitteldeutschen Gewohnheiten abweichende Neukonzeption bei Gemeindeneugründungen.

Die 1995 zunächst behelfsweise eingeführte Prozessbeschreibung „Von der ‚Flüchtlingskirche' zur ‚Katholischen Kirche in der DDR'"[101] erweist sich bis heute als brauchbar und gibt den mitteldeutschen Katholizismus in seiner v. a. durch die Vertreibungen entstandenen Besonderheit annähernd exakt, wenn auch unvollständig, wieder.

Das methodische Vorgehen und die zu verwendende Terminologie wurden in einem Grundlagen-Aufsatz konkretisiert.[102] Darin wurde für die Katholizismusforschung in der SBZ/DDR der Begriff der „Beheimatung" anstelle des Integrations-Terminus favorisiert.[103] 2008 folgte ein Sammelband zu dieser Thematik, wobei auch staatliche „Integrationsversuche" Berücksichtigung fanden.[104] Ob damit aber bereits eine letztgültige Begriffsbestimmung des Aufnahmegeschehens vorliegt, kann offenbleiben.

Eine innovative Überlegung von Marita Krauss[105] ist zumindest bedenkenswert. Sie stellt zunächst fest, dass es ein Nebeneinander und Miteinander verschiedener Traditionen und Denkmuster der Ansässigen wie auch der Hinzugekommenen gibt und die deutsche Gesellschaft nach dem Krieg als heterogen bezeichnet werden muss. Deshalb, so konstatiert sie, ging es eher um „Integrationen" als um „Integration".[106] Zu fragen ist also, was sich im Aufnahmeland und bei seinen Einwohnern wandelte. „Durch solche Untersuchungen ist eine differenzierte Wahrnehmung möglich, die den Wandel der Hinzukommenden wie der Aufnehmenden sichtbar macht."[107]

Mehrere Aufsätze und Artikel beschreiben Einzelaspekte der Eingliederung der katholischen Vertriebenen und ihrer Priester näher. 2009 folgte eine Untersuchung über Gottesdienstträume und Seelsorger als drängendste Probleme der kath. Kirche der Nachkriegszeit,[108] und im selben Jahr erschien ein Beitrag über die Hl. Hedwig, die Patronin Schlesiens, und ihre Verehrung in der SBZ/DDR.[109] Den besonderen Lebensschicksalen heimatvertriebener Priester in der SBZ/DDR war ein Aufsatz in der Römischen Quartalschrift gewidmet.[110] Dass es Ankunft, Aufnahme und Seelsorge von Vertriebenen und Evakuierten in Mitteldeutschland schon vor 1945 gab, wie man damals die Probleme zu lösen versuchte, welches „Know-how" man erwarb und ob es bei den „Flüchtlingsströmen" nach 1945 anwendbar war, beschreibt ein Artikel über die evakuierten Rheinländer während des Zweiten Weltkrieges.[111] Durfte es katholische Gottesdienste für die einströmenden Heimatvertriebenen in evangelischen Kirchen geben, welche Bedingungen waren daran sowohl von katholischer als auch von evangelischer Seite geknüpft und wie praktizierte man diese „ökumenische Gastfreundschaft"? – ein Aufsatz aus dem Jahre 2013 versucht, diese Fragen v. a. für Mitteldeutschland zu beantworten.[112]

Weitere Territorien unterschiedlicher konfessioneller und struktureller Art wurden erforscht oder sind Gegenstand laufender Forschungen.[113] Für den östlichen Anteil der Diözese Osnabrück – das spätere Bischöfliche Kommissariat Schwerin – liegt mit der „Chronik des

[99] Zum unterschiedlichen Gebrauch der Begriffe Vertriebene und Flüchtlinge (Vertreibung und Flucht) sowie zu ihrer teilweise synonymen Verwendung vgl. Michael Schwartz, *Vertriebene und Umsiedlerpolitik.* Integrationskonflikte in den deutschen Nachkriegs-Gesellschaften und die Assimilationsstrategien in der SBZ/DDR 1945–1961 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte, 61), München 2004, 3–6; vgl. dazu auch ders., „‚Vom Umsiedler zum Staatsbürger'. Totalitäres und Subversives in der Sprachpolitik der SBZ/DDR", in: *Vertriebene in Deutschland.* Interdisziplinäre Ergebnisse und Forschungsperspektiven, hg. v. Dierk Hoffmann u. a., München 2000, 135–166.

[100] Um das 40-jährige Jubiläum des Erfurter Priesterseminars zu planen, hatte sich das Erfurter Kollegium 1991 zu einer Vorbesprechung getroffen, um Themen für Vorträge in der Festwoche 1992 vorzubereiten. Mein Vorschlag, über Flucht und Vertreibung zu schreiben, wurde akzeptiert und erschien als Aufsatz 1993 im Druck: Josef Pilvousek, „Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens. Überlegungen zu einem traditionellen Problem der Katholiken im Osten Deutschlands", in: *Die ganz alltägliche Freiheit.* Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hg. v. Claus-Peter März (EThSt, 65), Leipzig 1993, 9–23.

[101] Josef Pilvousek, „‚Innenansichten'. Von der ‚Flüchtlingskirche' zur ‚katholischen Kirche in der DDR'", in: *Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland"* (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), hg. v. Deutschen Bundestag, Bd. VI/2: Kirchen in der SED-Diktatur, Frankfurt a. M. 1995, 1134–1163, hier 1145–1148.

[102] Josef Pilvousek / Elisabeth Preuß, „Katholische Flüchtlinge und Vertriebene in der SBZ/DDR. Eine Bestandsaufnahme", in: *Vertriebene finden Heimat in der Kirche* [Anm. 34], 15–27.

[103] Der Grund für diese Akzentsetzung ist, dass „Integration" in die sozialistische Gesellschaft seitens der katholischen Bischöfe nicht empfohlen werden konnte, da „Integration" Identifikation mit dem System bedeutete; die vorherrschende Ideologie bot aber für Kirche und Christsein keinen Platz. Das totalitäre System der SED-Diktatur wurde abgelehnt und so natürlich auch eine „Integration" der Katholiken in die DDR-Gesellschaft.

[104] *Aufnahme – Integration – Beheimatung.* Flüchtlinge, Vertriebene und die „Ankunftsgesellschaft", hg. v. Josef Pilvousek / Elisabeth Preuß (Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte, 3), Münster 2009.

[105] Marita Krauss, „Integrationen. Fragen, Thesen, Perspektiven zu einer vergleichenden Vertriebenenforschung", in: *Integrationen.* Vertriebene in den deutschen Ländern nach 1945, hg. v. Marita Krauss, Göttingen 2008, 9–21.

[106] Vgl. ebd., 13.

[107] Ebd., 14.

[108] Josef Pilvousek, „Katholische Flüchtlinge in der SBZ/DDR. Gottesdienstträume und Seelsorger als Grundlagen kirchlicher Beheimatung", in: *Kirche im Profanen.* Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag, hg. v. Irmfried Garbe (Greifswalder theologische Forschungen, 18), Frankfurt a. M. 2009, 333–349.

[109] Josef Pilvousek, „Von der Patronin Schlesiens zur Mittlerin zwischen Deutschen und Polen. Zum Kult und der Verehrung der hl. Hedwig (um 1174–1243) in der SBZ/DDR", in: *Christen in Bayern – Christen aus Bayern.* Biographische Aspekte und Perspektiven durch 15 Jahrhunderte. Festschrift Karl Hausberger zum 65. Geburtstag, hg. v. Manfred Eder / Anton Landersdorfer (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, 43), Regensburg 2009, 53–65.

[110] Josef Pilvousek, „Heimatvertriebene Priester in der SBZ/DDR von 1945 bis 1948", in: *Römische Quartalschrift* 104 (2009), 297–311.

[111] Josef Pilvousek, „Organisation und Struktur der ‚Abgewanderten-Seelsorge' des Erzbistums Köln in Thüringen 1943–1945", in: *Ortskirche und Weltkirche in der Geschichte.* Kölnische Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Zweitem Vatikanum. Festgabe für Norbert Trippen zum 75. Geburtstag, hg. v. Heinz Finger / Reimund Haas / Hermann-Josef Scheidgen (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 28), Köln/Weimar/Wien 2011, 491–515.

[112] Josef Pilvousek, „Gottesdienste in evangelischen Kirchen Thüringens für katholische Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene", in: *Protestantismus und Gesellschaft.* Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag, hg. v. Tobias Sarx u. a. (Konfession und Gesellschaft 47), Stuttgart 2013, 133–149.

[113] Torsten W. Müller wird in wenigen Monaten seine Diss. über Flüchtlinge und Vertriebene im Ostteil des Bistums Fulda, also im heutigen Bistum Erfurt, an der Kath.-Theol. Fak. Erfurt einreichen.

Bischöflichen Kommissariates Schwerin 1946–1973“[114] eine fundierte Darstellung der Migrationsbewegungen und der sich daraus ergebenden Probleme für die kath. Kirche in Mecklenburg vor.

Martin Holz beschrieb in seiner Diss. das Wachstum der katholischen Diasporagemeinden und die sich daraus ergebenden neuen Perspektiven für die kath. Kirche auf der Insel Rügen. Die Monographie stellt beispielhaft die Untersuchung eines geschlossenen Gebietes – hier bedingt durch die Insellage – dar.[115]

Torsten W. Müller beschreibt in seiner Diplomarbeit die Problematik der Heimatvertriebenen in der katholischen Ankunftsgesellschaft des Eichsfeldes, das durch seine katholische Bevölkerungsmehrheit eine Besonderheit in der durch die Diasporasituation gekennzeichneten Kirche in der SBZ/DDR darstellt. Innerhalb des Migrationsgeschehens war dieses Gebiet durch seine exponierte Grenzlage besonders betroffen. Die Studie betrachtet v. a. die Rolle der kath. Kirche und ihren Einsatz für die Flüchtlinge; eine wirkliche Beheimatung der Vertriebenen in der homogenen Welt des katholischen Eichsfeldes gelang trotz aller Bemühungen nicht.[116]

Besonders augenfällig ist, dass Bischöfe, Kleriker und hauptamtliche Laien nur am Rande erwähnt, aber nicht ausdrücklich im Kontext des Vertreibungsgeschehens bearbeitet wurden. Eine Reihe von Monographien und Aufsätzen behandelt zwar einzelne „Flüchtlingsgeistliche“, vernetzt sie aber nur gelegentlich im Gesamtkontext der Vertreibung. Ulrike Winterstein beschreibt in ihrer Diss. den vertriebenen Klerus in Sachsen und betrachtet das Thema unter dem Aspekt der Elitenforschung (Funktionseliten).[117] Die Selbst- wie auch Fremdwahrnehmung der „Ostpriester“ (Bischöfe, Pfarrer, Vikare sowie hauptamtlicher Laien) war jedoch weit davon entfernt, sich als „Führungselite“ zu verstehen. Den vertriebenen Klerus als „Elitegruppe“ zu bezeichnen, scheint auch deshalb problematisch, weil der Terminus mit seinen soziologischen Wurzeln in den Quellen selbst nicht vorkommt und auch sonst kaum das Wesen und Selbstverständnis der heimatvertriebenen Geistlichen trifft. Zudem stellt der Klerus selbst, trotz aller Gemeinsamkeiten, eine inhomogene Gruppe dar.

Wolfgang Tischner, der eine Diss. über die Anfangsjahre der kath. Kirche in der SBZ/DDR schrieb[118], stellt den Zuwachs der Katholiken nach 1945 auf dem Gebiet der SBZ/DDR dar; irrtümlich bezeichnet er aber den „Integrationsprozess“ der Vertriebenen in die bestehenden Gemeinden als problemlos. Er bezieht die Thematik einer Beheimatung der heimatlos Gewordenen nicht als solche ein, obwohl er mehrfach die Veränderung der „Großgruppe“ der Katholiken durch den Zustrom von Flüchtlingen und Vertriebenen anführt.

Als Quelle für Bevölkerungs- und Katholikenzahlen nennt Tischner v. a. offizielle, gedruckte Jahrbücher[119] und auch das SBZ-Handbuch von Broszat/Weber.[120] Die von mir aus zahlreichen kirchlichen Erfassungsbögen eruierten Zahlen liegen jedoch weitaus höher. Sie decken sich mit den Angaben, die Peter-Heinz Seraphim bereits 1954 vorlegte, und können die Entwicklungen und Tendenzen der Migrationen der Nachkriegszeit treffender wiedergeben.[121] Die höheren Flüchtlingszahlen damit zu erklären, Priester und Bischöfe hätten die Statistiken absichtlich nach oben gefälscht, um die Menge der optierten Hilfeleistungen zu vergrößern, ist abwegig und setzt geordnete Planungen, Strukturen und regelmäßige Hilfssendungen voraus, was in diesen „Migrationswirren“ zu keiner Zeit möglich war.[122]

Die Herrschaftspolitik beider Diktaturen gegenüber der kath. Kirche, v. a. das Verhältnis Staat – Kirche, nimmt Birgit Mitzscherlich in ihrer Diss. über das Bistum Meißen von 1933 bis 1951[123] in den Blick und fokussiert auf die Verortung der kath. Kirche innerhalb des Staates, der Diktatur. Der Flüchtlingsproblematik widmet sie nur wenige Seiten. Leider kommt dabei auch der für das damalige Bistum Meißen einschneidende Umbruch kaum zur Sprache. Nur überblicksartig nennt sie Eingliederungsmaßnahmen der kath. Kirche und des Freistaates Sachsen.

Dass bei diesem Flucht- und Vertreibungsgeschehen sowie bei der Aufnahme der Flüchtlinge und Vertriebenen die Zahlen, die Herkunftsgebiete sowie die entsprechenden Traditionen und Mentalitäten eine große Rolle spielen, ist evident. Die weitaus größte Zahl der Heimatvertriebenen waren Schlesier, die nicht nur durch ihre landsmannschaftlichen Besonderheiten die mitteldeutsche Kirche prägten, sondern durch ihre „Funktionsträger“ wichtige Strukturen und Institutionen schufen, Seelsorgskonzeptionen transponierten und schließlich wichtige Funktionen in der „DDR-Kirche“[124] übernahmen.

Biographische Zugänge zu diesem Phänomen wählte der frühere Erfurter Kanonist Konrad Hartelt, indem er zwei schlesische Protagonisten der kath. Kirche in der SBZ/DDR mit je einer Monographie näher vorstellte: Kapitelsvikar Dr. Ferdinand Piontek[125] und Prälat Dr. Joseph Negwer[126], die beide in Breslau kirchenleitende Ämter innehatten und nach der Vertreibung in Mitteldeutschland tätig wurden. Der nach dem Tod von Kardinal Bertram zum Kapitelsvikar gewählte Ferdinand Piontek wurde vom polnischen Primas August Hlond zum Jurisdiktionsverzicht veranlasst und erreichte nach verschiedenen „Fluchtstationen“ Görlitz, von wo aus er den deutschen Restteil der Erzdiözese Breslau verwaltete. In der bedeutenden Biographie sind viele Details des Fluchtgeschehens, der Aufnahme und des Wirkens in der SBZ/DDR biographisch gebündelt. Zu einer Identitätsfigur der zahlreichen Schlesier in Ost und West wurde der eher nüchterne Kapitelsvikar jedoch ohne eigenes Zutun.

Dr. Joseph Negwer, Geheimsekretär sowohl von Kardinal Kopp als auch von Fürstbischof Bertram und schließlich dessen Generalvikar, gehört ebenfalls zu den schlesischen Priestergestalten, die kirchliches Leben in der SBZ/DDR nach 1945 prägten. Obschon das Lebensbild seine Primärquelle in einer nur bis 1946 reichenden Autobiographie Negwers hat, zeigen die kursorisch geschilderten weiteren Stationen seines Wirkens in der „Ostzone“ in Erfurt und Görlitz unverkennbar den Einfluss des schlesischen Katholizismus Breslauer Provenienz auf Seelsorge, Jurisdiktionsverhältnisse und Struktur/Neuorganisation dieser „Flüchtlingskirche“. Ergänzt und um den Aspekt des Bischofsdienstes erweitert wird das Spektrum des schlesischen Katholizismus durch die Diplomarbeit von Sebastian Holzbrecher, der das Schicksal des letzten deutschen Weihbischofs in Breslau, Joseph Ferche, der nach einem kurzen Aufenthalt in Thüringen im Erzbistum Köln inkardiniert wurde, kenntnisreich beschreibt.[127] Abgerundet

[114] *Chronik des Bischöflichen Kommissariates Schwerin 1946–1973*, hg. v. Heinrich-Theissing-Institut (Katholische Kirche in Mecklenburg, 1), Schwerin o. J.

[115] Martin Holz, *Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene auf der Insel Rügen 1943–1961* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe V: Forschungen, 39), Köln 2003.

[116] Torsten W. Müller, *Neue Heimat Eichsfeld?* Flüchtlinge und Vertriebene in der katholischen Ankunftsgesellschaft, Duderstadt 2010.

[117] Ulrike Winterstein, *Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955* (VKZG B, 118), Paderborn u. a. 2010.

[118] Wolfgang Tischner, *Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945–1951*. Die Formierung einer Subgesellschaft im entstehenden sozialistischen Staat (VKZG B, 90), Paderborn u. a. 2001.

[119] *Statistisches Handbuch von Deutschland 1928–1944*, hg. v. Länderrat der amerikanischen Besatzungszone, München 1949. *Kirchliches Handbuch*. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, hg. v. Franz Groner, Bd. 23 (1944–51), Köln 1951. *SBZ von 1945 bis 1954*. Eine chronologische Übersicht, Bonn/Berlin (West) ^{2}1961.

[120] *SBZ-Handbuch*. Staatliche Verwaltungen, Parteien, gesellschaftliche Organisationen und ihre Führungskräfte in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands 1945–1949, hg. v. Martin Broszat / Hermann Weber, München 1990.

[121] Peter-Heinz Seraphim, *Die Heimatvertriebenen in der Sowjetzone* (Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Neue Folge, Bd. 7/1), Berlin 1954, 53–55, Karte 15. S. geht davon aus, dass 1948 etwa 2.775.000 Katholiken in der SBZ/DDR lebten, von denen 1.864.000 Heimatvertriebene waren.

[122] Ähnlich argumentiert auch Mitzscherlich und geht von weniger Vertriebenen aus; vgl. Birgit Mitzscherlich, *Diktatur und Diaspora*. Das Bistum Meißen 1932–1951 (VKZG B, 101), Paderborn u. a. 2005, 560.

[123] Birgit Mitzscherlich, *Diktatur und Diaspora* [Anm. 122]. Vgl. dazu ergänzend Notker Schrammek, *Alltag und Selbstbild von Flüchtlingen und Vertriebenen in Sachsen 1945–1952*, Frankfurt a. M. 2004.

[124] Vgl. Josef Pilvousek, „Von der ‚Flüchtlingskirche‘ zur katholischen Kirche in der DDR. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus“, in: *Religion und Migration heute*. Perspektiven – Positionen – Projekte, hg. v. Jürgen Manemann / Werner Schreer (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim, 6), Regensburg 2012, 170–186. Sowohl die Priesterausbildung in Erfurt als auch im Pastoralseminar Neuzelle wurden lange Jahre von erprobten schlesischen Regenten und Rektoren geleitet; vgl. Georg May, *Drei Priestererzieher aus Schlesien*. Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich Kleineidam (Distinguo, 8), Siegburg 2007. Noch 1989 sind alle Bischöfe in der DDR, mit einer Ausnahme, Schlesier.

[125] Konrad Hartelt, *Ferdinand Piontek (1878–1963)*. Leben und Wirken eines schlesischen Priesters und Bischofs (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 39), Köln u. a. 2008.

[126] Konrad Hartelt, *Joseph Negwer (1882–1964)*. Der letzte deutsche Generalvikar des Erzbistums Breslau (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 22), Münster 2012.

[127] Sebastian Holzbrecher, *Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965)*, Seelsorger zwischen den Fronten (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 17), Münster: Aschendorff 2007. 224 S., kt € 20,00 ISBN 978–3–402–10175–9.

wird diese Darstellung des „Breslauer" Einflusses auf die kath. Kirche in der DDR durch eine Biographie des bereits einer Nachfolgegeneration angehörenden Kapitelsvikars und späteren Bischofs von Dresden-Meißen, Gerhard Schaffran[128]. Den ersten Band der Schaffranbiographie[129] von Marianne Seewald hat Konrad Hartelt zu Recht weitgehend ausgeblendet, da er in weiten Teilen hagiographische Züge aufweist. Hartelt zeigt, wie Schaffran während seiner Zeit in Görlitz einerseits der Breslauer Tradition verhaftet blieb, andererseits aber mit der „Aufarbeitung" des Vertreibungsgeschehens und seiner Folgen für kirchliches Leben – so etwa sein Engagement beim Verfassen des polnisch-deutschen Briefwechsels 1965 – sowie mit neuen pastoralen Ansätzen – bspw. seinem Einsatz für eine verantwortete Mitbestimmung von Laien – einem modifizierten, von den Vertriebenen geformten Diasporakatholizismus zusammen mit anderen Verantwortlichen den Weg zu bahnen sucht.

Insgesamt stehen auch in diesem Forschungsbereich – wie in vielen anderen – weitere Detailuntersuchungen aus, die die Mentalität der unterschiedlichen Landsmannschaften analysierend darstellen und ihre Wirkungen in Pastoral und Liturgie aufzeigen können. Erst nach der Erstellung solcher Forschungen wird es möglich sein, größere, zusammenhängende und die bisherigen Forschungen vernetzende Gesamtüberblicke zu erstellen.

[128] Konrad Hartelt, *Der Kapitelsvikar des Erzbistums Breslau Gerhard Schaffran und das Erzbischöfliche Amt Görlitz (1963–1972)* (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 20), Münster 2009.

[129] Marianne Seewald, *Solo Dios basta.* Gerhard Schaffran: Wegbegleiter in schweren Zeiten. 1912–1962, Leipzig 1996; Der zweite Teil erschien 2012: Dies., *Soli Deo.* Gerhard Schaffran – Bischofsjahre 1962–1996, Leipzig 2012. Das lobenswerte Motiv der langjährigen Sekretärin Schaffrans, eine Biographie des Bischofs zu verfassen, leidet v. a. darunter, dass sie jedwede Quellenkritik vermissen lässt und die durchaus interessanten Tagebuchaufzeichnungen Schaffrans in Zusammenhänge einordnet und kommentiert, die kaum historische Einsichten und Urteile zulassen.

Ausblick

1987 hatte der Journalist Michael Albus angemerkt: „Die katholische Kirche in der DDR stellt weithin eine fremde Welt vor der eigenen Haustür dar."[130] Mein Eindruck ist – denkwürdigerweise in den letzten Jahren verstärkt –, dass das gesellschaftliche und das kirchliche Interesse von Ost und West aneinander nachgelassen hat. „Wer nur flüchtig eine Bestandsaufnahme des kirchlichen Lebens im Osten macht, wird geneigt sein zu urteilen: ‚Katholische Kirche im Osten? – Vergeblicher Versuch, volkskirchlich Überkommenes in Diasporaverhältnissen recht und schlecht aufrecht zu erhalten!'"[131] Können der ostdeutsche Katholizismus und seine Erfahrung trotzdem etwas zum gemeinsamen Weg der kath. Kirche in Deutschland beitragen? Ich möchte bei der Beantwortung der Frage den emeritierten Erfurter Bischof Joachim Wanke erneut zu Wort kommen lassen. Er erinnert an die Erfahrung, dass der Christ im Osten Abschied von der Meinung nehmen musste, der christliche Glaube müsse sich kraft seiner gesellschaftlichen Nützlichkeit ausweisen. „Außer Frage steht, dass Glaube fruchtbringender ‚Humus' für eine humane Gesellschaft sein kann." Wichtiger wird sein, so Wanke, „dass wir uns auf den ‚Acker' dieser Welt und Gesellschaft ausstreuen lassen, uns in Nachahmung der Gesinnung unseres Herrn ‚unterpflügen' lassen. Man geht dabei nicht unter. Das haben mir immer wieder Gläubige bestätigt, die allen Grund gehabt hätten, ordentlich ‚frustriert' zu sein – auch nach der ‚Wende'. Hier sehe ich Zukunftsweisendes, auch für die Gestalt von Christ- und Kirchesein unter den Bedingungen einer freien, liberalen, ökonomisch orientierten Gesellschaft."[132]

[130] Zitiert nach: Martin Höllen, *Loyale Distanz?* [Anm. 24], Bd. 3/2 (1977 bis 1990), Berlin 2000, 182.

[131] Joachim Wanke, „Der theologische Beitrag Erfurts für den Weg der katholischen Kirche im Osten Deutschlands", in: ThG 55 (2012) Nr. 2/3, 141–155, hier 154.

[132] Kath.-Theol. Fak. Erfurt, Forschungsstelle Kirchliche Zeitgeschichte, Predigt von Bischof Joachim Wanke bei der Verabschiedung von Bischof Joachim Reinelt, Hofkirche Dresden, 26. April 2012.

Exegese / Altes Testament

Albertz, Rainer: **Exodus**. Band I: Ex 1–18. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2012. 319 S. (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament, 2.1), pb. 41,50 € ISBN: 978–290–17642–6

Die Einleitung in den ersten Band des Exodus-Kommentars des bekannten Münsteraner Alttestamentlers, die dem „Buch Exodus im Rahmen von Pentateuch und Hexateuch" (11–14) gewidmet ist, zeigt nicht nur den inhaltlichen Kontext für die vorliegende Kommentierung von Ex 1–18 auf, sondern signalisiert auch den Interessenschwerpunkt des vorliegenden Bandes, insofern auch schon das Vorwort ankündigt, dass das Buch „ein historisch-kritischer und ein theologischer Kommentar" sein soll, bei dem aber auch „ein neues Entstehungsmodell für den Pentateuch vorgestellt und erprobt" (7) wird.

M. Noth (ATD 1953; ^{4}1968) und W. H. Schmidt (BKAT 1988–1999) führt A. als die beiden „letzten deutschsprachigen Kommentare zum Buch Exodus" an, „die einen diachronen Ansatz zur Auslegung des Buches wählten" (19) (was aber ebenso für J. Scharbert [NEB 1989] oder E. Zenger [GS 1978; ^{3}1987] gilt). Gegenüber der dort zugrunde gelegten Quellentheorie legt A. „ein neues redaktions- und kompositionskritisches Modell vor, das davon ausgeht, „dass der Pentateuch nicht aus durchlaufenden Quellenwerken, sondern aus kleinen Erzählkompositionen bzw. Rechtssammlungen entstanden ist, die sukzessive durch mehrere Bearbeitungen bzw. Redaktionen zu immer umfangreicheren Einheiten verkettet und dabei vielfach ergänzt worden sind, bis sie schließlich den Umfang des vorliegenden Pentateuch bzw. Hexateuch erreichten" (19). Für die Kommentierung von Ex 1–18 geht A. von acht Bearbeitungen/Redaktionen/Kompositionen aus, die sich wie folgt skizzieren lassen:

1. Die „Exoduskomposition" ist als ein durchlaufender literarischer Zusammenhang (aus der Zeit um 540 v. Chr.) gedacht, der wesentliche Teile von Ex 1–34 enthielt und dabei ältere Erzählkompositionen wie eine „politische Mose-Erzählung" (9. Jh. v. Chr. Nordreich), eine „Erzählung von der Berufung des Mose" (letztes Drittel des 7. Jh.s Südreich), eine „Erzählung von der Verschärfung der Fron" (Übergang 10. bis 9. Jh. v. Chr. Nordreich), eine „Plagen-Auszugs-Erzählung" (erste Hälfte des 7. Jh.s v. Chr. Südreich), eine unbestimmte „Mara-Erzählung" sowie eine unbestimmte „Erzählung vom Sieg über die Amalekiter" mit einschloss. Bei dieser Exoduskomposition geht A. davon aus, „dass dieser Erzählzusammenhang in sich abgeschlossen war und ursprünglich keinen literarischen Zusammenhang mit den Erzählungen in der Genesis und im Numeribuch hatte" (20).

2. Die „erste priesterliche Bearbeitung", die im Wesentlichen dem entspricht, was bei den bisherigen Pentateuchtheorien der sog. Priesterschrift zugewiesen wurde, wenngleich diese als Bearbeitungsschicht und nicht als Quelle betrachtet wird. Diese Bearbeitung, die in der frühnachexilischen Zeit angesetzt wird, hat auch erstmals die Exoduskompositionen mit vorausgehenden und nachfolgenden Materialien (aus Gen und Lev) verbunden.

3. Die „zweite priesterliche Bearbeitung", die außerhalb des Exodusbuches im Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) begegnet, hatte die Passa-Gesetzgebung in Ex 12,14–17.43–51 eingefügt und hat in der ersten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. eine zusammenhängende Geschichte von Gen 1 bis Lev 26 („Triteuch") geschaffen.

4. Die „spät-deuteronomistische Redaktion", die in der Mitte des 5. Jh.s v. Chr. tätig war, hat den priesterlich redigierten Triteuch über das von ihm begonnene Numeribuch mit dem schon vorliegenden Buch Deuteronomium verbunden und so eine erste Stufe des Pentateuch entstehen lassen.

5. Die „dritte priesterliche Bearbeitung", die auch noch in die Mitte des 5. Jh.s v. Chr. gehört, hat im Exodus-Buch lediglich die Manna-Erzählung in Ex 16,8.31–34.35b.36 ergänzt.

6. Die „Mal'ak-Redaktion", die aus der Zeit Nehemias (445–432 v. Chr) stammt, wird im Anschluss an E. Blum (Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin / New York 1990) abgegrenzt und beschrieben. Sie findet sich in Ex 14,19a; 15,25b–26; 16,4–5.28–29.

7. Die „Hexateuchredaktion" wollte in der Zeit zwischen 430 und 410 v. Chr. der Großkomposition des Pentateuch eine neue Gestalt geben, indem sie durch zahlreiche Ergänzungen – z. B. eine Überleitung von der Josefs- zur Exodusgeschichte, die Einführung zur Wüstenwanderung in Ex 13,17–19 und v. a. eine Abschlusserzählung in Jos 24 – die Erfüllung der Landverheißung durch die Landnahme in die Gründungsgeschichte Israels mit einzubeziehen suchte.

8. Die „spätpriesterlichen Pentateuchredaktionen" revidierten am Ende des 5. und Anfang des 4. Jh.s v. Chr. den Entwurf der Hexateuchredaktion und kehrten zur deuteronomistischen Konzeption zurück, die die Gründungsgeschichte Israels mit dem Tod des Mose beendet sein lässt. Im Exodusbuch werden diesen Redaktionen (vorläufig) Ex 12,18–19 sowie Ex 6,13–30; 12,12b* zugewiesen.

Die Zuweisung einzelner Textstücke zu den jeweiligen Bearbeitungen, die in der deutschen Übersetzung des Bibeltextes im Kommentar graphisch übersichtlich gegliedert erscheinen, erfolgt weniger aufgrund üblicher literarkritischer Beobachtungen und Argumentatio-

nen als mehr aufgrund religionsgeschichtlicher. Da die Religionsgeschichte Israels zu den großen Arbeitsbereichen des Autors gehört, verwundert es nicht, dass hier viele interessante und bisher unbeachtete Aspekte zu Tage gefördert werden. Ob und wie sie aber die Last der literarhistorischen Hypothesen zu tragen vermögen, bleibt offen – was A. offensichtlich durchaus bewusst ist, denn es kommt sicher nicht von ungefähr, dass „wahrscheinlich" zu den häufigsten Vokabeln in den entsprechenden Zusammenhängen gehört.

Trotz des Schwerpunktes, der im vorliegenden Kommentar eindeutig auf redaktionsgeschichtlichen – also genetischen – Fragen liegt, nimmt die Auslegung in jedem Abschnitt, wenn auch in unterschiedlicher Art und Intensität, Bezug auf synchrone Fragestellungen. Auch wenn in der Einleitung betont wird, dass diachrone und synchrone Auslegung zusammengehören und nicht gegeneinander ausgespielt werden sollen (vgl. 18), ist eine deutliche Bevorzugung der Diachronie nicht zu verkennen, und was A. genau unter synchroner Auslegung versteht, bleibt im Unklaren. Deshalb wundert es auch nicht, dass A. der diachronen Auslegung großen Erkenntnisgewinn zutraut, während er der synchronen nur eine untergeordnete Rolle zur Vorbereitung oder Überprüfung der eigentlichen Auslegung einzuräumen scheint.

„Indem sich nämlich die diachrone Auslegung darum bemüht, aus der genauen Beobachtung von formalen, stilistischen und inhaltlichen Inkohärenzen im vorliegenden Text dessen Entstehungsgeschichte aufzuhellen, ist sie in der Lage, dessen Teile mit einem mehr oder minder hohen Grad an Wahrscheinlichkeit bestimmten literarischen Schichten zuzuordnen und diese in einer bestimmten geschichtlichen Situation zu verankern […]. So vermag die diachrone Auslegung einerseits Einsichten aus der synchronen nicht nur abzusichern oder zu korrigieren, sondern meist auch noch erheblich zu vertiefen, geschichtlich zu differenzieren und historisch zu fundieren […]. Andererseits lässt sich durch eine synchrone Auslegung, sofern sie nicht auf die Letztgestalt des Textes beschränkt bleibt, sondern auch auf den jeweiligen rekonstruierten Textebenen Anwendung findet, die Plausibilität der redaktionsgeschichtlichen Hypothesen kritisch überprüfen." (18)

Hinter dieses methodische Konzept muss man mit dem berühmten Wort des großen Exodus-Kommentators Benno Jacob, „Die Exegese hat das erste Wort", ein Fragezeichen setzen. Denn Benno Jacobs Bestimmung, dass die Exegese der Kritik vorangehen muss, bezieht sich darauf, dass der Text zuerst in seiner Jetztgestalt verstanden und ausgelegt werden muss, bevor die Kritik mit ihren Fragen und Hypothesen zur Genese des Textes einsetzen kann (vgl. A. Jürgensen, „Die Exegese hat das erste Wort – zu Benno Jacobs Bibelauslegung", in: *Die Exegese hat das erste Wort*, hg. v. W. Jacob / A. Jürgensen, Stuttgart 2002, 124–147).

Gleichwohl stellt das vorliegende Buch ebenso einen anregenden Beitrag zur Diskussion um die Hypothesen zur Entstehung des Pentateuch dar wie zur Religionsgeschichte Israels – v.a. der nachexilischen Zeit.

Regensburg Christoph Dohmen

Krauss, Heinrich / **Küchler**, Max:

Saul – Der tragische König. Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 260 S. (Erzählungen der Bibel, IV), geb. € 25,00 ISBN: 978–3–17–021150–6;

David – Der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 271 S. (Erzählungen der Bibel, V), geb. € 35,90 ISBN: 978–3–17–021552–8;

Salomo – Der weise König. Das erste Buch der Könige in literarischer Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 240 S. (Erzählungen der Bibel, VI), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–022333–2

Ein breites Publikum soll mit den Bänden der Reihe *Erzählungen der Bibel*, die seit 2003 im Paulusverlag in Kooperation mit dem Kohlhammer-Verlag erscheinen, angesprochen werden. Nach den Erzählungen der Genesis machen die Autoren nun die der Samuel- und Königsbücher zum Thema. Dem Anliegen, für Kreise „außerhalb der Spezialistenwelt" (so der Klappentext) zu schreiben, werden die Publikationen in mehrfacher Hinsicht gerecht: durch die verständliche Sprache, das lockere und übersichtliche Layout und durch die Sachinformationen, die sowohl am Anfang jedes Einzelbandes als auch im Verlauf der Auslegungen gegeben werden.

Die Bände sind als durchlaufende Kommentierungen konzipiert, welche den Hauptteil der jeweiligen Bücher ausmachen. Eine Einführung thematisiert Einleitungsfragen und auch am Ende jedes Bandes wird auf übergreifende Fragen, wie die nach der Wirkungsgeschichte oder auch nach inneren literarischen Zusammenhängen der Bücher, eingegangen.

Methodisch verorten sich die beiden Autoren in jener Strömung der Exegese, die – beginnend im angloamerikanischen Raum, aber auch in den Niederlanden und in Israel – etwa seit den 70er Jahren die biblischen Texte verstärkt als literarische Texte liest. Diese methodologische Grundausrichtung kann viele verschiedene Ausdrucksformen annehmen. In diesem Fall bedeutet sie zunächst einmal die Anerkennung der ausgelegten biblischen Texte als literarische Meisterwerke. Dazu kommt der weitgehende (aber nicht vollständige) Verzicht auf die Diskussion literargeschichtlicher Fragestellungen im Verlauf des Kommentars. So können die großen übergreifenden Erzählbögen und narrativen Strukturen der biblischen Bücher herausgearbeitet werden – ein Unterfangen, das gerade in der Auslegung der Samuelbücher sowohl bei weitgehend synchron arbeitenden Exeget/inn/en (wie Jan P. Fokkelman) als auch bei Forscher/inne/n, die literargeschichtliche Ansätze integrieren (etwa Walter Dietrich), zu eindrücklichen Ergebnissen führt.

Dabei wird die historische Frage nicht preisgegeben. Die Samuel- und Königsbücher werden historisch, d.h. auch chronologisch, topographisch und sozialgeschichtlich, in einen großen Rahmen gestellt. Die zusätzlichen Informationen über soziale Strukturen, religionsgeschichtliche Entwicklungen, politische Machtverhältnisse, geographische Gegebenheiten wie Landschaft und Siedlungsverhältnisse sowie Kulturkontakte zu den Nachbarn des biblischen Israel machen immer wieder deutlich, dass es sich um Literatur des Alten Orients handelt. Damit bringt v.a. Max Küchler, der maßgeblich für das langfristige Projekt „Orte und Landschaften der Bibel" (gem. m. Othmar Keel u.a.) verantwortlich ist, seine langjährige Erfahrung mit Palästinaarchäologie und Ikonographie ein.

Methodisch wird also – entgegen der Selbstaussage einer literarischen Fokussierung – eher ein integrativer Ansatz gewählt. Historische Sachinformationen haben hier ebenso ihren Platz wie Fragen nach potentiellen Reaktionen gegenwärtiger Leserinnen und Leser. Dieser integrative Ansatz scheint mir gerade für die Zielgruppen dieses dreibändigen Werks sehr hilfreich und angemessen zu sein. Die „Spezialistenwelt" wird methodologische Reflexion und auch Präzision vermissen.

Als Grundlage der Kommentierung dient aus praktischen Gründen die Einheitsübersetzung. Andere Übersetzungen oder die hebräische Textgrundlage werden herangezogen, wo es nötig scheint. Die Einheitsübersetzung wird abschnittsweise abgedruckt. Zudem werden in der daran anschließenden Kommentierung die dort zitierten Begriffe und Passagen aus dem biblischen Text durch Fettdruck hervorgehoben, wodurch eine gute Orientierung ermöglicht wird.

Die Autoren verstehen es, in recht einfacher Sprache Details des biblischen Texts zu erläutern, die bibelwissenschaftlich nicht vorgebildeten Leserinnen und Lesern sicherlich fremd sind. Dazu ziehen sie Wissen um soziale Gepflogenheiten, topographische Gegebenheiten und politische Machtverhältnisse im biblischen Israel heran. So werden gerade die in diesem Erzählzusammenhang wichtigen militärischen und herrschaftspolitischen Kontexte verständlicher. Deutlich wird gezeigt, dass sich Israel als politische Einheit unter einer Zentralgewalt gerade erst herausbildet und dass die Bedrohung von außen in Israels Geschichte immer eine enorme Rolle gespielt hat. Auch die einzelnen Charaktere der Erzählungen werden in diesem Kommentar so profiliert, dass sie gegenwärtigen Leserinnen und Lesern als literarische Figuren präsenter werden. Dass dabei manchmal die Grenze zur Spekulation überschritten wird – etwa wenn handlungsleitende Motivationen der Figuren vermutet werden, die der biblische Text nicht darstellt –, macht zwar die Lektüre farbiger, ist aber aus literaturwissenschaftlicher Sicht unangemessen.

Problematisch erscheint mir die Titulierung der Bände. Zwar ist es richtig, dass die Samuelbücher bis zur ersten Hälfte des ersten Buchs der Könige entlang der Biographien der Protagonisten strukturiert sind. Aber die Buchgrenze zwischen 1 und 2 Samuel markiert in der erzählten Welt keine biographische, sondern eine herrschaftspolitische Zäsur. David ist schon seit 1 Sam 16 auf der Bühne der erzählten Welt, sein erzähltes Leben reicht in 1 Kön hinein. Und Saul wird erst in 1 Sam 9 eingeführt, davor ist Samuel der Protagonist. Insofern ist das Überschreiben der Bände mit den Personennamen nur für Salomo annähernd zutreffend – der Band endet mit 1 Kön 14. Die beiden ersten Bände jedoch behandeln jeweils das erste und das zweite Buch Samuel – „Saul" und „David" ist folglich unpräzise.

Dieser Kommentar hält nicht ganz, was er verspricht: Mit Sicherheit ist er von den Entwicklungen biblischer Narratologie beeinflusst, die Autoren arbeiten aber eher integrativ als narratologisch oder auch „nur" literaturwissenschaftlich. Für Nicht-Exeget/inn/en, ob im Kon-

text von Studium, Unterrichts- oder Predigtvorbereitung, sind die Auslegungen und die bereitgestellten Hintergrundinformationen dennoch ebenso lesenswert wie hilfreich.

Kassel Ilse Müllner

Lux, Rüdiger: **Hiob**. Im Räderwerk des Bösen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 320 S. (Biblische Gestalten, 25), kt € 18,80 ISBN: 978–3–374–02878–8

Mit dem vorliegenden Werk erweitert R. Lux die bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erscheinende Reihe „Biblische Gestalten" um einen Band zu Hiob und damit zu einer der theologisch aufregendsten wie rezeptionsgeschichtlich anregendsten Gestalten des AT. Die Studie ist als allgemeinverständliche Einführung in die Hiobfigur und das Hiobbuch angelegt, die über den biblischen Hiob ausgreifend systematisch-theologische Fragen berührt und neben der eng am Text orientierten Besprechung des Hiobbuches einen zweiten Schwerpunkt auf seine Wirkungsgeschichte legt. L. verzichtet dem Profil der Reihe entsprechend auf eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur, auch wenn er innerhalb der aktuellen Debatten durchaus deutlich Position bezieht.

L. stimmt seine Leser mit einer dreifachen Annäherung auf die Begegnung mit der Hiobgestalt ein (9–28): Es sind dies die Fragen nach dem Verhältnis zwischen dem Es des Schicksals und dem Du Gottes bzw. nach Widerstand und Ergebung, nach der sog. Theodizee-Problematik als „Fels des Atheismus" und nach dem *unde malum*. Mit D. Bonhoeffer, G. Büchner, O. Marquard, G.W. Leibniz und I. Kant nennt und hinterfragt er mögliche Antworten, in denen jeweils auch Reflexe der Hiobfigur eine Rolle spielen.

Der eigentlichen Auslegung des Hiobtextes stellt L. einen Blick auf vergleichbare Texte aus der altorientalischen Weisheitsliteratur (28–52) voran, von denen er das akkadische *Ludlul bēl nēmeqi* und das ägyptische „Gespräch eines Lebensmüden mit seinem *Ba*" ausführlicher bespricht. Es folgen Ausführungen zur einzigen weiteren biblischen Erwähnung Hiobs in Ez 14,12–20 (52–57) und zur Literargeschichte des Hiobbuches (57–65). L. plädiert dabei für ein dreistufiges Entstehungsmodell, nach dem die Hiobdichtung (noch ohne Hi 28.32–37) den ältesten Bestandteil bildet. Überlegungen R. Heckls u.a. aufnehmend sieht er die Rahmenerzählung (Hi 1,1–2,13; 42,7–17) gegenüber dem Dialogteil als sekundär und das Lied der Weisheit (Hi 28) sowie die Elihureden (Hi 32–37) als jüngste Zutaten zu der bereits auf der ersten Stufe nachexilischen Komposition. Zwar belege Ez 14 die Existenz einer älteren (vorexilischen?) Hiobtradition, deren wenige in Ez 14 greifbare Einzelzüge – so etwa die kritische Auseinandersetzung mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang, der Verlust von Hiobs Kindern u.a. – zum späteren Hiobbuch passten, über deren Inhalt und Gestalt aber darüber hinaus kaum Rückschlüsse möglich seien. Seine vorliegende Gestalt habe das Hiobbuch, das das „Ergebnis eines lang anhaltenden Erfahrungs- und Debattenprozesses" (65) darstelle, für den auch die vielfältigen Bezüge zu anderen biblischen Texten (Beispiele 63ff) sprächen, wohl erst mit seiner Kanonisierung im 2. Jh. v. Chr. erreicht.

Die Auslegung orientiert sich am Aufbau der Endgestalt des Buches. Breiten Raum nimmt dabei die Besprechung des Prologs ein (66–139). Für L. sind „der Mensch und seine Frömmigkeit zwischen Gott und dem Satan [...] das eigentliche Thema" (88), das der Prolog entfaltet und zusammen mit dem narrativen Schluss als leserlenkenden Rahmen um die Hiobdichtung legt. L. deutet entsprechend den Satan nicht als Personifikation des Bösen an sich, seine Funktion sei es vielmehr, „die Beziehung Gott – Mensch zu diskreditieren" (90), indem er grundsätzlich die Möglichkeit einer uneigennützigen Frömmigkeit in Zweifel ziehe. Hiob werde dagegen als Individuum mit einem „außergewöhnliche[n] Vertrauensverhältnis" (87) zu JHWH gezeichnet, das es zu bewähren gilt. Im Blick auf Hiobs Frau warnt L. vor einem vorschnellen Urteil. Ihre Aussage (Hi 2,9) werde zwar durch die Antwort Hiobs als Torheit (Hi 2,10) charakterisiert; diese bestehe jedoch darin, dass sie den Tod als Erlösung für Hiob sehe und damit die „Hoffnung auf JHWH, den Gott des Lebens aufgegeben" habe (125). Daher müsse V. 9a auch nicht als zynische Frage und ברך in 9b nicht als Euphemismus für Fluchen gelesen werden. Wenn Hiob als „Knecht JHWHs" (Hi 1,8; 2,3; 42,7) bezeichnet und im Stile eines Patriarchen eingeführt werde, eigne der Figur zugleich auch eine kollektive Dimension als Repräsentant des Gottesvolkes Israel, die sich auch in der Darstellung von Hiobs Restitution niederschlage, die durch die Formulierung Hi 42,10 auf das Exilsgeschick Israels hin transparent werde.

In der Darstellung des Dialogteils (139–265) werden die Redegänge der Freunde (Hi 4–27) zusammengefasst und mit den jeweiligen Antworten Hiobs gemeinsam behandelt. Die drei Freunde zeigten sich in ihrem anfänglichen Schweigen zunächst als gute Seelsorger, scheiterten aber inhaltlich deshalb an ihrer Aufgabe, weil sie ein geprägtes Deutemodell auf Hiob und sein Leiden stülpen wollen, das dem konkreten Fall nicht angemessen sei. Gleiches gilt nach L. schließlich auch für Elihu (Hi 32–37), der zwar durchaus neue Gesichtspunkte einbringe – so etwa die Möglichkeit einer pädagogischen Funktion des Leidens –, aber die Absurdität von Hiobs Leiden auch nicht bändigen könne und darüber zum „Prahlhans" (226) werde. Erst die Gottesreden (Hi 38–41) eröffneten Hiob den Weg, zugleich zu widerrufen und getröstet zu sein (Hi 42,6), indem sie ihm in der Begegnung mit JHWH „eine neue Perspektive, eine veränderte Durchsicht und Einsicht in die Geheimnisse der Schöpfung" (264) böten und sein Fragen und Klagen aus den Aporien von Schuld und Unschuld bzw. Recht und Unrecht herauslösten.

Im dritten Teil zur Wirkungsgeschichte konzentriert sich L. auf vier Beispiele der Hiobrezeption durch neuzeitliche Denker: S. Kierkegaard, R. Otto, C. G. Jung und E. Bloch. Das Werk schließt mit einer Predigt zu Hi 30,24–31, die L. 2009 im Dom zu Meißen gehalten hat, als einem „tröstliche[n] Ausblick" (284). Vier Exkurse zu Hiobs Frau, dem Woher des Bösen, der Rezeption von Hi 19,25f sowie zur Macht und Allmacht Gottes beleuchten die genannten Facetten genauer. Beigegeben sind elf schwarz-weiß-Abbildungen (von altorientalischen Rollsiegeln bis zu mittelalterlichen Altarbildern) und ein knappes Literaturverzeichnis.

Es ist zu wünschen, dass einem breiteren Leserkreis mit diesem durch seine klare, doch zugleich poetische und stellenweise meditative Sprache bestechenden Werk ein neuer Zugang zu Hiob eröffnet wird, der als biblische Gestalt ob seiner immensen Wirkungsgeschichte manchmal fast zu bekannt ist, um noch wirklich zur Kenntnis genommen zu werden (66).

Tübingen Kristin Weingart

Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, hg. v. Christian Frevel / Christophe Nihan. – Leiden/Boston: Brill 2013. (XV) 601 S. (Dynamics in the History of Religions, 3), geb. € 192,00 ISBN: 978–90–04–23210–5

Der vorliegende Band entstand aus einem mehrteiligen Workshop (Dezember 2008 / Januar 2009) an der Ruhr-Univ. Bochum. Zahlreiche Aspekte der Frage von Reinheit und Unreinheit in religiösen Traditionen der Antike werden berührt.

In das Thema führt eine umfangreiche Einleitung der beiden Hg. ein (1–46). Es folgen die Beiträge der einzelnen Autoren (47–572). Die Bibliographien finden sich direkt am Ende der einzelnen Beiträge. Ausgezeichnete Indizes erschließen den Band (Index moderner Autoren: 573–576; Quellenindex: 577–594; Sachindex: 595–599; Wortindex: 600–601; der Wortindex ist nach Sprachgruppen gegliedert und teilt sich in sumerische, akkadische, semitische und griechische Wörter; beim Wortindex, der auf Wörter aus antiken Sprachen verweist, wäre die Frage, ob man tatsächlich die zitierten Begriffe transliteriert angeben muss, gerade wenn sie in den meisten Beiträgen, auf die verwiesen wird, mit dem jeweiligen Alphabet geschrieben werden).

In diesem Kontext macht bereits die Anordnung der Beiträge im Inhaltsverzeichnis auf eine Besonderheit aufmerksam: Der vorliegende Band ist implizit in zwei Teile geteilt, auch wenn dies nicht ausdrücklich durch die Struktur des Inhaltsverzeichnisses deutlich wird. Teil 1 enthält Untersuchungen zu einzelnen Ländern, Regionen oder Sprachgruppen (47–309). Ein zweiter Teil, der von seinem Umfang her dem gesamten ersten Teil entspricht, setzt sich mit Reinheit in jüdischer Tradition auseinander (311–572). Schade ist, dass nur die Titel der einzelnen Artikel, nicht jedoch die Zwischentitel, welche die teilweise doch relativ umfangreichen Beiträge strukturieren, im Inhaltsverzeichnis angegeben werden.

Die Bedeutung des Werkes wird auf dem Buchdeckel zusammengefasst: „Through its extensive coverage, the volume contributes decisively to the present discussion about the forming of religious traditions in the ancient Mediterranean world." Tatsächlich handelt es sich bei einem Teil der Aufsätze eher um Beiträge zu Spezialdiskursen zu Reinheit in einzelnen Traditionen als um den Versuch, größere Linien zu zeichnen, welche die unterschiedlichen Religionen der Antike, die im vorliegenden Buch behandelt werden, charakterisierten und somit teils verbanden, teils auch in spezifischer Weise unterschieden.

Eröffnet wird der erste Teil des Bandes, der sich mit einzelnen Religionen, Regionen oder Sprachgruppen beschäftigt, durch einen Beitrag von *Michaël Guichard* und *Lionel Marti* zu Reinheit in Mesopotamien (47–113). Dieser instruktive und gut gegliederte Aufsatz beschäftigt sich mit Reinheit und Reinigung gemäß der sumerischen Literatur (53–79); in einem eigenen Abschnitt innerhalb des Beitrags werden einzelne Fälle von Unreinheit und ihrer Behandlung beschrieben (79–105). Es schließt sich ein Beitrag von *Joachim Friedrich Quack* zur Reinheit in der ägyptischen Religion an (115–158). Er weist dabei auf die wichtige Rolle von Reinheitsvorstellungen im Rahmen des Kultes hin (122) und bietet umfangreiche Quellentexte in Übersetzung. Der Beitrag von *Manfred Hutter* beschäftigt sich mit Reinheitsvorstellungen in anatolischen Religionen (159–174). Es folgen Beiträge zu den Phöniziern (*Hans-Peter Mathys*; 175–182), zu Reinheit und Verunreinigung im Zoroastrismus (*Albert F. de Jong*; 183–194) und zum Konzept der Reinheit in griechischen Texten (*Noel Robertson*; 195–243). Der Vf. dieses Beitrages verwendet den Titel „the concept of purity in Greek sacred laws", weist allerdings in der ersten Anmerkung darauf hin, dass es sich bei dem Begriff „sacred laws" um eine Bezeichnung handelt, die nie für eine systematische Gliederung bzw. Sammlung antiker Quellen Verwendung fand, die jedoch den im vorliegenden Beitrag untersuchten Inschriften angemessen scheint. Neben einer allgemeinen Studie („purity old and new"; 197–202) werden auch eine Reihe griechischer Götter einzeln behandelt (Zeus und Athena, 210–212; Apollo, 212–218; Artemis, 218–219; Meter, 220–222; Great Goddesses, 222–223; Pan, 223–224; Demeter, 224—226; Dionysos, 227–229; Asklepios, 229–232). Als thematische Ergänzung zu diesem Beitrag können die Ausführungen zu Reinheitsvorstellungen im antiken Griechenland unter be-

sonderer Berücksichtigung heiliger Stätten (*Linda-Marie Günther*; 245–260) angesehen werden. Ein weiterer Beitrag vergleicht Speisevorschriften in verschiedenen antiken Religionen (*Philippe Borgeaud*; 261–287). Auch der Themenkreis „kultische Reinheit und soziale Strukturen im antiken Rom" (*Bernhard Linke*; 289–309) wird behandelt.

An diese Beiträge schließen sich Aufsätze zu Fragen jüdischer Reinheitsvorstellungen an. Diese haben – im Gegensatz zu den zumeist überblicksartigen Darstellungen des ersten Teils – eher den Charakter von Spezialuntersuchungen. Einzelnen Büchern der Tora sind ganze Beiträge gewidmet: Dem Buch Leviticus (*Christophe Nihan*; 311–367), dem Buch Numeri (*Christian Frevel*; 369–411) und dem Buch Deuteronomium (*Udo Rüterswörden*; 413–428). Ferner wird die Vision des neuen Tempels, die der Prophet Ezechiel (Ez 40–48) erhalten hat, auf Heiligkeitsvorstellungen hin untersucht (*Michael Konkel*; 429–455). Daran schließt sich ein Beitrag über die Bedeutung der Reinheit zur Zeit des zweiten Tempels gemäß Esra und Nehemia an (*Benedikt Rausche*; 457–475). Reinheitsvorstellungen in jüdischer Überlieferung zur Zeit des Hellenismus werden ebenfalls untersucht (*Beate Ego*; 477–492). Auch die Entwicklung von Reinheitsvorstellungen in Qumran wird diskutiert (*Ian Werrett*; 493–518). Dieser Beitrag wird ergänzt durch Untersuchungen zur Frage von rituell-physischer und moralischer Reinheit unter Berücksichtigung der Qumran-Rollen (*Gudrun Holtz*; 519–536). Den Abschluss bildet eine archäologische Untersuchung zu Reinigungspraktiken in der Spätzeit des zweiten Tempels (*Jürgen K. Zangenberg*; 537–572).

Die verschiedenen Beiträge sind von höchst unterschiedlicher Länge: Der Beitrag von Nihan zum Buch Leviticus (und damit eine Spezialuntersuchung) umfasst bspw. 56 Seiten, der von Mathys zu den Phöniziern (und somit eher ein Überblickstext) gerade einmal 8 Seiten. Diese Unausgewogenheit in der Länge entspricht zu weiten Teilen auch der inhaltlichen Auseinandersetzung: Neben ausführlichen Untersuchungen mit entsprechendem Tiefgang stehen eher überblicksartige Einleitungen, die teilweise etwas kurz geraten sind. Hier hätten die Hg. auf eine größere Ausgewogenheit achten können. Immerhin ist bei der jetzt vorliegenden Struktur des Werkes nicht ganz eindeutig, an welchen Leserkreis sich der Band richtet. Offensichtlich ist, dass er aufgrund der ausführlichen Berücksichtigung der jüdischen Überlieferung für zahlreiche Judaisten und Alttestamentler von Interesse sein wird. Die eher knappe Diskussion der Frage, in welchem Verhältnis der archäologische Befund bzgl. der steinernen Wassergefäße und die Erwähnung steinerner Gefäße im JohEv stehen, zeigt die Probleme einer überblicksartigen Darstellung (*Zangenberg;* 550): „The question is whether Palestinian *qallals* were used for the same purpose as craters/calyces in Hellenistic culture, namely the preparation of wine for consumption by mixing it with water or spices. If John 2 refers to *qallals*, such use indeed seems to be the case." Hier würde man erwarten, dass erwähnt wird, dass im JohEv ausdrücklich auf die Funktion der Gefäße im Rahmen jüdischer Reinigungsriten hingewiesen wird (vgl. Joh 2,6). Dies würde aus der Sicht des Rez. wohl eher gegen eine Nutzung der Gefäße im Rahmen der Zubereitung ungemischten Weins für den menschlichen Gebrauch sprechen.

Es handelt sich also um einen Band, der sicherlich zu weiteren Diskussionen anregen wird.

Wien Hans Förster

Fischer, Georg / **Backhaus**, Knut: **Beten**. – Würzburg: Echter 2009. 152 S. (Die Neue Echter Bibel – Themen, 14), pb. € 14,40 ISBN: 978–3–429–03072–8

„Beten und Gebete *durchziehen die Bibel von ihrem Anfang bis zum Ende*." Mit diesem Gesamteindruck eröffnet Georg Fischer in einer „Hinführung" (11–12) den alttestamentlichen Part (9–74) des NEB-Bandes zum Thema „Beten". Aus neutestamentlicher Perspektive widmet sich Knut Backhaus dieser zu jeder Zeit aktuellen Thematik. Beide Teile werden durch ein kurzes Brückenstück, betitelt mit „Am Übergang" (72–74), verbunden. In einem abschließenden Dialog kommen, wie vom Reihenkonzept vorgesehen, die beiden Autoren hintereinander nach der Lektüre des je zum anderen Testament Erarbeiteten in zwei Statements abermals zu Wort. Darin eröffnen sich für die Lesenden Einblicke in die Erkenntnisse, die beide Autoren selbst neu gewonnen haben. Besonders herausgestellt werden summarisch übergreifende Perspektiven für die zweieine christliche Bibel, die bereits zuvor an zahlreichen Stellen punktuell angeklungen sind.

Beide Autoren wählen eine fünfteilige Gliederung und verbinden in den Kap.n Überblicke über die Gewichtung des Betens für den jeweiligen Textbereich mit exemplarischen Einzelexegesen ausgewählter Texte. Besonders im atl. Teil muss aufgrund der Materialfülle wiederholt gerafft werden, was allerdings auch die detaillierter exegetisierten Texte noch stärker hervorhebt. Außerdem wird über das vorliegende Buch selbst hinaus verwiesen. So empfehlen die Vf. ausdrücklich die direkte Lektüre der biblischen Texte in ihren Zusammenhängen.

Den Ausführungen sind „Anmerkungen" (136–144) in Form von Endnoten beigegeben. Im Literaturverzeichnis finden sich zu den meisten für den atl. Teil ausgewählten Titeln komprimierte Stichworte zur Gewichtung und Einordnung der Literatur. Deutlich wird, dass F. sich nicht auf exegetische Sekundärliteratur beschränkt, sondern explizit Literatur einbezieht, die er u. a. als „nicht biblisch" (145) kennzeichnet. Inhaltlich spiegelt die von B. ausgewählte Literatur ebenfalls diese Breite, allerdings ohne stichwortartige Kategorisierungen. Abkürzungsverzeichnis (146) und Bibelstellenregister (147–152) bieten abrundend hilfreiche Übersichten.

F. beginnt ausgehend von der kanonischen Reihenfolge des biblischen Endtextes sein erstes Hauptkap. (13–22) mit Beobachtungen zum Beten innerhalb der Tora, die er als „beispielgebende Anfänge" (13) charakterisiert. Berichtet wird, dass Menschen sich als Reaktion auf Erlebtes an Gott wenden, was an der detaillierteren Analyse zu Gen 24 und Ex 15 exemplarisch vertieft wird.

In einem zweiten Block (23–34) erhalten Gebete von verschiedenen Personengruppen in der Geschichte Raum. Für die „Frühzeit" wird anhand der Bücher Josua und Richter deutlich, dass problematische Verhältnisse im Gebet thematisiert werden können, aber auch das Beten selbst kritisch hinterfragt werden muss: Wofür kann gebetet werden, wenn Verstrickungen und falsche Voraussetzungen mit im Spiel sind (23–24)? Daneben sind Generationenverhältnisse wichtige Anliegen, die Gebetsinhalte prägen können. Dies wird sehr existentiell am Gebet der Hanna deutlich (24–26). Generationenübergreifendes Beten wird für Samuel (26–27) sowie David und Salomo (26–31) betrachtet. Die umfangreiche Wirkung des Betens wird in einem summarischen Blick auf die Propheten Elija und Elischa, deren Gebet auch als Flehen zu Gott geschildert wird, eingeholt (31–32). Für das Beten Hiskijas arbeitet F. eine innige Gottesbeziehung heraus, die für sein Gebet in kritischer Situation eine „Dynamik vom Lob zur Bitte" ermöglicht (32). Für die Chronikbücher wird eine „Zunahme der Gebete" (33) festgestellt. Die Zusammengehörigkeit von Gebet und Biographie wird an vielen Beispielen deutlich. In einem kurzen Resümee hält F. fest, dass in den Gebeten „*Glanzpunkte der Theologie*" erkennbar werden: „In ihnen leuchtet auf, wer Gott ist." (34)

Die Verdichtung von Themen im Beten wird bereits in der Überschrift zum nächsten Kap. „Brennpunkte des Geschehens" (35) deutlich, das sich mit Gebeten innerhalb der Schriftprophetie beschäftigt. Konflikte werden in den Büchern Jesaja und Jeremia heftig auch im Gebet vor Gott ausgetragen. Da Ezechiel nur wenige Gebete aufweist, geht der dritte Abschnitt direkt zum Zwölfprophetenbuch über. Darin wird ein Überblick über die Einbindung des Betens in die verschiedenen Bücher gegeben. Zur exemplarischen Verdeutlichung wurden Hos 6 und 14 (43–44), Jona 2 (44–45) sowie Hab 3 (46–47) ausgewählt.

F. stellt „vermehrtes Beten in späteren Schriften" (48) fest. Das in fünf Abschnitte gegliederte vierte Kap. beginnt mit Bußgebeten, die jeweils im neunten Kap. der Schriften Esra, Nehemia und Daniel stehen. Im Hinblick auf drei „Identifikationsfiguren" (52) werden verschiedene Aspekte deutlich. So kommt dem Beten in der LXX-Fassung des Esterbuches ein erheblich größerer Stellenwert zu als im MT. Während das Beten bei Tobit vereinigende Wirkung für alle beteiligten Personen hat (53), werden für Gebete im Buch Judit Probleme benannt. Beispiele, wie größtes Leid ins Gebet gebracht werden kann, werden anhand der Klagelieder, Ijob und Baruch aufgezeigt (55–58). Knappe Hinweise zu den Themen „Kampf und Gebet" in den beiden Makkabäerbüchern (58–59) sowie zu weisheitlichen Akzenten beschließen die Übersicht, bevor im folgenden Kap. die umfangreichste Gebetssammlung des AT, der Psalter, zur Sprache kommt. Von dieser „Hochblüte des Gebets" (62) können laut F. nur einzelne schlaglichtartige Einblicke gewährt werden. Folgende Aspekte werden an je zwei Psalmen verdeutlicht: die Spannung zwischen Gottesnähe und -ferne anhand des Doppelpsalms 42/43, die Zusammenführung verschiedener Überlieferungen in Ps 77 und 104; weiter werden mit Ps 63 und 139 die „Leiblichkeit", die Frage nach Unschuld oder Sünde (Ps 15 und 51) sowie die Rede über Gott in der 3. P. Sg. oder die Anrede Gottes in der 2. P. Sg. anhand von Ps 23 und 62 thematisiert (62–69). Insbes. die Bandbreite bildreicher Sprache und metaphorischer Bedeutungen trägt zur „Ausstrahlungskraft" (69) der Psalmen bei.

In der Überleitung, die F. zusammen mit der „Hinführung" wie einen Rahmen um seinen atl. Hauptteil gelegt hat, betont er u. a. die Beziehungswilligkeit Gottes (72) und die Bedeutung atl. Gebete als „ein Schlüssel für religiöses Leben, auch heute" (73).

B. legt den nahtlosen Übergang zwischen den beiden Testamenten der christlichen Bibel für das Thema Beten von Anfang an dar und fragt nach dem, was bleibt (77). Im ersten Kap. „Biblisches Beten – Ein Blick auf das Bleibende" (77–86) thematisiert er das Sterbegebet Jesu nach Mk 15, das Verse aus Ps 22 zitiert. Indem er dies mit den überlieferten Sterbeworten des römischen Kaisers Hadrian konfrontiert und anschließend detailliert vier Charakteristika biblischen Betens in Abgrenzung dazu herausarbeitet, zeigt er Grundsätzliches für das Beten auf. Die überzeitliche Gültigkeit für (christliches) Gebet ist bei jedem dieser Punkte, die angesichts der Grenzerfahrung der Todesnähe deutlich geworden sind – namentlich „Dialogcharakter", „fragmentarisch und dramatisch", „Hoffnungscharakter" und „Lebensdimension" –, deutlich erkennbar (79–81). Prinzipiell stellt B. fest: „Wenn wir biblische Gebete lesen, so nehmen wir stets nur die eine (literarische) Hälfte des Dialogs wahr. Die andere (ursprüngliche) Hälfte bleibt uns verschlossen. […] Gebete lassen sich nicht auf *eine* Situation festlegen. Sie erobern neue Lebenskontexte" (81). So betrachtet er die Gattung des Gebets als nachhaltig offen. Jede Christin und jeder Christ kann an der Seite Jesu Christi „in die Gebetskultur Israels eintreten" (82). Für das „urchristliche Seelenleben" hält er bei einem ntl. Durchlauf fest, dass direkt an Jesus Christus adressierte Gebete nur spärlich verankert sind. Beim Gebet handelt es sich „um die existentiellen Grundlagen des Neuen Testaments überhaupt" (86).

Das zweite Kap. (87–100) ist den Synoptikern gewidmet und stellt verbindend den Beziehungscharakter des Betens heraus. Bzgl. des Markusevangeliums wird die Zusammengehörigkeit von „Beten und Handeln" deutlich. Das Leben Jesu ist durchwoben von „der Betrachtung und der Tat, der *contemplatio* und der *actio*" (88). Als prägender Aspekt für die Logienquelle wird die Voraussetzung einer „Erhörungsgewissheit" herausgearbeitet (88–89). Matthäus erscheint u.a. mit dem kompositorischen Zentrum der Bergpredigt als „Lehrer des Gebets" (90–92). Bzgl. des lukanischen Doppelwerkes fällt Licht auf verschiedene betende Individuen, die zu Vorbildern geworden sind (92–95). Der letzte Abschnitt stellt ausführlich das in drei Varianten (Mt 6; Lk 11; Did. 8) überlieferte „Vater unser" in den Fokus und schlägt einen Bogen von Bezügen zu wichtigen jüdischen Gebeten bis hin zur heutigen liturgischen Einbettung im christlichen Gottesdienst (95–100).

Die „urchristliche Gebetskultur", die das kirchliche Stundengebet bis heute mit prägt, bildet das Thema des folgenden Kap.s. Darin zeigt B. Entwicklungen auf (101–103) und wendet sich dann besonders den „Christus-Hymnen des Corpus Paulinum" (103–109), den „Christuspsalmen der lukanischen Eingangserzählung" (109–113) und den „Himmelshymnen der Johannes-Offenbarung" (113–115) zu.

Das vierte Kap. beschäftigt sich mit den Gebetserfahrungen, über die paulinische Texte Auskunft geben. Schwerpunkte bilden die Themen „Geistlicher Realismus" (116–119), „Christus-Teilhabe" (119–120), „Leiblichkeit" (121–122), „Kirchlichkeit" (122) und „Ethos" (123).

Im fünften Kap. behandelt B. die johanneischen Schriften und stellt dabei als „(johanneische) Summe" die „Einheit von Theologie und Gebet" (125) sowie die „Gleichzeitigkeit" im Horizont von Gottes Ewigkeit (126) heraus.

B. operiert an verschiedenen Stellen mit prägnanten, sehr gelungenen Wortpaaren und Gegenüberstellungen, z.B. „Das Gebet ist potenziertes Leben, das Leben als Ganzes wird zum Gebet." (83)

Im Dialogteil betont F. die einende Kraft des Betens und stellt die grundlegende „Fülle verbindender Aspekte" des Betens für beide Testamente heraus (131). B. spricht testamentübergreifend von einer „Dynamik von Kontinuität und Konzentration". „Es gibt kein alt- und neutestamentliches Beten. Es gibt nur das biblische Beten." (134) B. bindet ein persönliches Glaubenszeugnis mit ein (133). Es wird nicht ganz klar, ob der interreligiöse Dialog mit Juden und Muslimen gemeint ist oder innerchristliche Dialoge über Konfessionen hinweg, wenn er von Ökumene (135) spricht. Wie dem auch sei, bleibt die positive Wirkung des Betens für alle Ebenen solcher Dialoge sicherlich hilfreich. Auf den Punkt gebracht wird das Wesen des Gebets wie folgt: „Beten ist Theo-Logie im tiefsten Wortsinn: Gespräch Gottes mit dem Beter und Gespräch des Beters mit Gott." (135)

Insgesamt ist festzuhalten, dass die beiden Autoren auf je ihre Art eine sehr lohnende Gesamtschau auf das biblische Beten erarbeitet haben. Der gesamte Band erweckt den Eindruck einer wohl durchdachten Gesamtkomposition, was den biblischen Inhalten auch in dieser äußeren Form eindrücklich gerecht wird. Durch biblische und zeitgenössische Zitate, die einzelnen Abschnitten vorangestellt sind, werden zusätzlich einzelne Bibelverse herausgestellt bzw. direkte Verknüpfungsmöglichkeiten zur Gegenwart unterstrichen. Beide Exegeten ordnen ihre Aussagen in die Kontexte der jeweils behandelten biblischen Bücher ein und flechten konkrete Hinweise zum Weiterdenken sowie Praxisbezüge ein. Es gelingt ihnen, auf anregende Weise die Dynamik, Veränderungskraft und das Existentielle des Betens in seiner Bandbreite und Tiefendimension aufzuzeigen. Über den exegetischen Zugang hinaus wird das Buch von spirituellen Anmerkungen und Verknüpfungen beider Autoren getragen, wodurch noch umfassendere Einblicke in die Thematik des Betens ermöglicht werden.

Kursive Hervorhebungen wichtiger Schlagworte und Verknüpfungen zu bereits Behandeltem erhöhen darüber hinaus die Lesefreundlichkeit für einen breiten Adressatenkreis.

Münster Christina Meier

Exegese / Neues Testament

Wengst, Klaus: **Der wirkliche Jesus?** Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen" Jesus. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 312 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-023009-5

Polemik durchzieht Klaus Wengsts neues Buch über den „historischen" Jesus – eher *gegen* den „historischen" Jesus – vom Untertitel und der Einleitung bis hin zum letzten Satz des gesamten Buches. Dazwischen schreitet W. eine repräsentative Auswahl exegesegeschichtlicher Großmeister der historischen Jesusforschung ab – es sind dies H. S. Reimarus, D. Fr. Strauß, W. Beyschlag (als Vertreter der liberalen Theologen des späten 19. Jh.s), M. Kähler, A. Schweitzer, R. Bultmann, E. Käsemann sowie W. Stegemann, J. Schröter, Th. Söding, G. Theißen und G. Theißen/A. Merz als Vertreter der „dritten Suche" – und subsumiert am Ende des Buches: „Die Suche nach dem ‚historischen' Jesus […] lässt sich […] mit einem Leitwort aus dem Buch Kohelet beschreiben: ‚Ja, auch das ist *häwäl* – ganz und gar aussichtslos und ein Greifen nach Wind'" (306). Das Hintergehen der evangeliaren Texte durch Literarkritik oder Formgeschichte und die dadurch vollzogene „Textarchäologie" seien gescheitert und könnten nur immer wieder scheitern (305). Dies ist der durchgängige *cantus firmus* des gesamten Buches. Er tönt durchaus negativ, und als „negativ" charakterisiert W. auch sein eigenes Buch (8).

Dasjenige Kap., das insofern „positiv" ist, als es W.s eigenen Ansatz konstruktiv darstellt, ist das zweite (44–59); es liefert sozusagen den hermeneutischen Knotenpunkt seines Buches, nach dem die Ansätze der anderen diskutierten Autoren gemessen werden. Im Wesentlichen speist sich dieser Ansatz aus der Einsicht, dass die Evangelien selbst nicht an „bloßen" Ereignissen „historisch verifizierbarer Faktizität" (44) interessiert sind, sondern die Geschehensabläufe der Jesuserzählungen auf eine solche Weise darstellen, „dass den Lesenden und Hörenden das Mitsein Gottes auf diesem Weg deutlich werden soll" (49).

Der „Konstruktionspunkt" aller vier Evangelien, „das Zeugnis von der Auferstehung Jesu", sei ein „metahistorischer" (57): „Von diesem, von *ihrem* Konstruktionspunkt aus wollen sie also Gottes Mitsein in der gesamten von ihnen erzählten Geschichte Jesu zum Ausdruck bringen" (50, originale Kursivsetzung). W. gemahnt damit an die theologische Basisperspektive der evangeliaren Darstellungen und wendet sich gegen jede Form von historischem Positivismus mit *anschließender* theologischer Verarbeitung solcher „historischer" Erkenntnisse über Jesus. Sätze, mit denen W. auf der prinzipiellen Aussichtslosigkeit der „historischen" Jesussuche insistiert, finden sich im Buch mehrfach (z.B. 13.15.58.149.150.204.212 u. ö.).

Damit sind die Weichen für radikale Kritik gegen die meisten der exegesegeschichtlichen Granden der historischen Jesusforschung gestellt: gegen Reimarus und Beyschlag extrem; die Beiträge zu Bultmann und Käsemann sind ebenfalls stark mit polemischen Flanken durchsetzt. Mit Strauß verbindet W. die „Kritik an historischer Jesus-Kritik" sowie die konsequente Ablehnung deren theologischer Fruchtbarmachung („Die von Strauß vorgenommene historische Destruktion der evangelischen Berichte hat Hand und Fuß. […] Wer es danach noch unternimmt, ein ‚Leben Jesu' zu schreiben oder den ‚historischen' Jesus zu rekonstruieren, muss mutig oder ignorant oder beides sein" [88; vgl. auch 204]). Mit Schweitzer findet W. Einverständnis in Bezug auf dessen Projektionsvorwurf in vorgängigen Jesusdarstellungen, Schweitzers eigene „konsequente Eschatologie" fällt aber derselben Kritik zum Opfer wie die Ansätze anderer Autoren. Deutlich die größte Zustimmung findet bei W. – wie zu erwarten – Kähler, der die theologische Unmöglichkeit einer historischen Jesussuche klar beschrieben habe und stattdessen vom „geschichtlichen Christus der Bibel" gesprochen hat (113–128); ihm zur Erinnerung hat W. sein ganzes Buch gewidmet. Deutliche Kritik formuliert er gegen Kähler nur in Bezug auf dessen Darstellung Jesu als Juden – eine für W. insgesamt zentrale Fragestellung, die er bei den meisten seiner ausgewählten Autoren in einem eigenen Unterkap. und mit fast durchgängig höchst kritischem Ergebnis bedenkt (24–26.77–79.107–112 u. ö.).

Die Frage, was es „Neues bei der ‚dritten Suche' nach dem ‚historischen' Jesus" (215) gebe, kann W.s Einsicht nach mit einem einzigen Wort beantwortet werden, nämlich: „nichts" (215). Später konzediert er allerdings als deren Vorzug, dass Jesus in ihr „nicht mehr als unjüdisch profiliert, sondern als Jude bezeichnet wird", auch wenn dies s. M. n. „bisweilen recht formal geschieht und die ‚Jüdischkeit' Jesu inhaltlich nicht gerade profiliert hervortritt" (303; im entsprechenden Kap. hatte W. Ansätze von Stegemann und Schröter diskutiert, vgl. 238–243).

Als einer der Pluspunkte gegenüber anderen Darstellungen mit exegesegeschichtlichem Schwerpunkt ist beim vorliegenden Band zu nennen, dass er überaus reich an Primärzitaten ist – sie umfassen teilweise bis zu einer halben Seite (z.B. 233). Hat man W.s Abschnitte zu Reimarus, Schweitzer, Bultmann o. a. gelesen, hat man eben auch ziemlich viel *Reimarus*, *Schweitzer* und *Bultmann* gelesen. Sodann trifft W.s eigener Ansatz die historische Jesusforschung fraglos an einem heiklen, gegenwärtig sehr kontrovers behandelten Punkt, und es ist gewiss verdienstvoll, den Ausgangspunkt für eine Evangelienhermeneutik aus den Darstellungen der Evangelien selbst zu entnehmen, d.h. (für W.) aus dem „neuschöpferischen Handeln Gottes am toten Jesus" und nicht aus „irgendeinem Handeln des Menschen Jesus" (212). Und drittens mag es auch ein Wert an sich sein, etablierte Wertzuschreibungen und Klischees über „große" historische Exegeten einmal radikal in Frage zu stellen und diesen Exegeten nicht nur den Staub von den Köpfen zu bürsten, sondern gleich ihre Kronen abzuschlagen. Solchen provokanten Darstellungen verdanken sich nicht selten eigene neue Einsichten und Perspektiven.

Andererseits: Während exegetische und/oder historische Einzelheiten strittig sein und bleiben mögen (wie die alte Frage, ob für die Zitation von Ps 22,2a durch Jesus am Kreuz wirklich schon die Hoffnungsdimension auf Gottes rettendes Handeln geltend gemacht werden kann [51f], oder ob Jesu nachösterliche Anhängerschaft „zumin-

dest [!] noch im 1. Jahrhundert" noch so glatt innerhalb des Judentums zu positionieren ist [mehrfach, z.B. 220.231.242 – eine doch immerhin einseitige These]), wiegt da schon schwerer, dass neben der reichen Zitation von Primärquellen W.s Beschäftigung mit der Sekundärliteratur doch recht schmal ausfällt. Für seine Kähler-Deutung bspw. bezieht er sich auf einige Autoren bis 1960 (H. Gollwitzer) sowie jeweils einmal auf G. Eichholz' Aufsatz „Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Forschung" (1984) und den TRE-Artikel von H.-J. Kraus (1988; beides 125, Anm. 149). Die Verwendung von Sekundärliteratur v.a. in den Abschnitten zu Bultmann und Käsemann sieht ähnlich aus. Die Kritik gegen die „Unprofiliertheit" der Darstellung Jesu als Jude bei Vertretern der „dritten Suche" muss (deutlich für das Beispiel Stegemann) wenigstens überraschen.

Am wesentlichsten aber fehlt dem Rez. die Würdigung der historischen Autoren vor *deren* jeweiligem Hintergrund. Wäre es nicht sowohl relevant als auch fair, z.B. Reimarus im Kontext von Orthodoxie und Aufklärung darzustellen oder Beyschlags Geschichtsverständnis im Kontext des zeitgenössischen Historismus, etwa von Droysen (und Zeitgenossen; vgl. 93)? Auf viel Polemik könnte dann verzichtet und unübersehbare Einseitigkeiten könnten vermieden werden.

Und zuletzt: Methodische und inhaltliche Unzufriedenheiten mit den Ergebnissen historisch-kritischer Jesusforschung sind ja keineswegs neu. Im Gegenteil: Sie sind beinahe so alt wie diese Forschung selbst (sie finden sich deutlich schon bei Venturini). Die Frage, die sich hier anschlösse, wäre vielmehr, wieso sie sich überhaupt bis heute gehalten hat. Gleichzeitig ist die Suche nach validen Alternativen zur traditionellen „historischen" Jesussuche schon voll im Gange. W. bräuchte seinen Stahl gar nicht so fest in der Faust zu führen, würde er die Unterstützung anderer Exegeten in Anspruch nehmen, die bereits ganz ähnliche Fundamentalkritiken formuliert haben wie er selbst. Gerade in der anglo-amerikanischen Forschung gäbe es hier etliche Ansätze zu berücksichtigen, wie z.B. von W. H. Kelber, A. Le Donne, Ch. Keith oder die jüngsten Veröffentlichungen von D. Allison. Kombinierte man deren exegetische Einsichten mit denen von W., könnte aus seinem – nach eigenem Bekunden – „negativen" Buch am Ende ein positives werden.

Mainz Eckart David Schmidt

Trobisch, David: **Die 28. Auflage des Nestle-Aland.** Eine Einführung. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2013. 78 S., pb. € 9,90 ISBN: 978–3–438–05141–7

Seit langer Zeit verlassen sich Neutestamentler und wissenschaftliche Theologen auf die Handausgabe Nestle(-Aland), *Novum Testamentum Graece*. Diese Ausgabe, besonders die neueste Auflage (die 28.), enthält umfangreiche *apparatus critici*, nützliche Anhänge, reiche Randmarginalien, biblische Parallelenverweise usw. *Multum in parvo* und (um die Sprache zu wechseln) *un embarras de richesses*. Fachleute haben sich an ihre Abkürzungen und *Sigla* gewöhnt, um ihre ‚richesses' auszuloten, aber viele mögliche Leser empfinden all diese Details als bedrohlich oder unverständlich. Hier setzt T. mit seinem kleinen *Vademecum* an und versucht solchen Lesern zu helfen, also Anfänger/inne/n, die das NT auf Griechisch studieren möchten, wegen seiner vielleicht entmutigenden Komplexität aber Bedenken haben und nicht wissen, wie sie es am besten benutzen können.

T. will Neulinge ermutigen. Er skizziert die Geschichte der Nestle-Ausgabe und entwirrt (im Allgemeinen) ihre Einleitung. Fragen, Lese- und Sprachübungen folgen jedem Erklärungsschritt – Antworten und Lösungen stehen am Ende. Als weiser Schullehrer weiß T. wohl: „Übung macht den Meister" (und, so muss man sagen, auch „die Meisterin" – weil T. in solchen Dingen sehr penibel ist!). In der Zeit ihrer ersten Schritte sollten Neulinge es schätzen, dieses Büchlein bei sich zu haben. Es lohnt sich! T. zeigt klar die Vorteile der Nestle-Ausgabe als unübertreffliches und zuverlässiges Arbeitsmittel im Studium.

In seinen ersten beiden Kap.n skizziert T. Nestles ausführliche Einführung und erklärt viele ihrer redaktionellen Kompliziertheiten sowie ihre Anhänge, die Kanontafeln des Eusebius und noch vieles mehr. Er zeigt, wie man den Apparat zu verstehen hat, und preist die Vorteile der Textkritik im Abschnitt „Die Bewertung der Varianten" und auch in seinen verschiedenen Beispielen der Variantenlösungen.

T. hat aber auch ein zweites Publikum im Blick: Dies sind Fachleute, die den Nestle in der 27. Auflage benutzt haben und wissen möchten, ob sie die neue Nestle-Ausgabe kaufen müssen. Kap. III zeigt ihnen die bedeutendsten Neuheiten der 28. Ausgabe. Zu den Änderungen gehört z.B.:

1. Neuer Text und Apparat der katholischen Briefe. Nestle 28 folgt der zweiten Ausgabe der *Editio critica maior* – dieser Titel sollte in der Bibliographie („Zitierte Literatur", 77) erscheinen. Im Vergleich mit Nestle 27 gibt es in Nestle 28 33 Textänderungen;

2. Neue „ständige" Handschriftzeugen;

3. Der Verzicht auf den Apparat der altbewährten Konjekturen (obgleich T. nicht sagt, dass der Text selbst Konjekturen in Apg 16,12 und [ganz neu] in 1 Petr 3,10 enthält!).

Im Allgemeinen nimmt T. die Erklärungen in der Nestle-Ausgabe ohne Kritik an, aber zuweilen ist er doch kritisch, z.B. zieht er „(Kirchen)schriftsteller" oder ähnliche Begriffe dem Gebrauch der Bezeichnung „Kirchen*väter*" vor. Er zeigt eine Reihe von Grenzen (weil Nestle eine Handausgabe ist) in Bezug auf die Wahl der Handschriften oder auf die Beschränkungen fragmentarischer Handschriften im Apparat auf – besonders seines beliebten Papyrus 46. Solche Kritiken sind berechtigt, wirken aber unpassend in einem Büchlein, das auch die Form und Aussprache griechischer Buchstaben lehrt.

Es gibt Kleinigkeiten, bei denen ich T. kritisiere:

1) Auf S. 25 (Appendix 1A: Erste Spalte) sollte erklärt werden, was „($^{+\ 14\ ?}$)" oder „[$^{+\ 58}$]" bedeutet;

2) T. schreibt nichts über Lektionare (siehe 25);

3) S. 35 Frage c^{sec} bzgl. doppelter eckiger Klammern: Die Antwort (71) ist nicht völlig richtig. Dieses Sigel bedeutet nicht nur, dass die eingeklammerten Worte nicht zum Ausgangstext gehören, sondern auch, dass sie uralt sind und in der Kirchengeschichte oder christlichen Überlieferung bedeutend waren;

4) T. hilft Leser/inne/n nicht, die die ungewöhnlichen eckigen Klammern im Text zu 1 Kor 10,20 finden;

5) Zu dem (zugegeben selten gebrauchten) Sigel kursiv *s* mit Punkt nimmt T. einfach die Erklärung in Nestle S. 12*–13* (nicht 880) an, dass dieses Sigel *Umsetzungen* (statt *Umstellungen*) bedeutet, aber die dort gegebenen Beispiele sind verwirrend! Siehe Joh 13,8 (ein Beispiel auf S. 13*); Lk 19,11; Apk 13,5 – all dies sind *Umstellungen*. Lk 6,5 ist ein echtes Beispiel einer Umsetzung, aber man findet dieses Sigel bei den vergleichbaren Versen in 1 Kor 14,24–35 nicht. T. hilft verwirrten Neulingen hier nicht, obgleich er diese berühmten Verse ausführlich diskutiert (63–64);

6) S. 22 Zeilen 13 u. 16: Warum nur *drei* Kategorien und *drei* Unterschiede? Wir brauchen hier (wie später) *vier* Kategorien: ‚Ersatz' ist hinzuzufügen;

7) Die Antwort auf S. 71 $d^{pr.}$: Es stimmt nicht, dass *alle* ehemaligen eckigen Klammern in den katholischen Briefen in Nestle 28 durch ein Rhombuszeichen ersetzt wurden;

8) S. 74 Lösung zu S. 41b: Der Verweis auf Nestle 27 ist unerwartet. Die Frage betrifft einfach die Schriften in Nestle 28 außer den katholischen Briefen;

9) T. sagt (52), dass man in der 28. Auflage in Appendix I eine größere Anzahl von Papyrushandschriften findet. Das ist wirklich so, aber er sagt nicht, dass die 28. Auflage jetzt nur 181 Majuskelhandschriften hat (cf. 240 in der 27.) und dass sie nur 107 Minuskeln gegenüber vorher 181 einbezieht. Weiter ist zu bemerken: In der aktuellen Auflage ist die Gesamtzahl der Lektionartexte halbiert.

Lehrer/innen und Professor/inn/en eines Proseminars sollten diesen Führer ihren Student/inn/en empfehlen, aber man sollte *nur* den zweiten, korrigierten Druck kaufen (der entsprechende Vermerk steht auf S. 4). Die erste Ausgabe hatte zu viele Fehler und wurde schnell aus dem Verkehr gezogen!

Leeds J. Keith Elliott

Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume I: Jerusalem, hg. v. H. M. Cotton u.a. Part I: 1–704. – Berlin: De Gruyter 2010. (XXVI) 694 S., geb. € 130,00 ISBN: 978–3–11–022219–7; Part II: 705–1120. – Berlin: De Gruyter 2012. (XVI) 572 S. geb. € 130,00 ISBN: 978–3–11–02518–8

Die vorliegenden Bände sind der erste Teil einer neuen, umfassenden Edition antiker Inschriften und anderen epigraphischen Materials aus dem antiken Judäa/Palästina. Herausgegeben werden sie von einem internationalen Forscherkollegium aus Jerusalem, Köln (der emeritierte Althistoriker Werner Eck) und Tel Aviv.[1] Das *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* (*CIIP*) erarbeitet ein

"comprehensive multilingual corpus of all inscriptions, both published and (as far as possible) unpublished, encompassing all 'sovereign' languages, Greek and Latin, alongside the Semitic languages, namely Hebrew, Phoenician and the various Aramaic dialects: Jewish Aramaic, Samaritan, Nabatean, Northern Syriac and Southern Syriac [...] as well as proto-Arabic languages, Thalmudic and Safaitic, and finally Armenian and Georgian" (V).

Diese Ausrichtung trägt der Einsicht Rechnung, dass zwar Griechisch und dann auch Latein die dominierenden Sprachen waren. Daneben hielten sich aber unter diesen Herrschaftsepochen durchgängig auch lokale Sprachen, die sie oft überlebt haben. Sie wurden in der

[1] Projektbeschreibung auf http://alte-geschichte.phil-fak.uni-koeln.de/ciip.html?&L=1; DFG Projekt.

täglichen Kommunikation neben Griechisch und Latein verwendet und haben ihre Spuren in literarischen und nicht-literarischen Werken hinterlassen, v.a. in epigraphischen Quellen. Daher wird auf traditionelle sprachliche Trennungen verzichtet.

Das ganze *CIIP* ist auf neun Bände angelegt, die den großen geographischen und/oder historischen Teilbereichen des Themas folgen (Band 2, Inschriften aus Caesaräa und der umliegenden Küstenregion, erschien 2011). Ziel ist es, alles bisher bekannte epigraphische Material zu sammeln und in kritischer Ausgabe zu präsentieren. Dazu gehören alle vorhandenen Angaben zur Herkunft und zum unmittelbaren Kontext der einzelnen Inschriften. Neben Fotografien und Zeichnungen gibt es den griechischen oder lateinischen Text, für Inschriften in semitischen Sprachen auch Transkriptionen. Alle Texte erscheinen in englischer Übersetzung. Während für jeden Text umfangreiche Literaturhinweise gegeben werden, wurde auf ausführliche Kommentare für jede Inschrift verzichtet.

Die Inschriften im ersten Band, Jerusalem, erscheinen unterteilt in drei Perioden: hellenistische Zeit bis zur Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr., die römische Herrschaft von 70 n. Chr. bis zu Konstantin und die Spätantike von Konstantin bis zur arabischen Eroberung. Dabei wurde versucht, Inschriften aus dem gleichen Kontext zusammen zu behandeln (etwa an einem Ort gefundene Ossuarien).

Der *erste Teilband* beginnt mit einem Überblick über die Geschichte Jerusalems zwischen Alexander d. Gr. und der arabischen Eroberung (*B. Isaac*, 1–37). Zu den Inschriften aus der hellenistischen Zeit (Umfang des ersten Teilbandes) gehören 17 Texte religiösen und öffentlichen Inhalts, etwa die Warnungen an Heiden, das innere Tempelgelände zu betreten, die sog. Theodotos-Inschrift sowie der Kreuzestitulus Jesu als *tabula albata*. Die überwältigende Mehrheit der Texte sind Grabinschriften auf Ossuarien in Hebräisch, Aramäisch, Griechisch und Latein (65–609). Ein dritter Teil behandelt Texte auf verschiedenen *instrumenta domestica* (611–680; hauptsächlich Ostraka mit hebräischer/aramäischer Schrift) und weitere verschiedene Texte (681–694).

Der *zweite Teilband* präsentiert die Inschriften Jerusalems von 70 n. Chr. bis zur arabischen Eroberung in zwei Teilen (70 bis Konstantin, dann Spätantike). Für die römische Zeit, in die fast alle lateinischen Inschriften fallen, wurde unterteilt nach Inschriften religiösen Inhalts, Kaisern und Senatoren, Bauinschriften, Grabinschriften von Militärangehörigen, anderen Grabinschriften, *instrumenta domestica*, anderen Inschriften und Fragmenten. Die Inschriften religiösen Inhalts (Nr. 705–711, S. 1–10) zeigen, in welchem Ausmaß Jerusalem nach den beiden jüdischen Kriegen „romanisiert" wurde (z.B. 705, 706). Die späteren Inschriften kirchlichen und religiösen Inhalts helfen, Jerusalem als bedeutendes spätantikes christliches Zentrum zu verstehen (Nr. 786–868, S. 90–231). Dazu gehören Inschriften in Hebräisch (zumeist christlichen Ursprungs) und in verschiedenen anderen Sprachen (Latein, Griechisch, Armenisch, Georgisch). Sie beleuchten Identität, Selbstverständnis und Spiritualität der verschiedenen christlichen Gruppen in Jerusalem (z.B. 838, 842, 842). Diese Inschriften ergänzen die archäologischen Funde christlicher Gebäude in Jerusalem und literarische Quellen, wie etwa die frühen Pilgerberichte oder Angaben bei den Kirchenvätern (etwa über Jerusalemaufenthalte oder die Bedeutung Jerusalems).

Der erste Teilband bezeugt die verschiedenen Sprachen, die in Jerusalem auch 70 n. Chr. in Gebrauch waren. Die relativ breite Verwendung von Griechisch – insbes. auf Grabinschriften, die privaten Charakter haben – stellt die ältere kritische Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums entlang unterschiedlicher sprachlicher/kultureller Bereiche („palästinisch" vs. hellenistisch) in Frage und wirft ein interessantes Licht auf den Ursprung der Evangelienüberlieferung und ihre Weitergabe in griechischer Sprache. Sprachlich war in Jerusalem mehr möglich, als der Urgemeinde gemeinhin zugestanden bzw. zugetraut wird. Der mehrsprachige Kontext, den die Inschriften widerspiegeln, hat die Judenchristen Jerusalems auf die in der Apg beschriebene Mission der Jerusalemer Gemeinde unter Juden und Heiden zumindest sprachlich gut vorbereitet.

Für die ntl. Wissenschaft und Kirchengeschichte kann man den ersten Band nur begrüßen, der diese epigraphischen Quellen aus teilweise sehr verstreuten (Erst-)Veröffentlichungen sammelt, in neuer kritischer Ausgabe zugänglich macht, übersetzt, z.T. mit kleineren Forschungsüberblicken und Kommentaren versieht und die neuere Literatur zusammenstellt.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Wall, Robert W., with **Steele**, Richard B.: **1 & 2 Timothy and Titus**. – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2012. (XVI) 416 S. (The Two Horizons. New Testament Commentary), kt € 19,99 ISBN: 978–0–8028–2562–9

Dies ist der fünfte Kommentar zu einer Schrift des NT in der Reihe „The Two Horizons. New Testament Commentary" (THNTC), die im Jahr 2005 mit einem Band zum Philipperbrief eröffnet wurde. Die Hg. der Reihe, Joel B. Green und Max Turner, betonen einleitend, das primäre Interesse dieser Kommentare liege in einer dezidiert theologischen und kanonischen Lektüre der einzelnen Schrift und dies wiederum in der Absicht, gegenwärtig zur theologischen Orientierung beizutragen. Der Adressatenkreis der Kommentarreihe soll bei Studierenden, Lehrern, Pastoren und christlichen Leitungskräften liegen. Robert W. Wall unterrichtet Bibelwissenschaft an der Seattle Pacific Univ. und ist Mitglied der Free Methodist Church. Richard B. Steele gehört ebenfalls dieser Univ. an und unterrichtet dort Moraltheologie und Historische Theologie. Die „Two Horizons" kommen einerseits in der Bezogenheit der Auslegung des vergangenen Textes auf die Gegenwart zum Ausdruck, andererseits aber auch durch die beiden Bearbeiter, die unterschiedlichen theologischen Disziplinen entstammen. Konkret findet dieses Konzept in diesem Kommentar aber nicht in einer dialogischen Form Gestalt. S. hat drei „Case Studies" verfasst, die allesamt im Kontext der methodistischen Kirche verbleiben, aber von den Pastoralbriefen her argumentieren: a) John Wesley and the Early Methodist Societies (201–214); b) John William Fletcher: John Wesley's Designated Successor (319–329); c) Phoebe Palmer and the Wesleyan Holiness Movement (390–401). W. hat in diesem Jahr gemeinsam mit Anthony B. Robinson ein weiteres Buch mit ähnlichem Inhalt und vergleichbarer Ausrichtung wie den hier zu besprechenden Kommentar geschrieben: *Called to Lead*. Paul's Letters to Timothy for a New Day.

Das leitende Interesse dieses Kommentars liegt nicht im historischen und literarischen Verstehen der Pastoralbriefe, sondern in einer kanonischen und aktualisierenden Auslegung des Textes: „But while the historian is also interested in clarifying the plain sense of the text and in constraining self-serving uses of it, such interests hardly secure the text's theological value for today's reader. Therefore, my discussions of the standard questions of introduction intend to make us more alert to what the Pastoral Epistles actually teach as textual treasures in earthen vessels." (4) W. wendet sich daher dezidiert gegen das Aufsuchen einer *intentio auctoris*, die den Text angeblich vor dem Zugriff des Exegeten schützen soll, um seinerseits nun die Botschaft des Textes vielmehr in einem *canonical approach* zu erfassen.

Da Paulus nach der Apg in Ephesus ohne Timotheus und auf Kreta ohne Titus auftritt, ist es nach kanonischer Lektüre naheliegend, dass die Pastoralbriefe das Erbe des Paulus genau dort fortführen (39). Die kanonische Lektüre, deren Bedeutung unbedingt anzuerkennen ist, eröffnet aber doch auch manche Merkwürdigkeit. Die Aufforderung an Timotheus, wegen seiner schwachen Gesundheit nicht nur Wasser, sondern auch ein wenig Wein zu trinken, begründet W. in kanonischer Lektüre folgendermaßen: Nach Apg 18,18; 21,26 habe Paulus ein Nasiräat übernommen, das ihn zu Alkoholverzicht verpflichte. Timotheus habe als treuer Begleiter des Paulus gleichfalls Alkoholverzicht praktiziert, werde aber jetzt durch Paulus im Blick auf seine Gesundheit von diesem Nasiräatsschwur dispensiert (135). Hier vermischen sich im *canonical approach* historische und literarische Beobachtungen in ganz unerträglicher Weise. Der in 2 Tim 4,11 genannte Lukas wird mit dem in den Wir-Passagen der Apg begegnenden Paulus-Begleiter identifiziert (285) und das in 2 Tim 4,16 genannte erste Verhör wird nicht notwendig mit der römischen Haft identifiziert, sondern möglicherweise mit derjenigen in Jerusalem oder Caesarea (287).

Die sog. Einleitungsfragen der Pastoralbriefe werden im Blick auf eine pseudepigraphe Abfassung der Briefe großzügig beiseitegeschoben: „This body of evidence generally fails to convince me." (5) „The Paul who addresses every reader of these letters is not the historical Paul, but the ‚canonical' Paul […]" (ebd.). Die Frage nach dem wirklichen Autor sei nur für moderne Wissenschaft interessant (ebd.). Die Unterscheidungskriterien zwischen authentisch und pseudepigraph seien wenig überzeugend. Völlig abzuweisen sei eine Marginalisierung der Pastoralbriefe aufgrund einer pseudepigraphen Herkunft. W. möchte konsequent den Blick dafür schärfen, von der rein historischen Exegese wegzukommen und in eine kanonische Auslegung überzugehen. Diese wiederum findet ihren Maßstab in der ‚rule of faith methodology'. Darf man aber all diejenigen führenden Forscher der Pastoralbriefe, die hier anders denken und die historische und literarische Arbeit mit der theologischen Auslegung verknüpfen und nicht gegeneinander ausspielen (angefangen von Heinrich-Julius Holtzmann bis Lorenz Oberlinner, Michael Theobald, Jens Herzer, Alfons Weiser, Jürgen Roloff, Hermann von Lips), konsequent übergehen? Michael Wolter, Otto Merk u.a. finden sich immerhin im Index of Authors, dort allerdings mit Verweis auf ihre Arbeiten zu den Pastoralbriefen in einem Literaturverzeichnis. Die Arbeiten selber scheinen nicht ausgewertet worden zu sein.

Der Aufbau des Kommentars bietet bei jedem der drei Pastoralbriefe zunächst eine durchgehende exegetisch-theologische Kommentierung, die gelegentlich bereits sehr dicht an gegenwärtigen pastoraltheologischen Fragen der methodistischen Gemeinden orientiert ist. An diese Kommentierung schließt

sich jeweils ‚A Rule of Faith Reading' an, in dem in fünf Schritten jeder der drei Briefe nochmals kapitelweise im Licht folgender Aspekte betrachtet wird: a) The Creator God; b) Christ Jesus the Lord; c) The Community of the Spirit; d) Christian Existence and Discipleship; e) Consummation in a New Creation. Was aber hat W. mit ‚Rule of Faith in Theological Interpretation' im Blick? „This strategy is predicated on the assumption that Scripture is by nature and practice a hermeneutical book and on the observation that the reception and shaping of both canon and creed were regulated and read from the beginning as analogical of the apostolic Rule of Faith." (40) W. bezieht sich sodann dezidiert auf Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 13, der in vorbildlicher Weise eine *regula fidei* formuliert habe (42f).

Dieser Kommentar zu den Pastoralbriefen erweist sich daher in seiner Auslegung als einer doppelten Zielrichtung folgend. Der *canonical approach* muss einerseits immer den altkirchlichen Standpunkt der Zeit der Kanonisierung der biblischen Texte einnehmen und Exegese in der Perspektive der kanonischen Leserinnen und Leser betreiben. Andererseits ist diese Exegese applikationsorientiert, und je eindeutiger sie auf die aktuellen kirchlichen Verhältnisse der Vf. des Kommentars zugeschnitten ist, desto schmaler wird der Wert für die Leserschaft außerhalb dieses Rahmens sein.

Mainz Friedrich W. Horn

Kirchengeschichte

Rüpke, Jörg: **Von Jupiter zu Christus**. Religionsgeschichte in römischer Zeit. – Darmstadt: WBG 2011. 304 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–23683–1

Jörg Rüpke ist als einer der besten und produktivsten deutschen Kenner der römischen Religionsgeschichte bekannt und liefert mit „Von Jupiter zu Christus" eigenem Zeugnis nach „Anstöße zu einer überfälligen Revision der Religionsgeschichtsschreibung der römischen Kaiserzeit, die nicht mehr antiken und neuzeitlichen historiographischen Mustern folgt, sondern religiöse Daten konsequent historisiert und kontextualisiert" (14).

Hier gilt es nun allerdings, Leser, die – dem Titel entsprechend – etwa eine chronologisch angeordnete Religionsgeschichte erwarten, zunächst darüber aufzuklären, dass es sich bei dem vorliegenden Band vielmehr um eine Sammlung ganz verschiedener Einzelabhandlungen handelt, die, teils ein wenig künstlich, unter den Rubriken „Globalisierung in traditioneller Form", „Medien und Verbreitungswege von Religion im Römischen Reich" und schließlich „Die römische Welt verändert sich: Religiöser Wandel in globalem Maßstab" angeordnet sind. Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass „Von Jupiter zu Christus", wie ja auch in der Einleitung erklärt, ausschließlich aus Beiträgen zusammengesetzt ist, die bereits früher an anderer Stelle veröffentlicht wurden und im Rahmen des Schwerpunktprogramms „Römische Reichsreligion und Provinzialreligion" entstanden sind. Da diese Beiträge aber für die Aufnahme im vorliegenden Band zum Teil überarbeitet, übersetzt und aktualisiert wurden und sich außer der Originalfassung und der Fassung für den WBG-Band manchmal auch noch, in dritter Fassung, in anderen Sammelwerken finden, dürfte es für den Leser nicht immer einfach sein, bei der Fülle der hieraus hervorgehenden, sich überschneidenden bibliographischen Verweise einen klaren Kopf zu behalten.

Daher sei im Folgenden nur eine kurze Übersicht über den Inhalt gegeben:

„Römische Religion und ‚Reichsreligion'" (15–30), „Gestiftete Religion in der römischen Kaiserzeit" (35–40), „Integration und Transformation von Immigrantenreligionen: Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom" (41–52), „Eine christliche Variante berufsständischer Religion in Rom: Der Hirte des Hermas" (53–74), „Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms" (75–90), „Religiöse Kommunikation im provinzialen Raum" (95–100), „Religion in der lex Ursonensis" (101–120), „Kalender- und Festexport im Imperium Romanum" (121–132), „Buchreligionen oder Reichsreligionen? Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation" (133–142), „Polytheismus und Pluralismus: Überlegungen zur religiösen Konkurrenz in der römischen Kaiserzeit" (145–156), „Religiöser Pluralismus und das Römische Reich" (157–176), „Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix" (177–190), „Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik: Minucius Felix' Dialog Octavius" (191–204), „Religiöse Zentralisierung: Traditionelle Priesterschaften und die Rolle des Pontifex Maximus in der späten Kaiserzeit" (205–220), „Bilderwelten und Religionsgrenzen" (221–232), „Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der ‚Reichsreligion'" (233–244).

In Anbetracht der oft recht heterogenen Entstehungsgeschichte der einzelnen Aufsätze würde es wohl an der Sache vorbeizielen, den Band als einheitliche Gesamtleistung würdigen zu wollen, da sowohl eine richtiggehende Fragestellung wie auch ein übergeordnetes Fazit fehlen. Immerhin bietet der Vf. im Vorwort selbst einen Leseschlüssel an. Hier heißt es: „Die bisherigen Darstellungen der Religionsgeschichte dieses Raumes beschränken sich auf additive Beschreibungen einzelner Kulte und Religionen. [...] Das [...] Forschungsprogramm ‚Römische Reichs- und Provinzialreligion', das der Verfasser koordiniert hat, hat diese Sichtweisen verändert. [...]. Dieser Band gibt mir Gelegenheit, meine eigenen Arbeiten zu diesem Thema zu bündeln und sie auf die These zuzuspitzen, die entscheidende Veränderung der Epoche sei nicht der Wechsel oder die Zunahme der Zahl von Religionen gewesen, sondern eine Veränderung des Phänomens und gesellschaftlichen Stellenwerts von ‚Religion' überhaupt: Aus einem Medium der individuellen Thematisierung menschlicher Kontingenzen [...] und öffentlicher politischer Identitätsbildung ist sie zu einem umfassenden Zusammenhang menschlicher Lebensführung, Formulierung von Gruppenidentitäten und politischer Legitimation geworden." (13)

Brüssel David Engels

Sörries, Reiner: **Spätantike und frühchristliche Kunst**. Eine Einführung in die Christliche Archäologie. – Wien: Böhlau 2013. 332 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8252–3521–5

Am Anfang der Einleitung (11–40) skizziert Reiner Sörries in einem Vorwort (11–14), wie sich in den letzten Jahrzehnten ein größeres Interesse an der christlichen Archäologie entwickelt hat. Von den hierfür angeführten Gründen sei hervorgehoben, dass auch in der klassischen Archäologie die früher weit verbreitete Beurteilung der spätantiken Kunst als Zeugnis des Niedergangs weitgehend aufgegeben wurde und dass die Christliche Archäologie sich deren innovativer Vermittlungsrolle zwischen Spätantike und Mittelalter stärker bewusst wurde. Unter den Ausführungen zur Einordnung des Faches in Forschung und Lehre fällt auf, dass sich der Autor trotz skeptischer Notizen zum „Stand der Christlichen Archäologie innerhalb der Theologie" (25) und zur etwas stiefmütterlichen Behandlung durch die theologische Mutterwissenschaft (26) bemüht, die Ansiedlung des Faches in der theologischen Wissenschaft zu verteidigen. Dies ist zwar wegen seiner Zugehörigkeit zu einer ev.-theol. Fakultät verständlich, aber eigentlich nicht aktuell und für Studenten als Adressaten der Einführung (11) irreführend. Im Ausland ist eine solche Bindung ohnehin selten, und in Deutschland gehören heute die Studenten und Doktoranden auch dort, wo das Fach in einer der beiden theologischen Fakultäten vertreten ist, überwiegend zur philosophischen Fakultät.

Der letzte Teil der Einleitung ist eine „kurze Charakteristik des Frühen Christentums". Hier fehlt (30f, ebenso 35) zwischen der Diokletianischen Christenverfolgung und der Mailänder Vereinbarung von 313 das Toleranzedikt des Galerius von 311, das diese Vereinbarung fortsetzte und in dem die religionspolitische Begründung für die Verfolgung genannt wurde (eine beiläufige Erwähnung des Edikts gibt es erst auf S. 95). Die Gesetzgebung des Theodosius und seine Verbote der heidnischen Kulte werden kurz erwähnt (35); ausführlicher behandelt S. sie nicht im Kap. zum 4. Jh., sondern erst im 5. Jh. (137f), weil sie erst in diesem wirksam geworden seien.

Das 1. Kap., „Prolegomena: Die spätantike Gesellschaft und das Frühe Christentum in den ersten beiden Jahrhunderten" (41–58) dient der Bestätigung, dass es in dieser Zeit keine christlich-archäologischen Denkmäler gab. Im 2. Kap., „Die Anfänge einer christlichen Kunst im 3. Jahrhundert" wird ganz richtig dargestellt, dass diese Anfänge überwiegend im römischen Grabbereich greifbar sind, also in der Katakombenmalerei und Sarkophagskulptur. Dies hängt damit zusammen, dass der archäologische Zufall lediglich die Hauskirche im weit entlegenen Dura Europos am Euphrat als Zeugnis einer christlichen Kultanlage mit teilweiser Ausmalung bewahrt hat und die spärlichen Zeugnisse der Alltagskultur kaum zu datieren sind. Sehr zu begrüßen ist, dass S. auch Kirchenbauten behandelt, deren Reste in jüngerer Zeit ausgegraben wurden und für die eine (sehr unsichere) Datierung in das 3. Jh. versucht wurde (66–68). Warum vor den Abschnitt „Die wichtigsten Denkmäler des frühen Christentums im 3. Jahrhundert" ein Einschub geraten ist, der den Titel „Der konstantinische Frieden – das sog. Mailänder Edikt" trägt und eigentlich in das nächste, das 3. Kap. gehört, ist mir nicht klar.

Bereits im Titel des 3. Kap.s („Erste Blüte christlicher Kunst unter kaiserlicher Schirmherrschaft im 4. Jahrhundert") macht der Autor ebenso wie beim 4. Kap. („Das Christentum als Staatsreligion im 5. Jahrhundert") und beim 5. Kap. („Das Christentum als Staatskirche im 6. Jahrhundert") ganz zu Recht deutlich, wie stark die Entwicklung des Christentums und seiner Kunst seit der Zeit Konstantins von kaiserlicher Religionspolitik getragen wurde und von ihr abhängig war und blieb. Diese drei Kap. bilden den Kern des Buches und enthalten außer einer Darlegung der architektonischen und künstlerischen Ent-

wicklung in den verschiedenen Denkmäler- und Lebensbereichen auch die zum Verständnis notwendigen geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Grundlagen. Wie das zweite enden auch diese drei Kap. mit einem Abschnitt „Die wichtigsten Denkmäler …". Dem aktuellen Stand der Forschung entsprechend legt der Autor großen Wert darauf, mit Hilfe ausgewählter Objekte zu veranschaulichen, wie durch das ganze 4. Jh. hindurch und weit in das 5. Jh. hinein Anhänger der traditionellen Kulte und des Christentums nebeneinander lebten – nicht nur in Rom und im Westreich, sondern nach der Gründung von Konstantinopel auch im Osten.

Die Auswahl der Themen in einem solchen Buch ist immer subjektiv und soll nicht kritisiert werden. Aber einige Fragen zu hier behandelten Objekten seien vermerkt:

Warum werden die kaiserlichen *Largitiones* und *Vota* nicht näher beschrieben (etwa beim *Missorium* des Theodosius in Madrid, 141f); weshalb werden die Consulardiptychen nicht thematisiert (z. B. bei der Apotheose-Tafel in London, 142f und 167f), wieso wird auf den magischen Schutz durch Amulette und Reliquien nicht näher eingegangen (bei Hinweisen auf Gemmen, 62, die Kreuzreliquien, 101, oder Pilgerandenken, 115–117.175); wäre es nicht sinnvoll gewesen, den statischen Unterschied zwischen den Kuppeln der Hagia Sophia einerseits (192) und der Sergios- und Bakchos-Kirche und S. Vitale andererseits (193f) zu erklären? Wäre zur Hagia Sophia statt eines Hinweises auf eine Stahlbetonkirche des 20. Jh.s in Belgrad (285–287) nicht eine Erwähnung des großen osmanischen Architekten Sinan angebracht? Wissen die Leser, dass das von Cosmas Indicopleustes vertretene Weltbild (195f) das geozentrische ist, auf dessen bildliche Darstellung in Nikopolis (289f) nicht hingewiesen wird?

Die Zahl der Irrtümer scheint mir erfreulich gering. Erwähnt sei die um ein Jahrhundert zu frühe Datierung der Menasampullen (116f); sie wäre mithilfe der Kataloge der Frankfurter und der Berliner Sammlungen zu korrigieren (G. Kaminski-Menssen 1996; J. Witt 2000; meine Arbeit über die Keramik von Abu Mina wurde 2010 zum Druck gegeben, liegt aber noch nicht vor).

Interessant für eine Charakteristik von Archäologie scheint mir zu sein, dass bei vielen Denkmälern und ihrer Interpretation oder Datierung Fragen offen bleiben, v. a. wegen der Zufälligkeit des Fundbestandes.

Allein im Kap. zum 4. Jh. betrifft das: Die Zweckbestimmung der Einzelbauten in Kirchenfamilien und -komplexen (99); den Typus der römischen Umgangsbasiliken (99f); die fehlenden Kriterien zur Unterscheidung konfessionsverschiedener Kirchenbauten (102f; später 185); die Doppelkirchenanlage von Aquileia (106f); die kultische Zweckbestimmung von Tafelgeschirr (113); die Fragen nach den Besitzern von Schatzfunden wie die von Kaiseraugst und Mildenhall (113f; beim Sevsoschatz wäre noch die Frage nach dem Fundort hinzugekommen); die Identifizierung des Mannes mit Bart und Nimbus, der im *Opus sectile*-Wandschmuck einer Halle vor der Porta marina in Ostia erscheint (121f); die unterschiedlichen paganen und christlichen Vorstellungen der Besitzer von Cubicula in der Katakombe an der Via Latina (127f). Ein Problem hat der Autor nicht angesprochen: Weder bei der Basilika am Lateran (125) noch beim dazugehörigen Baptisterium (95 und 128f) werden die Passagen des Liber Pontificalis erwähnt, nach denen Konstantin für beide Bauten zahlreiche große Silberskulpturen gestiftet haben soll.

Die folgenden Kap. beschäftigen sich teils mit der örtlichen Verbreitung christlich-archäologischer Denkmäler über die Grenzen des Imperium Romanum hinaus, teils mit der zeitlichen Abgrenzung gegenüber der westlichen mittelalterlichen und der byzantinischen Kunst. Besonders wichtig ist das 9. Kap. „Die spätantike jüdische Kunst". Es endet daher auch mit einem Abschnitt „Die wichtigsten Denkmäler …".

Die Bedeutung der frühen jüdischen Kunstgeschichte für die Christliche Archäologie liegt zum einen darin, dass sich die Kunst in beiden Religionen gegenüber der Geltung des atl. Bilderverbots durchsetzen musste (ein Thema, auf das S. nicht eingeht), zum anderen in der vielfach diskutierten Frage der Vorbildhaftigkeit jüdischer für christliche Denkmäler.

Die abschließenden Abschnitte zu wichtiger Literatur und bedeutenden Museen sind ebenso hilfreich wie die Register zu Personen und Sachen. Es ist zu wünschen, dass diese Einführung viele Leser findet und sie zu intensiverer Beschäftigung mit den darin angeschnittenen Themen anregt.

Salzburg Josef Engemann

Stroll, Mary: **Popes and Antipopes**. The Politics of Eleventh Century Church Reform. – Leiden/Boston: Brill 2012. (XVI) 266 S. (Studies in the History of Christian Tradition, 159), geb. € 99,00 ISBN: 978–90–0421701–0

Politics of Reform: Das ist die Perspektive, aus der Mary Stroll die konkreten Machtverhältnisse und Machtspiele um das Papsttum zwischen der Mitte der 40er und dem Anfang der 70er Jahre des 11. Jh.s untersucht. Vom Konzil von Sutri (1046) bis zur Wahl Gregors VII. (1073) beschreibt die amerikanische Mediävistin die politische Dynamik der Frühphase der kirchlichen Reform: eine Dynamik von Individuen und Gruppen, die sehr fließend und konfliktreich war, wie die wiederholte, heftige und sogar militärische Auseinandersetzung von zwei Päpsten zeigt. Nach ihren Untersuchungen über das 12. Jh. und das Papsttum von Callixt II. konzentriert sich S. auf die Jahrzehnte vor dem sog. Investiturstreit, d. h. einem Epiphänomen, das die gegenüber der Entwicklung der europäischen Gesellschaft vertiefte Krise der Institutionen der Christenheit zum Ausdruck gebracht hat. Aber dieser Zeitraum vor Canossa wird von S. als eigenständiges Forschungsobjekt und nicht nur als Voraussetzung der zählebigen, obwohl seit mehr als vierzig Jahren kritisierten historiographischen Bezeichnung der „gregorianischen Reform" betrachtet.

S. beginnt ihre Beschreibung mit der Analyse der kaiserlichen Macht über die Papstwahl. Die von Heinrich III. verfügte Absetzung von drei konkurrierenden Päpsten (1046) war der Gipfel der Einflussmöglichkeit eines Königs, dessen Amt noch als sakral konzipiert war. Die Autorität, Päpste ernennen zu können, war mit der nicht genau definierten Würde eines *patricius* verbunden. S. beschäftigt sich mit diesem klassischen Geschichtsproblem, bringt aber keine neue Deutung dieser Frage. Auf jeden Fall hatte Heinrich III. laut S. die konkrete Macht, seinen Willen gegen den römischen Adel durchzusetzen. Mit der Benennung von Clemens II. begann so die Reihe der ‚deutschen' Reformpäpste. Die Kooperation zwischen Kaiser und Papst kam dennoch früh zum Ende, weil Clemens II. nach wenigen Monaten starb. Das Pontifikat seines Nachfolgers, Damasus II., dauerte sogar nur drei Wochen. Erst der dritte kaiserliche Papst, Leo IX., konnte eine eigene Politik auf dem Stuhl Petri entwickeln. Während seines Pontifikats wurden die Prinzipien der kirchlichen „moralischen" Reform (Kampf gegen den Nikolaitismus und die Simonie) in verschiedenen Synodenbeschlüssen wiederholt. Um Leo IX. formierte sich auch eine Gruppe von Geistlichen, die in den folgenden Jahren die Fundamente des Reformpapsttums legen sollten: unter anderen Humbert von Silva Candida, Friedrich von Lothringen und Hildebrand von Soana. Diese Gruppe und der Papst mussten sich mit einem neuen Akteur auf der politischen Bühne auseinandersetzen, nämlich den Normannen. Die schon komplexe Situation Süditaliens wurde von diesen Kriegern weiter destabilisiert, die immer wieder eine wichtige Rolle in der Reformpolitik spielen sollten: Leo IX. versuchte sie militärisch zu besiegen, aber ohne Erfolg. Dieser Konflikt war mit den theologischen und politischen Spannungen zwischen Rom und der byzantinischen Kirche sowie dem oströmischen Reich verflochten: Das war der Beginn der Spaltung zwischen West- und Ostchristentum, in der S. eine starke, mit der Identität der abendländischen Christenheit eng verbundene Behauptung des römischen Primats beobachtet. Der Nachfolger Leos IX., Viktor II., musste die Folgen des Todes Heinrichs III. bewältigen: Laut S. war genau dieses Ereignis entscheidend, um die Machtverhältnisse zwischen König und Papst umzukehren. Die Regentschaft der Kaiserin Agnes für den minderjährigen Heinrich IV. zeigte sich politisch als zu schwach, um einen eigenen Willen durchzusetzen, zumal in Rom. Die Reformgruppe hatte die Möglichkeit, sich von dieser Bindung zu lösen, brauchte aber auf jeden Fall politische Partner, um die Papstwahl nicht wieder in der Hand des römischen Adels zu lassen. Das von Gottfried dem Bärtigen und Beatrix von Tuszien geleitete Haus von Canossa/Lothringen wurde so der einflussreichste politische Akteur in der Wahl der Päpste und eine entscheidende militärische Ressource. Aber es blieb nicht die einzige: Im ersten Schisma (1058–1059), dem zwischen Nikolaus II., dem Kandidaten der Reformer und Gottfrieds, und Benedikt X., dem Kandidaten des römischen Adels, führte die militärische Intervention der Normannen zur Entscheidung. Das war nur der Anfang eines jahrzehntelangen turbulenten Bündnisses. Gleichzeitig hatte die Reformgruppe und insbes. Hildebrand eine andere wichtige Unterstützung gewonnen: die der aufsteigenden Familien des städtischen Adels in Rom, wie die reichen Pierleoni. Aber diese Unterstützung reichte nicht aus, um die Legitimation von Nikolaus II. zu festigen. 1059 wurde ein Papstwahldekret erstellt und veröffentlicht, das den Kardinälen eine Hauptrolle bei der Wahl des Papstes zuwies. S. diskutiert die mit dem Dekret verbundenen Deutungsprobleme, aber bringt auch in diesem Fall keine bedeutende neue Interpretation. Diese politische Entwicklung in Rom, die auch durch die Übernahme kaiserlicher Symbole in der Darstellung der päpstlichen Macht charakterisiert wurde, marginalisierte den deutschen Hof. Das verursachte die Reaktion der Regentschaft, die nach dem Tod Nikolaus' II. mit der Unterstützung einiger Römer und des lombardischen Episkopats in Basel einen eigenen Kandidaten wählte, Cadalus, den Bischof von Parma. Aber die Reformer in Rom hatten schon ein Mitglied ihrer Gruppe gewählt: den Bischof von Lucca, Anselm von Baggio, der, dem deutschen Hof gut bekannt, von der Regentschaft – wie man vermutete – einfacher anerkannt werden konnte. Im Gegenteil kam es jedoch zu einer langen politischen und militärischen Konfrontation zwischen den zwei Parteien: Trotz einiger Siege von Cadalus blieb seine Position nicht so stark, weil er nicht inthronisiert wurde. Und seine politische Lage wurde noch schwächer in Folge der Spannungen am Kaiserhof, die zur Entführung des jungen Königs Heinrich IV. und zum Rücktritt der Kaiserin Agnes führten. Auf dem Konzil von Mantua (1064) wurde Alexander II. endlich anerkannt, aber Cadalus, der sich in seine Diözese zurückziehen musste, wurde nie gezwungen, den Anspruch auf die päpstliche Würde aufzugeben. Auch wenn S. dies nicht explizit sagt, blieb Cadalus eine Bedrohung für Alexander II., die in diesem politisch instabilen Kontext nützlich sein konnte. S. stellt eine solche Instabilität durch die Ambivalenz der Akteure dar, die in der immer wieder veränderlichen Situation eigene Interessen verfolgt haben. Laut S. habe auch

Hildebrand, der zukünftige Gregor VII., sehr pragmatisch sein eigenes Programm der Festigung des päpstlichen Primats und der universellen Autorität der römischen Kirche verfolgt. Eine Konstante sei nur seine Unterstützung der radikalen Bewegungen gewesen sowie die Bereitschaft, mit der Tradition und also auch mit dem König zu brechen. Das sind die nicht geradlinigen Wege, die nach Canossa führten.

S. kann also die Komplexität dieser Geschichte skizzieren und zeigen, dass der entscheidende Unterschied nicht die ‚moralische' Reform war, mit der auch die Könige und die Gegenpäpste einverstanden waren, sondern die Durchsetzung eines ‚monarchischen' Papsttums, die v.a. von Hildebrand unterstützt wurde. Die amerikanische Mediävistin zeigt auch, wie diese verschiedenen Seiten der Reform der christlichen Institutionen nicht ohne die anderen geopolitischen Phänomene und das konkrete politische Vorgehen mehrerer Machtzentren zu erklären sind. Trotz dieser vielfältigen Sicht entfaltet sich S.s Darstellung nicht immer tief genug, um die Bedeutungen der Reformpolitik genau zu erfassen. Das spiegelt sich in einigen Bewertungen S.s über diese Frühphase der Reform wider, die die spirituellen Ansätze einiger Reformer zum Opfer des Projekts Hildebrands machen sollte. Aber damals waren die Anstöße der römischen Reformgruppe aus einer ekklesiologischen Suche nach einer Lösung der Ambivalenz der Amtskirche entstanden, einer gleichzeitig religiösen und politischen Institution, die nicht mehr im Rahmen der frühmittelalterlichen Tradition verstanden werden konnte. Das experimentelle Projekt der Reformer – das im päpstlichen Primat und in seiner charismatischen, theologischen und kanonistischen Definition, in der Hierarchisierung des Episkopats, in der Begegnung der römischen Kirche mit den radikalen Bewegungen sowie in der Instrumentalisierung der weltlichen Mächte zu beobachten ist – hätte noch deutlicher auch in die Darstellung der „reinen Politik" dieser Jahrzehnte einbezogen werden sollen.

Bonn Eugenio Riversi

Neidiger, Bernhard: **Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530)**. Laien – Weltklerus – Bettelorden. – Stuttgart: Hohenheim 2011. 502 S. (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, 106), geb. € 20,00 ISBN: 978–3–89850–989–3

Der Historiker Bernhard Neidiger ist stellvertretender Leiter des Stadtarchivs Stuttgart. Mit den Prädikaturstiftungen wendet N. sich einem Thema der Frömmigkeitsgeschichte zu, das u.a. für die Stadt- und Liturgiegeschichte von Bedeutung ist. Als vergleichende Studie aller derzeit bekannten Stiftungsurkunden der „Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530)" bietet N.s Werk ein Quellenkompendium, das eine differenzierte Landkarte der spätmittelalterlichen Prädikaturlandschaften im süddeutschen Raum zeichnet.

Zur Frage der geographischen Eingrenzung des Themas – „in den übrigen Regionen Deutschlands lagen die Verhältnisse anders" (22) – verweist N. auf seinen 2002 veröffentlichten Aufsatz zum „Wortgottesdienst vor der Reformation" (in: RhV 66, 142–189), der Süddeutschland als insgesamt prädikaturreiche Landschaft von anderen deutschen Gebieten unterscheidet. Hier wie auch bei der Forschungsgeschichte hätte der Vf. mit einer über den reinen Fußnotenverweis hinausgehenden Ausführung der Leserin den kundigen Einstieg in die Lektüre erleichtern können. Der zeitliche Rahmen der Studie macht deutlich, dass N. die Prädikaturen nicht primär auf ihre reformationsgeschichtliche Wirkung hin befragt, sondern sie dezidiert als Phänomen des Spätmittelalters und in dessen Kontext untersucht. Dabei erhält das Werk sein Profil durch die langjährigen Forschungen des Vf.s im Bereich der mittelalterlichen Bettelordensgeschichte (siehe u.a. N.s Diss. *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität*. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel – veröff. Berlin 1981) und der obrigkeitlichen Kirchenreform des 15. Jh.s (u.a. *Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen*. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters – Stuttgart 1993).

Die zwei ersten Hauptkap. (B, C) präsentieren in chronologischer und geographischer Gliederung ausführlich Inhalt und Kontext der einzelnen Stiftungsurkunden. Ein drittes (D) unternimmt es, die Urkunden hinsichtlich „Ausstattung, Qualifikation und Aufgaben der Prediger" (1.) sowie der „Motive und Hintergründe der Stiftungen" (2.) vergleichend auszuwerten. Im Anhang des Buches finden sich eine übersichtliche, alphabetisch nach Orten geordnete Auflistung der Stiftungs- und Bestätigungsurkunden von Prädikaturen der Jahre 1369–1530 sowie ein Register „der Prädikaturen sowie der erwähnten Domlekturen und sonstigen Predigerstellen für Weltkleriker" (493).

Kap. B hebt gleichsam als Urgeschichte der süddeutschen Prädikaturen die Ereignisse in den „frühen Reformzentren" Kurpfalz und Nürnberg von der weiteren Entwicklung (C) ab. Für die Kurpfalz (1.) betont N. die Bedeutung der neugegründeten Universität Heidelberg bzgl. der frühen Prädikaturstiftungen. Als Herzstück der gesamten Studie wirken N.s Ausführungen zu den Vorgängen in Nürnberg (2.–4.); hier entdeckt er einen Ursprung des Prädikaturwesens in der Laienseelsorge des *ordo praedicatorum*, der Dominikaner: Die ersten von Nürnberg ausgehenden Prädikaturstiftungen lassen sich auf die Seelsorge Eberhard Mardachs, des dortigen Dominikanerpriors, zurückführen, der zuerst den Stadtarzt Johannes Mesner und dann auch weitere Nürnberger Bürgerinnen und Bürger zur Stiftung von Predigtstellen motivieren konnte; die entsprechenden Stiftungsurkunden reflektieren das dominikanische Verständnis der Predigt als eines vorzüglichen Werkes der Barmherzigkeit. So erscheint nun das Phänomen der Prädikaturen als eine Transposition dominikanischer Predigtfrömmigkeit in den Kontext der Pfarrkirchen und des Weltklerus.

Die Fragen nach dem Verhältnis der Prädikaturstiftungen zu den Bettelorden und der Universität leiten durch das folgende Kap. (C), das die Prädikaturstiftungen in den einzelnen süddeutschen Regionen abschreitet. N. zeigt, dass bis weit ins 15. Jh. hinein Prädikaturen fast ausschließlich dort gestiftet wurden, wo es keine Mendikantenniederlassung gab; deutliche Beispiele sind die bettelordensreichen und – daher – prädikaturarmen Gebiete des Oberrheins einerseits (6.–7.), die reiche Prädikaturlandschaft Oberschwabens, in der es nur wenige Bettelordenshäuser gab, andererseits (4.). Dass gerade in Oberschwaben das Prädikaturwesen durch die o. g. Nürnberger Stiftungen angestoßen wurde, verstärkt das Bild der Prädikaturen als geographischer Ergänzung des eigenständigen Predigtgottesdienstes im Sinne der Bettelorden. Erst gegen Ende des 15. Jh.s wurden vermehrt Prädikaturen in Städten gestiftet, in denen auch Mendikanten vertreten waren. Diese chronologische Binnendifferenzierung gegenüber den grundlegenden Ausführungen Michael Menzels, der innerhalb der mittelalterlichen Predigtgeschichte das 15. Jh. als Zeitalter der Prädikaturen beschreibt („Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter", in: HZ 111 [1991], 337–384), verschiebt den Fokus von der Attraktivität der Prädikaturen für den Weltklerus auf deren Attraktivität für die weltliche Obrigkeit in ihren Kirchenreformbemühungen. Für Württemberg, die zweite große Prädikaturlandschaft Süddeutschlands (8.), kann N. zeigen, dass ab den 1480er Jahren von landesherrlicher Seite gezielt dort Prädikaturen gestiftet wurden, wo es keine *observanten* Bettelordenshäuser gab, während dort, wo im Sinne der obrigkeitlichen Kirchenreform das Kloster reformiert oder gar ein neues Mendikantenkloster gegründet werden konnte, kaum Prädikaturen zu verzeichnen sind.

Der Zusammenhang von Universität und Prädikaturstiftungen wird ebenfalls in N.s Ausführungen zu Württemberg besonders deutlich. Denn erst in Folge der Gründung der Tübinger Universität im Jahre 1477 kam es dort zu der großen Zahl von Prädikaturstiftungen, die Württemberg am Vorabend seiner Reformation (1534) zum „prädikaturreichsten Territorium in Deutschland" (225) machten. Als Teilaspekte eines solchen Zusammenhangs – auch in den anderen Prädikaturlandschaften – nennt N. neben einem durch die gehobene Bildung gestiegenen Bedarf des Bürgertums an anspruchsvoller Predigt die durch das Bildungsangebot der Universität allererst gegebene Möglichkeit der personellen Ausstattung der Prädikaturen einerseits sowie die Attraktivität der Prädikaturen für Universitätsabsolventen andererseits. Darüber hinaus sieht N. eine Übereinstimmung zwischen der Stiftungsintention, wie sie in den Stiftungsurkunden zum Ausdruck kommt, mit der an den Universitäten entwickelten Predigttheorie und der katechetischen Literatur der Zeit.

Das dritte Kap. (C) bietet reiches Material für anschließende Studien gerade auch zur Stiftungsfrömmigkeit des Spätmittelalters. So könnte weitergefragt werden, inwiefern in den ausgewerteten Urkunden die Vorstellung eines „Geschäft[s] mit der Ewigkeit" (Hamm, Berndt: „‚Zeitliche Güter gegen himmlische eintauschen'. Vom Sinn spätmittelalterlicher Stiftungen", in: *Geben und Gestalten*. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?, hg. v. Udo Hahn u.a., Münster 2008, 51–65, hier: 51) zum Ausdruck kommt und welche Bedeutung hier dem Totengedächtnis (vgl. Schneider-Ludorff, Gury: „Stiftung und Memoria im theologischen Diskurs der Reformationszeit", in: JBTh 22 [2007], 253–268) beigemessen wird.

N.s aktuelles Werk ist nicht nur ein wertvoller Überblick über das spätmittelalterliche Phänomen der „Prädikaturstiftungen in Süddeutschland", der Erkenntnisse zusammenfasst, die bisher lediglich in Einzelstudien vorlagen, und diese auf der Basis gründlicher Archivrecherche und Quellenarbeit ergänzt. Es eröffnet auch hinsichtlich der Genese der Prädikatur eine spannende neue Perspektive, indem es das Bild von der – ggf. konkurrenzbehafteten – Parallelität von Mendikantenpredigt einerseits und Prädikaturpredigt des Weltklerus andererseits durch den Blick auf die Wurzeln der Prädikaturstiftung in Seelsorge und Frömmigkeit gerade der Bettelorden, speziell der Dominikaner in Nürnberg, erweitert.

Tübingen Susanne Schenk

Schatz, Klaus: **Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983)**. – Münster: Aschendorff 2013.
Band I: 1814–1872. (XXX) 274 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–12964–7;
Band II: 1872–1917. (VI) 321 S., geb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–12965–4;
Band III: 1917–1945. (VIII) 451 S., geb. € 72,00 ISBN: 978–3–402–12966–1;
Band IV: 1945–1983. (X) 534 S., geb. € 85,00 ISBN: 978–3–402–12967–8;
Band V: Glossar, Biogramme, Gesamtregister. (V) 490 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–402–12968–5.

Für die Geschichte der deutschsprachigen Jesuiten bis zur Aufhebung 1773 ist der „Duhr" maßgebend. Den von 1907 bis 1928 von Bernhard

Duhr verfassten sechs Bänden über die „alte Gesellschaft Jesu" fügt Klaus Schatz jetzt fünf Bände über die „neue Gesellschaft Jesu" hinzu. Nach 15 Jahren intensiver Forschungsarbeit liegt der „Schatz" pünktlich zum 200jährigen Jubiläum der Neugründung der Jesuiten vor.

Die beeindruckende Arbeit setzt Standards für die Ordensgeschichtsschreibung. S. schöpft fast ausschließlich aus kirchlichen und staatlichen Archiven; Sekundärliteratur wird nur an wenigen Stellen ergänzend herangezogen. Er scheut sich nicht, auch heiße Eisen anzusprechen, und ist weit davon entfernt, Apologet seines eigenen Ordens zu sein. Dabei bleibt die Distanz des Historikers immer mit der Sympathie des Ordensmitglieds verknüpft. S. behandelt die deutschen Provinzen der Jesuiten seit 1814; dazu gehören bis 1947 auch die Jesuiten in der Schweiz ebenso wie die von Deutschland aus betreuten Missionen in Skandinavien, Indien, den USA, Brasilien, Japan und Rhodesien (Zimbabwe). Dazu gehört die Geschichte der bis zu drei deutschen Provinzen ebenso wie die der Jesuiten, die in Rom, u. a. am Collegium Germanicum et Hungaricum, tätig waren.

Innerhalb der acht Perioden, die S. auf vier Bände verteilt, wird zunächst der Rahmen des Gesamtordens dargestellt. Anschließend folgen wichtige Aspekte der Provinzgeschichte in der jeweiligen Periode, Abschnitte über die Ausbildung und die wissenschaftlich-schriftstellerische Tätigkeit, das innere Leben der Provinz und die Geschichte der einzelnen Häuser. Der abschließende Band V enthält neben einem Glossar jesuitischer Ausdrücke und statistischen Übersichten Kurzbiogramme aller ca. 1500 in den vier vorausgehenden Bänden erwähnten Jesuiten.

Nach einem kurzen Überblick über die Aufhebung des Ordens 1773 und erste Ansätze zu einer Neugründung (I, 1–32) stellt S. die „Schweizer Periode und Zerstreuung (1814–1849)" (I, 33–114) dar. Der offizielle Neubeginn der deutschsprachigen Jesuiten waren Kollegien der „Missio Helvetica" in Sitten, Brig, Fribourg und Schwyz. Doch das alte, auf die humanistische Bildung konzentrierte Studiensystem stieß bald auf heftigen Widerspruch. Nach dem Sonderbundkrieg endete offiziell die Präsenz der Jesuiten in der Schweiz.

Die „Erste deutsche Periode (1849–1872)" (I, 115–274) war v. a. durch Volksmissionen und die Förderung bzw. Neugründung Marianischer Kongregationen charakterisiert. Die Jesuiten waren fast ausschließlich in Preußen vertreten, wo Sonderseelsorge am ehesten möglich war. Der Provinzsitz war an wechselnden Orten, bis er 1863 nach Maria Laach kam. Die „Stimmen aus Maria Laach" (seit dem Ersten Weltkrieg „Stimmen der Zeit") als Fortsetzung einer Schriftenreihe zur Unterstützung des Syllabus wurden zum wichtigsten Periodikum der Jesuiten. Auf dem Ersten Vatikanum gehörten die Jesuiten zu den Protagonisten der päpstlichen Unfehlbarkeit. So waren sie auch die ersten, die dem Bismarckschen Kulturkampf zum Opfer fielen und deren Niederlassungen durch das Jesuitengesetz von 1872 aufgehoben wurden.

„Die Zeit der Vertreibung (1872–1917)" (Band II) kannte keine offiziellen Jesuiten-Niederlassungen im Reich. Die Studienhäuser wurden jenseits der Grenzen verlegt, nach England, Holland und Österreich. Einzelne Jesuiten konnten als Hausgeistliche unterkommen, die meisten lebten in den Studienhäusern oder engagierten sich in den Missionen. Diese Schwerpunktverlagerung in die Missionen und die Wissenschaft ging mit einem Wachstumsschub (von 755 Mitgliedern im Jahr 1872 auf 1485 im Jahr 1906) einher. Nach dem Abflauen des Kulturkampfes konnten sich einzelne Jesuiten in Städten wieder dauerhaft ansiedeln, nach der Jahrhundertwende zunehmend auch öffentlich sichtbar, bis zur Aufhebung des Jesuitengesetzes am 19. April 1917. Diese geschah freilich erst nach heftigen Kontroversen, unter denen S. die Affäre um den ehemaligen Jesuiten Paul von Hoensbroech besonders beleuchtet. Innerkirchlich ist diese Periode gekennzeichnet durch die beginnenden Auseinandersetzungen um Bibel und Evolution, durch den Modernismus und die Richtungsfragen im Gewerkschaftsstreit, die sich auch innerhalb der Jesuiten zeigten. S. kommt es darauf an, die Homogenität des Ordens auf ein realistisches Maß zu reduzieren und die Bandbreite zwischen einem in Valkenburg vertretenen Integralismus und dem offeneren Dialog mit der Moderne in den „Stimmen der Zeit" zu verdeutlichen.

Zwischen den Weltkriegen erfuhren die Jesuiten „Entfaltung in Freiheit und neue Verfolgung (1917–1945)" (Band III). Zwei Provinzteilungen führten zur Errichtung der Niederdeutschen, Oberdeutschen und Ostdeutschen Provinz. Zwei Hochschulen in Pullach (für Philosophie) und Sankt Georgen (für Theologie) übernahmen nach und nach die Aufgaben der holländischen Ausbildungsstätten. Der Neuerrichtung bzw. Konsolidierung der Niederlassungen in Deutschland korrespondierte ein Rückgang des Engagements in den Missionen. Die Spezialseelsorge, besonders für Gymnasiasten, Studenten, Priester, Lehrer und Frauen, verbunden mit einer regen Vortragstätigkeit („Düsseldorfer Rednerturme"), ist Zeichen einer regen Auseinandersetzung mit den Zeitenströmungen. Neben den „Stimmen" und den „Katholischen Missionen" wurden weitere spirituelle Zeitschriften gegründet, u. a. die „Zeitschrift für Aszese und Mystik" (heute: „Geist und Leben"). Was das innere Leben der Gesellschaft Jesu angeht, so dominierte nach wie vor die traditionelle Aszese mit verpflichtenden Gebets- und Tageszeiten. Doch Umbrüche zeigten sich etwa an der Frage, ob in der Öffentlichkeit der römische Talar oder der deutsche Weltpriesterrock zu tragen sei. Erschütterungen gab es durch die Austritte des Theologen Otto Karrer und des Biologen und Eugenikers Hermann Muckermann. Mehr als andere katholische Kreise stellten sich die Jesuiten auf den Boden der Weimarer Demokratie und bezogen seit 1930 gegen die Radikalisierung, besonders durch den Nationalsozialismus, Stellung. In der Debatte um „objektive" und „subjektive Frömmigkeit" versuchten die Jesuiten eine mittlere Linie einzuhalten, auch wenn das eigene Engagement in der Liturgischen Bewegung (v. a. durch Joseph Kramp) umstritten war. In der Jugendpastoral wuchs den stärker in Süddeutschland verwurzelten Marianischen Kongregationen durch die Gründung von „Bund Neudeutschland" eine Konkurrenz zu. Die Volksmissionen wurden in ihrer Bedeutung durch die Exerzitien mit einem Schwerpunkt auf der Studenten- und Lehrerseelsorge abgelöst.

Die NS-Zeit teilt S. in drei Abschnitte. Die Jahre 1933–1936 sind „noch durch ein Miteinander von zunehmender Konfrontation einerseits, Arrangement anderseits gekennzeichnet" (III, 323). In den Schulen wurde zunächst eine Anpassung an den neuen Kurs verfolgt. Hitlerjugend und Marianische Kongregation bestanden nebeneinander, meist mit personellen Überschneidungen, was gerade in St. Blasien nicht unumstritten war. Ab 1934 häuften sich Zwangsmaßnahmen wie Hausdurchsuchungen, zeitweise Verhaftungen und Untersuchungen wegen Devisenvergehen. Die ideologische Auseinandersetzung wurde in den „Stimmen der Zeit" geführt, v. a. gegen Rosenbergs „Neuheidentum". Die Verdrängung aus der Öffentlichkeit geschah in der zweiten Phase bis 1940. Die Schulen, Jugendorganisationen und die Düsseldorfer Rednerturme wurden bis 1940 geschlossen bzw. verboten. Einzelne Jesuiten, wie P. Rupert Mayer, wurden inhaftiert. 1941 wurden insgesamt 13 Häuser der Jesuiten in einer konzertierten Aktion aufgehoben. Durch die Einberufungen in den Krieg waren die Ausbildungs- und Studienhäuser nahezu leer. Die Tätigkeit verlagerte sich auf Pfarrseelsorge und religiöse Formung Einzelner und kleiner Gruppen. Manche Jesuiten waren in Widerstandsaktivitäten eingebunden, allerdings leisteten auch 537 deutsche Jesuiten bei der Wehrmacht ihren Dienst, trotz der offiziell verfügten, aber nicht konsequent durchgeführten Entlassung der Ordensmitglieder aus dem Heer. Für die 96 Jesuiten im KZ Dachau, meist aus Polen, wurde sogar eine eigene internationale Kommunität mit einem Oberen eingerichtet.

Die 20 Jahre nach dem Weltkrieg stellt S. unter das Signum „Wiederaufbau und Anzeichen der Krise (1945–1965)" (IV, 1–334). Der Wiederaufbau betraf v. a. die Häuser. Das personelle Wachstum ermöglichte die Neugründung von Niederlassungen in allen drei deutschen Provinzen. Durch die deutsche Teilung war freilich die Ostprovinz mit ihren Häusern im Westen und in West-Berlin auch personell von den schwieriger werdenden Verhältnissen in der DDR, wo 1958 mehrere Jesuiten im Biesdorfer Prozess zu Gefängnisstrafen verurteilt wurden, abgeschnitten. Zwischen den Provinzen liefen bereits wieder Bemühungen um gemeinsame Projekte, wie eine Zusammenlegung der Scholastikate. Der Mentalitätswandel nach dem Zweiten Weltkrieg machte sich darin bemerkbar, dass die Austritte nach Ablegung der Gelübde überdurchschnittlich zunahmen (Anfang der 1960er Jahre waren es 64,2 %). Die Kriegsgeneration wollte und konnte sich nicht mehr in die strengen Ordnungen einfügen. Konflikte ergaben sich an Fragen des Lebensstils, wie dem Tragen des Talars, der gegenseitigen Anrede (gegenüber dem bislang üblichen „Sie" setzte sich allmählich das „Du" durch), dem Zurückgehen des Latein als Konversationssprache, dem Gehorsamsverständnis und der Situation der Brüder. Neue Formen missionarischer Seelsorge blieben nicht ohne Widerspruch, wie S. am Beispiel der Predigttätigkeit P. Leppichs und der „Offenen Türen" in Großstädten zeigen kann. Die Nachkriegsjahre waren die großen Jahre der Jesuitentheologen. Johannes Hirschmann, Oswald von Nell-Breuning und Hermann-Josef Wallraff gestalteten die bundesrepublikanische Nachkriegsordnung mit. Auf Pius XII. hatten deutsche Jesuiten wie Augustin Bea, Gustav Gundlach, Robert Leiber und Franz Hürth einen großen Einfluss. Bea, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Hirschmann, Alois Grillmeier und Friedrich Wulf gehörten zu den führenden Theologen des Zweiten Vatikanums. Hirschmann, Nell-Breuning, Wulf und Ludwig Bertsch waren Meinungsführer auf der Würzburger Synode. Meisterhaft versteht es S., in wenigen Sätzen die wissenschaftliche Bedeutung seiner Mitbrüder zusammenzufassen, die Schwerpunkte der Zeitschriften zu charakterisieren sowie den korporativen Anteil an den Konzilsdokumenten herauszuarbeiten.

Die letzte Periode mit der Überschrift „Der Umbruch (1965–1983)" (IV, 335–518) ist für die historische Darstellung besonders sensibel, weil viele Beteiligte noch leben und sich in diesen Jahren gewissermaßen eine dritte Neugründung der Gesellschaft Jesu vollzog. Die Generalkongregationen von 1965/1966, 1974 und 1983 stehen für den Abschied von quasi-monastischen Ordnungen in den Häusern, für den personellen Rückgang im Gesamtorden um etwa ein Drittel, für Erneuerung und Polarisierung zwischen individuellen Typen des Jesuit-Seins. Die Gehorsamsproblematik zeigte sich verschärft in der Auseinandersetzung um die Enzyklika „Humanae vitae". Innergemeinschaftliche Konflikte wurden in der Öffentlichkeit erörtert, wie der Austritt des Generalassistenten Mario Schönenberger (1969) und die von Ludwig Volk 1973 vorgenommene Generalabrechnung zeigen. Dem entsprach ein neuer Zug zu Dialog und Diskussion unter den Jesuiten durch Symposien. Im Umbruch befanden sich v. a. die Ausbildungsinstitutionen. Der Stil des Noviziats änderte sich grundlegend, und es dauerte Jahre der Gärung, bis wieder eine akzeptierte Ordnung eingeführt werden konnte. Eine Studienreform glich die Ausbildung der Jesuiten derjenigen der Diözesanpriester an. Als Folge wurde die Zweigleisigkeit, die bis dahin in Sankt Georgen für Diözesan-Seminaristen und Laientheologen auf der einen und Jesuiten-Scholastiker auf der anderen Seite gefahren wurde, aufgegeben. Auf die Pastoral wirkte sich besonders die Neuentdeckung der Exerzitien als der eigentlich jesuitischen Methode der Glaubensvertiefung aus.

Nach 1983, so die abschließenden Bemerkungen des Autors, kann von „Reduktion und Konzentration" (IV, 519–521) gesprochen werden. Häuser wurden geschlossen, die Noviziate und die Provinzen insgesamt zusammengelegt. Die großen Institutionen der Schulen und Hochschulen konnten aber erhalten werden. Durch die Kontinuität von Eintritten scheint die Zukunft der Gesellschaft

Jesu, trotz der exkursartig an den Schluss verlegten Marginalien zu den Missbrauchsfällen, gesichert.

Die Lektüre eines so umfangreichen Werkes braucht einen langen Atem. Doch die Mühe lohnt. Der Leser erhält einen Einblick in eine Gemeinschaft, die sich in 200 Jahren mehrfach neu erfinden und an die jeweiligen Zeitverhältnisse anpassen musste. Trotzdem wurde die Kontinuität in Eigenart und Sendung bewahrt. Nach seinem dreibändigen Werk über das Erste Vatikanische Konzil ist Klaus Schatz ein weiteres Meisterwerk gelungen, das auch andere Orden zu einem ehrlichen Umgang mit den hellen und dunklen Seiten der eigenen Geschichte ermutigen kann.

Vallendar Joachim Schmiedl

Theologiegeschichte

Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich H. J. Körtner. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 380 S., kt € 27,90 ISBN: 978–3–17–019113–6; Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 416 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–019114–3

Man könnte meinen, aktuelle theologiegeschichtliche Studienliteratur gäbe es wie Sand am Meer. Doch weit gefehlt: Systematische Rekonstruktionen in studienorientierter Absicht sind nach wie vor Mangelware, verglichen mit dem nahezu unüberschaubaren Angebot an kirchengeschichtlicher oder exegetischer Einführungsliteratur, von der praktischen Theologie ganz zu schweigen. Es hat fast den Anschein, als bliebe die systematische Theologie nach wie vor in ihrer begriffsorientierten Lehre fixiert und bemühe lediglich theologiegeschichtliche Retrospektiven zur Abgleichung und/oder Kritik vorgefasster Ansichten. Das von Gregor Maria Hoff und Ulrich H. J. Körtner hg. „Arbeitsbuch Theologiegeschichte" will der systematischen Theologie aus dieser hermeneutischen Befangenheit heraushelfen und zugleich ein „Bedürfnis sowohl auf Seiten der Studenten wie der Lehrenden" (Vorwort, Bd. 1, 7) nach einer theologiegeschichtlichen, allerdings in deutlich systematischer Absicht verfassten Sekundärliteratur aufgreifen. Diesem hohen Anspruch gerecht zu werden signalisieren zum einen der in moderner Binneninterpunktion gehaltene Untertitel „Diskurse. Akteure. Wissensformen" sowie die in kurzer Zeit erfolgte Fertigstellung beider Teilbände, was angesichts der heutigen Lehrbelastung zunächst einmal ein Verdienst an sich darstellt. Der Blick in das Inhaltsverzeichnis beider Bände ist vielversprechend: Es tauchen zum einen die gängigen und damit für das Studium der Theologie bzw. Religionslehre relevanten Namen auf, die überwiegend von ebenso namhaften Autorinnen und Autoren vorgestellt werden. Zum anderen haben sich die Hg. auch dazu entschlossen, eher randständige Akteure vorzustellen, die man in den üblichen Einführungsbüchern vergeblich sucht, sei es die mittelalterliche Mystikerin Mechthild von Magdeburg (bearbeitet von *Hildegund Keul*, 264–282) oder der in der westlichen Theologie wahrscheinlich nur Insidern bekannte byzantinische Kirchenlehrer Gregor Palamas (vorgestellt von *Hacik Rafi Gazer*, 346–358). Als interessant erweist sich dabei die Mischung aus kirchengeschichtlich und systematisch renommierten Autoren sowie der Umstand, dass es den Hg.n offenbar gelungen ist, auch aus dem Bereich der Philosophie prominente Autoren zu gewinnen, die der Theologie nicht immer nahestehen. Der formale Rahmen für jeden Artikel sieht dabei neben einer Kurzeinführung in Leben und Werk sowie der Skizzierung zentraler Themenfelder die Vorstellung eines Hauptwerkes vor. Abschließende Bemerkungen zum Rezeptionsverlauf sowie knapp gehaltene Literaturhinweise schließen jeden Beitrag ab. Die Auswahl des Hauptwerkes ist freilich der subjektiven Meinung des Vf.s anheimgestellt und sorgt bei den meisten Beiträgen auch für keine größeren Überraschungen, wenngleich zwei grundsätzliche Schwierigkeiten regelmäßig auftauchen: Zum einen ist den Autoren die Beschränkung auf ein Werk bei produktiven Denkern wie Augustinus gewiss nicht leicht gefallen, zum anderen stellt sich die grundsätzliche Frage, ob das so bezeichnete Hauptwerk aus didaktischen Gründen auch immer zur Einführung in einen Denkansatz geeignet erscheint. Aber, um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die Autorinnen und Autoren haben die Aufgabe grundsätzlich hervorragend gemeistert. Das gilt gerade für die nicht restlos erschlossenen und daher umstrittenen Theologen der frühen Kirche.

Wolfgang Wischmeyers Ausführungen zu Justin Martyr (11–22) sind ebenso überzeugend wie die Vorstellung des Irenäus von Lyon durch *Dietmar Wyrwa* (23–44). Ungleich schwieriger gestaltet sich die von den Hg.n geforderte Prägnanz bei Origenes (45–60), dessen vielschichtige Theologie nach wie vor Rätsel aufgibt. Die Rekonstruktion seines Hauptwerkes *Peri archon* ist aber in der Obhut von *Alfons Fürst* elementar aufbereitet und verständlich geschrieben. Ausführlich, detailliert und lesenswert zugleich erweist sich ebenso der Beitrag über Cyprian von *Margitta Berghaus* (61–82), der – laut Autorenverzeichnis – einzigen nicht-promovierten Mitwirkenden. Dies gilt es besonders hervorzuheben, denn mit ihrem gelungenen Beitrag wirbt die Vf.in indirekt dafür, den akademischen Mittelbau stärker als bisher für das literarische Genus der Studienliteratur heranzuziehen. Dem widerspricht nicht, dass mit *Winrich Löhr* eine kirchenhistorische Kapazität von Rang mit gleicher Souveränität den Beitrag zu Arius (83–100) verfasst hat. Mit den nachfolgenden Ausführungen von *Uta Heil* (101–112) wird die Chronologie der Akteure durchbrochen. Diese erste der sog. „Zäsuren" markiert dabei einen wichtigen Wendepunkt innerhalb der Theologiegeschichte – in diesem Falle ist es das Konzil von Nizäa – oder entfaltet grundlegende Begriffe: Alle Zäsuren verdienen es, eigens gewürdigt zu werden, weil sie die Herkulesaufgabe gemeistert haben, auf wirklich wenigen Seiten umfassend die komplexen theologiehistorischen Zusammenhänge anschaulich und für die Bedürfnisse heutiger Studierender kompetenzorientiert zu reflektieren. *Josef Wohlmuth* gelingt eine kompakte Zusammenfassung zu Chalzedon (166–181), die er in einen interessanten Kontext zu Karl Rahner stellt. Ebenso lesenswert sind die Ausführungen zur „Scholastik" (196–204) von *Ruedi Imbach* sowie zur „Via moderna / Mystik" von *Volker Leppin* (317–328). Liest man diese Zäsuren im Zusammenhang, ergibt sich ein systematisch nahezu lückenloser Gesamtüberblick über die Theologiegeschichte, für den Studierende gewiss dankbar sind. Einen leichten Nachgeschmack hinterließ die Rezeptionsgeschichte von Gregor von Nyssa (113–128) im Beitrag von *Sandra Leuenberger-Wenger*, die mehr andeutet als konkrete Fakten benennt. Hier wäre vielleicht die eine oder andere differenzierende Erläuterung für den weniger vorgebildeten Leser erhellender gewesen. Als besonderer Lesegewinn erweisen sich dagegen die Ausführungen über Augustinus (129–147) von *Ulrich Volp*, dessen kritische Relecture weder apologetisch noch defätistisch, sondern in kritischer Würdigung angenehm neutral und sachlich wirkt, was auch ein Blick in die um Ausgewogenheit bemühte Sekundärliteratur beweist. Mit gleichem Wohlwollen, ohne dabei die kritischen Punkte zu verschweigen, sind die Ausführungen zu Nestorius (148–165) von *Dietmar W. Winkler* geschrieben, die insofern gut geeignet sind, die christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jh.s bis Chalzedon luzid zu skizzieren. Für die mittelalterlichen Akteure ist es den Hg.n gelungen, einschlägig bekannte neben (eher) unbekannten Vf.n zu rekrutieren. Dass mit *Hansjürgen Verweyen* der Nestor einer erstphilosophischen Letztbegründung für die Vorstellung von Anselm von Canterbury (225–243) gewonnen wurde, ist ein Beweis für den hohen intellektuellen Anspruch des Arbeitsbuches. Dagegen wirkt es ein wenig überraschend, wenn der neuplatonisch inspirierte Pseudo-Dionysius Areopagita (182–195) von *Magnus Striet* (und damit von einem entschiedenen Kritiker der Negativen Theologie) bearbeitet wird, dessen skeptische Grundhaltung auch in die abschließenden Ausführungen zur Rezeptionsgeschichte unverkennbar einfließt. Wenn hingegen *Dirk Ansorge* zu Johannes Scottus Eriugena (205–224) in nahezu gleicher Problemlage die freiheitstheoretischen Anfragen an diesen ebenso neuplatonisch wie christlich orientierten Akteur richtet, dann stellt der Frankfurter Theologe zu Recht fest, dass es „ungerecht [wäre], Eriugena am Maßstab neuzeitlicher Philosophie und Theologie zu messen" (222). Mit diesem Augenmaß gelingt insofern eine den zeitgeschichtlichen Umständen gerecht werdende Rekonstruktion, was sowohl die Co-Autoren *Mechthild Dreyer* und *Stefan Seit* zu Peter Abaelard (244–263) als auch *Ulrich Kühn* zu Thomas von Aquin (283–295) unter Beweis stellen. Ein wenig begriffslastig und insofern nicht immer leicht verständlich erschien dem Rez. der Beitrag von *Ludger Honnefelder* zu Johannes Duns Scotus (296–316), was mitunter den komplexen und voraussetzungsreichen Zusammenhängen der Theologie und Philosophie des Duns Scotus geschuldet sein dürfte. Umso deutlicher fällt daher das Lob für die Bearbeitung der nicht minder schwierigen voluntaristischen Denkformen Wilhelm von Ockhams (329–345) in der Obhut von *Sigrid Müller* aus, die geschickt den zeitgenössischen Hintergrund mit dem intellektuellen Schaffen vernetzt; eine Leistung, die über den bereits erwähnten byzantinischen Akteur Gregor Palamas hinaus insbes. für die Darstellung des Nikolaus von Kues (359–378) durch *Johannes Hoff* hervorgehoben werden muss. Hoff gelingt es, neben einer informativen prosopographischen Erschließung die systematische Brücke zur Neuzeit und damit zum Folgeband zu bauen.

Die Anforderungen an den zweiten Band sind indes ungleich größer, gilt es doch ein nahezu umfanggleiches Buch für die Neuzeit und Moderne zu konzipieren. „Gerade im Blick auf die Theologie des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart", so die Hg., wurde daher „eine Beschränkung erforderlich" (Vorwort, Bd. 2, 7). Auch im zweiten Band verdienen die „Zäsuren" eigens gewürdigt zu werden, zumal sich mit den Stichworten „Reformation" (9–21) und „Gegenreformation, katholische Reform und Konfessionalisierung" (54–66) sowie abschließend im anspruchsvollen Beitrag zur „Theologie im 21. Jahrhundert: Herausforderungen, Übergänge, Umstellungen" (408–413) die beiden Hg. selbst zu Wort melden. Zusammen mit den Zäsuren zur „Religion in der europäischen Aufklärung" (103–120) von *Ulrich Barth*, zu „Neuscholastik, Antimodernismus" (185–197) von *Roman Siebenrock*, ferner zur „Dialektischen Theologie" (235–248) von *Dietrich Korsch* und schließlich zum „Zweiten Vatikanischen Konzil" (302–318) von *Hans-Joachim Sander* wird Theologiegeschichte auf wenigen Seiten kompetent erschlossen. Die Zahl dieser systematischen Zusammenfassungen gibt indirekt darüber Auskunft, wie diffizil sich eine verantwortungsvolle theologische Geschichtsschreibung für Neu-

zeit und Gegenwart erweist. Eines der zahlreichen Probleme, die sich dabei stellen, haben die Hg. vorbildlich gelöst: das der konfessionellen Neutralität, womit die Studienbücher für Studierende beider Konfessionen interessant erscheinen. Mit *Albrecht Beutel* und *Georg Plasger* wurden für die zentralen Persönlichkeiten Martin Luther (22–37) und Johannes Calvin (38–53) zudem ausgewiesene Kenner der Reformation betraut. Auf katholischer Seite erfahren Melchior Cano (67–84) und Francisco Suárez (85–102) eine ebenso umsichtige Darstellung durch *Thomas Franz* und *Thomas Marschler*. Für Diskussionsstoff unter den Lesern dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit die Wahl der Akteure für die Zeit des 18. und 19. Jh.s sorgen: Die kaum zu unterschätzende Bedeutung Immanuel Kants, sowohl im Blick auf die Aufklärung seiner Zeit, die mit Lessing (121–137) auch thematisch angesprochen wird, als auch hinsichtlich seiner Rezeption im nachkantianischen Idealismus wäre sicherlich der Darstellung wert gewesen, zumal sich die Religionsphilosophie Schleiermachers (138–154) explizit als Reaktion auf die kritische Philosophie Kants begreift. Auch die Gegenbewegungen zu den Systembildungen des deutschen Idealismus, v.a. zur Hegelschen Dialektik, im Denken Johann Adam Möhlers (155–172) bzw. Søren Kierkegaards (173–184) wären sicherlich durch den direkten Vergleich mit einem entsprechenden Akteur, sei es Hegel oder Schelling, historisch besser eingebettet. Doch weiß der Rez. aus eigener Erfahrung nur zu gut um die schmerzhaften Grenzen, die Verlage einem Hg. hinsichtlich des Umfanges einer Publikation auferlegen. Insofern haben die Autoren eine den Umständen entsprechend gute Kompensationsarbeit geleistet und mit der gebotenen semantischen Dichte die systembedingten Lücken aufgefüllt. Mit Adolf von Harnack (198–217) gelingt *Georg Essen* eine ebenso informative wie anschauliche Erläuterung des innerprotestantischen Diskurses zwischen liberaler und dialektischer Theologie, die mit der thematischen Zäsur und der Vorstellung Karl Barths (249–265) sowie Rudolf Bultmanns (266–284) wunderbar ergänzt wird. Der Bogen zur Moderne ist mit Paul Tillich (285–301) sinnvoll gespannt. Innerhalb dieser stimmigen gedanklichen Linie wirkt der Beitrag über Sergij N. Bulgakov (218–234) dann doch etwas deplaziert, zumal mit ihm ein eher randständiger Denker beschrieben wird, dessen „Rezeption [...] in Ost und West noch aus[steht]" (232), wie *Barbara Hallensleben* nüchtern feststellt und damit sicherlich die Einschätzung der weitaus meisten Studierenden trifft. Eine ähnliche Anfrage ergibt sich für den Beitrag über Marie-Dominique Chenu (319–337). Unbeschadet der sehr lesenswerten Ausführungen von *Christian Bauer* hätte man als Kontrapunkt zu Karl Rahner (338–355) eher Johann B. Metz oder Hans Urs von Balthasar erwartet. Mit John Hick (356–374), Gustavo Gutiérrez (375–389) und Sallie McFague (390–407) werden indes wichtige Impulsgeber der Theologie in religionsphilosophischer, befreiungs- und gendertheologischer Hinsicht abschließend besprochen.

Unbeschadet dieser (wenigen) kritischen Anmerkungen zollt der Rez. nach knapp 50 Beiträgen und 800 Seiten geballter Information den beiden Hg.n zunächst großen Respekt hinsichtlich der gewaltigen editorischen Arbeit. Die Mühe hat sich aber sehr gelohnt: Entstanden ist ein umfassender Wissensspeicher. In der Gesamtanlage beider Bände sowie in der Wahl der Akteure beweisen Hoff und Körtner große Umsicht. Die Beiträge nach dem eingangs beschriebenen System zu strukturieren, ist im Blick auf die heutige Lehr-Lern-Situation sehr sinnvoll und durchweg gelungen. Den Dozierenden an den Hochschulen steht mit dem „Arbeitsbuch Theologiegeschichte" nunmehr ein sehr griffiges, in Umfang und semantischer Dichte äußerst informatives Handbuch zur Verfügung, dem nur zu wünschen ist, dass es schnell zum unverzichtbaren Handapparat von Lehrenden und Studierenden gleichermaßen zählen wird.

Regensburg Wolfgang Baum

Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der „Katholischen Tübinger Schule" im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft, hg. v. Matthias Blum / Rainer Kampling. – Stuttgart: Franz Steiner 2012, 271 S. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 79), geb. € 52,00 ISBN: 978-3-515-10199-8

Wenn das hauptsächliche Resultat dieses aus einem DFG-Projekt über „Neutestamentliche Exegeten der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung von Paul Schanz" hervorgegangenen Bandes im Vorwort auf die vergleichsweise triviale Formel gebracht wird, „dass sich die katholische Exegese der historisch-kritischen Methode über die Textkritik hinaus nicht erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts geöffnet hat, sondern bereits im 19. Jahrhundert" (7), so kommt darin zumindest eine übertriebene Bescheidenheit der Hg. zum Ausdruck. Sicherlich bereichern die in dem Buch enthaltenen werkbiographischen Einzelstudien die ntl. Fachgeschichte enorm. Aber erst ihr Einbezug in die kontrovers geführten Diskussionen um die „Katholische Tübinger Schule" verleiht dem Band seinen vollen Wert. Über das Vorwort hinaus enthalten sich die Hg. sowohl einer Einführung in die Thematik als auch eines resümierenden Fazits. Man mag diesen Verzicht bedauern, kann ihn aber doch aus dem Umstand erklären, dass die Tübinger Neutestamentlerporträts, die den Hauptteil des Buches bilden, faktisch bereits von drei einleitenden und mindestens einem abschließenden Beitrag gerahmt sind.

Eine Tour d'Horizon durch das 19. Jh. von *Ina Ulrike Paul* steckt den allgemeinen historischen Rahmen ab (9–42). P. rückt die „einzigartige Ausgangs- und Bewusstseinslage für das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in Württemberg" (11) ins Zentrum ihrer Betrachtungen und fragt, ob nicht in diesem „Fundus gelebter Gemeinsamkeit in Verschiedenheit" (42) vielleicht „eines der Substrate für das Aufblühen der katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert" (10) gelegen haben könnte. Die folgenden Aufsätze von *Ulrich Köpf* und *Albert Franz* führen tiefer in die Problematik des theologiegeschichtlichen Begriffs der „Katholischen Tübinger Schule" ein. K. (43–65) diagnostiziert zunächst zutreffend eine Polarisierung des katholischen Tübingendiskurses zwischen vorwiegend aus der systematischen Theologie stammenden Kontinuitätskonstrukteuren (Max Seckler, Walter Kasper u.a.) und eher in der historischen Theologie beheimateten ‚Dekonstruktivisten' (allen voran Rudolf Reinhardt). Die auffällige „Konzentration auf die systematischen [...] unter konsequenter Übergehung der exegetisch-historischen Disziplinen" (61) in der Forschungsgeschichte führt der emeritierte evangelische Kirchenhistoriker auf die Deutungshoheit zurück, die über Jahrzehnte hin den „Systematikern" zukam. Die von ihnen behauptete, angeblich allen „Tübingern" gemeinsame „Verbindung von Wissenschaftlichkeit, Gegenwartsbezug (oder Zeitgenossenschaft) und Kirchlichkeit" scheint K. indes zu „weit und allgemein" (64), um das Schulpostulat zu legitimieren. Er schlägt über die von Seckler eingeführte differenzierende Rede von der „Schule" im Sinne eines Institutionen-, Richtungs- und Qualitätsbegriffs hinaus das Kriterium eines möglichst quellenmäßig belegbaren und auch durch „Außenwahrnehmung" bestätigten „Schulbewusstsein[s]" (50f) vor, das in begriffsgeschichtlicher Analyse nachgewiesen werden müsse – was, wie er detailreich darzulegen sucht, im vorliegenden Fall gerade nicht gelinge. K. empfiehlt daher den völligen „Verzicht auf den umfassenden Schulbegriff". Besser sei „von der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät oder von Katholischen Tübinger Theologen und ihrer Theologie" (65) zu sprechen. Der ebenfalls emeritierte katholische Theologe *Albert Franz* aus Dresden nimmt demgegenüber, von Forschungskontroversen weitgehend unbeeinflusst, die klassisch „systematische" Position ein (67–82). Nicht nur von der Existenz einer „Katholischen Tübinger Schule" ist er überzeugt, er beansprucht sogar, deren Systematik freilegen zu können. Die „typische Tübinger Systemgestalt" (67) umreißt er im Anschluss an Johann S. Drey und Franz A. Staudenmaier. F. vermag auf diese Weise deutlich zu machen: „Vom grundlegenden Ansatz her, nämlich insofern Theologie Offenbarungstheologie ist", gehörte für Drey und Staudenmaier „die Exegese, [...] die wissenschaftliche, historisch-kritische Auseinandersetzung mit eben dieser Offenbarung, konstitutiv zur Theologie" (81). Schon durch seine Formulierung verschleiert F. freilich den Umstand, dass Drey die Exegese ausdrücklich der „historischen Propädeutik" zuschlug, sie also gar nicht der „wissenschaftlichen" Theologie im engeren Sinne zurechnete. Die forschungsgeschichtlich wirksam gewordene disziplinäre Subordination der exegetischen und überhaupt der historischen unter die systematischen Fächer der Theologie war mithin schon bei Drey grundgelegt.

Der wissenschaftliche Streit um die „Katholische Tübinger Schule" wird durch die Beiträge von K. und F. nicht gelöst. Sie repräsentieren lediglich dessen Hauptparteien. Dennoch erfüllen sie im Rahmen dieses Bandes eine wichtige Funktion: Sie lenken von der „historischen" und „systematischen" Seite her den Blick auf die im Folgenden behandelten katholischen Vertreter der ntl. Exegese in Tübingen. Wenn unter ihnen Johannes Ev. von Kuhn, Paul Wilhelm von Keppler und Johannes E. Belser fehlen, deren akademische Wirksamkeit in Tübingen doch zweifellos auch ins 19. Jh. fiel, so ist dies immerhin auffallend. Die verbliebene chronologisch geordnete Reihe von sechs Einzelporträts zerfällt, wenn nicht alles trügt, in zwei Dreierserien, wobei die ersten drei Forscherpersönlichkeiten von ihren Biographen nach der „systematischen" Konzeption gedeutet werden, während die Autoren der letzten drei Darstellungen gerade dies scheinbar zu vermeiden suchen.

Norbert Wolff attestiert in seinen kundigen Ausführungen dem „aufgeklärt"-konservativen Sailer-Schüler Peter Alois Gratz die schultypische Verbindung von Wissenschaftlichkeit, Zeitbezug und Kirchlichkeit (vgl. etwa 100). Ganz explizit gesteht *Matthias Blum* ein, dass er bei seiner Beschäftigung mit dem „aufgeklärten" Benediktiner Andreas Benedikt Feilmoser einer „Leserlenkung" (108) durch die Kasper-Seckler'sche Trias von Wissenschaftlichkeit, Gegenwartsbezogenheit und Kirchlichkeit unterlegen sei (vgl. 106–108). Wenn er am Schluss über Feilmoser urteilt, dieser sei „in seiner Wissenschaftlichkeit getragen [gewesen] von einer praktischen Gegenwartsbezogenheit und bestimmt von der Intention, eine selbständige und mündige Kirchlichkeit zu erzielen", er verkörpere also geradezu „den wissenschaftlichen Ethos [sic] des katholischen Bibelwissenschaftlers der Tübinger Schule" (129), so hat die ganze Argumentation daher durchaus etwas Zirkuläres an sich. *Christoph Heil* kann in seinem Beitrag über den „ultramontanen" Martin Joseph Mack (131–146) einen Bruch mit seinen „aufgeklärten" Vorgängern Gratz und Feilmoser nicht erkennen. Habe doch dieser wie jene eine allerdings eher „konservative Kirchlichkeit mit wissenschaftlicher Sorgfalt und akademischer Dialogbereitschaft" (131) verbunden, und also „alle drei Kriterien Max Secklers für eine Zugehörigkeit zur Katholischen Tübinger Schule" (146) erfüllt.

Anders als Heil mag *Michael Theobald* (147–181), der den zweiten Reigen eröffnet, die Fakultät wegen der während der 30er- und 40er-Jahre des 19. Jh.s in ihr herrschenden Gegensätze nicht als ein geschlossenes Schulgebilde betrachten. Er bescheinigt Joseph Gehringer, diesem späten „Erben der Aufklärung" (147f), v. a. aufgrund seiner Verdienste um die Zwei-Quellen-Theorie sowohl innovationsorientierte Wissenschaftlichkeit als auch reformorientierte Kirchlichkeit – im Unterschied zu Möhler und den Möhlerianern. Es zeigt sich hier, dass ein die Bruchlinien schärfer ins Auge fassender historisierender Zugriff auf systematisierende Kategorien nicht völlig verzichten muss und kann. *Rainer Kampling* (183–196) hat es in der Gestalt von Moritz von Aberle mit einem „Vertreter des Tübinger ‚gemäßigten Ultramontanismus'" (185) zu tun, der „die Bedeutung der Geschichte nicht leugnete, aber noch Raum ließ für explizit katholische Auffassungen hinsichtlich der Schrift". Er habe dadurch, so K., „eine Zwischenstellung ein[genommen] zwischen den Tübinger Exegeten der Anfangszeit, die eine größere Freiheit für ihre Exegese in Anspruch nahmen, und seinem Schüler und Nachfolger Paul Schanz, der diese Vorstellung einer doppelten Aufgabe der Exegese weiter zu entwickeln suchte" (195). Mag auch der Auf- bzw. Abstieg von der Aufklärung zum Ultramontanismus nicht ganz so eindeutig und geradlinig verlaufen sein, wie es hier anklingt, so scheint doch ein aus der historischen Einzeluntersuchung gewonnener Entwicklungsgedanke, der sich bei K. andeutet, tatsächlich am besten geeignet, um die mitunter recht emotional geführten Kontinuitäts- und Diskontinuitätsdebatten um die „Katholische Tübinger Schule" zu einem offenen theologiegeschichtlichen Diskurs über wissenschaftliche Theorien und Praktiken zu versachlichen. Gleich K. hält dann auch *Markus Thurau* (197–228) fest, dass „ein deutlicher Unterschied zwischen der Bibelauslegung in der Aufklärungszeit und der des ausgehenden 19. Jahrhunderts" (225) bestanden habe. Er schildert Paul von Schanz als treuen Rezipienten und moderaten Interpreten des I. Vatikanums, der die biblische Exegese infolgedessen als eine theologische Disziplin verstand, die „neben der gründlichen wissenschaftlichen Erklärung" der Texte auch „eine auctoritative, untrügliche Deutung des gefundenen Sinnes" (206) leisten musste. Schanz selbst schlug, wie T. an ausgewählten Beispielen verdeutlichen kann, den damit vorgezeichneten „Weg zwischen der wissenschaftlichen, konfessionelle Grenzen überschreitenden Forschung und den Vorgaben des kirchlichen Lehramtes" (223) nur mit durchmischtem Erfolg ein.

Einen lesenswerten Schlusspunkt bilden die „Bemerkungen zu Tendenzen und Strategien katholischer Theologie im 19. Jahrhundert" von *Otto Weiß* (241–262). W. unterscheidet eine „Strategie der Begegnung" und eine „Strategie der Verdrängung". Mit aller Deutlichkeit aber betont er, dass dieser scheinbare Dualismus nicht auf ein unsachgemäßes „Schwarz-Weiß-Gemälde" hinausführen dürfe, denn: „Zwischen der Öffnung zur Moderne und dem Rückzug auf festgefügte Bastionen gab es viele Zwischentöne, Schattierungen, Nuancen." (247f)

Einer systematischen Herangehensweise an die Tübinger Schulfrage, so lässt sich zusammenfassen, wohnt die Tendenz inne, mögliche Widersprüche zwischen professoralen „Aufklärern" und „Ultramontanen" im Interesse der Kontinuitätswahrung allzu leicht zu verharmlosen. Ein stärker historisierendes Vorgehen kann dagegen dazu neigen, die Widersprüche mehr als nötig zu dramatisieren. Ausgleichend vermag dann ein vorsichtig systematisierendes Element zu wirken, das nicht von „oben" über das historische Material gelegt, sondern von „unten", aus dem Material selbst heraus gewonnen wird. Am ehesten deutet sich dieser wissenschaftsgeschichtliche Königsweg bei Theobald, Kampling und Thurau an. „Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus" zu stehen müsste dann ja möglicherweise gar kein statisches Entweder-oder meinen. Es könnte genauso gut ein dynamisch-komplexes Sowohl-als-auch von Modernität und Antimodernität bedeuten. Die Pointe der Frage nach der „Katholischen Tübinger Schule" würde, so betrachtet, nicht darin liegen, dass sie die Uniformierung von Pluriformem erzwingt, sondern darin, dass sie ein theologiegeschichtliches Problembewusstsein bleibend wach hält. Nicht zuletzt darin, dass er dazu einlädt, vermeintlich Vertrautes in diesem Sinne „quer" zu lesen, liegt der Wert dieses anregenden Bandes.

Münster/Frankfurt a. M. Gregor Klapczynski

Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, hg. v. Ulrich Barth / Christian Danz / Friedrich Wilhelm Graf / Wilhelm Gräb. – Berlin: De Gruyter 2013. (XXXVI) 725 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 165), geb. € 129,95 ISBN: 978-3-11-031252-2

Deutlicher noch als die katholische ist die evangelische Theologie durch ein komplexes positionelles Gefüge gekennzeichnet. Verschiedene Schulen und Richtungen, die sich oftmals in Form von wissenschaftlichen Vereinigungen oder Gesellschaften organisieren, stehen sich gegenüber. Bezugspunkt sind dabei einzelne Fachvertreter des 19. und 20. Jh.s. Im März 2012 haben die Gesellschaften, die das Erbe von Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch und Paul Tillich pflegen, in Berlin einen gemeinsamen Kongress veranstaltet. Dieser stieß mit mehr als dreihundert Gästen aus Wissenschaft und Kirche auf große Resonanz. Die Ergebnisse dokumentiert der vorliegende, recht umfangreiche und leider nicht gerade kostengünstige Band. Hg. sind die Vorsitzenden der jeweiligen Gesellschaften, also Ulrich Barth, Friedrich Wilhelm Graf und Christian Danz, sowie Wilhelm Gräb von der gastgebenden Humboldt-Univ. Der Band versammelt zahlreiche Autoren, die sich selbst fast durchgängig dem Denken von Schleiermacher, Troeltsch und Tillich verpflichtet wissen. Abgesehen von einem Katholiken sind sie durchweg evangelisch und lehren mehrheitlich an theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraums. Es fällt insbes. auf, wie häufig Autoren den Begriff „liberal" verwenden, um sich selbst theologisch zu verorten (XXV, XXXIII, 144 u. ö.; siehe jedoch auch XXVIII). Bspw. ist von „Theologien des liberalen Typus" die Rede (27), wobei offen bleibt, welche Typen es noch gibt und wie sie sich zueinander verhalten. Es lässt sich lediglich erahnen, um was und wen es sich handelt (431). Ferner wird der von Troeltsch geprägte, ebenso deskriptive wie normative Begriff des „Neuprotestantismus" aufgegriffen (438). Für den ökumenischen Dialog ist es auf jeden Fall von erheblicher Bedeutung, wenn zahlreiche führende Fachvertreter die Identität des Protestantismus weniger mit den Bekenntnissen der Reformationszeit als mit den durch die Aufklärung angestoßenen Reflexions- und Transformationsprozessen verbinden wollen. Konfessionalität wird dabei nämlich zu einem bloß sekundären Phänomen, während die Reflexion von Religion als zentrale Aufgabe der Theologie angesehen wird.

Was unter diesem Begriff zu verstehen ist, erläutert *Martin Riesebrodt* – bis vor Kurzem Prof. in Chicago – in seinem Auftaktbeitrag (3–25). Religion ist für ihn „ein System von sinnhaften Praktiken, die auf dem Glauben an die Existenz in der Regel unsichtbarer übermenschlicher Mächte beruhen. Die ‚Übermenschlichkeit' dieser Mächte besteht darin, dass ihnen Einfluss auf oder Kontrolle über Dimensionen des individuellen oder gesellschaftlichen Lebens und der natürlichen Umwelt zugeschrieben werden, die sich direkter menschlicher und damit auch wissenschaftlicher Kontrolle gewöhnlich entziehen." (14) Es ist also die jeweils gelebte, situations- und kontextabhängige Bezugnahme des Menschen auf etwas außerhalb seiner selbst, das aber für ihn selbst Relevanz hat, die zu reflektieren ist. Wenn die jeweilige Gegenwart entscheidend wird, hat das einschneidende Konsequenzen für die Theologie (*Dietrich Korsch*, 27–42). Außerdem gilt es, die Religionssoziologie und -politik in den Blick zu nehmen (*Monika Wohlrab-Sahr*, 43–64; *Arnulf von Scheliha*, 65–88). Von dem unbedingten Gegenwartsbezug ist speziell die Dogmatik betroffen, gilt es doch, das faktische Selbstverhältnis und -verständnis des Menschen mit dem kirchlichen Lehrbestand zu vermitteln. Wie das gelingen kann und welche Modifikationen an diesem Lehrbestand evtl. vorgenommen werden müssen, ist eine Frage, der zwei Beiträge zur Sündenlehre und zur Christologie nachgehen (*Jörg Dierken*, 155–173; *Christian Danz*, 175–190). Auch die seit dem 18. Jh. übliche Unterscheidung zwischen dem „Jesus der Geschichte" und dem „Christus des Glaubens" ist in diesem Zusammenhang zu nennen (*Dorothee Schlenke*, 593–613). Grundsätzliche theologietheoretische Überlegungen stellt *Wilhelm Gräb* an (137–154). Ausgehend von dem Befund, dass die in überlieferte Formen eingebundene christliche Botschaft den meisten Menschen in der Moderne unverständlich bleibt, plädiert er für folgende Verfahrensweise: „Die entscheidende Aufgabe der religions- und kulturhermeneutischen Theologie wird es sein, die Praxis einer dem gegenwärtigen Bewusstsein aufgeschlossenen, sie fördernden und kritisch orientierenden Glaubenskommunikation zu unterstützen. Diese Theologie übergibt die Begründungsfragen der Religionsphilosophie und sie begreift sich selbst als eine der kirchlichen Praxis zugewandte Glaubenslehre. Als solche sieht sie ihre Aufgabe primär darin, die Symbolbestände der christlichen Überlieferung dem gegenwärtigen Bewusstsein zu erschließen, so dass sie zu aneignungstauglichen Angeboten an die religiöse Selbstdeutung der Zeitgenossen werden können." (145)

Wie solche Überlegungen zum Denken der Reformatoren passen, wie überhaupt der ökumenische Dialog noch möglich sein soll, wenn Dogma und Bekenntnis ihren normativen Charakter verlieren und offenbar sogar die Normativität der Heiligen Schrift zur Disposition steht (*Andreas Kubik*, 545–569), bleibt freilich offen. Doch eröffnet der vorliegende Sammelband nicht nur systematisch-theologische oder konfessionskundliche Perspektiven. Ein Großteil der kenntnisreichen und informativen Beiträge ist ja dem Denken dreier Theologen oder Religionsdenker gewidmet.

So wird die produktive Auseinandersetzung von Troeltsch und Tillich mit Schleiermacher, dem „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts", rekonstruiert (193–361). Ebenso wird untersucht, wie Tillich die Publikationen von Troeltsch wahrnahm (365–445). Weitere Beiträge widmen sich einzelnen Aspekten im Denken der genannten Theologen. Das betrifft zum einen ihre jeweilige Sicht der Aufklärung (449–541), zum anderen die Dogmenkritik, wie sie sich seit dem 18. Jh. immer mehr durchsetzte und das überkommene Verständnis des Christentums in Frage stellte (617–707).

Bestechend sind gerade die Beiträge zu Schleiermacher (*Martin Ohst*, 617–645; *Andreas Arndt*, 647–659). Wer sich verlässlich über die neuere evangelische Theologiegeschichte orientieren will, wird an diesem Sammelband nicht vorbeikommen.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche. Im Auftrag der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Union Evangelischer Kirchen hg. v. Jürgen Kampmann / Werner Klän. – Göttingen: Edition Ruprecht 2013. 376 S. (Oberurseler Hefte. Ergänzungsbände, 14), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–8469–0157–1

Wenn man am 31. Oktober 2017 das Fünfhundertjahresjubiläum der Reformation begeht, wird auch an das Reformationsfest von 1817 und an die sog. preußische Union zu denken sein, deren offizieller Beginn auf diesen Tag datiert wird. König Friedrich Wilhelm III., der Preußen von 1797 bis 1840 regierte und dem die Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen in seinem Herrschaftsgebiet nicht nur ein politisches, sondern durchaus auch ein Anliegen persönlicher Frömmigkeit war, nahm damals an einer Abendmahlsfeier der beiden vereinten Hof- und Garnisonsgemeinden in Potsdam teil. Nicht allen war indes zum Feiern zumute. V. a. in Schlesien kam es zu heftigen Protesten gegen die protestantische Union und zur Trennung der sog. Altlutheraner von der preußischen Kirche. Unter der Führung des Breslauer Pfarrers und Professors Johann Gottfried Scheibel schlossen sie sich anlässlich der Zentenarfeier der Confessio Augustana zu einem selbstständigen Kirchentum zusammen, was die Amtsenthebung zahlreicher Professoren einschließlich Scheibels und Repressionen mannigfacher Art gegen Gemeindeglieder zur Folge hatte. Am Weihnachtsabend des Jahres 1834 wurde in dem schlesischen Dorf Hönigern im Kreis Namslau die bisher lutherische Kirche militärisch eingenommen. Erst nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. entspannte sich die Lage, und den Altlutheranern wurde konzediert, sich ihrem Selbstverständnis gemäß als Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen getrennt von der preußischen evangelischen Landeskirche, der späteren Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, zu etablieren.

Die Zeit der Entstehung von preußischer Union und altlutherischer Kirche hat schmerzliche und leidvolle Erfahrungen mit sich gebracht. Sich ihnen gemeinsam zu stellen und dabei nicht nur die Vergangenheit, sondern auch Gegenwart und Zukunft ekklesiologisch und bekenntnistheologisch im Blick zu haben, war Ziel eines ersten wissenschaftlichen Austausches zwischen Vertretern und Vertreterinnen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), die sich dem Altluthertum verpflichtet weiß, und der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK), die, wie schon ihr Name sagt, bei allen internen Unterschieden in der Nachfolge der unionistischen Tradition steht. Das von UEK und SELK gemeinsam einberufene Kolloquium, das im Februar 2013 in der Leucorea in Wittenberg stattfand, ist in dem vorliegenden Sammelband dokumentiert. Das Treffen wird von den Hg.n mit Recht als „ein Meilenstein in der theologisch-kirchlichen Erforschung und Aufarbeitung gemeinsam-getrennter Geschichte" (13) bezeichnet.

Die Trennungs- und Kirchwerdungsgeschichte von preußischer Union und selbstständigen lutherischen Kirchen bis 1850 wird zunächst im Blick auf Scheibel und die „Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen" zur Darstellung gebracht (*Johannes Hund*); motivgebend für den altlutherischen Widerstand gegen die Union war eine grundlegende Kritik am Territorialsystem, die Forderung einer Staatsfreiheit der Kirche und die Ablehnung des zeitgenössischen Rationalismus, als dessen Vorläufer man die reformierte Kirche ansah (vgl. 78ff). Im Vergleich dazu „bleiben die ekklesiologischen Grundlagen der Union undeutlich" (97). So lautet das Fazit eines Beitrags über Grund und Gestalt der preußischen Union im Lichte ihrer Auseinandersetzung mit den schlesischen Altlutheranern (*Hellmut Zschoch*): „Die Enttheologisierung der Kirchenleitung und das territorialistisch gesteigerte Landeskirchentum in Verbindung mit dem antirevolutionären Affekt der Regierenden sind auf der Seite der Union für die Eskalation des Konflikts mit den Altlutheranern verantwortlich, in dem eigentlich konfessionsspezifische Fragen eine zunächst bemerkenswert marginale Rolle spielen." (98)

Genaueres über Union und Bekenntnisbindung sowie über Entwicklung und Gebrauch der Agenden im 19. Jh. wird in vier Folgeartikeln beigetragen (*Albrecht Geck*; *Gilberto da Silva*; *Christoph Barnbrock*; *Jürgen Kampmann*). Ein Beitrag zur Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität im 20. Jh. schließt an, wobei auch die Rolle des „Liturgikers auf dem Thron" (158) im Agendenstreit zur Sprache kommt. Probleme von Genese und Geltung kirchlicher Bekenntnisse werden in dem Abschnitt über „Bekenntnis und Bekennen als Fixpunkte kirchlicher Orientierung" verhandelt (*Frank Martin Brunn*; *Andrea Grünhagen*; *Henning Theißen*). Dass bekenntnistheologische Fragen bis heute relevant sind, belegen neben einer Studie zur Weggemeinschaft von Bekennender Kirche und Altlutheranern im „Kirchenkampf" (*Christian Neddens*) insbes. die Untersuchungen zum Verhältnis von Kirchen-, Abendmahls- und Bekenntnisgemeinschaft (*Eilert Herms*; *Armin Wenz*) sowie zu Ekklesiologie und kirchlicher Identität (*Hans-Peter Großhans*; *Werner Klän*). Mit besonderem Nachdruck sei die Lektüre von Kläns Beitrag zur „Konfessionalisierung und Pluralisierung angesichts gemeinsamer Herausforderungen" (317ff) anempfohlen, weil dort informiert und systematisch präzise die kritischen Anfragen auf den Punkt gebracht werden, die sich aus der Sicht der SELK theologisch und hermeneutisch in Bezug auf das bekenntnistheologische und ekklesiologische Selbstverständnis der UEK, aber nicht minder der EKD oder auch der VELKD stellen.

Von hohem aktuellen Interesse weit über den Bereich der SELK hinaus sind insbes. Kläns Überlegungen zu den die Kircheneinheit betreffenden Implikationen des „satis est" im VII. Artikel der Confessio Augustana, der u.a. für die Verständigungsprozesse innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft von grundlegender Bedeutung ist. Während der gegenwärtige Präsident des Kirchenamts der VELKD mit der These zitiert wird, Konsens in der Lehre stelle keine Voraussetzung für Kirchengemeinschaft dar (vgl. 328 Anm. 52; 339 Anm. 97), insistiert K. auf Lehrkonsens als der Bedingung möglicher Kirchengemeinschaft und widerspricht dezidiert Friedrich Hauschildts Auffassung, dass Kirchengemeinschaft ohne lehrmäßige Übereinstimmung für lutherische Kirchen ein denk- und gangbarer Weg sei, der ihre konfessionelle Identität in kirchlicher Verbindlichkeit nicht beeinträchtige. Der Vollzug der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament, so das entscheidende Argument K.s, „ist nicht ablösbar von der inhaltlichen Bestimmung eben dessen, was unter Evangelium nach dem Befund der Heiligen Schrift zu gelten hat" (334). Von der doktrinellen Dimension einer Kircheneinheit dürfe daher nicht abstrahiert werden. Ohne sie könne weder über die Reinheit der Evangeliumsverkündigung noch über die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung angemessen und einvernehmlich befunden werden. In diesem Sinne stellt nach K. der Konsens in der Lehre ein konstitutives Element kirchlicher Einheit dar. Zwar sei dieser Konsens den Gnadenmitteln und ihrem Vollzug, welcher das Wesen der Kirche ausmache, nicht gleich-, sondern nach- und zugeordnet; aber er verlange „nach verbindlicher und kommunikabler, d.h. fassbarer, überprüfbarer Sprachgestalt" (338). Dies ist eine bemerkenswerte These, über die intensiver als üblich nachgedacht werden sollte. Nicht dass durch sie das von CA VII aufgegebene Problem beseitigt wäre; es ist aber mit einer Klarheit wahrgenommen, ohne die bekenntnishermeneutische Fragen prinzipiell keiner Lösung zuzuführen sind.

In seiner Festrede zu Eph 4,15f anlässlich der 150-Jahr-Feier der damaligen Evangelischen Kirche der Union am 5. November 1967 gestand Präses Franz-Reinhold Hildebrandt bei aller Dankbarkeit für die von Friedrich Wilhelm III. initiierte Kirchenunion offen und ehrlich die Verfehlungen ein, die auf dem Weg ihres Zustandekommens verschuldet wurden. „Mit Beschämung bekennen wir, dass es bei der Durchsetzung der Union nicht an Anwendung von Gewalt gefehlt hat." (20) Hildebrandts Predigt ist zusammen mit zwei Analysen ihres Textes zu Beginn des Sammelbandes dokumentiert. Der Grundsatz, den Dank für kirchliche Einigungsprozesse mit dem Eingeständnis schuldhafter Trennungen zu verbinden, die wenn nicht durch die intendierte Einigung, so doch häufig durch verkehrte Mittel bedingt waren, sie zu erreichen, wurde nach Maßgabe des Vorworts der Hg. „zum Ausgangs- und Angelpunkt dieses Buches" (9). Er könnte und sollte in entsprechender Funktion auch der Planung des Reformationsgedenkens 2017 dienlich sein: „Lasst uns wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus [...]" (Eph 4,15).

München Gunther Wenz

Systematische Theologie

Paulus unter den Philosophen, hg. v. Christian Strecker / Joachim Valentin. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 280 S. (Religionskulturen, 10), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022069–0

Im Jahr 2009 gaben John D. Caputo und Linda Martín Alcoff einen Band mit dem Titel „St. Paul among the Philosophers" heraus. Für den deutschen Sprachraum haben nun Christian Strecker und Joachim Valentin unter dem leicht variierten Titel „Paulus unter den Philosophen" einen Sammelband folgen lassen, der in insgesamt 12 Beiträgen das philosophische Interesse am paulinischen Denken plausibilisiert. Als charakteristische Gemeinsamkeiten für die philosophische Aufmerksamkeit auf das *Corpus Paulinum* erweisen sich die Reflexionen einerseits über die Subjektivität, die sich in der Spannung von Denken und Glauben, Rationalität und Religion bewegt, sowie andererseits über das Ereignishafte. Beide Aspekte – Subjektivität und Ereignisdenken – ergeben sich aus der biographischen Lebenswende des Paulus, die mit dem sog. Damaskuserlebnis in Verbindung steht.

Den Auftakt bilden die Ausführungen von *Karl Kardinal Lehmann* (13–30), der die ekklesiologische Bedeutung des Paulus betont. Als „Apostolischer Zeuge des christlichen Glaubens" (13) habe Paulus eine „Sendung der Kirche zu allen Völkern" (27) vertreten, die in der Universalität des Heilswillens Gottes begründet sei. Während L. den Apostel Paulus innerhalb des theologischen Diskurses vornehmlich des 20. Jh.s verortet, öffnet *Ekkehard W. Stegemann* (31–47) das Feld für eine philosophische Rezeption des Paulus, indem er zunächst die christologisch-pneumatologische Erlösungslehre paulinischen Denkens von der Stoa abgrenzt; anschließend setzt er die negative Anthropologie des Paulus in Beziehung zum sog. Hang zum Bösen in der – ebenfalls antistoischen – Religionsschrift Kants. Als charakteristisch gelten für Paulus und Kant gleichermaßen „die Faktizität und die Universalität des Bösen in der Menschheit" (45). Die beiden Eingangsbeiträge präfigurieren somit unter unterschiedlichen Vorzeichen das Motiv der Universalität.

Eine Scharnierfunktion zwischen dem Einleitungsteil und den Detailstudien übt der Beitrag *Micha Brumliks* (48–58) aus, der knapp die Pauluslektüren Daniel Boyarins, Alain Badious, Slavoj Žižeks und Giorgio Agambens skizziert. Boyarin verstehe Paulus als radikalen Juden, weil er einen lang andauernden ethischen Universalisierungsprozess innerhalb des Judentums aufgrund „eines messianischen, katalysatorischen Ereignisses" (52) abgeschlossen habe. B. zufolge sei darum Boyarin der einzige adäquate der vier von ihm bearbeiteten Interpreten des Paulus. Entscheidendes Kriterium für seine Beurteilung ist die Frage nach der Stellung zur Tora: Badious Entwurf bezeichnet B. als „zutiefst antijudaistisch", weil die Wertschätzung des unvordenklichen Ereignisses dem Gesetz vorgeordnet werde; auch Žižek lese Paulus als „Urheber einer fundamentalen Gesetzeskritik" (54). Agamben kritisiere demgegenüber mit Paulus und dessen messianischem Zeitdenken die Konzeption der neuzeitlichen Subjektivität.

Mit dem Ansatz Boyarins befasst sich intensiv der Beitrag *Wolfgang Stegemanns* (132–154) und zeichnet in kenntnisreichen Einzelexegesen dessen Lesart des Paulus nach, die wesentlich durch die Deutung von James D. G. Dunn und dessen sog. ‚new perspective on Paul' gestützt werde. Durch die „Realisierung der entsprechenden Toravorschriften" werde nicht nur jüdische Identität, sondern mehr noch ein jüdischer „‚Ethnozentrismus'" (143) bewirkt, der Boyarin zufolge bei Paulus zu jüdischer Selbstkritik geführt habe. S. widerspricht mit seinen abschließenden Überlegungen der pointierten These Micha Brumliks – ohne auf sie explizit Bezug zu nehmen –, dass „eine die Wahrheit des Christentums beglaubigende Philosophie" (48) nicht ohne Antijudaismus auskommen könne. Vor dem Hintergrund der neueren exegetischen Forschungsergebnisse kann S. ein Bild skizzieren, demzufolge Paulus als „Diskursbegründer einer jüdisch-christlichen Kultur" gelte, „in der die hellenistische, griechisch dominierte Kultur aus einer jüdischen Perspektive reformuliert worden" sei (154). Für den jüdisch-christlichen Dialog ist diese neue Perspektive auf Paulus ein zukunftsweisendes Forschungsfeld.

Markus Buntfuß problematisiert „Slavoj Žižeks radikale Pauluslektüre" (199–206). Žižek deute mit Bezug auf Lacan das Judentum als eine „Religion der symbolisierenden Verdrängung" und das Christentum demgegenüber als „Religion des Eingeständnisses" (203). Aufgrund von „unhaltbaren Stereotypisierungen von Judentum und Christentum", inhaltlichen Defiziten und nicht zuletzt wegen eines „unverhohlenen Antijudaismus" (206) schätzt B. die Relevanz von Žižeks Denken für eine theologische Paulusdeutung jedoch als gering ein. Zu einem differenzierteren Urteil kommt *Alexander Heit* hinsichtlich „Alain Badious Paulusinterpretation vor dem Hintergrund seiner Ontologie und Ethik" (178–198). Zwar sei Paulus in Badious Deutung „eine Kunstfigur", insofern sie „das reine Schema von Wahrheit" darstelle; aber die Ausführungen Badious zeigten zugleich einen Paulus, der als „der erste Theoretiker der Universalität des Vielheitsprinzips" gelten könne (194). H. beleuchtet den wissenschaftstheoretischen Hintergrund Badious, der als Mathematiker eine Ontologie und Ethik zu entfalten suche, die auf G. Cantors Unendlichkeitstheorie beruhe. Die Vorstellung eines unabschließbaren Unendlichkeitsprozesses führe zu einer „Verflüssigung" (197) des Wahrheitsbegriffs, der nicht in Wissen überführt werden könne, ohne den Prozess der Verunendlichung zu verfestigen. Für Badiou sei daher das Ereignis von zentraler Bedeutung, das sich im Damaskuserlebnis des Apostels Paulus gezeigt habe. In seiner sehr ausgewogenen Darstellung kritisiert H. die Tendenzen zur Enthistorisierung und zu einer radikalen Subjektivierung, die einem „überindividuellen Wertsystem" (193) keinen Raum mehr lasse.

Im Gegensatz zu den anderen Philosophen, die in dem Sammelband zur Sprache kommen, hat Gianni Vattimo nur einen einzigen Aufsatz explizit zu Paulus verfasst; *Martin G. Weiß* versteht es dennoch, in seinem Beitrag „Kenosis und Caritas. Die Postmoderne als Einlösung der christlichen Botschaft" (155–177) die Relevanz des Paulinischen Denkens für Vattimos „Grundkonzept des Schwachen Denkens" (155) nachzuzeichnen. Vattimo, der eine essentialistische Metaphysik als überholt ansieht, versteht die „radikale Ereignishaftigkeit des Seins" (164), wie sie im Christentum und insbes. im paulinischen Denken zum Tragen komme, als die einzige Möglichkeit, die Wahrheitsfrage philosophisch zu thematisieren. „Postmetaphysik" bedeute daher einerseits die „Einlösung der christlichen Botschaft", und umgekehrt werde „durch die Auflösung des positivistischen Objektivitätsmythos die Rede von Gott erst wieder möglich" (164). Den Hintergrund für Vattimos Paulusdeutung bilden die Vorlesungen zur *Phänomenologie des religiösen Lebens* des frühen Martin Heidegger, die *Holger Zaborowski* in einem eigenen Aufsatz sehr akribisch aufarbeitet (78–102). Z. macht Heideggers Suche nach einem philosophischen Verständnis der Geschichte einsichtig, das für Heidegger mit der Entdeckung einer neuen Zeitlichkeit bei Paulus zusammenhänge: „die eschatologische und kairologische Zeiterfahrung christlicher Faktizität" (95). Auf diese frühen Zeitüberlegungen Heideggers greift Vattimo ebenso zurück wie Giorgio Agamben, auf den M. G. Weiß vergleichend zu sprechen kommt.

Giorgio Agamben und dessen einschlägigem Werk „Die Zeit, die bleibt", wie sein „Kommentar zum Römerbrief" im Haupttitel heißt, widmet sich *Christian Strecker* in seinem Beitrag „Schwellendenken", der mit fast 70 Seiten Umfang nahezu ein Viertel des ganzen Sammelbandes ausmacht. Agambens Überlegungen so viel Gewicht einzuräumen ist sicherlich nicht nur deshalb berechtigt, weil er „zu den international meistdiskutierten Philosophen der Gegenwart" (209) zähle, sondern auch, weil Agambens Relektüre des Paulus von großer heuristischer Kraft ist. St. versucht detailliert nachzuweisen, warum er Agambens Ansatz als eine Philosophie der Schwelle und der Übergänge zu verstehen sucht. Von Vorteil erweist es sich dabei, dass er Agambens Pauluslektüre in dessen Gesamtdenken einbindet. Neben Martin Heidegger nennt St. als weiteren Referenzphilosophen Walter Benjamin, dessen Geschichtsdenken Agamben mit der messianischen Struktur der Zeit bei Paulus in Zusammenhang bringe. Mit seiner Studie hat St. einen wichtigen Beitrag auch für den innertheologischen Diskurs zwischen Exegetischer und Systematischer Theologie vorgelegt und empfiehlt Agamben für weitere theologische Forschungen, weil dessen Pauluslektüre geeignet sei, die „weithin verebbte Tradition philosophisch-theologischer Exegese" (278) in origineller Weise fruchtbar zu machen.

Als Vorzug des Sammelbandes erweisen sich die vertiefenden Lektüren, die die philosophischen Hintergründe und Zusammenhänge der einzelnen Positionen erschließen helfen. Für Agamben bspw. sind die Pauluslektüren von Jacob Taubes erhellend, mit denen sich *Christoph Schulte* (120–131) befasst. Sch. analysiert die philosophische Diss. „Abendländische Eschatologie" von Taubes; dessen posthum veröffentlichte Vorlesungen über die „Politische Theologie des Paulus" werden dabei leider nur am Rande thematisiert. Neben Heidegger und Taubes wird von *Daniel Havemann* auch Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit Paulus bearbeitet (59–77).

Einen kreativen Neuansatz präsentieren schließlich *Michael Großheim* und *Henning Nörenberg*, die die „paulinische Anthropologie aus Sicht der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz" vorstellen (103–119). Auch wenn die sprachliche Unterscheidung zwischen Leib und Körper bei Paulus nicht zu finden sei, wird die Dimension der Leiblichkeit in Bezug auf die Ethik und die Gemeinde als den mystischen Leib bei Paulus untersucht. Der Aspekt „leiblicher Kommunikation" etwa in 1 Kor 12,12 ermögliche eine Übertragung der Enge des individuellen Leibes auf andere Subjekte oder Objekte, „sodass der eigene Leib allein das Wohlgefühl der schwellenden Weite für sich behält" (117).

Der wissenschaftliche Diskurs, den die Philosophen sowie die biblischen und systematischen Theologen in diesem Sammelband suchen und pflegen, ist beispielgebend. Überzeugend wird gezeigt, dass das Denken des Apostels Paulus sowohl für die heutige Philosophie als auch für die Theologie noch immer erhellend und herausfordernd ist.

Eichstätt René Dausner

Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, hg. v. Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus / Stiftung Pro Oriente, Wien / Stiftung Russische Orthodoxie, Moskau (übers. v. Johann Krammer, Anna Briskina-Müller). – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 669 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–451–34138–0

Dieses voluminöse Buch ist als Handwörterbuch ausgewiesen, jedoch nicht einfach zur fortlaufenden Lektüre geeignet. Zugleich ist es mehr als nur ein Nachschlagewerk in Fällen der Vergewisserung wie ein Wörterbuch, als das es von den Hg.n auch bezeichnet wird. Vorangestellt sind ihm jeweils ein Grußwort des Wiener Erzbischofs, Christoph Kardinal Schönborn, und des Leiters des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Hilarion (Alfeev), was den hohen Stellenwert dieser Publikation unterstreicht. Beide verbindet über das ökumenische Engagement in ganz verschiedenen nationalen und internationalen Gremien hinaus auch eine gemeinsame Zeit in Wien. Denn Metropolit Hilarion war ab dem Jahr 2003 für mehrere Jahre Bischof der orthodoxen russischen Kirche in Wien und Österreich. Erst im vergangenen Juni sprach er sich bei einem Besuch in Wien für eine verstärkte „strategische Zusammenarbeit von orthodoxer und katholischer Kirche" aus.

Dass man dieses Buch schlussendlich in den Händen halten kann, zeigt, dass die Investition eines derart hohen Maßes an Kärrnerarbeit für ein ökumenisches Projekt trotz aller Widerstände und Unwägbarkeiten der Mühe wert ist. Davon ist etwas im Vorwort des Hg.s der russischen Ausgabe, des Erzpriesters Andrej Lorgus von der „Russländischen Orthodoxen Univ. zum hl. Johannes dem Theologen", zu lesen und v. a. zwischen den Zeilen wahrzunehmen.

Der Anfang des Projektes liegt mehr als zehn Jahre vor dem Erscheinen des Buches zurück. Ihn bildeten drei Tagungen, die von der Stiftung „Pro Oriente" und der „Russländischen Orthodoxen Univ. zum hl. Johannes dem Theologen" in Moskau zu aktuellen Fragestel-

lungen christlicher Anthropologie in den Jahren 2002 (Wien), 2003 (Moskau) und 2005 (Wien) veranstaltet wurden. Hintergrund dieser Tagungen war einmal die Suche nach Antworten auf Fragen nach dem christlichen Menschenbild. Dies war eine vordringliche Aufgabe der orthodoxen Kirche in Russland nach der langen Zeit der Herrschaft des kommunistischen Atheismus, der das Ziel verfolgt hatte, den Typ eines „neuen Menschen", d.h. den kollektiven, kommunistischen Menschen zu schaffen. Zum anderen war bereits nach kurzer Zeit der geänderten gesellschaftlich-politischen Situation in den 90er Jahren erkennbar, dass sich die Herausforderungen für die Kirchen in Ost und West ähneln, die durch die Säkularisierung, Umweltkrise, Gentechnik und Globalisierung entstanden waren. Darauf wollten beide Seiten nun im ökumenischen Geist auch gemeinsame Antworten finden. Dazu kam, dass diese Themen unbelastet von der damaligen angespannten kirchenpolitischen Situation mit den eingefrorenen zwischenkirchlichen Beziehungen angegangen werden konnten und auch keinen kontroverstheologischen Sprengstoff beinhalteten. Vielmehr bot dieses Rahmenthema zahlreiche Kleinbereiche, in denen ein sachlicher Konsens von vornherein zu vermuten war.

Kardinal Schönborn macht noch auf einen zweiten Kontext der Entstehung des Buches aufmerksam. Er sieht „das Handwörterbuch auch als eine Frucht der Europäischen Konferenz über christliche Kultur, die 2006 von der Stiftung ‚PRO-ORIENTE' im Auftrag des Außenamtes des Moskauer Patriarchats und des Päpstlichen Kulturrates in Wien ausgerichtet wurde" (8). So dient das Handwörterbuch nicht nur dem interkonfessionellen Dialog, sondern auch der interkulturellen Begegnung zwischen Ost und West und damit der europäischen Verständigung. Beides ist immer mit der Last unheilvoller Vergangenheit verknüpft.

Den auffälligsten Niederschlag dieses Dialog-Hintergrundes hat das Buch in der Zweisprachigkeit seines Erscheinens erfahren. Bereits im Jahr 2012 ist es in russischer Sprache bei den Verlagen Palomnik/Nikeja in Moskau herausgegeben worden. Dabei wurden die deutschen Texte von der in Halle lebenden Dr. Anna Briskina-Müller ins Russische übertragen und die russischen Beiträge von Prof. DDr. Johann Krammer aus St. Pölten für die deutsche Ausgabe übersetzt. Beide sind nicht nur zweisprachig versiert, sondern auch theologisch „multiperspektivisch" ausgewiesen. Für die aufgeführte Literatur musste man einen Kompromiss finden. In den Texten der russischen Autoren wurde die zitierte Literatur in russischer Sprache und in einer deutschen Übersetzung angegeben. Die allgemeinen Literaturangeben am Ende des Artikels hingegen sind mit dem Hinweis auf ihre Nichtzugänglichkeit für deutsche Leser nur in Russisch angegeben. Das ist schade, denn für einige Angaben – insbes. aus der Väterliteratur – gibt es eine deutschsprachige Ausgabe. Dies erschließt sich aber den Leser/inne/n nicht, wenn sie – man denke an „durchschnittliche" Theologiestudenten – des kyrillischen Alphabetes nicht mächtig sind.

Der Untertitel der Anthropologie „Römisch-katholisch/Russisch-orthodox" gibt auf den ersten Blick Fragen auf: Wer redet mit wem? Findet das Gespräch auf der gleichen Ebene statt? Es geht indes offensichtlich um einen Teil römisch-katholischer Theologie, nämlich um deutschsprachige, näherhin theologische Anthropologie, und es geht um eine theologische Stimme innerhalb der Vielfalt weltweiter orthodoxer Lehre in diesem Themenbereich. Das alles klärt sich aber beim genauen Lesen. Verfasst wurden die einzelnen Beiträge von deutschsprachigen Lehrenden der Theologie und Philosophie aus Deutschland, Österreich und der Slowakei. Die russischen Autoren stammen fast ausnahmslos aus Moskau und decken ein breiteres Spektrum verantwortlicher Forschung, Lehre oder anderer öffentlicher Tätigkeit ab.

Insgesamt sind in diesem Band 56 alphabetisch geordnete Stichwörter bearbeitet, von denen die ersten 6 eine Art Basis für das Verständnis der anderen bilden: Jesus Christus, Mensch, Persönlichkeit, Mann/Frau, Seele und Liebe. Die übrigen sind in einem sehr weiten Verständnis der „Anthropologie" zuzuordnen. Es handelt sich um typische Begriffe aus der Aszetik/Spiritualität, wie Demut, Enthaltsamkeit oder Kontemplation, aus der Moraltheologie/Ethik, wie Glaube, Sünde oder Werte, aus anderen Bereichen der Dogmatik, wie Schöpfung, Weisheit oder Vergöttlichung – oder in einem engeren Verständnis aus der Anthropologie, wie Menschenwürde/Menschenrechte, Person oder Freiheit.

Den einzelnen Artikeln zu einem Stichwort eines deutschsprachigen Autors ist immer ein Pendant eines russischen Autors nachgefügt. Eine Ausnahme bildet der russische Artikel „Leidenschaftslosigkeit", für den es kein eigenes Gegenüber in der deutschen Sprache gibt, jedoch ist dieses bereits im vergangenen Beitrag „Leidenschaft/Leidenschaftslosigkeit" thematisiert.

Zwar ist im Vorwort von „Gegenüberstellung" als Grundkonzeption die Rede (13), doch kann dieses Wort falsche Assoziationen wecken. Es geht um ein Nebeneinanderstellen, ohne dass irgendein Vergleich oder eine Auseinandersetzung im Sinne einer Disputation erfolgt. Der eigentliche Dialog kann erst nach der Lektüre von jeweils beiden Artikeln unter einem konkreten Stichwort beginnen. Dieser wird aber dadurch erschwert, dass die verantwortlichen Hg. den Autoren keine Struktur im Aufbau ihres Artikels vorgegeben haben. „Jeder Autor sollte in der Behandlung des aufgegebenen Stichwortes völlig frei sein und selbst entscheiden, worauf Wert gelegt wird und worauf nicht. Auf diese Weise kommt die Vielfalt der Gedanken und Methoden, aber auch die Vielfalt der Arbeitsweisen in West und Ost anschaulich zum Vorschein" (Stubenrauch, 13). Diese Sprechweise kann im Nachhinein nur als euphemistisch bezeichnet werden, denn die vermeintliche Freiheit geht klar zu Lasten des angestrebten gegenseitigen Verstehens und mitunter des Verständnisses überhaupt.

Bei der Lektüre wird man unmittelbar darauf gestoßen, dass „die anderen" über „dasselbe Thema" Gleiches oder Ähnliches sagen, dass es eine andere Art der geistigen Durchdringung als die eigene mit dem Anspruch der gleichen intellektuellen Redlichkeit gibt. „Die Leserschaft möge entscheiden! Sie soll sich Gedanken machen, sie soll sich anregen lassen, sie soll über den eigenen Tellerrand schauen und zur Kenntnis nehmen, *wie* und *warum* andere anders denken und anders argumentieren" (Stubenrauch, 12). Der russische Leser wird sich damit auseinandersetzen müssen, dass „im Westen" die theologiegeschichtliche Betrachtung von der Bibel bis in die Neuzeit geht, und er wird seine Verwunderung kundtun, dass darin fast immer protestantische Theologie, namentlich Luther, Erwähnung findet. Der westliche Leser wird v.a. auf die vermeintlich „unkritische" Lektüre der Schrift sowie darauf aufmerksam werden, dass die Heilige Schrift immer mit den „Augen der Väter" gelesen wird. Theologische Aussagen erscheinen weithin als Rekapitulieren von Väteraussagen. Spätestens nach der Lektüre der ersten sechs Schlüsselbegriffe versteht man das Grundmuster der anderen Art zu denken.

Möge dieses Buch dazu beitragen, dass der begonnene und dokumentierte Dialog durch eine zahlreiche Leserschaft fruchtbar wird.

Wien Hermann-Josef Röhrig

Müller, Gerhard Ludwig: **Den Horizont der Vernunft erweitern.** Zur Theologie von Benedikt XVI. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2013. 159 S., geb. € 14,99 ISBN: 978–3–451–32657–8

In dem Bändchen hat der Präfekt der Römischen Glaubenskongregation, Erzbischof Gerhard Ludwig Müller, eigene Kleinbeiträge zum Denken Joseph Ratzingers zusammengestellt. Die Texte nehmen sich vom Genre her einigermaßen heterogen aus:

Es handelt sich um drei Vorworte zu den Bänden 8, 11 und 12 der *Gesammelten Schriften* Joseph Ratzingers, die M. – ehemals Bischof von Regensburg – in Verbindung mit dem von ihm dort gegründeten *Institut Papst Benedikt XVI.* herausgibt. Für weitere drei Bände – Nr. 1, 7 und 11 – kommen Texte zur öffentlichen Präsentation der Publikationen hinzu. Überdies enthält der Band Kurzeinführungen zu den Enzykliken *Deus caritas est* und *Spe salvi* sowie dem Band II des Buches *Jesus von Nazareth* aus der Feder Benedikts XVI. Dazwischen geschoben sind drei 15 bzw. 22 Jahre alte Rezensionen von Ratzinger-Werken, die M. als Prof. für Dogmatik an der Münchener Kath.-Theol. Fak. verfasst hat. Einen sehr jungen Text bietet ein ausführliches Interview M.s mit dem Magazin *Inside the Vatican* aus dem Jahr 2012. Einen echten Fremdkörper stellt der Text *Logiké latreía – logoshafter Gottesdienst* (132–144) dar, sofern er von der theologisch-spirituellen Biographie M.s handelt und Benedikt XVI. nur marginal streift. Gleichsam gerahmt werden die Texte von zwei Predigten: einer zum 85. Geburtstag Ratzingers 2012 am Anfang des Bandes (11–20) und einer anlässlich der Enthüllung eines Benedikt-XVI.-Porträts des Malers Michael Triegel von 2013 (153–159). Ein einziger Beitrag weist einen wirklichen Bezug auf den Titel des Bandes auf: *Die Rationalität des Glaubens. Zu einer Konstante im Lehramt von Papst Benedikt XVI* (21–34) – eine Eloge auf Benedikts berühmt-berüchtigte *Regensburger Vorlesung* von 2006 sowie die nicht gehaltene Ansprache an der römischen Univ. *La Sapienza* von 2008.

Ohne Zweifel war die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube Ratzingers Lebensthema von seiner Professur in Bonn an bis in das Pontifikat hinein – und es war gewiss eines seiner Verdienste, dieses alteuropäisch-katholische Thema in der Situation der Spätmoderne noch einmal kraftvoll zu intonieren. Ob freilich die Form, in der das geschah, mit der Kategorie der „Erweiterung" des Vernunft-Horizonts (wie der Titel des Bandes behauptet) hinreichend differenziert erfasst ist, darf angesichts der Tatsache, dass Joseph Ratzinger nie wirklich ein Verhältnis zur philosophischen Moderne fand, bezweifelt werden.

Solche auch kritische Nachdenklichkeit, die den Gedanken Ratzingers gewiss auch geschuldet wäre, ist den Texten M.s freilich vollkommen fremd. Er folgt kompromisslos dem Bild, das Ratzinger/Benedikt XVI. von der Moderne und der Gegenwart zeichnet (mehrfach rekurriert er auf dessen Stichwort von der „Diktatur des Relativismus"; 22; 28; 33; 157). Und dasjenige Thema, das sich wie ein roter Faden durch fast alle Texte zieht, ist nicht das Vernunft-Glaube-Ver-

hältnis, sondern der Sachkomplex des kirchlichen Amtes speziell hinsichtlich Priestertum, Bischofs- und Papstamt (inklusive des polemischen Untertons, der für M. bei dieser Thematik charakteristisch ist). Zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit Ratzingers Denken trägt das Bändchen nicht viel bei, die eine oder andere Passage und zumal die Predigt zum Triegel-Porträt überschreiten ausweislich ihrer Doxographie und Schwülstigkeit deutlich die Grenze zur Hofberichterstattung.

Münster Klaus E. Müller

Roth, Norbert: **Das Bischofsamt in der evangelischen Kirche**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2012. 398 S., kt € 49,00 ISBN: 978-3-7887-2555-6

Die hier anzuzeigende Studie wurde im Sommersemester 2010 vom Fachbereich Theologie der Univ. Erlangen-Nürnberg als Diss. angenommen. Hinter dem nüchternen Titel „Das Bischofsamt in der evangelischen Kirche" verbirgt sich allerdings ein höchst aktuelles Thema ökumenischer Theologie, das allgemein als deren Kern identifiziert wird. Mit der Amtsfrage sind Wesen und Struktur der Kirche ebenso verbunden wie das Verständnis von Herrenmahl und Rechtfertigung. Fortschritte in dieser Frage könnten möglicherweise einen entscheidenden Schritt hin auf das ökumenische Ziel einer „sichtbaren Einheit der Kirche" bedeuten (18f). Dieser Zielbestimmung fühlt sich der Vf. ausdrücklich verpflichtet, sie ist der „einzige Fokus dieser Arbeit" (11), wohlwissend, dass dieses Modell im evangelischen Raum, dem er selber als Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern angehört, nicht leitend ist. Innerprotestantisch dominiert, nicht zuletzt in Form der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberg), das Modell der Kirchengemeinschaft. In Gesprächen mit anderen Kirchen können sich protestantische Kirchen jedoch das Einheitsmodell der „sichtbaren Einheit der Kirche" zu eigen machen, wie die Erklärung von Meißen oder die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zeigen.

In drei großen Teilen führt der Vf. seine Studien zur Episkopé in der Kirche durch, wobei er sich auf ihren personalen Aspekt, das Bischofsamt, beschränkt. Nach einleitenden Überlegungen zu Zielsetzung, Verortung, Konzeption und Methode (11–42) folgt zunächst ein ausführlicher empirischer Teil, die „via empirica" (43–162), in der anhand von standardisierten Interviews mit Bischöfinnen und Bischöfen erhoben wird, wie die konkrete Ausübung, Praxis und Wirklichkeit des bischöflichen Amtes aussehen. Nachgeordnet sind Ekklesiologie und Amtstheologie der Befragten. Sie kommen aus der lutherischen Kirche in Bayern sowie, um interkonfessionelle Vergleichswerte zu erhalten, aus der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland, der Römisch-Katholischen Kirche (Bistum Regensburg), der Anglikanischen Kirche (Diözese Chichester) und der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland. In methodisch differenzierten Analysen wertet der Vf. die Interviews aus, um die „verborgenen", sich im Handeln und im Selbstverständnis der Amtsträgerinnen und Amtsträger zeigenden impliziten Theologien freizulegen.

Das wichtige (wirklich auch erstaunliche?) Ergebnis: In der praktischen Ausübung der bischöflichen Episkopé zeigen sich in den befragten Kirchen weitgehende Übereinstimmungen, kirchentrennende Unterschiede lassen sich nicht ausmachen. Erstaunlich erscheint hingegen die deutliche Mahnung an die eigene lutherische Kirche, dass in ihr zwischen praktischer Wahrnehmung und theologischer Begründung des Bischofsamtes als einem ausdrücklichen Gegenmodell zu „hierarchisch-episkopalen Systemen" (158) eine deutliche Diskrepanz bestehe.

Der kürzere zweite Teil der Arbeit (163–204) widmet sich als „via historica" dem evangelischen Bischofsamt in der Geschichte Bayerns bzw. der bischöflichen Verfassung der bayerischen Landeskirche.

Gewichtiger folgt dann im dritten Teil (205–317) die als „via notarum" bezeichnete systematisch-theologische Darstellung des „evangelischen Bischofsamts in der Kirche" sowie seine theologische Begründung. Der Vf. analysiert dazu zunächst reformatorische Bekenntnisschriften sowie Dokumente lutherischer Kirchen bzw. der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die für das amtstheologische Selbstverständnis dieser Kirchen (in unterschiedlichen Graden) normative Bedeutung erlangt haben, sodass aus ihnen Grundlinien für ein theologisches Verständnis des lutherischen Bischofsamtes erhoben werden können. In einem zweiten Schritt weitet der Vf. den Blick über den innerprotestantischen Raum auf Dokumente des bi- und multilateralen ökumenischen Dialogs aus, die sich Episkopé und Bischofsamt widmen. Berücksichtigt werden die Kirchen, aus denen die Interviewpartner im ersten Teil kamen. Der dritte Schritt dieses Teils führt die Fäden der empirischen, historischen und systematisch-theologischen Analysen zusammen und wertet sie im Blick auf eine spezifische Fragestellung aus: Lässt sich die Vermutung erhärten, dass die konfessionelle Grunddifferenz in den unterschiedlichen Konzeptionen von bischöflicher Episkopé zu suchen ist? Der Vf. sieht mit Recht entscheidende Gründe, diese Frage zu verneinen. In Abgrenzung zu Konzeptionen, die versuchen, zwischen den Konfessionen einen wie auch immer gearteten Grunddissens inhaltlich genau zu bestimmen, von dem aus eine Verständigung vielleicht sogar ausgeschlossen ist (z. B. Eilert Herms), zeigt der Vf. aufgrund seiner empirischen und systematischen Studien, dass das Bischofsamt zwar als Einzeldifferenz, jedoch keineswegs als kirchentrennender Grunddissens zu beurteilen ist. Vielmehr zeigt er, dass in der Frage des Bischofsamtes ein faktischer differenzierter Konsens besteht: Alle von ihm befragten und untersuchten Kirchen verfügen über ein überörtliches Leitungsamt, das „sowohl auf die amtstheoretischen wie praktischen Umschreibungen von Episkope – Bischofsamt passt" (313). Sie gehen davon aus, dass jede Kirche ein solches Amt haben sollte, es gehört zu ihrem „bene esse". Innerhalb dieses übergreifenden Grundkonsenses hat die unterschiedliche Beurteilung der Frage, ob es auch zum „plene esse" bzw. „esse" der Kirche gehört, keine kirchentrennende Wirkung, sondern der Grundkonsens ermöglicht die ökumenische Diskussion über die theologische und ekklesiologische Ausgestaltung und Relevanz dieses Amtes.

Nach diesem ökumenisch durchaus brisanten Ergebnis folgt der Schlussteil (318–376), der die Erkenntnisse theologisch einordnet und für das Ziel der „sichtbaren Einheit der Kirche" fruchtbar zu machen versucht. Zusammenfassungen und Überleitungen an Wegmarken der Argumentation führen die Leserin, den Leser durch diese dichte und vielschichtige Studie.

Insgesamt lässt sich diese dogmatische/ökumenisch-theologische Arbeit somit nicht bloß einem einzelnen Fach zuordnen, vielmehr wagt sie selber das interdisziplinäre Gespräch zwischen sozialwissenschaftlich-empirischen, historischen und systematisch-theologischen Disziplinen. Gerade in dieser zwar häufig proklamierten, hier aber zur Anwendung gelangenden Verbindung unterschiedlicher wissenschaftlicher und methodischer Ansätze liegt ihr wesentliches Verdienst. Inhaltlich gelangt der Vf. so zu Ergebnissen, die quer zu gegenwärtigen Tendenzen im (insbes. deutschsprachigen) Luthertum liegen: Besteht um des Evangeliums und um des Einheitswillens Jesu willen das ökumenische Ziel in der „sichtbaren Einheit der Kirche", dann haben die lutherischen Kirchen Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes für sich zu klären und ggf. ihre Kirchenordnungen zu korrigieren. Auch wenn man keiner „Normativität des Faktischen" das Wort reden möchte, weisen besonders die praktischen Vollzüge der Episkopé in eine Richtung, in der ein konsistenteres Verständnis übergemeindlicher Leitungsfunktionen sowie eine ökumenische Verständigung zu suchen wären. Empirische Grundlagen, theologische Vergewisserungen und ökumenische Perspektiven auf dem Weg in diese Richtung bietet die Arbeit in reichem Maß. Auch wenn sich bei der Lektüre einige kritische Rückfragen einstellen (z. B. Kriterien für die Auswahl der Interviewpartner und ihrer Kirchen; ekklesiologische und amtstheologische Grundverständnisse der Kirchen; Auswahl, Gewichtung und Normativität der untersuchten Dokumente; Bedeutung von kollegialer und synodaler Episkopé gegenüber dem personalen Aspekt; Relevanz der bayerischen Landeskirche für Argumentation und Zielsetzung der Arbeit), ist der Studie breite Aufmerksamkeit zu wünschen.

Tübingen Volker Sühs

Praktische Theologie

Heimbach-Steins, Marianne: **Religionsfreiheit**. Ein Menschenrecht unter Druck. – Paderborn: Schöningh 2012. 232 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-506-77212-1

Seit dem 11. September 2001 erfährt das Thema Religion neue Aufmerksamkeit sowohl in der breiten Öffentlichkeit als auch in wissenschaftlichen Debatten. Die Angst vor islamischen Fundamentalisten hat im Westen die Skepsis gegenüber dem Islam steigen lassen, in einigen Fällen sogar zu islamophoben Reaktionen geführt, wie die Proteste gegen Moscheebauten bis hin zum 2011 per Volksabstimmung beschlossenen Verbot von Minaretten in der Schweiz zeigen. In einigen muslimischen Ländern sind umgekehrt Christen, Juden und Baha'i großem Druck ausgesetzt, leiden teilweise sogar unter brutaler Verfolgung. Der Streit um verschiedene Kruzifix-Urteile oder um die dänischen Mohammed-Karikaturen macht ebenfalls deutlich, dass Religion und die Kritik an ihr wieder zum gesellschaftlichen Konfliktfeld geworden sind.

Vor diesem Hintergrund legt die katholische Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins mit ihrem Buch ein eindeutiges Plädoyer für Religionsfreiheit vor. Die hier publizierten Texte entstanden aus der Arbeit des von ihr im Jahr 2004 an der Univ. Bamberg mit begründeten „Zentrums für interreligiöse Studien" und des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Zeiten der Vormoderne und der Moderne", dem sie seit ihrem Wechsel an die Univ. Münster 2009 angehört.

Neben einem problemeröffnenden Prolog und einem Epilog besteht der Band aus vier größeren Teilen (die genauso wenig durchnummeriert sind wie die jeweiligen Unterkap. dieser Teile). Zunächst fragt H.-S., ob Religion gefährlich sei. Angesichts historischer gewaltsamer Religionskonflikte und des gegenwärtigen religiösen Fundamentalismus einiger Gruppen muss die Frage bejaht werden. Werde jedoch das auch vorhandene positive Potenzial der Religionen nicht gesehen oder absichtlich ausgeblendet, könne auch eine Art „säkularistischer Fundamentalismus" entstehen, der ebenfalls abgelehnt werden müsse. Aber selbst wenn Religion in manchen Fällen als gefährlich eingestuft werden kann, so muss doch gesehen werden, dass Religionen in verschiedenen Kontexten auch gefährdet seien, v. a. in Staaten, die auch andere Freiheitsrechte ihrer Bürgerinnen und Bürger nicht konsequent schützen und/oder meinen, eine bestimmte Religion oder Weltanschauung staatlicherseits fördern oder durchsetzen zu sollen. „Die Auffassung, der Staat habe mit seinen Rechtsinstrumenten eine bestimmte Religion zu etablieren, zu schützen und deren Dominanz zu sichern, verfehlt [...] den Anspruch der Religionsfreiheit schon im Ansatz." (47) H.-S. räumt freilich ein, dass sich diese Einsicht innerhalb der katholischen Kirche auch erst im Zweiten Vatikanischen Konzil durchsetzen konnte.

Damit ist das Thema des zweiten Teils angesprochen, in dem die jahrhundertelange Ablehnung des Rechts auf Religionsfreiheit durch die kath. Kirche und die Wende in ihrer Lehre zur Religionsfreiheit im Konzil nachgezeichnet werden. Besonders hilfreich ist ihre ausführliche Relecture der Konzilserklärung *Dignitatis humanae*. Wichtig ist ihr zudem der Hinweis auf die Sozialenzyklika *Pacem in terris* (1963), in der Johannes XXIII. die Freiheit „neben Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe als gleichgewichtiges Prinzip des Zusammenlebens der Menschen und Völker in Frieden anerkannt" und dadurch wichtige Vorarbeiten für *Dignitatis humanae* geleistet hat. Die kath. Kirche hält zwar daran fest, dass alle Menschen die Pflicht hätten, nach der Wahrheit zu suchen, und behauptet auch weiterhin, selbst in der Wahrheit zu sein, betont jedoch gleichzeitig, dass die Wahrheit des Glaubens immer nur in Freiheit angenommen werden könne und sich zudem in historisch sich verändernden Formen ausdrücke. „Nimmt man die Geschichtlichkeit aller Wahrheitserkenntnis ernst, dann kann auch das ‚Bleiben in der Wahrheit' nicht anders als geschichtlich und als personaler Prozess verstanden werden." (67) In dem Abschnitt, der die Fortschreibung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit nach dem Konzil behandelt, erwähnt H.-S. auch die (inzwischen beseitigten) Unsicherheiten hinsichtlich eines konsequenten Festhaltens an der Lehre von der Religionsfreiheit seitens der kath. Kirche – Unsicherheiten, die durch die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe, die von Marcel Lefèbvre geweiht worden waren, entstanden waren.

Der wichtigste und umfangreichste Teil des Buches ist der 3. Teil zum „Ethos der Religionsfreiheit", in den auch ein interessanter Abschnitt über „Religionsfreiheit und Mission" integriert ist, die sich, wenn sie beide recht verstanden werden, gegenseitig voraussetzen statt einander zu widersprechen. H.-S. begründet überzeugend, dass das Recht auf Religionsfreiheit – wie andere Menschenrechte auch – nie nur durch staatliches Recht geschützt werden kann, sondern immer auch eines entsprechenden Ethos bedarf, das von den Bürgerinnen und Bürgern eingeübt und gepflegt werden muss. Während Toleranz als ein Prinzip staatlichen Handelns offensichtlich weniger leistet als ein staatlich zu garantierendes Recht auf Religionsfreiheit (hier wendet H.-S. sich gegen anderslautende Thesen von Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg), ist Toleranz als Tugend der Bürgerinnen und Bürger sehr wohl notwendig und hilfreich. Das gilt bis zu einem gewissen Grad auch für die Beziehungen innerhalb einer Religionsgemeinschaft. Anders als Staaten können sich Religionsgemeinschaften zwar ihren Mitgliedern gegenüber nicht „neutral" hinsichtlich ihres Bekenntnisses verhalten, jedoch muss auch hier eine weitgehende Bereitschaft zum gegenseitigen Zuhören, zum Austausch von Argumenten und zum Aushalten von Differenzen vorhanden sein, wenn lebendiges Glaubensleben und lebendige Weitergabe der Tradition möglich werden sollen. „Der Anspruch der Freiheit und ihrer Anerkennung ist für diejenigen, die der Kirche angehören, nicht suspendiert – und kann nicht ersetzt, sondern nur unterstützt werden durch die Weisungen der Kirche." (137)

Ein vierter Teil befasst sich mit dem sehr wichtigen und oft nicht ausreichend bedachten Thema der Zusammenhänge zwischen der Verletzung der Religionsfreiheit und der Diskriminierung von Frauen. Viele Beispiele zeigen, dass die Religionsfreiheit von Frauen besonders häufig verletzt wird. Dabei ist das Spannungsfeld von Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit sicherlich auch für die kath. Kirche eine Herausforderung. „Auch und gerade für eine Kirche, die in den zurückliegenden Jahrzehnten den Einsatz für die Menschenrechte als ein zentrales Element [richtig müsste es heißen: zu einem zentralen – G. K.] ihres Engagements gemacht hat, wird ein konstruktiver Umgang mit den Spannungen im Feld von Religion und Geschlecht zu einem Prüfstein der Anerkennung von Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte." (196)

Im kurzen Epilog, der verschiedene Thesen noch einmal zusammenfasst, betont H.-S. abschließend besonders die Verantwortung der religiösen Akteure selbst. Sie können Religionsfreiheit nur glaubwürdig für sich beanspruchen, wenn sie auch für die Religionsfreiheit der anderen Religionen eintreten. Und das können sie wiederum nur dann glaubwürdig tun, wenn sie auch ihre interne Dialogbereitschaft und Konfliktfähigkeit weiterentwickeln.

Mit dem vorliegenden Buch ist H.-S. ein aktueller und überaus lesenswerter Diskussionsbeitrag zu einem „Menschenrecht unter Druck" gelungen. Das Buch ist verständlich geschrieben, die einschlägige aktuelle Fachliteratur ist berücksichtigt, die Probleme werden sehr differenziert analysiert und ausgewogene Thesen formuliert. Insbes. für katholische Leserinnen und Leser, die gerade von ihrer Kirche weiteres Engagement für die Religionsfreiheit und eine bessere interne Kommunikationskultur erwarten, bietet das Buch viele Anregungen und Argumentationshilfen.

Mainz Gerhard Kruip

Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, hg. v. Johannes Först / Heinz-Günther Schöttler. – Berlin: Lit 2012. 334 S. (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 7), brosch. € 29,80 ISBN: 978–3–643–11435–8

Das vorliegende Lehrbuch versteht sich als eine „Einführung in die Theologie der Pastoral". Es will einem möglichst breiten Leserkreis (Studierende, kirchliche Mitarbeiter, Religionslehrer) „einen vertieften Einblick in das thematisch breite Spektrum kirchlicher und religiöser Praxis geben" (1). Hg. sind die beiden Regensburger Pastoraltheologen *Johannes Först* und *Heinz-Günther Schöttler*. F. hat selbst drei der vierzehn Beiträge verfasst, darunter den Einleitungsbeitrag; das Lehrbuch trägt somit eindeutig seine Handschrift. Am Ende eines jeden Beitrags ist die zitierte Literatur aufgeführt, die durch weiterführende Literatur ergänzt wird. Ein Stichwortverzeichnis rundet das Buch ab (329–333).

Das Verständnis von Pastoraltheologie, das diesem Band zugrunde liegt, entspricht den gängigen Standards: Ihr geht es sowohl in empirischer als auch in normativer Hinsicht um das gegenwärtige Handeln von Kirche und Volk Gottes in diversen sozialen und kulturellen Wechselbeziehungen. Dabei eignet dem pastoralen Handeln eine besondere Dignität: Es ist nicht nur (wie bei einer Anwendungswissenschaft) Nachvollzug einer kognitiven Einstellung, sondern selbst Vollzug der Wirklichkeit und damit ein relativ eigenständiger Ort, an dem es um das Ganze von Theologie und Kirche geht und ihre Wahrheit sich auf selbstlos-diakonische Weise konkretisieren muss. In der „Einleitung: Grundlinien einer Theologie der Pastoral" entfaltet F. anhand einer Definition von Max Weber den Handlungsbegriff, auf dem dieses Handbuch basiert: Mit einer Handlung verbinden Menschen (im Unterschied zum Verhalten) einen subjektiven Sinn; sie verwirklicht sich im Tun, aber auch im Unterlassen oder Erdulden (3). Ein solcher handlungstheoretischer Ansatz ist pastoraltheologisch in der Tat tragfähig, weil er einerseits die Motivation von Menschen einbezieht und andererseits jenseits einer aktionistischen Engführung etwa auch das ohnmächtige Leiden von Menschen nicht ausblendet.

Zur Durchführung: Das Buch gliedert sich in drei Teile, nämlich „Grundlegendes" (Teil 1), „Pastorale Orte" (Teil 2) und „Realisierungen" (Teil 3). Im ersten Teil kommen je zwei Pastoraltheologen und Systematiker zu Wort. Zunächst skizziert *Reinhard Feiter* in seinem geistreichen Beitrag zwei komplementäre Ansätze praktisch-theologischer Hermeneutik. Der Dogmatiker *Roman A. Siebenrock* interpretiert die vier Grunddimensionen „Diakonia, Leiturgia, Martyria, Koinonia" als praktischen Ausdruck jenes ekklesialen Selbstverständnisses, welches das letzte Konzil entwickelt hat, nämlich universales Sakrament des Heils zu sein (LG 48; GS 45 u. ö.). Anschließend geht *J. Först* auf die Wirklichkeitsrezeption als eine Bedingung pastoraler Praxis und damit auch ein Spezifikum pastoraltheologischer Reflexion ein, während *Johanna Rahner* über das Verhältnis „Kirche – Welt" nachdenkt. Sie tut dies ebenfalls in enger Rückbindung an die Dokumente des letzten Konzils, wobei sie besonders die ökumenische Dimension berücksichtigt.

Zu Beginn des zweiten Teils spürt der Soziologe *Winfried Gebhardt* unter der Überschrift „Volksfrömmigkeit und populäre Religiosität" zunächst (wenn auch nicht ohne die eine oder andere Spitze gegen die Theologie) Formen religiöser Transformationen in spätmodernen Gesellschaften auf. Mit wachem Problembewusstsein wendet sich *Herbert Haslinger* dann der „Krise der Gemeinde" zu; jenseits von „Vereinsmeierei" (153) erkennt er ihre Zukunftsfähigkeit in einer diakonischen Kirche, die die Individualität der Lebensführung ausdrücklich bejaht und in der entgegen einem „Grundton der pastoralen Larmoyanz" (146) die Angehörigen der pastoralen Berufe – besonders die Priester – zutiefst Seelsorger für die Menschen sind. Unter der Prämisse, dass „es vielerlei Formen und Orte christlichen Lebens jenseits der Gemeinde gibt" und geben soll, stellt er die Vorzüge des Territorialprinzips heraus, durch das die Kirche ihr Dasein „für alle" strukturell realisieren kann. Einen Blick in die Zukunft der Kirche und ihrer Pastoral wirft *Bernhard Spielberg*. In seinem gut lesbaren Essay entwickelt er Grundsätze des kirchlichen Gestaltwandels und stellt Charakteristika einer neuen Gestalt kirchlicher Präsenz vor. Die Tatsache, dass er diese Charakteristika mit vielen Beispielen aus der Praxis zu illustrieren weiß, ist ein Indiz, dass innovative Formen kirchlichen Lebens bereits existieren. Es wäre noch zu ergänzen, dass auch Glaubenskurse bzw. Exerzitien im Alltag eine vielversprechende Form der Glaubenskommunikation in spätmoderner Zeit sind, für die der Typos des „Konvertiten" (nach D. Hervieu-Léger) besonders ansprechbar ist. Die „Pastoral an den Orten der Armen und Bedrängten" vergegenwärtigt *Isidor Baumgartner*, der als Caritaswissenschaftler seit vielen Jahren zu diesem Thema arbeitet. Aufgrund des eingangs genannten Adressatenkreises und der Zielsetzung des Buches ist es legitim, dass die Religionspädago-

gin *Angela Kaupp* der „Schulpastoral" einen eigenen Artikel widmet, während andere pastorale Orte (wie z. B. Krankenhaus, Altenheim oder Gefängnis) nicht eigens thematisiert werden.

Am Beginn des dritten Teils steht wieder ein Beitrag von *J. Först*, der den Realitätsgehalt der Begriffe „Kirchenkrise, Kirchenferne und Säkularisierung" differenziert herausarbeitet. Der emeritierte Mainzer Pastoraltheologe *Stefan Knobloch* stellt angesichts der Herausforderungen einer globalisierten Welt die Phänomene „Interkulturalität, Interreligiosität und Interkonfessionalität" in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Da in der Pastoral auch Theologie und Seelsorge erfahrungs- und praxisbezogen angeeignet werden können, widmen *Klaus-Gerd Eich* und *Georg Köhl* dem „Lern-Ort Praxis" einen eigenen Artikel. Der abschließende Beitrag von *Rolf Fuchs*, *Helmut Scharler* und *Maria Widl* trägt den Titel: „Das seelsorgliche und pastorale Gespräch"; die Autoren tragen psychologische Grundlagen der Gesprächsführung zusammen, ohne dass es jedoch zu einer tieferen theologischen Reflexion kommt. Fragwürdig ist, zwischen seelsorglichem und pastoralem Gespräch zu unterscheiden und dabei die Seelsorge den Lebensfragen und Lebenskrisen zuzuordnen, während das pastorale Gespräch „den Austausch über die jeweiligen Lebensgrundhaltungen zum Thema" haben soll (305).

Fazit: Aufs Ganze gesehen gibt dieses Lehrbuch einen soliden Einblick in den Stand der gegenwärtigen pastoraltheologischen Forschung und Diskussion; der Grundansatz, der Aufbau und die Schwerpunktsetzung können als gelungen bezeichnet werden. Natürlich ist die Qualität der einzelnen Artikel unterschiedlich und könnte auch über die Auswahl der Themen diskutiert werden. So wäre es das Thema Sakramentenpastoral wert gewesen, in einem eigenen Beitrag behandelt zu werden, obwohl es in einem der Beiträge von Först anklingt (vgl. 255–259). Auch wenn durch die Mitarbeit verschiedener Personen an einem Projekt immer die Gefahr besteht, dass ein Hand- oder Lehrbuch am Ende nicht „aus einem Guss" besteht, so wird doch durch diesen Sammelband deutlich, dass und worin in der pastoraltheologischen Forschung gegenwärtig ein Konsens besteht: dass nämlich das Zweite Vatikanische Konzil ihr entscheidender Konvergenzpunkt ist und sie durch inter- und intradisziplinäres Arbeiten die Sichtweise und die Erfahrungen der Menschen in eine fruchtbare Beziehung zur theologischen Tradition zu setzen sucht.

Mainz Philipp Müller

Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff, hg. v. Rudolf Englert / Ulrich Schwab / Friedrich Schweitzer / Hans-Georg Ziebertz. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 252 S., geb. € 39,00 ISBN: 978-3-451-34549-4

Der vorliegende Sammelband, in dem nach der Gestalt einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik gefragt wird, ist eine Jubiläumsgabe: Im Jahre 2002 hatten die vier Hg. Rudolf Englert, Ulrich Schwab, Friedrich Schweitzer und Hans-Georg Ziebertz mit dem Auftaktband „Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik" eine Reihe im Herder-Verlag Freiburg eröffnet, die ein Forum für innovative Arbeiten zu einer zeitgemäßen und damit auf eine plurale Gesellschaft ausgerichteten Religionspädagogik bieten wollte. Zehn Jahre später sind 15 Bände mit ganz unterschiedlichen Themenstellungen erschienen, in der Regel Veröffentlichungen von Dissertationen und Habilitationen im Bereich der katholischen und evangelischen Religionspädagogik. Man darf sagen, dass mit dieser Reihe, die den Titel „Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft" trägt, ein renommiertes publizistisches Forum entstanden ist, in dem besonders kreative, aktuelle und wissenschaftstheoretisch anspruchsvolle Qualifikationsschriften aus dem Bereich der Religionspädagogik erschienen sind. Am Ende dieser Dekade war es den Hg.n ein Anliegen, ein erstes Fazit zu ziehen und Grundfragen des Diskurses, die in den einzelnen Bänden angerissen und zum Teil durchaus auch vertieft worden sind, in einem Band neu aufzunehmen und zusammenzustellen. Dieses Anliegen hat das Hg.-Team am besten in der Gestalt der klassischen *Disputationes* aufgehoben gesehen, sodass der vorliegende Band aus einer ganzen Sammlung von Streitgesprächen besteht, in denen grundsätzliche Anfragen an religiöses Lernen heute von jeweils zwei Kontrahenten in Referat und Replik und vice versa beleuchtet werden. Dadurch ist ein Strauß von Beiträgen entstanden, in denen renommierte und versierte Vertreter unterschiedlicher religionspädagogischer Ansätze die Grundfragen einer zeitgemäßen religionspädagogischen Theoriebildung ausdiskutieren.

Der Band wird mit einer Diskussion über den Klassiker der religionspädagogischen Kontroversen eröffnet, nämlich über die Frage, ob der Religionsunterricht in einer religiös zunehmend pluralen Gesellschaft weiterhin konfessionell ausgerichtet und organisiert werden kann. *Andreas Verhülsdonk*, Referent für den Religionsunterricht im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, kreuzt hier die argumentativen Klingen mit *Thorsten Knauth*, einem aus der Hamburger Schule des „Religionsunterrichts für alle" stammenden Religionspädagogen. Damit sind zwei Protagonisten gefunden, die in der Tat repräsentativ für zwei Seiten einer Debatte stehen: auf der einen Seite die kirchlich-lehramtliche Position, die bis heute an der konfessionellen Ausrichtung des katholischen Religionsunterrichts gemäß Art. 7 III GG festhält, auf der anderen Seite das Gros der wissenschaftlichen Religionspädagogik, das sich – und zwar nicht nur auf der evangelischen Seite – inzwischen dem Paradigma der sog. „dialogischen Religionspädagogik" angeschlossen hat. Einen Schritt weiter geht der zweite Diskurs, der die Grenze zwischen *teaching in religion* und *teaching about religion* überschreitet. In der Debatte zwischen dem evangelischen Religionspädagogen *Bernhard Dressler* und der Erziehungswissenschaftlerin *Wilna A. J. Meijer* wird die weiterführende Frage diskutiert, ob nicht eine weltanschaulich neutrale, in staatlicher Verantwortung aufgestellte Perspektive auf Religion im Modus der Religionskunde angesichts der Situation in unserer Gesellschaft für den Kontext schulischer Bildung angemessener ist. Dabei wird deutlich, dass eine Religionspädagogik, die auf theologischer Basis operiert, die konfessionelle Perspektive prinzipiell nicht aufgeben wird, während eine stärker am Paradigma der Erziehungs- und Bildungswissenschaften ausgerichtete Reflexionsform auf einer neutralen, übergeordneten Perspektive des Ethik- bzw. Religionskundeunterrichts beharren kann. Dieser Gegensatz lässt sich auch in dem dokumentierten Streitgespräch nicht aufheben. Von der Form und dem Format religiöser Bildung in der Schule weg führt der dritte Diskurs des Bandes, in dem nun der Blick auf die Ziele religiöser Bildung, hier etwas verkürzt als religiöses Lernen bezeichnet, gerichtet wird. Dabei vertritt *Eckhard Nordhofen* sein bekanntes, aus der biblischen Aufklärung heraus entwickeltes Motiv von Bildung als einem transfunktionalistischen Paradox, in dem gerade die Zweckfreiheit religiöser Bildung ihren Zweck und ihren Zielhorizont im Rahmen von Menschenbildung überhaupt markiert. Ihm gegenüber versucht die evangelische Religionspädagogin *Elisabeth Naurath* aufzuzeigen, warum die Wirksamkeit von religiöser Bildung in Weltdistanz, aber eben nicht in Weltfremdheit liegt. Letztendlich kollidieren in diesem Diskurs zwei grundsätzlich unterschiedliche Bildungsbegriffe, die sich aus unterschiedlichen Horizonten ableiten lassen. So macht Naurath deutlich, dass der von Nordhofen aufgeführte Begriff religiöser Bildung in der Schule wohl kaum noch zeitgemäß ist und sich in einer radikal ausdifferenzierten Schülerschaft in keiner Weise mehr durchhalten lässt, will er nicht selbst zu einer Sonderform schulischer Bildung, im engeren Sinne zur Kirche in der Schule werden. Demgegenüber sieht die evangelische Religionspädagogin v. a. den schulpädagogischen Zusammenhang religiöser Bildung, verbunden mit einem realistischen Blick auf Kinder und Jugendliche in der heutigen Bildungswelt. Der vierte Diskurs führt die Frage nach dem Ziel religiöser Bildung weiter, indem er einen katholischen Barthianer, nämlich den systematischen Theologen *Thomas Ruster*, gegen einen liberalen evangelischen Religionspädagogen ins Feld führt, streitend um die Frage, wie man auf die Vielfalt religiöser Bedürfnisse heute reagieren soll. Gerade die Kombination eines unorthodoxen katholischen Dogmatikers und eines evangelischen Theologen und Religionspädagogen liberaler Provenienz führt hier zu manchen Paradoxien und Missverständnissen, die nicht immer glücklich aufzulösen sind. Der fünfte und letzte Diskurs beschäftigt sich mit dem Grundproblem einer pluralistischen Religionspädagogik, nämlich der Frage, wie mit dem Anderen, mitunter Fremden im Kontext einer sog. Alteritätsdidaktik umzugehen ist. Es stellt sich hier also die Frage nach der Bedeutung von Fremdheit und Differenz für religiöse Lern- und Bildungsprozesse, die von den beiden katholischen Religionspädagogen *Lothar Kuld* und *Bernhard Grümme* diskutiert wird. Hier finden sich kaum Gegensätze, sondern vielmehr eine Art Konzert zweier unterschiedlicher Perspektiven auf die Bedeutung von Fremdheit, die sich aber nicht ausschließen, sondern gegenseitig wertschätzen und bereichern. Der Band endet mit vier Statements der Hg., in denen die diskutierten Grundthemen Konfessionalität, Teilnehmer- oder Beobachterperspektive, das Ziel religiöser Bildung, die Reaktion auf die Vielfalt religiöser Bedürfnisse und die Frage nach der Differenz noch einmal diskutiert werden.

Der vorliegende Band liefert mit seinen pointierten und jeweils im Disput angeordneten Beiträgen zu fünf Grundfragen religiöser Bildung heute einen gelungenen Überblick über die aktuellen Diskussionen und Diskurse in der Religionspädagogik. Er macht durch die Auswahl der Autoren auch deutlich, wie vielfältig das Spektrum der wissenschaftstheoretischen Perspektiven ist, und zwar nicht nur mit Blick auf den Horizont der religionspädagogischen Diskussion, sondern auch unter Berücksichtigung der verschiedenen Disziplinen, die zum religionspädagogischen Diskurs beitragen, also der Religionspädagogik, der Erziehungs- bzw. Bildungswissenschaft und der Systematischen Theologie. Die Debatten des Bandes zeigen ein unterschiedliches Niveau und liefern auch unterschiedliche Erkenntnisse. Das liegt nicht nur an den Beiträgern, sondern auch an den von den Hg.n formulierten Fragestellungen. So sind die beiden ersten Debatten über das Format religiöser Bildung in der Schule von besonderer Bedeutung für die Frage nach einem zukunftsfähigen Religionsunterricht. Durch die hier gewählten Autoren wird auch das Spektrum der aktuellen Diskussion in der *scientific community* bestens abgebildet. Die Frage nach den Zielen religiösen Lernens ist in der Debatte zwischen Nordhofen und Naurath konsequenterweise stark auf zwei unterschiedliche Bildungsbegriffe eingeengt, die es mit Blick auf den schulpädagogischen Diskurs sicherlich noch zu weiten und zu ergän-

zen gälte. Die Frage nach der Vielfalt religiöser Bedürfnisse erscheint doch im Spiegel der Diskutanten eher als ein virtuoses Glasperlenspiel, hier hätte man sich sicher eine andere Debatte aus dem aktuellen Diskurs gewünscht, z. B. die Frage, wie weit die Formen und Formate religiöser Bildung auch über das Christentum hinaus in Gesellschaft und Schule überhaupt brauchbar und praktizierbar sind. Dann wäre auch die wichtige Dimension der islamischen Religionspädagogik in einem Band, der ja nicht nach christlicher Religionspädagogik, sondern nach Religionspädagogik allgemein fragt, entsprechend repräsentiert gewesen. Alles in allem liefert der Band aber eine Zusammenstellung von konzisen, hilfreichen und durchaus exemplarischen Beiträgen, die ein Bild davon geben, was Grundfragen einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik heute sind.

Münster Clauß Peter Sajak

Porzelt, Burkhard: **Grundlinien biblischer Didaktik.** – Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 2012. 175 S., kt € 17,99 ISBN: 978–3–8252–3656–4

Die vorliegende Bibeldidaktik Burkhard Porzelts bietet eine bibeldidaktische Propädeutik, in deren Mittelpunkt die „Frage nach der bildenden Bedeutsamkeit der Bibel" (7) steht. In diesem Interesse bestimmt P. im ersten Kap. die Sache der Bibeldidaktik als Dreieck von Subjekt, Prozess und biblischem „Gegenstand", um dann im zweiten Kap. letzteren vorzustellen: Die Bibel sei ein altes, vielfältiges und sperriges Buch, „ohne das man nichts" verstehe (38, mit Jan Ross), ein Buch von hoher kultureller Relevanz und nicht zuletzt „ein Buch religiöser Praxis", was in der wohl kaum wörtlich zu nehmenden Spitzenaussage gipfelt, es betrachteten „Juden wie Christen die Bibel als Selbstmitteilung Gottes" (39). Die Bibel sei, so die abschließende didaktische Wende, kein Buch für Kinder, weshalb „didaktischer Sachverstand und didaktische Phantasie vonnöten [seien], damit die Bibel zu einem Buch werden [könne], das sich Schüler/innen ihrem Alter und ihrem Erfahrungshorizont gemäß selbstständig anzueignen vermögen" (44). Hilfestellungen für diese Phantasie der Leser und Leserinnen geben die zwei abschließenden Kap. zu Kinderbibeln bzw. mit Überlegungen zu einer kontrastiven Korrelation von biblischen und modernen Texten (Kap. 6 und 7). Zuvor aber kreisen die drei zentralen Kap. um die „Bibel als Bildungsbuch" (Kap. 3), die „biblische Hermeneutik" (Kap. 4) sowie die Frage nach den Maßstäben und Grenzen legitimer Interpretationen biblischer Texte im Religionsunterricht (Kap. 5).

Ist die Bibel ein Bildungsbuch? Um diese Frage zu beantworten, setzt P. sich mit bekannten Positionen auseinander: Ingo Baldermann und Horst Klaus Berg attestiert er, sie bedienten sich einer dualistischen Argumentationsfigur. Die Welt der Schülerinnen und Schüler werde von beiden in unredlicher Weise dunkel gezeichnet, um schließlich die Bibel in umso hellerem Lichte erstrahlen lassen zu können (47–54). Auch wenn P.s Kritik an Baldermann und Berg hier überspitzt ist: Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Bibeldidaktik die Schülerinnen und Schüler sorgfältig und differenziert wahrnehmen muss und dies für die eigene Zeit auch je neu zu leisten hat. Mit mehr Sympathie rekurriert P. auf „anthropologisch-korrelative" Begründungsmodelle (54–67): Die Bibel sei bildungsrelevant, da sie zur kulturgeschichtlichen, ideologiekritischen, existentiellen sowie religiösen Selbstvergewisserung führe. Sie helfe, die Kultur und den eigenen Ort darin zu verstehen (wobei P. kritisch anmerkt, dieses Argument übersehe den unbedingten Anspruch der Bibel und werde selbst von Tag zu Tag weniger bedeutsam). Sie sensibilisiere gegen weltliche Absolutheitsansprüche sowie für die Not der Armen und helfe, die eigene Existenz zu deuten (den Zusammenhang zwischen biblischen existentiell bedeutsamen Situationen und eigenem Leben zu sehen falle – so die wichtige Beobachtung P.s – heutigen Schüler/inne/n relativ leicht, während ihnen deren religiöse Deutung umso unverständlicher sei). Außerdem gebe die Bibel die Möglichkeit, „die Gottesrede *für sich selbst* zu erproben" (66) und konfrontiere mit anderen Menschen, die ihr Leben religiös deuten.

Bibelunterricht sei „Lebenshermeneutik" (67), Deutung des Lebens aus Geschichten – so das Resümee, das gleich darauf wieder aporetisiert wird: Kann nicht auch ein anderes Buch diese Funktion übernehmen? P. verbietet sich hier eine Antwort aus dem Glauben (wie die pneumatologische Thomas Södings, den er breit und wohlwollend zitiert), da diese außerhalb der Glaubensgemeinschaft nicht kommunikabel sei, und schiebt die Beweislast auf die Praxis: Die Frage nach der Bildungsrelevanz der Bibel lasse sich nicht theoretisch beantworten. „Erproben und erweisen lässt sich die inhaltliche Qualität wie der bildende Wert der Bibel aber letztendlich nur in der je neuen, konkreten Begegnung mit ihren Texten." (82) Mehr noch entsprächen den „inspirierten Texten [...] inspirierte Leser" (83, mit Söding). Wie Lehrende helfen können, Schüler und Schülerinnen zu inspirieren, also zu begeistern, erfahren die Leserinnen und Leser nicht mehr. Und auch der Umkehrschluss, ob nämlich ein misslingender Bibelunterricht Beleg für die fehlende Bildungsrelevanz der Bibel sei, wird nicht diskutiert.

Schuld an dieser Aporetik ist der von P. zugrunde gelegte, merkwürdig egologisch konturierte Bildungsbegriff: „Ganz knapp gesagt ist Bildung nichts anderes als eine Begegnung mit dem Fremden, welche dazu verhilft, das Eigene zu erschließen." (14) Alle ideologiekritischen, religiösen, kulturgeschichtlichen und existentiellen Bildungsmomente münden für P. in Selbstvergewisserung (57). Ausgeblendet wird dabei, dass Bildung zwar vom Subjekt ausgeht und auf dieses zielt, aber zugleich „im Horizont des Allgemeinen" steht (B. Grümme: *Menschen bilden?* Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg 2012, 218), d. h. nicht auf Selbstbestätigung und undialektische Stärkung des Selbst aus ist, sondern auf Emanzipation, Aufklärung, Urteilsfähigkeit und Mündigkeit, also auf Freiheit zielt. In der bildungstheoretischen Argumentation P.s fehlt Gott – der wohl der Schlüssel zu einer Befreiung des Selbst aus (und erst dann zu) sich selbst und zum anderen und damit zur Bildungsrelevanz der Bibel wäre.

Die theologische Sache biblischer Texte wird auch in den didaktischen Reflexionen der folgenden beiden Kap. ausgeblendet. P. beschreibt die Aufgabe der Bibeldidaktik grundlegend als eine hermeneutische, die er von der exegetischen Aufgabe unterscheidet. Die Exegese suche „den Sinn und die Bedeutung von Texten in ihren ursprünglichen, ihren historischen Kontexten zu erfassen" (86), während die Hermeneutik „den Brückenschlag zwischen ‚Damals' und ‚Heute'" unternehme (ebd.) und aktualisierend interpretieren müsse (vgl. 88).

Den hermeneutischen Prozess, den die Bibeldidaktik zu reflektieren habe, siedelt P. nun in der Begegnung zwischen biblischem Text auf der einen und Subjekt auf der anderen Seite an. Er macht dabei einerseits die Autonomie des Textes stark (gegenüber seinem Autor, aber auch den Rezipienten, 94f), andererseits betont er die konstitutive Rolle der Leserinnen und Leser, d. h. in diesem Fall der Schülerinnen und Schüler, für die Interpretation und Sinnbildung eines Textes (97–99). Sie sind nicht passive Empfänger einer vorgegebenen, etwa auf exegetischen Wegen zu gewinnenden Bedeutung des Textes, die ihnen nur vermittelt würde, vielmehr konstruieren sie diese in Begegnung mit dem Text selbst. Konsequenz des von P. vertretenen hermeneutischen Ansatzes ist eine positiv zu würdigende Deutungsoffenheit und Vieldeutigkeit biblischer Texte (96f). Vieldeutigkeit bedeutet aber nicht Beliebigkeit, deshalb seien „Stoppschilder" und „Vorfahrtsschilder" erforderlich, um den Schülerinnen und Schülern bei ihrer Interpretationsarbeit den Weg zu weisen (103–106). P. nennt vier solcher Schilder (106–131): die Verpflichtung, die Interpretation aus dem (z. B. mithilfe einer strukturalen Analyse systematisch erschlossenen) Text selbst heraus zu begründen, die Notwendigkeit, sie in der Lerngruppe den anderen gegenüber verständlich, nachvollziehbar und begründet zu vertreten, die (innerbiblisch) intertextuelle Lektüre eines Einzeltextes und schließlich den Blick auf den mutmaßlichen historischen Sinn, so wie ihn die Exegese rekonstruiert.

Die von P. als Referenz für dieses Konzept herangezogenen bibelhermeneutischen Positionen werden in charakteristischer Weise verkürzt und verschoben rezipiert (89–93). Aus Manfred Oemings bibelhermeneutischem Viereck, das die Sache eines Textes als hermeneutisch wesentlichen Punkt eigens benennt, wird ein Dreieck, das nur aus Autor, Text und Leser besteht (vgl. 93 Anm. 168). Schaut Horst Klaus Berg auf die *Tradenten und Verfasser* der Texte und versteht diese als Zeugen ihres durch die Erinnerung an Gottes befreiendes Handeln geprägten Glaubens, so bezeichnet P. die *Leser*, also die Schülerinnen und Schüler, als Zeugen, deren prägende Erinnerung freilich nach seiner Einschätzung wenig vom biblischen Gott zu erzählen weiß. Der theologische Sachbezug biblischer Texte wird bei P. in seiner hermeneutischen und damit bibeldidaktischen Relevanz systematisch eliminiert. Nur durch die Hintertür kommt er am Ende durch die „Wegweiser verantworteter Bibelauslegung" (126) theologisch kaum reflektiert doch wieder ins Spiel, denn dass biblisch-intertextuelle und historische Lektüre als Wegweiser der Interpretation dienen können (s. o.), setzt die Glaubensentscheidung über den biblischen Kanon bzw. den Gedanken der geschichtlichen Offenbarung Gottes voraus (vgl. 126 bzw. 130). Insgesamt bleibt in dieser Didaktik das Grundmoment, dass die Bibel von Juden und Christen als Zeugnis des befreienden Handels Gottes in der Geschichte tradiert und gelesen wird, konzeptionell unterbelichtet.

Auch wenn P. also an den Anfang ein Dreieck stellt, bewegen sich seine Reflexionen in erster Linie zwischen der Bibel als Gegenstand und den Schülerinnen und Schülern als Subjekten des Interpretationsprozesses. Die Bedeutung dieser Pole je für sich und in ihrer Beziehung zueinander stellt P. intensiv in den Mittelpunkt seiner Reflexionen. Stark geprägt ist er – sicher vor dem Hintergrund seiner empirischen Arbeit – von der Wahrnehmung der Schülerinnen und Schüler,

denen im Religionsunterricht die Bibel begegnet, z.B. ihrer Fähigkeiten, die Bibel auf ihre eigene Art zu verstehen, oder ihrer Distanz gegenüber christlichen und biblischen Traditionen. Vor diesem Hintergrund werden die Begründungsproblematik eines biblischen Unterrichts und das hermeneutische Problem der Bibeldidaktik schlüssig herausgearbeitet und mit Recht gründlich diskutiert. Ein Lehrbuch der Bibeldidaktik im üblichen Sinne sind die „Grundlinien" trotz einiger Begriffserklärungen und praktischer Konkretisierungen nicht, zweifellos aber eine anregende Thesenschrift.

Dem Buch wäre – das muss hier leider abschließend noch erwähnt werden – ein kompetenter Lektor zu wünschen gewesen, denn Lesefluss und Genuss werden beeinträchtigt durch eine Flut von Gänsefüßchen und doppelten Satzzeichen, durch redundante Zitatreihungen (z.B. 21), unvollständige Sätze (z.B. 21, 38, 49) und eigentümliche Wortschöpfungen (bspw. „ein Inbund an", 48, „meine Referierung", 50, „Kontextierung", 130). Ein Lektor hätte wohl auch umgangssprachliche Ausdrücke ersetzen und schiefe Bildwelten ins Lot bringen sollen, denn es erschließt sich nur schwer, warum bspw. Themen „der Reihe nach ‚abzufrühstücken'" (15) seien, wie etwas „zu Ideologien hochstilisiert" (60) werden könne oder wie der „‚inneren Welt' biblischer Erzählungen auf den Zahn zu fühlen" (113) wäre.

Ludwigsburg Katrin Bederna / Christian Münch

Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, hg. v. Lothar Kuld / Friedrich Schweitzer / Werner Tzscheetzsch / Joachim Weinhardt. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 244 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–17–020825–4

Als im März 2005 die evangelischen Landeskirchen in Baden und in Württemberg mit der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg-Stuttgart einen Kooperationsvertrag über die Gestaltung eines gemeinsam verantworteten sog. „konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts" (KRU) schlossen, war die Aufregung in der Republik groß: Stellen da etwa die Religionsgemeinschaften in dem Bundesland, das bislang für seine traditionsreiche, wohlorganisierte und flächendeckende konfessionelle Gestaltung des RU bekannt war, völlig unnötigerweise in einem Vabanquespiel die bewährte Organisationsform des RU in Deutschland in Frage? V. a. im Kontext der folgenden Vollversammlung der deutschen Bischöfe kam es zu heftigen Debatten und mitunter scharfen Verurteilungen der beiden baden-württembergischen Bischöfe. Dabei wurde geflissentlich ausgeblendet, dass in vielen Diözesen bzw. Bundesländern der RU zwar offiziell immer noch gemäß Art. 7 III GG in konfessionell katholischer oder evangelischer Perspektive stattfindet, dies auf der schulpraktischen Ebene in Städten und Kommunen aber schon lange von Religionslehrerinnen und -lehrern, Schulleitungen und Schulaufsicht unterlaufen wird. Im besten Fall findet in vielen Grund-, Haupt- und Berufsschulen der Republik der RU in einer christlichen Religionsgruppe statt (parallel zu einer Ethik-Lerngruppe), meistens aber sogar im Klassenverband. Auch haben in Niedersachsen und Teilen Nordrhein-Westfalens Diözesen und Landeskirchen längst Religions- und schulrechtliche Regelungen getroffen, wie ein gemeinsamer christlicher RU unter der Federführung der jeweiligen Mehrheitskonfession aussehen kann. In diesem Kontext gesehen haben die Verantwortlichen in den baden-württembergischen Diözesen und Landeskirchen nur das getan, was die Bildungspolitik in diesem Bundesland in der Regel prinzipiell auszeichnet: Sie haben einen Schritt weiter gedacht und versucht, ein zukunftsfähiges Modell des christlichen RU zu entwickeln.

Dieser politische Kontext wird deshalb so ausführlich geschildert, weil er maßgeblich zu der vorliegenden Publikation beigetragen hat: Aufgrund der Kritik im Kollegium der deutschen Bischofskonferenz (die evangelischen Landeskirchen sind seit der Denkschrift „Identität und Verständigung" 1994 in Fragen eines konfessionell-kooperativen bzw. ökumenischen RU prinzipiell aufgeschlossener) entschieden sich die Verantwortlichen in den (Erz-)Diözesen Freiburg und Rottenburg-Stuttgart zum einen, den konfessionell-kooperativen RU erst einmal auf die Dauer von drei Jahren zu beschränken, zum anderen nach diesen drei Jahren, also zum Ende des Schuljahres 2007/08, eine gründliche wissenschaftliche Evaluation der neuen Organisationsform des RU vorzunehmen. Da der KRU darauf beruht, dass sich in einem Lernzeitraum von zwei Jahren sowohl in der Grundschule wie auch in den Schulen der Sekundarstufe I evangelische und katholische Religionslehrerinnen und Religionslehrer in einer Klasse halbjährlich abwechseln, um mit Schülerinnen und Schülern sog. Profilstandards für den gemeinsamen RU zu erreichen, wurden im Rahmen der wissenschaftlichen Evaluation zum einen Kompetenzen und Lernniveaus von Schülerinnen und Schülern mit Blick auf die beschriebenen Fähigkeiten und Fertigkeiten überprüft, zum anderen wurden Unterrichtsstunden dokumentiert und analysiert sowie Lehrerinnen und Lehrer bzw. Vertreter der Eltern aus den betroffenen Klassen befragt. Mit der Studie wurden Religionspädagogen an zwei pädagogischen Hochschulen (Weingarten und Karlsruhe) sowie an zwei Fakultäten (Tübingen und Freiburg) beauftragt.

Insgesamt wurden 76 Unterrichtsdokumentationen an 40 Modellschulen aufgezeichnet, 128 Gruppeninterviews mit Grundschülerinnen und Grundschülern sowie 186 Gruppeninterviews mit Haupt-, Real- und Gymnasialschülerinnen und -schülern durchgeführt. Außerdem wurden 83 Interviews mit Lehrerinnen und Lehrern sowie 77 Unterrichtsreflexionen mit diesen durchgeführt. Im Sinne einer Vorstudie wurden alle an konfessionellen Kooperationen beteiligten Religionslehrerinnen und -lehrer mit einem Fragebogen um Auskunft gebeten: Hier konnten von 960 verschickten Bögen 544 (57 %) in Empfang genommen und ausgewertet werden. Außerdem wurden halbstandardisierte Leitfrageninterviews mit den Schulleitern der 40 Modellschulen geführt sowie 344 Eltern von Kindern in konfessioneller Kooperation mit Hilfe eines Fragebogens befragt (Rücklauf 198 = 53,7 %). Schließlich wurden die Lernniveaus der Profilstandards an ausgewählten Modellschulen konfessioneller Kooperation erhoben und mit einer Stichprobe von Vergleichsschulen mit klassisch getrenntem konfessionellem RU korreliert (zum Studiendesign und -umfang vgl. 17–22). Damit ist die wohl größte und auch aussagekräftigste empirische Studie zur Wirksamkeit interkonfessioneller bzw. ökumenischer Lernformen entstanden, da die anderen großen empirischen Wirksamkeitsstudien zum RU sich entweder auf den konfessionell katholischen (Ritzer 2011) oder auf den konfessionell evangelischen RU (Benner 2009) beziehen.

Was ist nun nach drei Jahren KRU in Baden-Württemberg aus den erhobenen Daten und ihrer Interpretation im Rahmen der vorliegenden Studie zu ersehen? Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Schülerinnen und Schüler positiv über die neue Organisationsform des RU urteilen: Sie erleben ihn als eine Bereicherung und erfreuliche Abwechslung bei der Gestaltung bzw. Erfahrung von RU (vgl. 81: „Bei aller Vielfalt der Schüleräußerungen in der Grundschule lässt das Ergebnis der Auswertung insgesamt darauf schließen, dass der KRU in der Grundschule sehr positiv wahrgenommen wird." Zu den Ergebnissen in der Sekundarstufe I vgl. 92f). Auch Lehrerinnen und Lehrer bewerten die konfessionelle Kooperation überwiegend positiv: „Vorbehalte gegen KRU werden nur gelegentlich genannt – dann aber durch die Praxis relativiert. An keiner Stelle wird KRU von den Religionslehrerinnen und Religionslehrern grundsätzlich in Frage gestellt. Immer wieder wird als wichtiger Wunsch formuliert, dass KRU weitergehen soll." (168)

Kritisch sehen Lehrerinnen und Lehrer v.a. den großen organisatorischen und verwaltungstechnischen Aufwand, der verpflichtend ist, will man konfessionelle Kooperation in der eigenen Schule einführen. In sicherlich realistischer und nüchterner Sicht bewerten Lehrerinnen und Lehrer das Antragsverfahren als Bremse, damit nicht zu viele Kolleginnen und Kollegen konfessionelle Kooperation an ihren Schulen durchführen wollen (vgl. 144–155). Auch mit der verpflichtenden Lehrerfortbildung gehen Religionslehrerinnen und Religionslehrer kritisch ins Gericht: Offensichtlich geht es hier den Verantwortlichen kirchlichen Institutionen um die mit dem Lehrerwechsel verbundenen Perspektiv- und Positionsänderungen. Lehrerinnen und Lehrer wollen aber weniger reflektieren als vielmehr konkrete Materialien und Medien für die Gestaltung der kooperativen Unterrichtssequenzen in die Hand bekommen (vgl. 156–160).

Bei Schülerinnen und Schülern steht die Frage des Lehrer- bzw. Lehrerinnenwechsels im Mittelpunkt. Dieser wird je nach Beliebtheit und Vertrautheit mit Lehrerinnen und Lehrern entweder als positiv oder als gewöhnungsbedürftig qualifiziert, in der Regel aber nicht abgelehnt.

Mit Blick auf die aufwendige Untersuchung religiöser Kompetenzen im Rahmen sog. konfessionell-kooperativer Profilstandards ist interessanterweise durchgängig zu konstatieren, dass gerade der gemeinsame RU von evangelischen und katholischen Schülerinnen und Schülern bei wechselnden evangelischen bzw. katholischen Lehrerinnen und Lehrern zu einer geschärften Wahrnehmung und einem stärkeren Bewusstsein der eigenen konfessionellen Identität führt. Dabei ist hier kritisch anzumerken, dass die im Buch auf S. 99f aufgeführten Tabellen zu den Kompetenzen von Schülerinnen und Schülern in der Darstellung nicht immer eindeutig und dadurch auch nicht hilfreich sind. Hier hätte eine andere Darstellungsform sich für das Gros der Leserinnen und Leser empfohlen.

Die Studie liefert folglich für letztendlich alle am Projekt beteiligten Parteien erfreuliche Ergebnisse: Schülerinnen und Schüler durchlaufen offensichtlich Lernprozesse, in denen sie stärker als im klassisch konfessionellen RU Wesen und Eigenart ihrer eigenen Konfession erkennen und reflektieren. In diesem Sinne trägt der KRU zur Stärkung der eigenen konfessionellen Identität bei. Lehrerinnen und

Lehrer erleben KRU als Bereicherung, auch wenn sie sich eine schlankere schulrechtliche Praxis wünschen. Auch auf Seiten der Eltern und der Schulleitung findet konfessionelle Kooperation als Form eines zeitgemäßen und gesellschaftlich adäquaten RU Zustimmung. V. a. die Schärfung eines konfessionellen Bewusstseins bei Schülerinnen und Schülern nimmt den bischöflichen Kritikern des Modellversuchs ihr Hauptargument: Gegen eine solche Form konfessioneller Kooperation kann kein Bischof sein Wort erheben, steht diese als Bildungsziel doch ganz in der Tradition des normativen Grundlagentextes „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts". Ein Schelm, wer Böses dabei denkt. – Aber sollte die konfessionelle Kooperation nicht ursprünglich zu einer Betonung von evangelischen und katholischen Gemeinsamkeiten beitragen und damit das ökumenische Bewusstsein schärfen? So heißt es in der Kooperationsvereinbarung von 2005 zwischen den evangelischen Landeskirchen in Baden bzw. in Württemberg und der Erzdiözese Freiburg sowie der Diözese Rottenburg-Stuttgart: „Dieser Religionsunterricht zielt darauf, ein vertieftes Bewusstsein der eigenen Konfession zu schaffen, die ökumenische Offenheit der Kirchen erfahrbar zu machen und den Schülerinnen und Schülern beider Konfessionen die authentische Begegnung mit der anderen Konfession zu ermöglichen." (ebd., 5). Die wissenschaftliche Evaluation zeigt minutiös auf, dass KRU v. a. ersteres leistet.

Münster Clauß Peter Sajak

Fricke, Veronika: **Nachhaltig investieren in Mikrofinanz?** – Erkelenz: Altius 2011 (2., korrigierte Aufl. 2013). 224 S. (Geld & Ethik, 4), pb. € 24,90 ISBN: 978-3-932483-38-7

Eine wirtschaftsethische Studie zu Nachhaltigkeit und Mikrofinanz mit dem Satz „Geld ist nicht neutral" einzuleiten, erscheint auf den ersten Blick zielführend: Geld kann sowohl für lebensförderliche als auch für zerstörerische Zwecke eingesetzt werden. Geht es aus sozialethischer Perspektive nicht darum, mit Geld Gutes zu verwirklichen?

Gerade das Thema Mikrofinanz (MFI) war in den vergangenen Jahren diesbzgl. ein Dauerbrenner. Immense Erwartungen verbinden sich mit dieser Form des Investments: anständige Renditen hierzulande und in Entwicklungsländern ein Wirtschaftswachstum, das den Armen zugute kommt. Doch immer wieder gab es auch Nachrichten von einer MFI-Praxis, die Menschen in die Verschuldung getrieben hat.

Dementsprechend erwartete man eine sowohl in sozialethischer als auch in ökonomischer Hinsicht kritischere Studie. Das Diktum, dass Geld neutral ist, bezieht sich nämlich nicht auf die unmittelbare Wirkung des Geldes, sondern der Geldpolitik auf realwirtschaftliche Entwicklungen. Insofern die Neutralitätsthese eigentlich behauptet, dass Geld und Kredit keine langfristigen Wachstumstrends bewirken können[1], führt das Eingangszitat zwar nicht trefflich in das MFI-Thema ein, gibt aber doch einen ersten Eindruck, was den Leser erwartet: ein Werk, das bei viel Sachverstand leider oft an den entscheidenden Fragen vorbeigeht. Während es an manchen Stellen durchaus als Überblick über Entwicklungen in der MFI-Branche taugt, liefert es leider keine kritische Einordnung.

Die Studie vertritt keine These. So bleibt dem Leser unklar, was das Buch will. Obwohl das Thema auch rein ökonomisch darstellbar wäre, wird MFI hier in das übergreifende Thema des ethikbezogenen Investments eingebettet. Paradoxerweise geht damit jedoch leider eine Blickverengung einher.

Das Buch ist klar gegliedert. Im ersten Teil wird MFI – durchaus informativ – als Angebot für diejenigen vorgestellt, die in Entwicklungsländern keinen Zugang zum regulären Finanzsystem haben. Im Anschluss werden ethikbezogene Investments als Anlageklasse sowie als Ratingansatz vorgestellt und anhand der Konfliktlinie Gemeinwohlorientierung vs./plus Gewinnorientierung diskutiert. Dabei fällt auf, dass die Autorin versucht, normativ niederschwellig zu argumentieren. So leitet sie Werte von Weltbildern ab und verzichtet auf eine (universalistische) Begründung (49). Der Vorteil dieser Herangehensweise ist sicherlich, dass sie anschlussfähig für betriebswirtschaftliche Diskurse mit ihrem Fokus auf individuelle Präferenzen ist. Damit einher geht jedoch der Nachteil, dass keine wirklich kritische Perspektive entwickelt wird! Weder findet sich die Grundunterscheidung von Ethik, Moral und Sitte noch ein wirkliches Verständnis für ethiktheoretische Traditionen. Die Verantwortungsethik wird auf beliebige Folgen von Handeln reduziert, Kant auf eine individualethische Position. Dennoch schlussfolgert die Autorin: „Eine Kombination aus beiden Positionen kann zu einer praktikablen, allgemein anzuwendenden Ethik wie zu entsprechenden Wertmaßstäben ethischer Geldanlage führen." (51) Was das für MFI bedeutet, bleibt leider unklar. Hilfreich wäre es gewesen, wenn die Autorin die Studie „Mit Geldanlagen die Welt verändern?" der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik"[2] rezipiert hätte: Diese leitet aus der kantischen Tradition bspw. das Kriterium her, dass Fonds ethikbezogener Investments so transparent wie möglich zu operieren haben. Die verantwortungsethische Tradition wiederum findet ihren Niederschlag in dem Prinzip effektiver Steuerung: Wirklich ethisch sind nur solche Investments, die auch Veränderungen in der Realwirtschaft bewirken.[3]

Der dritte Teil der Studie widmet sich den Kapitalanlagemöglichkeiten für Investoren im Mikrofinanzsektor. Dieser Teil gehört zu den lesenswerten des Buches: Mit souveräner Hand werden die komplexen Entwicklungen in dieser dynamischen Branche dargestellt. Freilich hat das zugrunde gelegte Muster eine Schlagseite: Wenn teleologisch eine Entwicklung von non-profit-NGOs zu ökonomisch orientierten Organisationen postuliert wird, dann fallen all diejenigen Arten von MFI durch das Raster, die MFI anbieten, dabei aber Wucherzinsen verlangen. Diesbzgl. scheint die neutrale Rede von MFI-Typen, wie sie Reinhard Schmidt vorgeschlagen hat[4], passender. Dann tritt neben diese beiden Typen außerdem der exzessiv kommerzialisierte Typ als eine weitere mögliche Ausformung von MFI. Auch dieser Typus passt zwar in die formale Definition der Studie, widerspricht aber ihrer Intention ganz offenbar. Hierfür bräuchte es wirklich eine ethische Kriteriologie, die zu entwickeln im zweiten Teil leider versäumt wurde.

Abgeschlossen wird die Studie mit verschiedenen Instrumentarien, wie MFI beurteilt werden kann. Dabei geht es – durchaus wie in dem oben angeführten Kriterium effektiver Steuerung – um die Messung der sozialen bzw. nachhaltigen Performance solcher Investments. Auch diese Ansätze werden verständlich vorgestellt und in die Wertschöpfungskette von Mikrofinanz eingebettet, ohne sie allerdings ethisch zu prüfen. Das Ergebnis ist dennoch interessant: „Der sozialen Nachhaltigkeit kommt neben der ökonomischen aktuell die größere Bedeutung zu […]. Die ökologische Performance der MFIs wird zwar gemessen und berichtet, erscheint jedoch bislang eher nachrangig." (141)

Insofern die Studie keine These verfolgt, sind auch die Ausblicke diffus. Insgesamt schließt das Buch mit einem eher optimistischen und befürwortenden Blick auf MFI. Sozialethisch betrachtet ist dies vermutlich richtig. Allerdings liefert das Buch keine wirklichen Gründe dafür. Auf die denkbare Anfrage, dass MFI keine wünschenswerte Entwicklung darstellt, finden sich keine Antworten. Diese drängt sich jedoch mit Blick auf die angesprochene Überschuldung durchaus auf. Schließlich sind Schulden ein tief ambivalentes Phänomen. Braucht Entwicklung Schulden? Der Rez. steht dem Keynesianismus nahe und bejaht darum diese zentrale Frage. Die vorliegende Studie hingegen ist weit von einer Antwort entfernt, sie stellt die Frage nicht einmal.

Sehr weitsichtig ist hingegen die Diagnose, dass MFI zum Ziel hat, ein inklusives Finanzsystem zu verwirklichen, das jeder Bürgerin und jedem Bürger Zugang zu Finanzdienstleistungen bietet (42). Angesichts der Finanzkrise gibt es allerdings gute Gründe zu fordern, dass Entwicklungsländer sich dabei besser auf die Entwicklung eines eigenen, dauerhaft leistungsfähigen Bankensystems konzentrieren sollten, als sich in die krisenanfällige, kapitalmarktorientierte Finanzwirtschaft zu integrieren, die das internationale Finanzsystem dominiert. Zwar diskutiert die Autorin MFI als eine mögliche Form von *retail-banking*, zieht aber nicht die notwendigen Konsequenzen daraus: Ein eigenständiges Bankensystem wäre nicht auf ausländisches Kapital angewiesen – und daher auch nicht von ihm abhängig.[5]

Ein Interesse daran, dass MFI-Modelle am Tropf ausländischen Kapitals bleiben, haben eigentlich nur Rendite suchende Investoren und die Finanzwirtschaft in den Industrieländern.

Wer sich einen ersten Überblick über MFI verschaffen will, kann getrost zu diesem Buch greifen. Wer allerdings eine in ökonomischer oder sozialethischer Hinsicht kritische Auseinandersetzung mit MFI wünscht, dem ist von einer Lektüre abzuraten.

Frankfurt Wolf-Gero Reichert

[1] Emunds, Bernhard / Reichert, Wolf-Gero: „Den Geldschleier lüften! In der Krise lohnt es sich, genau nachzuschauen, was unter ihm versteckt ist", in: Perspektiven auf die monetäre Ordnung in der Krise, hg. v. dens., Marburg 2013, 11–28, hier 12.

[2] Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik: *Mit Geldanlage die Welt verändern?* Eine Orientierungshilfe zum ethikbezogenen Investment, hg. v. der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2010.

[3] Ebd., 30–32.

[4] Schmidt, Reinhard H.: *Microfinance, commercialisation and ethics.* Goethe-Universität Working Paper Series Finance & Accounting, Nr. 194, 2008, 23ff.

[5] Emunds, Bernhard: *Gerechte Nord-Süd-Beziehungen über internationale Finanzmärkte.* Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, Nr. 39, 2004, 22ff.

Liturgiewissenschaft

Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete, hg. v. Peter von der Osten-Sacken / Chaim Z. Rozwaski. – Berlin: Institut für Kirche und Judentum 2009. 347 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 29), geb. € 19,50 ISBN: 978–3–923095–38–4

Peter von der Osten-Sacken und Chaim Z. Rozwaski legen (nach einer Einleitung, 6–20) drei sehr unterschiedliche Texte vor. Im ersten Hauptteil (22–124) findet sich eine durch die Hg. revidierte Fassung des Buches „Das gottesdienstliche Jahr der Juden" des schlesischen Predigers und Presbyters der Herrnhuter Brüdergemeine, Theodor Schärf (gest. 1923). S., v. d. O.-S. und R. gehen in diesem Teil den jüdischen Festen beginnend mit den Wallfahrtsfesten, dann Neujahr und Versöhnungstag sowie den übrigen Festen, schließlich dem Sabbat und in einem Anhang allgemeinen Beobachtungen zu den Regeln der Zeitrechnung nach. Darauf gibt v. d. O.-S. erneut einen Überblick über dieselbe Materie (126–295), wobei er allerdings bei einer Einführung in die Gottesdienste an den Werktagen (und dem Tischgebet) beginnt und über die Sabbatgottesdienste zu den Festen fortschreitet. Auch er beginnt die Darstellung der Feste mit Pesach. Das Buch schließt mit einem kurzen Essay von R. „Von der Macht des Gebetes" (298–305). Im Anhang (306–347) stellt v. d. O.-S. eine Inhaltsübersicht über die Feiern, Bräuche und Charakteristika der jüdischen Feste zusammen und gibt eine kurze Bibliographie und Indizes.

Für eine an Theologie interessierte Bibliothek ist besonders der zweite Teil des Werkes (126–295) wichtig, weil v. d. O.-S. hier nicht nur wichtige Elemente jüdischer Standard-Liturgien, wie sie in konservativen Gebetbüchern zu finden sind, zusammenstellt. Er bereichert seine Auswahl darüber hinaus mit vielen ins Deutsche übersetzten Beispielen aus verschiedenen Strömungen des Judentums der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart. Diese Zusammenstellung ist wertvoll, weil es für Studierende wie Lehrende der Theologien, die sich auf die Suche nach Quellen zu den jüdischen Gottesdiensten machen, sehr mühsam sein kann, aus der Fülle der Texte diejenigen Materialien herauszufinden, an deren Beispiel sich die Weiterentwicklungen von Liturgie und Theologie des Judentums besonders deutlich zeigen. Auch wer diesen Teil des Buches der Reihe nach durchliest, wird von der breiten Kenntnis des Autors mit einer Einführung in viele Beispiele jüdischer Gebete jenseits der immer wieder zitierten Standardtexte belohnt. Aus katholischer Perspektive sind besonders diejenigen Fälle (vgl. zu *Adon Olam* 132f, *Birkat Haminim* 165 und 169, *Alenu leshabeach* 179–183, *Schfoch Chammatcha* 221) so wichtig wie beschämend, wo viele Jahrzehnte vor *Nostra Aetate* 4 und der Änderung der Karfreitagsfürbitte für die Juden im Missale Romanum von 1970 bereits Passagen jüdischer Kerngebete geändert wurden, weil sie der jüdischen Vorstellung eines guten Umgangs mit christlichen Menschen nicht entsprachen – z. B. in der Reformbewegung des 19. Jh.s, aus freien Stücken und gerade nicht als Selbstzensur und nicht aus oberflächlicher political correctness oder aufgrund der allgemeinen Bedrohung des Volkes. Gleichzeitig, wenn auch indirekt, macht v. d. O.-S. darauf aufmerksam, dass der Griff ins Bücherregal zu einem beliebigen jüdischen Gebetbuch einen Text kleinerer oder größerer Repräsentativität zutage fördern kann, v. a. aber, dass es *die* jüdische Liturgie nur in sehr groben Umrissen gibt. Wer sich zu ihr äußert, muss eine je nach Ziel der Untersuchung mehr oder weniger legitime Auswahl treffen, die er oder sie dann auch zu verantworten hat. Der Text ist sparsam dokumentiert, aber mit historisch verlässlichen Angaben und weiterführenden Hinweise versehen. V. d. O.-S. bleibt auf weite Strecken deskriptiv. In seinen Diskussionen dieser Liturgien verlässt er gelegentlich diesen Zugang, interpretiert Liturgie und präsentiert jüdische Theologie (s. dazu unten).

Kleinere Anfragen bleiben zu diesem Kap. offen. Manche deuten das Grundproblem einer Kurzdarstellung der Liturgie einer über Jahrtausende gut dokumentierten Religion an. Zunächst ist der Text von v. d. O.-S. für Leute, die die Gebete nicht schon grundsätzlich kennen, gelegentlich nicht leicht zu lesen. Textzitate sind nicht immer durch graphische Signale wie den Satz in Sinnzeilen oder Einrückungen von ihren Erklärungen unterschieden (213–221).

In der Diskussion der Pesach-Haggadah wird das mittelalterliche Gedicht über deren Struktur, *kadesch urchats* (mit Endreim), wie üblich als Bauprinzip der Liturgie des Seder ausgegeben. Es wäre zu betonen, dass es sich um ein Gedicht *über* die Struktur der Haggadah handelt. Sowohl v. d. O.-S. als auch S. gliedern daraufhin die Haggadah in die vierzehn Abschnitte, die das Gedicht erwähnt (36, 213), wodurch die historisch gewachsene Struktur der Feier mehr verdunkelt als erhellt wird. Der Midrasch über die vier Söhne in der Pesach-Haggadah, der auf den ersten Blick (sowie in weiteren Verzweigungen der Tradition: vgl. 222f, wo dieser Text Ausgangspunkt für ein Schoah-Gedächtnis wird, oder die bildlichen Darstellungen der vier Söhne unter den Drucken, die Yosef Hayim Yerushalmi, *Haggadah and History* [...], Philadelphia 2005 zusammengestellt hat) ein befremdliches Gefühl darüber auslösen kann, wie er bei einem so wichtigen Fest über die eigenen Kinder spricht, hätte behutsamer eingeführt werden können. Dabei wäre eine Notiz hilfreich, dass der Midrasch vier Stellen der Torah vorbeiziehen lässt, in denen ein Vater aufgefordert wird, seinem Sohn bestimmte Aspekte der Traditionen Israels – u. a. die Bedeutung des Pesach – zu erschließen. Die im Mittelalter um dieses Stück rabbinischer Exegese erweiterte Haggadah bezieht sich daher nicht auf die realen Kinder eines Hauses als weise, dumm, böse etc.

V. d. O.-S. betrachtet die Rituale des Judentums (legitimerweise) aus einer christlichen Perspektive und weist für christliche Leserinnen und Leser auf Parallelen hin; z. B. dass das Kaddisch nicht Vorbild des Vater Unser gewesen sein kann (177). In diesem Zusammenhang ist auf einen Vorschlag von Ruth Langer von 2005 hinzuweisen, der im vorliegenden Buch noch nicht berücksichtigt werden konnte: „Sinai, Zion, and God in the Synagogue: Celebrating Torah in Ashkenaz", in: *Liturgy in the Life of the Synagogue.* Studies in the History of Jewish Prayer, hg. v. ead. / Steven Fine, Winona Lake 2005, 121–159, 139 Anm. 44. Das aschkenasische Ritual der Toralektüre entfaltet sich massiv zur selben Zeit, als sich im lateinischen Christentum die Eucharistiefrömmigkeit entwickelt. Der ritualisierte Umgang mit der Torarolle – u. a. deren Erhebung nach der Lesung (von v. d. O.-S. „Elevation" genannt, 196–198 und 213 für die Matsah am Anfang des Seder; vgl. dazu Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib.* Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen [Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 4], Göttingen 2007, 420–248; hebräisch Tel Aviv 2000) – hätte dann nicht nur seine sachliche, sondern auch seine historische Parallele im katholischen Umgang mit den konsekrierten Hostien als Gegenständen besonderer Präsenz Gottes, und nicht mit dem orthodoxen kleinen Einzug in der Göttlichen Liturgie (198).

Der Essay von *R.* (in der Übersetzung von v. d. O.-S.) sammelt Bibel- und Talmudzitate, die die jüdischen Gebete mit Ursprungsmythen einleiten: „Das private Gebet geht bis an den Anfang der Zeit [d. h. Adam und Eva] zurück" (298). Der Text ist einerseits seiner Kürze geschuldet selbstverständlich nicht in der Lage, eine Geschichte des jüdischen Gebets zu liefern. Andererseits übergeht er Probleme, die angesprochen werden könnten. So entwickelt er im selben Absatz (303) eine physikalische Wirkungsweise des Gebets, um dann zu betonen, dass es seine „Macht" (in dieser Formulierung: 304) nur entfaltet, wenn es „mit einem ganzen und reinen Herzen" (303) vollzogen wird. Christliche Leserinnen und Leser können immerhin feststellen, dass es im Judentum wie im Christentum auch keine unproblematische Erklärung des Phänomens der Bittgebete gibt. Gelegentlich wäre etwas mehr Dokumentation interessant gewesen, um die Überlegungen des Essays weiterverfolgen zu können.

Zu Anm. 13: In einer Ergänzung zum Text der Leidener Handschrift von yYom 5,3 42c des Gebets des Hohenpriesters am Versöhnungstag betet jener „Und wende dich nicht dem Gebet der Reisenden zu". Einerseits betet der Hohepriester demnach nicht mehr für das ganze Volk und andererseits könnte damit eine komplexere Sicht auf die Problematik konkurrierender Bittgebete eröffnet werden. Anm. 32 verweist als Anm. zu einem sehr interessanten Problem auf bYom „88b", obwohl der Traktat mit fol. 88a endet.

Der erste Hauptteil des Buches, der überarbeitete Abdruck des Werkes von S., dessen Originaltext im Internet eingesehen werden kann (http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/urn/urn:nbn:de:hebis:30–180012223327), ist schwerer einzuordnen. Die von den Hg. überarbeiteten Stellen (nach eigener Auskunft weniger als 5%; 23) sind nicht gekennzeichnet. Der Abdruck hat demnach nicht das Ziel, einen historischen und für das geistige Klima des frühen 20. Jh.s dem Judentum gegenüber geradezu freundlich aufgestellten Ansatz zu dokumentieren (1), sondern soll als heute gültige Information über die jüdischen Festbräuche verstanden werden. In diesem Text finden sich Beschreibungen vieler wissenswerter Bräuche. Allerdings wäre diesem Inventar an Bräuchen und ihren Deutungen anzumerken gewesen, in welchem Ausmaß in Deutschland lebende Christinnen und Christen sie bei ihren jüdischen Bekannten noch beobachten oder voraussetzen können, wie das Kappores-Huhn (68f) oder den Brauch, dass Juden zum Versöhnungstag barfuß in die Synagoge kommen und deshalb den Boden der Synagoge mit Heu und Stroh bedecken. Die angebotene Mischung an Information präsentiert das Judentum als Museum, das die intendierten Leserinnen und Leser mit Sympathie und Verwunderung durchschreiten können.

So sei manches (was S. als christlichem Autor des 20. Jh.s als abwegig erscheint) symbolisch (vgl. 65, 67) und/oder habe einmal einen „ursprünglichen Sinn" gehabt (40, 69), der verloren gegangen ist. Anderes könne *eigentlich* eine irgendwie akzeptable Bedeutung haben (Kol Nidre, 74 in willkommener Abwehr des freilich uralten Vorwurfs, Juden begännen den Versöhnungstag mit der gegenseitigen Versicherung, dass alle Eide aufgehoben seien). Immer wieder setzt S. auch explizite Werturteile in seinen Text. Mittelalterliche hebräische Poesie sei „schwer verständlich" (womit er recht hat), habe aber nur „begrenzten poetischen Wert" (44 – außer der annehmbaren Dichtung *Aschrecha Har Ha'avarim*, 58). Manches „berührt wohltuend" (54; vgl. 69, 76) oder ist „eine schöne Sitte" (69), besonders wenn es dem durch die Reformation geschulten Denken des Autors ins Konzept passt, wie der Verzicht auf einen Einsatz der

„Verdienste der Väter" (76, gegenüber 61) zusammen mit dem Appell an die „freie Gnade" Gottes. S. sammelt auch in einem ähnlichen Stil wie Wikipedia Realien. Man weiß, dass der „weihnachtslose" (82) Jude im Winter acht Tage Chanukka feiert, sich zu Purim betrinken soll (87), am Versöhnungstag die mögliche Festsetzung seiner Todesart im kommenden Jahr besingt (60), in der Liturgie ein „unansehnliches Instrument" (61) zumeist an der rechten Seite der Lippen ansetzt, das keine Melodie hervorbringt, sondern so klingt wie das Signalblasen der Bahnwärter (61) und das, wenn es nicht rein genug erklingt, zu Missernten und Tod im nächsten Jahr führt (63). Er glaubt („soll": 46), dass die *Schechinah* beim Priestersegen auf den Priestern ruht, dass zur Zeit Hadrians tausende Schüler von Rabbi Akiva von einer Seuche dahingerafft wurden (47) oder dass „wie der Talmud weiß" Gott über Engel und Menschen am Neujahrstag Gericht hält („soll": 58).

Der Text von S., dem durch seine neue Präsentation Gültigkeit für die Gegenwart zugesprochen wird, stellt durch seine Existenz im vorliegenden Band die Frage, wie christliche Autoren und Autorinnen über Rituale, Texte und darin aufscheinende Bruchstücke theologischer Aussagen von Jüdinnen und Juden schreiben sollen. Mit dem Interesse, allgemein verständliche Texte über das Judentum zu verfassen, stellen wir mehr oder weniger selbst beobachtete *anecdotal evidence* neben kabbalistische oder talmudische Interpretamente der jüdischen Liturgien und hoffen, mehr als nur ein Flair dieser Welt damit einzufangen. Ein wissenschaftlich eher verantwortbarer Weg, der in diesem Werk nicht beschritten werden konnte, ist die je immer detailreichere historische und soziologische Analyse. Die Eingrenzung auf Detailanalysen lässt Christentum und Judentum dadurch Gerechtigkeit widerfahren, dass dieselben Quellengattungen und Methoden zur Konstruktion des Bildes der angeeigneten oder fremden Geschichte herangezogen werden. Eine Gesamtdarstellung, die zugleich jedem Detail treu bleibt, ist derzeit einem einzelnen Werk nicht möglich. Einen Überblick zu geben, ist grundsätzlich auch legitim. Dennoch bleibt für die Gegenwart die Frage offen, ob liturgischer Text, ergänzt durch das eine oder andere Talmudzitat, eine repräsentative oder anders nützliche theologische Aussage über so etwas wie den Glauben von Juden und Jüdinnen unserer Welt und Zeit ermöglicht. Ab und zu versuchen v. d. O.-S. oder S. denn auch eine aus ihrer Sicht nötige Apologie der Liturgie; z. B. gegen die Vorstellung, dass ein Almosen (und Gebet) eines Menschen der Seele eines verstorbenen Verwandten den Eintritt in den Garten Eden ermöglicht (*Jiskor*, 265f), oder als Erklärung, dass das Ritual des *Taschlich* „eine [vermutlich mitgemeint: *nur*] symbolische Trennung von Sünden ist" (67), womit S. wahrscheinlich meint, dass man sich doch nicht durch das Schütteln seines Mantels seiner Sünden entledigen kann. Dabei unterlässt es S.s Text, die Leserinnen und Leser eindringlich darauf aufmerksam zu machen, dass sie damit bestenfalls ahnen, nicht aber wissen, was die vielen Juden, die heute *Taschlich* vollziehen oder so großen Wert darauf legen, das gemeinsame Gebet des *Jiskor* nicht zu versäumen, mit diesen Ritualen verbinden.

Es ist Aufgabe einer Darstellung von Ritualen und mit ihnen verbundener Vorstellungen, auf Brüche und Differenzen aufmerksam zu machen; die Leserinnen und Leser einzuladen, sich nicht bloß damit abzufinden, *dass* die Juden am 14. Adar eine literarische Figur des Buches Esther lautstark verfluchen (87), sondern die Frage offen zu halten, warum und seit wann sie es tun und was aus diesem Stück Information für die Charakterisierung jüdischer Synagogenliturgien oder gar religiöser (also auch christlicher) Rituale in einem abstrakteren Sinn zu lernen ist. In jedem Fall ist durch Dokumente anschaulich zu machen, wie wenig evident jeder Schluss von Texten und Handlungen auf das ist, was Feiernde glauben. So möge man das große Kapitel von v. d. O.-S. dankbar nützen und den Text von S. als Aufforderung verstehen, Probleme und Ungereimtheiten aufzuspüren und ihnen nachzugehen.

Münster Clemens Leonhard

König, Jason: **Saints and Symposiasts**. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. 417 S. (Greek Culture in the Roman World), geb. £ 70.00 ISBN: 978–0–521–88685–7

Die Bemühungen, frühchristliche Mahlkultur aus ihrem Kontext heraus zu verstehen, sie also vor dem Hintergrund griechisch-römischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft zu analysieren, sind in den letzten zwei Jahrzehnten erheblich vorangeschritten. Dabei ist gelegentlich ein allzu einheitliches Bild entstanden, das einen praktisch nahtlosen Übergang von paganer zu christlicher Mahlkultur ohne nennenswerte Differenzen postuliert (vgl. bes. D. E. Smith, *From Symposium to Eucharist*, Minneapolis 2003). Die konsequente Einbettung christlicher Mahlpraxis in die griech.-röm. Kultur ist zwar historisch offensichtlich plausibel und hat zu wichtigen Fortschritten geführt, doch man muss auch angeben können, wo und warum sich Unterschiede teils gravierender Art finden. Zu einer solchen Differenzierung leistet Jason König mit seiner Studie zu literarischen Mahlschilderungen einen wichtigen Beitrag. Im Fokus steht dabei nicht die Entstehung der Eucharistie, sondern die literarische Darstellung von Mahlvollzügen. In zwei Teilen und zwölf Kap.n liefert K. Belege für die Grundthese, dass das Schreiben über ‚Mahl' der Anfertigung von „idealised images of community and identity" (6) diene. Diese an sich nicht sehr konkrete Überlegung wird durch immer neue Beobachtungen derart aufgefächert, dass zentrale Themen und Argumentationsstrategien freigelegt werden, deren Langlebigkeit und Entwicklungsfähigkeit ihrerseits ein zentrales Thema des Buches sind – es behandelt Texte von Platon bis zu spätantiker Hagiographie.

Der erste Teil (1–228) führt von einer Einführung in das Symposion als zentrale Institution griech.-röm. Mahlkultur über eine längere Darstellung der Vielstimmigkeit von Symposionsliteratur zu der Frage, wie frühe Christen in ihrer Literaturproduktion mit diesem beliebten Genre umgegangen sind. Ausgehend von der Beobachtung, dass das Genre zur Vermittlung christlicher Lehren durchaus geeignet gewesen wäre und sich auch schon im NT Ansätze symposialer Debatten zeigen, stellt K. die Tatsache heraus, dass frühe Christen nahezu keine Symposionsliteratur verfasst haben. Sehr überzeugend ist der Kontrast zwischen dem Protreptikos des Clemens von Alexandria und der (älteren wie zeitgenössischen) Symposionsliteratur (142–150): Obwohl Clemens teilweise dieselben Themen anspricht und auch in genretypischer Manier pagane Quellen zitiert, überwiegen die Unterschiede; die zitierten Texte sind stark zugunsten der Heiligen Schrift hierarchisiert, der Debattencharakter fehlt ganz. Während bei Plutarch jede Diskussion auch anders ausgehen könnte und eine endgültige Lösung kaum erstrebt wird, lässt Clemens die Vielstimmigkeit der zitierten Texte nicht im Raum stehen, sondern unterwirft sie einem einheitlich ordnenden Konzept. Hier liegt für K. das Grundproblem der christlichen Rezeption von Symposionsliteratur, deren wichtigstes Kennzeichen, die Polyphonie, von Christen nicht akzeptiert wird. Einzelstudien zu Methodius und zu spätantiken Autoren wie Macrobius führen diesen Gedanken weiter. Tatsächlich beschreiben Formeln wie Konsens statt Debatte, Ordnung statt Chaos die spätantike Entwicklung – auch im paganen Bereich – zutreffend. K. ist dabei immer wieder bemüht, einseitige Erklärungen zu vermeiden und den Wandel nicht allein mit dem „Doktrinarismus" des Christentums zu begründen, doch bleibt dieser Aspekt prominent; er ist jedenfalls auch plausibler als die gelegentlichen Hinweise auf den spätantiken Kontrollstaat.

Der zweite, kürzere Teil behandelt die Darstellung abweichender, grenzüberschreitender Mahlpraxis und kreist, von Bakhtin und seiner Rezeption inspiriert, insbes. um das Problem grotesker Körperlichkeit. Als klassisches Motiv dienen die Parasiten, deren Darstellung bei Alkiphron (also im 2. Jh. n. Chr.) ausführlich behandelt wird (231–265); hier geht die Prägnanz, die K.s Analysen oft auszeichnet, streckenweise verloren. Ein anschließendes Kap. zu griech. und lat. Romanen bietet wenig Neues, bildet aber den Hintergrund für ausführlichere Behandlungen der Apostelakten und der spätantiken Hagiographie. Während die Grundthese, Beschreibungen depravierten Mahlverhaltens dienten der positiven Abgrenzung der eigenen Gruppe, kaum überraschen kann, ist die Beobachtung, dass eine Reihe christlicher Texte groteske Körperlichkeit (Kannibalismusmotive, lebensfeindliche Askese) positiv für die Schilderung christlicher Helden heranziehen, in dieser Form neu. K. sieht in der positiven Verarbeitung von Motiven, die im griech.-röm. Roman und auch in der Symposionsliteratur die Abwesenheit von Zivilisation kennzeichnen, ein Korrelat der Einsicht, dass das Christentum – wie kompatibel auch immer es für Einzelne mit der griech.-röm. Kultur gewesen sein mag – ein radikaler Angriff auf die Grundfesten der bestehenden Kultur und Gesellschaftsordnung gewesen sei (321f u. ö.). Auch hier folgen sogleich die notwendigen Nuancierungen, doch die These hat (zumal in Verbindung mit der entarteten Körperlichkeit, die die Martyriumsberichte kennzeichnet) zweifellos einige Plausibilität, wenngleich speziell die Argumente zur positiven Wendung des Kannibalismusmotivs oft auf einzelnen, mehrdeutigen Formulierungen beruhen. Christliche Mahlschilderungen werden so als Vehikel für die Darstellung der grundsätzlichen Neuheit des Christentums und des Bruchs mit der Zivilisation lesbar – das ist gerade das Gegenteil eines nur auf Gemeinsamkeiten und Kompatibilität fokussierten Ansatzes.

Auf dem Weg zu diesen Großhypothesen präsentiert K. eine Vielzahl interessanter Einzelbeobachtungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann – hingewiesen sei etwa auf die Kontinuitäten zwischen Parasitenstereotypen und Schilderungen von Heiligen in der Hagiographie (337–343). K. verwendet die Symposionsliteratur nicht als Quelle für eine erratische Sittengeschichte (wie zuletzt R. Nadeau, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes 2010), sondern arbeitet Argumentationsstrategien heraus und stellt Verknüpfungen her, die nur durch die problemorientierte Herangehensweise sichtbar werden. So entsteht eine beeindruckende, gut lesbare Zusammenstellung, die auch da neue Perspektiven eröffnet, wo das Argument nicht völlig neu ist. Sehr positiv fällt die breite Belesenheit K.s auf, der nicht nur die Literatur zu den vielen von ihm behandelten

Autoren gut kennt, sondern auch aktuelle liturgiegeschichtliche Debatten um Form und Entwicklung der Eucharistie ausgiebig rezipiert hat.

Bei all diesen Querbezügen und Verknüpfungen, die den Reiz des Buches ausmachen, bleibt freilich manche Überinterpretation nicht aus. Nicht jede Analogie ist stichhaltig; fragwürdig erscheint etwa die Parallelisierung von Speisemotiven auf Mosaikfußböden mit kompilatorischer Symposionsliteratur, woraus auch gleich wechselseitige Abhängigkeit erschlossen wird (90–93). Manch diagnostizierte Forschungslücke ist womöglich gar keine – so etwa, wenn 293 das Verlangen von Alkiphrons Parasiten nach Status, Nahrung und Gewinn mit dem Verlangen des Lesers nach Zugang zur klassischen Vergangenheit parallelisiert, diese doch sehr vage Verbindung als „fundamental" und ihre Nichterwähnung in der bisherigen Forschung als „odd" bezeichnet wird. Auch mancher Exkurs wäre nicht notwendig gewesen (v. a. 81–88 zum öffentlichen Opferbankett, das als Modell für Plutarchs Symposionsschilderungen wohl überinterpretiert wird und sonst keine Rolle im Buch spielt). Das sind jedoch seltene Ausnahmen in einer ansonsten straff organisierten und analytisch prägnanten Darstellung.

K. ist ein ungewöhnlich breit angelegtes, inhaltlich anregendes und in den wesentlichen Punkten überzeugendes Buch gelungen, das die Forschung zur frühchristlichen Mahlkultur um eine wichtige Facette bereichert.

Münster Benedikt Eckhardt

Theologie des Gottesdienstes. Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie, hg. v. Martin Klöckener / Angelus A. Häußling / Reinhard Messner. – Regensburg: Pustet 2008. 608 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–7917–2114–9

Der Teilband 2.2 des Handbuchs der Liturgiewissenschaft sammelt Beiträge unter dem Globalthema „Theologie des Gottesdienstes" – im engeren Sinn das Thema des geplanten Bandes 2.1. Er enthält für unterschiedliche Interessen nützliches und wichtiges Material. Die Beiträge reflektieren verschiedene wissenschaftliche Zugänge. Die impliziten Leserinnen und Leser sind akademische Fachleute.

Winfried Haunerland gibt einen fundierten Überblick über die mit der gottesdienstlichen Versammlung verbundenen Fragen und kirchlichen Rechtsnormen (31–81). Der Beitrag vertritt eine deduktive Legitimationsstruktur und Wesensbestimmung von gottesdienstlichen Versammlungen. Er beginnt bei gottesdienstlichen Feiern der Universalkirche und schreitet im Sinn des Konzils (SC 42, Zitat 46) und Johannes Pauls II. (nach dessen Apostolischem Schreiben ebenfalls „der Pfarrer den Ortsbischof vertritt", 43 im Zitat) zu den Kleinformen fort, die als von jenen Großformen abgeleitet erscheinen. So kommen viele Feierformen zwischen Messe und *pia exercitia* sehr differenziert zur Sprache (vgl. bes. die Beurteilung der Teilnahme an Kasualgottesdiensten und „Niederschwelligen Angeboten", 67f, oder die Überlegungen zu den ökumenischen Gottesdiensten, 80).

Die hierarchische Entfaltung des Begriffs gottesdienstlicher Feiern und Versammlungen von einer gedanklichen Größe „Universalkirche" her ist vorgegeben. H. erhebt zunächst willkommene Einwände gegen die Vereinnahmung der Alten Kirche als Legitimationsbasis gegenwärtiger Vorstellungen, z. B. dass „heute eher für die Ortsgemeinde (Pfarrei) gilt", was Ignatius über den „Bischof" sagt (37f). Gegenwärtige Legitimationsdiskurse, die festsetzen, dass die „ortskirchliche Gottesdienstfeier mit dem Bischof als das Idealbild kirchlicher Liturgie, in der die Kirche in besonderer Weise sichtbar wird" (37), zu gelten habe, müssen die Alte Kirche aus ihren Begründungsstrategien entfernen. – Das Ziel des Beitrags, gottesdienstliche Versammlungsformen einander zuzuordnen, könnte auch in umgekehrter Strukturierung plausibel gemacht werden. Nach dem Messbuch ist die Gemeindemesse keine Kleinform der Bischofsmesse, sondern die Bischofsmesse eine besonders feierlich gestaltete Großform der Gemeindemesse, was in einem anderen Buch (Zeremoniale für die Bischöfe, Teil II) ergänzt wird. Im Blick auf das Frühmittelalter ist H.s Struktur korrekt. Das Messbuch ist ein Echo bischöflicher Liturgie. Diese ist aber seit einem Jahrtausend Standard der Kleinformen. Sogar die feierliche, bischöflich geleitete Erwachseneninitiation ist heute trotz der vom Bischof im Kontext des Katechumenats geleiteten kleineren Feier(n) zur Angelegenheit der Gemeinden geworden. Priester vollziehen die Firmung, das für den Bischof typische Ritual. Eine Darstellung der gottesdienstlichen Versammlung könnte auch bei liturgischen Formen der mittleren Ebene („Gemeindemesse") als sachlichem Ausgangspunkt der Hierarchie ansetzen. – In den Städten sind die Territorialpfarreien bereits nicht mehr kongruent mit den wöchentlichen, eucharistischen Versammlungen (52–55). In Teilen der kath. Kirche wird heute Gemeinden das für die wöchentliche Feier der Eucharistie notwendige Personal entzogen und im Anschluss daran die Existenzberechtigung als selbstständige soziale Einheiten mit dem Argument des Fehlens dieser Versammlungen abgesprochen. H. versteht diesen Prozess als unvermeidlich und theologisch gerechtfertigt (55). Die Hochschätzung der Eucharistie impliziert aber nicht, dass Gemeinde nur dort sein kann, wo die Eucharistie wöchentlich gefeiert wird (vgl. die Praxis reformierter Kirchen), und schließt die Übernahme von Leitungsaufgaben durch Laien zusammen mit der Feier verschiedener Arten von Versammlungen nicht aus: Vgl. (nach Erscheinen des Handbuchs) *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof?* Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, hg. v. Reinhard Feiter / Hadwig Müller, Ostfildern 2009, 2. Aufl. 2010.

(Der 2011 verstorbene) *Karl-Heinrich Bieritz* beginnt seinen Beitrag über Gottesdienst in Gesellschaft (85–158) mit der Analyse eines Bildes des Kommunionempfangs in einer Abendmahlsfeier zum Ende des 19. Jh.s, woran er Aspekte der Abbildung, Gegnerschaft und Verschleierung von sozialen Strukturen in Beziehung zum Gottesdienst zeigt. Besonders die soziale Funktion von kirchlichen Liturgien als „Andersorte" und -zeiten sieht B. optimistisch. Darauf geht er in einem sehr informativen und detailreichen Überblick der sozialen Entwicklung der christlichen Gottesdienste entlang durch die Geschichte.

Nach dem Handbuch erschien der viele Probleme des Textes klärende Beitrag zum Mahl in Korinth (112ff): Konrad Vössing, „Das ‚Herrenmahl' und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler", in: Jahrbuch für Antike und Christentum 54 (2011 [erschienen 2013]), 41–72.

Die Hg. des Handbuchs haben den von *Hans Bernhard Meyer* (gest. 2002) verfassten Beitrag zu Gottesdienst und Spiritualität „grundsätzlich unverändert" übernommen. M. geht von sehr breiten Begriffsbestimmungen von „Spiritualität" und „Liturgie" aus und beschreibt die Geschichte des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Größen in einem umfangreichen Durchgang durch die Jahrhunderte, der vor systematischen Gesamtüberlegungen mit einem breiten Resümee der Laienspiritualität und einer ökumenischen Spiritualität (253–262) schließt.

In diesem Beitrag begegnen massive Werturteile über Textpassagen, Autoren und Epochen, die nachvollziehbar sind, aber nicht begründet werden: z. B. zur „Gefahr der Geschmacklosigkeit" der Herz-Jesu-Ikonographie (251) oder zur Gefahr von „Übertreibungen und gefühlsmäßig-affektive[m] Überschwang" der Marienfrömmigkeit (253). Auch Origenes und die Prediger des 4. Jh.s werden als goldenes Zeitalter von Liturgie und Liturgiedeutung verstanden, das in den Ostkirchen bis heute andauere (177f), und mit dem westlichen Frühmittelalter mit seinen „nicht mehr den tatsächlichen Gegebenheiten" entsprechenden (178), erstarrten Feiern (obwohl auch die Ostkirchen vereinheitlichen und kodifizieren, 187f) kontrastiert. Bei den Syrern (Aphrahat und Ephräm) habe sich eine „biblische Frömmigkeit, die nicht reflektiert, sondern gelebt wird" (189f), erhalten. Angesichts der überlieferten theologisch reflektierenden Literatur von Ephräm und Aphrahat ist das Urteil nicht nachvollziehbar. Die allegorische Liturgieerklärung der Spätantike sei vorbildlich; was später kommt, aber abwegig (eine „Interpolation" bei Germanos: das Rauchfass als Schoß Mariens, 197) oder den „anamnetisch-realsymbolischen Mysteriencharakter der Liturgie" (201; ebenso Luther, 211) verdunkelnd. Das kirchenpolitische Anliegen des Autors, das sich in diesen Urteilen spiegelt, ist integer und jeder Unterstützung wert. Es ist zu bezweifeln, muss sich aber erst herausstellen, ob die Argumentationsstrategie dem Anliegen nützt.

Philipp Gahn bearbeitet die Frage nach dem Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit (284–385). Trotz des Verweises auf normative Ansätze bietet der Blick auf die Volksfrömmigkeit die Gelegenheit, statt Abstraktionen und Wunschvorstellungen, die sich nur in offiziellen Büchern und Verlautbarungen finden, konkrete rituelle Vollzüge von konkreten Menschen zu analysieren. G. referiert Probleme der modernen Ansätze zum Verständnis von Volksfrömmigkeit, Aberglaube, Hochreligion, etc., die von den eher systematisch konzipierten Ansätzen ausgeblendet werden (Kap. 4.1). Der Schwerpunkt liegt auf dem Mittelalter und der frühen Neuzeit. In seinem zweiten Teil geht der Aufsatz auf kirchenamtliche Stellungnahmen ein, um schließlich (sehr interessant und darum zu kurz) auf typische Beispiele zurückzukommen. Nützlich sind die Überlegungen zu Rechtshandlungen als Rahmen der Differenzierung von Volksfrömmigkeit und Liturgie (318–321).

Seiner Definition getreu bemüht sich der Beitrag, die Grenzen des Gegenstands mit den Grenzen der kath. Kirche kongruent zu halten. Ein besonders wichtiges Feld der Frage nach Liturgie und Volksfrömmigkeit ist daher angedeutet, aber wenig entfaltet, nämlich dass Glaube und Gebet (als Grundform, 310f) der Katholikinnen und Katholiken in dem, wovon sie sich beeinflussen lassen, nicht an den Kirchengrenzen stehen bleiben. – Die Beobachtung, dass wesentlich reicheres Brauchtum zum Sterbeprozess als zur Geburt entwickelt wurde (vgl. 353–358), ist unbezweifelbar. Dennoch könnten die Meinungen über die Wirkungen der Taufe gemäß Katechismus oder in Reflexionen über die Volksfrömmigkeit differieren. Die einen bieten ein Ritual zur Eingliederung in die Kirche (etc., KKK 1213) an. Andere suchen ein Ritual zum Schutz für das Kind (vgl. die in diesem Sinn nachfrageorientierte Postkartenaktion der Diözese Münster als Einladung zur Säuglingstaufe: http://www.bistum-muenster.de/downloads/Seelsorge/2010/Katechese_Haben_Sie_es_in_der_Hand_09032010.pdf, 12.11.2013). Ihre Wege kreuzen sich in derselben Ritualhandlung, ohne einander zu berühren. Ein gut abgestimmtes Ritual hat die Kraft, Menschen, die die Meinung der jeweils anderen Seite anlässlich des Rituals höflich ignorieren, trotzdem zu gemeinsamem Handeln und der gemeinsamen Überzeugung, dass das getan wurde, was zu tun war, zu versammeln. Auch das hat mit Liturgie und Volksfrömmigkeit zu tun. Taufe stünde dann in der von G. für den Bereich der Geburt in der kath. Kirche konstatierten „Leerstelle" (353) als apotropäisches Geburtsritual.

Bernd Wannewetsch begrüßt zu Beginn seines Beitrags über die ethische Dimension der Liturgie (361–401) eine an Aristoteles und Hegel anknüpfende „kritische Gegenbewegung" gegen ein „in der Moderne vorherrschende[s] Kantische[s] Paradigma individueller Moralität". Dabei fasst er den Begriff der Ethik

weit genug, um „eucharistische Handlungsweisen" (Fürbitte, Friedensgruß, Kommunion) als „‚Einübung' ins Christentum" einzuschließen (364). Der Beitrag skizziert die Vorstellungen von Gottesdienst als Einübung in eine christliche politische Existenz (374–381).

Liturgie sei von erstrangiger (vgl. 371) Relevanz für die Ethik, dürfe aber nicht moralisch instrumentalisiert oder ethisiert werden (372). W. spricht daher sehr abstrakt und metaphorisch über liturgisches Handeln, um eine normative Funktion desselben für Ethik behaupten zu können: z. B. der Friedensgruß als „liturgische Handlung, in der die ethische Dimension des ganzen Herrenmahls *gewissermaßen verdichtet* ist" (Hervorhebung C. L., 390). Der Beitrag stellt normative Behauptungen auf, die er nicht begründet (z. B. *praxis pietatis* als ökumenisch, 373 oder ebenda ein in sich widersprüchlicher Absatz, der das „bloße Lesen" der Bibel als „Hören" definieren muss, damit es dem „Anredecharakter des Wortes" gerecht wird). In der politischen Theologie der 70er Jahre habe es – im Gegensatz zur Kirche des 1. Jh.s (377) – kein Entdecken der politischen Dimension des Gottesdienstes gegeben (375f, 398f über bzw. gegen BEM/TEA). Die „Sprengkraft […] für das politische Denken" (377) habe gefehlt. Die Sprengkraft der alten Gottesdienste sei aber nicht nur privat, sondern politisch, weil sie durch stadtbezogene Terminologie einen auf ein großes Gemeinwesen abzielenden Anspruch stellt. Freilich wirkt sie sich (im 1. Jh.: nur [Anm. C. L.]) „im Gottesdienst der Gemeinde" (379) aus. W. gibt regelmäßig das, was „eigentlich" ist, als das aus, was ist. Die Unmöglichkeit zur zweiten Buße nach dem Hebräerbrief sei damit begründbar, dass es für Christen *„eigentlich unmöglich ist"*, wieder abzufallen (400). Ein Beitrag, dem es um die Rolle der Liturgie zur Etablierung typisch christlicher Elemente eines Habitus geht, hätte weniger Pathos und mehr Beobachtung sozialer Vorgänge gebraucht.

Stephan Haering (405–454) stellt – nach einem historischen Überblick – die Instanzen des gottesdienstlichen Rechts (der kath. Kirche einschließlich der mit Rom unierten Ostkirchen) sowie liturgische Rechtsnormen dar und schließt den Beitrag mit Überlegungen zu ökumenischen Fragen sowie einer Zusammenfassung zur Frage des Gottesdienstes in den Staatskirchenverträgen und im weltlichen Recht.

Die Perspektive des Artikels ist streng kirchenrechtlich. Zwei Anfragen stellen sich dennoch zu diesem Beitrag: Liturgie und Kirchenrecht stehen erstens in sehr enger Beziehung zu anderen Ritualen und Normen der Gesellschaft. Durch den Vollzug eines komplexen Gefüges aus Ritualen und Bräuchen werden Beziehungen zwischen Menschen öffentlich umgeordnet, Hierarchien von Rechtssystemen dargestellt und Aporien in den Theorien darüber vertuscht. Im konkreten Handeln der Menschen sind Kirchenrecht und Liturgie so eng mit anderen Ritualen und Normen verbunden, dass es wissenschaftlicher Instrumente der Beschreibung dieser Beziehung bedarf. – Zweitens enthält der CIC undefinierte Metaphern („als Kinder Gottes wiedergeboren", Münsterischer Kommentar zum CIC, can. 849 über die Taufe) neben Feststellungen über die Wirkung des Vollzugs von Sakramenten: „Taufe" […] „tatsächlich [empfangen] oder wenigstens angestrebt" (*votum*) ist „zum Heile notwendig" (ebd.). Im Fall des Begräbnisses (aber nicht des Heils) von ungetauft verstorbenen Kindern (can. 1183 § 2) reicht das Verlangen (*intentio*) der Eltern. Ihr Verbot einer Nottaufe gilt hingegen nichts (can. 868 § 2). Sätze wie diese zeigen, wie mittelalterliche theologische Positionen gelegentlich von modernen Vorstellungen ausgehebelt werden. Im Blick auf die Liturgie sind gerade die „Unschärfen" des Rechts (vgl. 416) interessant und wichtig.

Birgit Jeggle-Merz widmet das 7. Kap. dem breiten Feld der Rolle von Rundfunk, Fernsehen und Internet bei der Übertragung von Gottesdiensten. Das Kap. präzisiert die Terminologie, mit der über das Thema gesprochen wird, gibt einen Überblick über die Geschichte der Übertragungen (womit sich erklären lässt, warum theologische Diskussionen trotz gewichtiger Gegenstimmen das Gesamtprojekt nicht bremsten, nämlich deswegen, weil der Vatikan das Übertragen von Gottesdiensten einleitete und förderte; 471–474, 467f) und referiert die kirchenamtlichen Einschätzungen der Frage. Sie schließt mit einer auf willkommene Weise nachdenklichen Problemskizze.

Die Selbstverständlichkeit des Lebens mit den Massenmedien wirkt aber bereits im Handbuchbeitrag selbst. Es handle sich bei einem Internetgottesdienst „nicht mehr um eine Gottesdienstübertragung, sondern um ein religiös motiviertes Handeln via Internet" (463, auch unter Verwendung des Begriffs des Versammelns). Alternative Ansätze folgen später: „Ohne diese Versammlung der Glaubenden zur Feier [am selben Ort, Anm. C. L.] gibt es keinen Gottesdienst." (476f) – Der Beitrag deutet im historischen Rückblick an, dass im Bereich der Massenmedien Normen schneller entstanden sind, als sie von Theologen kritisiert werden konnten (471–474, 467f). Sobald Päpste an der medialen Herstellung von Prominenz (zu Lebzeiten; anders J.-M. 486 im Vergleich mit Prinzessin Diana) partizipieren, legitimieren sie Praxis durch Praxis. Um *actuosa participatio* in diesem Kontext zu verstehen, wäre soziologisch zu erheben, warum Übertragungen von Fußballspielen live erfolgen müssen, andere Termine verdrängen, auch in Gemeinschaft konsumiert werden und darüber hinaus in Stadien vor einem kleineren Publikum stattfinden. Das Feld, auf dem über „liturgische Versammlung" entschieden wird, ist nicht die Liturgietheologie, sondern der gesellschaftliche und kirchliche Umgang mit Massenmedien.

In seinem Beitrag über christliche Gottesdienste und die Gottesdienste Israels (493–572) deutet *Gerard Rouwhorst* Modelle der Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum an und gibt einen Überblick über die Liturgien im Judentum und die frühe Entwicklung der christlichen Liturgien. Der ausgewogen argumentierende und materialreiche Beitrag führt zu den heute relevanten Problemen. Besonders willkommen ist in diesem Kontext die prägnante Kritik an den allzu anschaulichen Klischees über die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum (Mutter/Tochter; Zwillinge, implizit auch das Modell der „älteren Brüder"). Auch andere Positionen, die R. vorstellt, sollten zum Standardrepertoire der christlichen Liturgiegeschichte gehören, wie die Widerlegung der Thesen (556 nach Günter Stemberger), dass die Schilderung des letzten Abendmahls zu den (eben späteren) Kategorien des Pesachmahls passe oder dass die Erweiterung von Handschriften des Targums zu Ex 12,42 über die „vier Nächte" die antike Entwicklung der christlichen Osterfeier beeinflusst haben könnte (543f). Der Beitrag schließt mit einer Zusammenstellung von Thesen zur Relevanz der Arbeit an den historischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum für praktische und systematische Ansätze (568–572).

R. folgt sehr umsichtig und kritisch einem Paradigma, das vorwiegend an Einflüssen des Judentums auf das Christentum interessiert ist. Die in jüngerer Zeit von Israel Yuval (z. B. 2000/2006/2007) und auf andere Weise von Daniel Boyarin (2004) gesammelten Beobachtungen über andere Beeinflussungsrichtungen hätten stärker betont werden können (vgl. 508, 511ff, 534, 563 und 565 implizit gegen Yuval über das Mittelalter). – Zu den Mahlbrakhot im rabbinischen Judentum könnte noch auf einen Aufsatz von Johann Maier hingewiesen werden: „Psalm 24,1: Rabbinische Interpretation, jüdische *b°rakah* und christliche Benediktion", in: id., *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte* (Studia Judaica, 28), Berlin / New York 2004 [erstmals 1988 italienisch publiziert], 375–390; dessen Beobachtungen implizieren, dass das christliche Verständnis des eucharistischen Hochgebets und die ältesten rabbinischen Vorstellungen über die Wirkung der *brakhot* in einem diametralen Gegensatz stehen, sodass die Behauptung, *das* Eucharistiegebet sei funktional eine Weiterentwicklung der Mahlbrakhot, obsolet ist. Mit Günter Stemberger könnte die Rekonstruktion von gottesdienstlicher Toralektüre für das neutestamentliche Heilige Land noch skeptischer gesehen werden („Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit", in: id., *Judaica Minora* I [TSAJ 133], Tübingen 2010 [urspr. 1996], 27–37, hier 34; G. R. 524–526, 536, 548–550).

Münster Clemens Leonhard

Kirchenrecht

Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal. Tiempo Emulado, hg. v. Ana de Zaballa Beascoechea. – Frankfurt a. M.: Vervuert 2011. 243 S. (Historia de América y Espana, 15), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–86527–575–2

Im Februar 2009 fand eine internationale Fachtagung in Madrid statt, die sich mit den Gebräuchen und Gewohnheiten der indigenen Völker Lateinamerikas und deren Behandlung durch die kirchlichen Gerichte in der Epoche der spanischen Vizekönige befasste. Daraus entstand der vorliegende Tagungsband, dessen Titel etwas zugespitzter lautet: Die Indios, das Kanonische Recht und die kirchliche Gerichtsbarkeit im Amerika unter vizeköniglicher Herrschaft.

Der Band enthält neun Beiträge, die wiederum drei Bereichen zugewiesen sind. Allem voran steht eine Einleitung unter dem Titel: „Die Indios, das Kanonische Recht und die kirchliche Gerichtsbarkeit: die Gründe und das Drama einer Geschichte". Unter dieser Überschrift führt der mexikanische Historiker *Jorge E. Traslosheros Hernández* in das Forschungsprojekt ein, dem sich die Hg.in dieses Tagungsbandes gewidmet hat und das vom spanischen Forschungs- und Innovationsministerium gefördert worden ist. Er gibt einen Überblick über den Inhalt der Beiträge dieses Tagungsbandes. Der erste Abschnitt befasst sich in einem weiteren Rahmen mit Fragestellungen zur grundsätzlichen Beziehung der indigenen Bevölkerung zum Recht und speziell dem Kanonischen Recht. Dass es sich dabei grundlegend um ein spannungsreiches Verhältnis handeln musste, liegt eigentlich auf der Hand, weil hier zwei einander bisher unbekannte Rechtssysteme aufeinander gestoßen sind. Der Frankfurter Rechtsgelehrte *Thomas Duve* referiert über die kirchliche Gerichtsbarkeit über die Indianer vor dem Hintergrund des allgemeinen Kirchenrechts. Dabei setzt er bei den Quellen des kanonischen Rechts für die Indigenen aus dem 16. und 17. Jh. an. Er erschließt mit diesen das Menschenbild im damaligen „Besatzungsrecht", in dem der Indio nur als eine nachgeordnete und erbarmungswürdige Kreatur angesehen wurde, der die neuen Herren kraft Glaube und Bildung weit überlegen waren. D. zeigt quellenreich auf, dass diese Sicht nicht unbestritten galt. Missionare wie Las Casas brachten eine andere Anthropozentrik in die Debatte. Die Bischöfe jedoch beriefen sich auf die Bestimmungen des *Corpus Iuris Canonici* (1582 als amtliche Gesetzessammlung der Kirche veröffentlicht), dessen Geltung sie unterschiedslos für alle Kulturen beanspruchten. Das Mittelalter blieb auch über die Zeitenwende hinaus lebendig und fand seine Übertragung in das koloniale weltliche Recht. So brauchte es die Revolutionen in Übersee, die dieses Gedankengut (wenigstens) offiziell zur Geschichte werden ließen. Der zweite Beitrag von *Ana de Zaballa*, Prof.in für amerikanische Geschichte der Univ. del Pais Vasco, befasst sich mit einer Reflexion über die Rezeption des kirchlichen Rechts durch die Indios in den Gebieten Neu-Spaniens. Sie zeigt erstmals auf, dass in den beiden Rechtsgebieten des säkularen und des kanonischen Rechts offensichtlich dieselben Rezeptionsmechanismen abgelaufen sind. Die Indios haben nicht nur das ihnen oktroyierte säkulare spanische Recht, sondern auch das kanonische Recht in ihre eigene Rechtskultur auf-

genommen. Bereits im 16. Jh. fiel Theologen und Rechtsgelehrten das Gefälle auf, mit dem das aus Spanien mitgebrachte Recht den Indios begegnete. Daher hatte sich bereits das 3. Mexikanische Provinzkonzil (1585) mit der Frage des Rechtsschutzes der indigenen Bevölkerung zu befassen. Der mexikanische Historiker *Alberto Carillo Cázares* stellt die betreffenden Normen vor und unterzieht sie einer kritischen Reflexion. Er wendet sich den drei großen Debatten dieses Provinzkonzils zu, wo es um die rechtliche Stellung der Indios in der kolonialen Gesellschaft ging, deren Ziele durch den unlöschbaren Durst nach ökonomischem Profit geprägt waren. Die Voraussetzung für eine im Zuge der Conquista bereits früh einsetzende Versklavung der Indios und deren Fortsetzung durch die Einfuhr afrikanischer Sklaven bringt die drängende Thematik auf, wie katholische Moral und reales Leben miteinander in Übereinstimmung zu bringen seien. Am Beispiel der Bestimmungen des kanonischen Eherechts desselben Provinzkonzils erläutert *Luis Martínez Ferrer*, von der römischen Univ. Santa Croce, den Versuch des Konzils, wenigstens die anthropologische Freiheit der indigenen Bevölkerung und der Schwarzen als unabdingbare Voraussetzung für das Eheschließungsrecht einzufordern. Die dortigen Texte gehen auf Entwürfe von Pedro de Hortigosa zurück, die auch Eingang in seine *Sacra doctrina* (1610) gefunden haben.

Der zweite Abschnitt handelt über die kirchliche Visitation und die unterschiedlichen Auffassungen über die Idolatrie der indigenen Völker. Um in dieses Thema einzuführen, beschreibt die Kolonialhistorikerin der Univ. Santiago de Chile, *Macarena Cordero Fernández*, die Phänomene des Götzendienstes und leitet damit in die in der Wissenschaft kontroverse Debatte zu diesem Thema ein. Sie berichtet über die weitreichenden Vollmachten der Missionare in diesem Bereich, die das Ziel hatten, den Götzendienst wirksam einzudämmen. Sie gingen weit über das hinaus, was das kanonische Recht sonst dem einfachen Priester zugestand. Anschließend widmet sich der Historiker *Juan Carlos García Cabrera* aus Lima einem konkreten Beispiel. Er wendet sich einem Urteil zu, das gegen Francisco de Avila ergangen war und sich mit seinem Vorgehen bei der Abschaffung der Idolatrie in Peru befasste. An einem weiteren Beispiel aus demselben Land aus der zweiten Hälfte des 18. Jh.s erläutert *Pedro M. Guibovich Pérez*, ebenfalls Historiker der Univ. Lima, das kirchliche Vorgehen in der Diözese Lima. Um seine Hypothese zu veranschaulichen, erläutert Guibovich die Arbeit eines Extirpators am Fall des Geistlichen Juan Sarmiento de Vivero zum Ende der 1650er Jahre.

Der dritte Abschnitt wendet sich abschließend dem höchst spannenden Thema zu, wie sich die Situation der Indios vor den kirchlichen Gerichten darstellte. Kann man angesichts der historisch unbestreitbaren Schuld der Conquistadores überhaupt von einer Rechtsprechung reden, die den Mindestanforderungen an eine der Gerechtigkeit verpflichtete Justiz genügt? Der iberoamerikanische Literaturwissenschaftlicher *John Charles* aus New Orleans berichtet über den Fall des Indios Felipe Guaman Poma vor den kirchlichen Tribunalen. Er zeigt auf, wie die Priester im Peru des 16. und 17. Jh.s das kanonische Recht als Mittel der Denunziation missbraucht haben. Freilich wäre hier zu bedenken gewesen, dass dieses prozessuale Mittel im 17. Jh. auch noch im weltlichen Recht Europas weite Verbreitung gefunden hatte, ganz zweifellos immer zum Schaden der Denunzierten. Der letzte Beitrag ist der Generalisierung von Ergebnissen aus Fallstudien gewidmet. Der Theologe und Missionswissenschaftler *Magnus Lundberg* aus Uppsala untersucht und bewertet in mehreren Fällen die Rolle der kirchlichen Gerichte bei Streitigkeiten zwischen Priestern und indigenen Gemeindemitgliedern im kolonialen Mexiko. Um eine detaillierte Analyse der Funktionsweise des Gerichts in einem lokalen Kontext zu eröffnen, prüft er den Fall der indigenen Menschen von Ixcateopan im Bundesstaat Guerrero in der ersten Hälfte des 17. Jh.s. Insbes. analysiert er die Art der Vorwürfe, die von den Anklägern und Zeugen gegen die Indios vorgetragen wurden.

Der Tagungsband erschließt einen für das europäische kanonische Recht bisher weitgehend verborgenen Bereich der Rechtsentwicklung und der Rechtspraxis. Diese Forschung ist insbes. mit Blick auf die Fortentwicklung des kirchlichen Rechts im 21. Jh. eine zunehmend wichtige Erkenntnisquelle. Die globale Inkulturation des christlichen Glaubens und die Verlagerung des Kerns christlichen Lebens weg von Europa erfordern eine Bewusstmachung, dass die bisher nachlässig behandelten Traditionen der Völker einer deutlicheren Berücksichtigung im Zuge der Rechtsfortschreibung bedürfen. Die Autoren, der Rechtsgeschichte verpflichtet, fordern das nicht. Die Forschungserträge dieser Tagung legen derartige Schlussfolgerungen aber gerade durch den vielfältigen Aufweis des Missbrauchs des kanonischen Rechts in der frühen Neuzeit im kolonialen Lateinamerika nahe. Die zureichenden Schlüsse aus den Forschungserträgen zu ziehen, bleibt den kanonistischen Systematikern als Aufgabe bestehen, damit zukünftig Missbräuche keine Chance mehr erhalten, schon gar nicht, weil die Inkulturation, ja sogar die Adaptation des universalen kanonischen Rechts in die Rechtskulturen der Völker selbst im 21. Jh. noch weithin aussteht. Insofern lohnt dieser Berichtsband außerordentlich. Freilich wäre es zu begrüßen gewesen, wenn die Beiträge mit einem englischen und/oder deutschen Abstract versehen gewesen wären. So hätte sich noch ein weiterer Leserkreis zumindest anfanghaft erschließen lassen.

Mainz Matthias Pulte

Althaus, Rüdiger / **Lüdicke**, Klaus: **Der kirchliche Strafprozess nach dem CODEX IURIS CANONICI und Nebengesetzen**. Normen und Kommentar. – Essen: Ludgerus Verlag 2011. 696 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici, 61), Loseblattausg. € 74,00 ISBN: 978–3–87497–274–1

„Das kirchliche Strafverfahren, das über Jahrzehnte hinweg ein Schattendasein geführt hat und nur in Kreisen weniger Fachleute Gegenstand der Erörterungen gewesen ist, hat aufgrund der Fälle sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen durch Kleriker und andere Mitarbeiter der Kirche eine Aktualität und Relevanz bekommen, deren Anlass aufs tiefste zu bedauern ist." (1) Mit dieser Einführung bringen der Münsteraner Kirchenrechtler Klaus Lüdicke und sein Paderborner Kollege, Vizeoffizial Rüdiger Althaus, die sachliche Notwendigkeit für ihr herausragendes Werk auf den Punkt. Das kirchliche Strafrecht und noch mehr die Durchführung kirchlicher Strafverfahren spielten im Rechtsalltag der Kirche, wie auch in der Kirchenrechtswissenschaft, über Jahre faktisch keine Rolle bzw. waren Sache weniger Spezialisten, zu denen man beide Autoren schon allein wegen ihrer langjährigen Praxiserfahrung in der kirchlichen Gerichtsbarkeit auf jeden Fall zählen muss.

Da sich durch das Aufdecken zahlreicher Fälle von sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker, neben der Durchführung staatlicher Strafprozesse, auch die Notwendigkeit des kirchlichen Strafprozesses ergab, gleichzeitig aber viele deutsche Gerichte, denen die Glaubenskongregation die Durchführung von Strafprozessen zuwies, mit der praktischen Durchführung dieser Prozesse wenig vertraut und nicht selten überfordert waren (und wohl auch noch sein dürften), ist es sehr sinnvoll und überaus verdienstvoll, dass A. und L. in Form einer Loseblattsammlung, wie man es vom Münsterischen Kommentar kennt, den Rechtsanwendern durch ihre Veröffentlichung das notwendige Rüstzeug an die Hand geben. Von daher verzichten beide Autoren auch auf wissenschaftliche Belege zu ihrer Kommentierung, was die Lesbarkeit garantiert, können aber gleichzeitig auf die eigene Kommentierung zum Straf- und Prozessrecht im Münsterischen Kommentar verweisen, bei der die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem materiellen Recht erfolgt. Wie sinnvoll die gewählte Form der Loseblattsammlung ist, zeigt sich schon daran, dass die deutschen Bischöfe erst im letzten Jahr die Überarbeitung der Leitlinien beschlossen haben und nun in ihren Bistümern in Kraft setzen. Auf die geplanten Modifikationen können die Autoren flexibel mit entsprechenden Anpassungen reagieren, ohne dafür den ganzen Kommentar neu schreiben zu müssen.

Bei ihrer Kommentierung orientieren sich die Autoren an Aufbau und Ablauf der verschiedenen Varianten des Strafprozesses, beginnend mit der Voruntersuchung (cc. 1717–1719), über das Verwaltungsstrafverfahren (c. 1720) hin zum eigentlichen, gerichtlichen Strafprozess in neun Abschnitten: Zuständigkeit; Gerichtsaufbau und Gerichtspersonal; Gerichtsordnung; Parteien; Einleitung des Verfahrens; Beweisaufnahme; Abschluss des Verfahrens; Rechtsmittel und Vollstreckung; Schadensersatzprozess. Diesen größten Part des Kommentars verantwortet Klaus Lüdicke. Es folgt die Kommentierung der „Normae de gravioribus delictis", der Vorschriften über schwerwiegende Straftaten, die der Glaubenskongregation vorbehalten sind, die 31 Artikel umfassen und endlich im Jahr 2010 durch Papst Benedikt XVI. veröffentlicht worden sind (vgl. AAS 102 [2010], 419–430). Der Kommentar zu diesem päpstlichen Spezialgesetz, wie auch die anschließende Kommentierung der Leitlinien für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker, Ordensangehörige und andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Deutschen Bischofskonferenz vom 23.08.2010 – am 26.08.2013 wurde die Überarbeitung der Leitlinien beschlossen – liegt in der Hand von Rüdiger Althaus. Erfreulich ist, dass A. auch die Rahmenordnung für die katholische Kirche in Österreich mit dem Titel „Die Wahrheit wird euch frei machen" der Österreichischen Bischofskonferenz vom 21.6.2010 und die Richtlinien für Diözesen der Schweizer Bischofskonferenz mit dem Titel „Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge" in der Fassung vom 02.06.2010 in den Blick nimmt und wenn auch nur kurz, aber dennoch kenntnisreich vorstellt.

Hilfreich für die Rechtsanwender sind weiterhin verschiedene Vorlagen, die L. und A. am Ende ihres Kommentars als Muster anbieten, so bspw. ein Dekret zur Einleitung der Voruntersuchung. Mit Hilfe dieser Vorlagen dürften die Kirchengerichte im deutschsprachigen Raum, was die ordnungsgemäße Durchführung von kirchlichen Strafprozessen angeht, auf der sicheren Seite sein. Zum Abschluss findet der Leser im Stichwortverzeichnis bequem die wichtigsten Hinweise auf Sachverhalte, die er sucht.

Es ist Klaus Lüdicke und Rüdiger Althaus als erfahrenen und ausgewiesenen Fachwissenschaftlern, aber auch als kompetenten Rechtsanwendern uneingeschränkt zu danken, dass sie diese sperrige Materie verständlich, anwenderorientiert und bedienerfreundlich den mit diesen Spezialverfahren befassten Richtern hervorragend aufbereitet

an die Hand geben. Dieser Kommentar darf in keinem kirchlichen Gericht fehlen und gehört in die Bibliothek eines jeden Kirchenrechtlers, der sich mit Fragen des kirchlichen Strafrechts praktisch und/oder theoretisch beschäftigt.

Münster Thomas Schüller

Schmidt, Rainer: **Das Verbot von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach Grundgesetz und Vereinsgesetz nach Fall des Religionsprivilegs**. – Hamburg: Dr. Kovač 2012. 355 S. (Verfassungsrecht in Forschung und Praxis, 96), pb. € 96,80 ISBN: 978–3–8300–6481–7

Die Arbeit, die vom Fachbereich Rechtswissenschaften der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg als Diss. angenommen wurde, behandelt im Kern die Frage, ob und falls ja unter welchen Voraussetzungen eine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft vom Staat verboten werden kann, nachdem im Jahr 2001 § 2, Abs. 2, Nr. 3 des Vereinsgesetzes, der das sog. „Religionsprivileg" enthielt, gestrichen wurde. Ausdrückliches Ziel des Vf.s ist es, festzustellen, ob und wie ein solches Verbot verfassungsrechtlich zu rechtfertigen ist (16). Dementsprechend legt S. den Schwerpunkt auf die Darstellung und Prüfung der verfassungsrechtlichen Grundlagen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in all ihren Facetten. S. drängt sich der Verdacht auf, dass die Streichung des Religionsprivilegs unter dem Eindruck der Anschläge vom 11.9.2001 in den USA ein Ergebnis „überstürzten Handelns ohne hinreichende Beachtung verfassungsrechtlicher Grundlagen" (16) sei. Entsprechend kleinschrittig geht er bei seiner verfassungsrechtlichen Untersuchung vor. Er differenziert sehr detailliert die verfassungsrechtlichen Gewährleistungen des Art. 4 GG (Religions- und Weltanschauungsfreiheit) i. V. m. den inkorporierten Artikeln der Weimarer Reichsverfassung (WRV) zwischen Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit sowie zwischen kollektiven und korporativen Freiheiten einer Religions[1]gemeinschaft. Diese fünf als eigenständig klassifizierten Schutzgüter bieten sodann die Grundlage (110–140), auf der die verfassungsrechtlichen Schranken (140–261), bis hin zu gesetzlichen Eingriffen in die Rechte einer Religionsgemeinschaft, geprüft werden (263–305).

Die Voraussetzungen, die S. für das Staatskirchenrecht annimmt, gehen indes in die Richtung einer verfassungsrechtlich gerechtfertigten Staatsaufsicht über die Religionsgemeinschaften, die durch enge Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften erreicht werden könne. Denn Ziel des Staatskirchenrechts sei auch die Schaffung einer effizienteren Kontrolle (wessen?) und die Stärkung der kulturellen Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaats (27). S.s Definition des Begriffs Religion scheitert methodisch, wie schon so viele vor ihm auch: Denn einerseits ist er darum bemüht, eine objektiv-induktive Definition zu schaffen, ihm bleibt andererseits bei der Konturierung des Begriffs nichts anderes übrig, als exemplarisch-deduktiv auf existierende anerkannte Religionen zurückzugreifen. Dass er dabei annimmt, der Islam hätte keine Gottesvorstellung oder Jenseitsbezüge, die nur im jüdisch-christlichen Denken vorkämen (30), ist unerklärlich. Aus diesem deduktiven Vorgehen resultiert folglich die Problematik der Definition eines religiös neutralen Staates, der, wie S. zutreffend analysiert (70–74), in Deutschland seine christlichen Wurzeln nicht abschneiden kann, darf und will. Die aus Rechtsschutzgründen notwendige Abgrenzung einer Religionsgemeinschaft von Wirtschaftsunternehmen, Parteien oder verfassungsfeindlichen Vereinigungen nimmt S. gut nachvollziehbar in einer Kombination aus der sog. Endzweck- mit der sog. Vorwandtheorie vor, wonach überprüft werden müsse, welchen Haupt- oder Endzweck eine Gemeinschaft verfolgt, ob die Religion nur als Vorwand für andere Aktivitäten missbraucht wird oder ob ein „hinreichend glaubensgeprägter Vereinigungszweck" vorliegt (110). Dass es hierbei aber auf die Vorstellungen aller Vereinigungsmitglieder ankommen soll (85), erfordert einen Grad an demokratischer Verfassung, der nicht einmal bei den christlichen Kirchen anzutreffen ist. Eine Religionsgemeinschaft als solche zu bestimmen, ist auch deshalb erforderlich, um sie vom Verein, der allein den Schutz des Art. 9 GG genieße, zu unterscheiden und die Anwendbarkeit des Art. 9 GG prüfen zu können. S. lehnt die Ansicht Listls ausdrücklich ab, wonach Religionsgemeinschaften im Verhältnis zu Vereinen (Art. 9 GG) ein aliud darstellten, sodass ihr Schutz sich allein aus Art. 4 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 2 und 7 WRV ergebe – er kommt aber unter Konstruktion eines „unechten Spezialitätsverhältnisses" von Art. 4 zu Art. 9 GG zu demselben Ergebnis (148–150).

Bei der Bestimmung der Schranken des Art. 4 GG geht S. teils so kleinteilig vor, dass die Lesbarkeit darunter leidet. V. a. seine konsequente Weigerung, Normtexte wiederzugeben, verlangt vom Leser, bei der Lektüre GG und VereinsG zur Hand oder im Kopf zu haben. Dasselbe gilt für den Inhalt des sog. „Ludendorff-Urteils" des BVerfG.

S. kommt zu dem Schluss, Art. 4 GG sei ein vorbehaltlos gewährleistetes Grundrecht, dem die Verfassung ausdrücklich keine Schranken gesetzt hat. Als taugliche Begrenzungen des Art. 4 benennt S. allein kollidierende Verfassungsgüter aus Art. 1, Abs. 1 und 3 (Menschenwürde), Art. 7 Abs. 1 (Schulwesen), die Grundrechte (= Art. 1–19 GG), Art. 20a (Umweltschutz), Art. 33 Abs. 5 (Berufsbeamtentum), Art. 38 (Wahlrechtsgrundsätze), Art. 101 (Recht auf gesetzlichen Richter), Art. 103 (Anspruch auf rechtliches Gehör) sowie Demokratie-, Rechtsstaats- und Bundesstaatsprinzip und die republikanische Staatsform (261). Die Grundannahme, warum auch solche Prinzipien zur Begrenzung des Grundrechts der Religionsfreiheit taugen, begründet S. nachvollziehbar letztlich vom Gedanken getragen, dass der freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen kann, aber schützen muss, und spiegelt darin noch einmal die Problemstellung der gesamten Arbeit:

> „Die freiheitliche Zielsetzung der Demokratie verhindert daher nicht die Einschränkung von Freiheitsrechten, die eben diese Demokratie beseitigen wollen. Vielmehr verlangt das sich zum Demokratieprinzip bekennende Grundgesetz im Kollisionsfall die entsprechende Einschränkung derselben. Dies widerspricht nicht der Annahme des BVerfG, ‚die freiheitliche Demokratie nimmt prinzipiell diejenigen Risiken in Kauf, die darin liegen, dass die politische Willensbildung der Urteilskraft und Aktivität ihrer Bürger anvertraut ist'. Vielmehr muss die Demokratie, um auch weiterhin ihren Bürgern überhaupt eine freie politische Willensbildung sichern zu können, sich nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch für ihre Bürger bewahren. Anders formuliert, ‚der Fortbestand des Staates zählt vielmehr um seiner Freiheitlichkeit willen zu den Zielen des Grundgesetzes'." (240)

Die „wehrhafte Demokratie" hat die Mittel zur Selbstverteidigung in der Komplexität des Rechtsstaats zu finden.

Indes geht S. zu weit, wenn er die Ansicht von Stern/Sachs ablehnt, die die innere Organisation einer Religionsgemeinschaft auch nach nicht demokratischen Grundsätzen als von Art. 137 Abs. 2 WRV geschützt sehen, weil er darin das Demokratieprinzip nicht beachtet sieht (241). Es ist etwas anderes, wenn eine Religionsgemeinschaft nach außen hin die demokratische Verfassung eines Staates zu bekämpfen sucht, weil sie allein im Gottesstaat die legitime Verfassung sieht (Bsp.: Kalifatsstaat). Warum auch die innere Struktur einer Religionsgemeinschaft demokratisch sein muss, ist nicht nachvollziehbar. S. hat hier Stern/Sachs missverstanden.

Letzten Endes steht als Rechtsgrundlage für das Verbot und die Auflösung einer Religionsgemeinschaft allein das Vereinsgesetz in Frage, das aber nach S.s Auffassung nur eine Bestimmung für ein Verbotsverfahren enthalte, wohingegen die Tatbestandsvoraussetzungen in Art. 9 Abs. 2 GG enthalten seien: „Vereinigungen, deren Zwecke oder deren Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung richten, sind verboten." Wegen der Besonderheiten von Religionsgemeinschaften, Art. 9 Abs. 2 GG sei auf sie nicht anwendbar, ist nach S.s Ansicht allein § 3 Abs. 1 S. 1 VereinsG einschlägig, worin die Ermächtigungsgrundlage für Verbote deutscher Vereine enthalten ist und der streng akzessorisch zu Art. 9 Abs. 2 GG sei: Dort heißt es unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Art. 9: „Ein Verein darf erst dann als verboten behandelt werden, wenn […]". Wenn aber Art. 9 Abs. 2 GG keine Schranke zu Art. 4 Abs. 1, 2 GG, Art. 137 Abs. 2 WRV darstellt, dann kann § 3 Abs. 1 S. 1 VereinsG keine Ermächtigungsgrundlage für ein Verbotsverfahren zumindest deutscher Religionsgemeinschaften sein, unabhängig davon, ob im VereinsG ein „Religionsprivileg" enthalten ist oder nicht. So kommt S. über den Umweg der Verbotstauglichkeit von § 14 Abs. 2 und 3 VereinsG, die da lauten:

> „(2) Ausländervereine können verboten werden, soweit ihr Zweck oder ihre Tätigkeit
>
> 1. die politische Willensbildung in der Bundesrepublik Deutschland oder das friedliche Zusammenleben von Deutschen und Ausländern oder von verschiedenen Ausländergruppen im Bundesgebiet, die öffentliche Sicherheit oder Ordnung oder sonstige erhebliche Interessen der Bundesrepublik Deutschland beeinträchtigt oder gefährdet,

[1] Die Arbeit nimmt immer Bezug auf Religion und Weltanschauung. Im Folgenden wird der Einfachheit halber nur noch von Religionen gehandelt, Weltanschauung ist begrifflich mitgemeint.

2. den völkerrechtlichen Verpflichtungen der Bundesrepublik Deutschland zuwiderläuft,

3. Bestrebungen außerhalb des Bundesgebiets fördert, deren Ziele oder Mittel mit den Grundwerten einer die Würde des Menschen achtenden staatlichen Ordnung unvereinbar sind,

4. Gewaltanwendung als Mittel zur Durchsetzung politischer, religiöser oder sonstiger Belange unterstützt, befürwortet oder hervorrufen soll oder

5. Vereinigungen innerhalb oder außerhalb des Bundesgebiets unterstützt, die Anschläge gegen Personen oder Sachen veranlassen, befürworten oder androhen.

(3) Anstelle des Vereinsverbots kann die Verbotsbehörde gegenüber Ausländervereinen Betätigungsverbote erlassen, die sie auch auf bestimmte Handlungen oder bestimmte Personen beschränken kann. Im übrigen bleiben Ausländervereinen gegenüber die gesetzlichen Vorschriften zur Wahrung der öffentlichen Sicherheit oder Ordnung unberührt."

Diese Norm enthält zuerst eine Ermächtigungsgrundlage gegenüber Vereinen, die ihren Sitz im Ausland haben und in Deutschland mehrheitlich aus Ausländern bestehen (sog. ausländische Ausländervereine). Im Wege der Analogie – die planwidrige Regelungslücke weist S. nach – könne diese Norm dann ebenfalls auf alle anderen Religionsgemeinschaften angewendet werden. Ob aber wegen des rechtsbeschränkenden Charakters dieser Normen und der enthaltenen Grundrechtsrelevanz nicht viel eher eine enge Auslegung erforderlich ist, sodass sich eine Analogie verbietet und im Zuge der Gleichbehandlungspflicht nicht vielmehr gar keine Religionsgemeinschaft – ob mit oder ohne Religionsprivileg – über das VereinsG verboten werden kann, ist dann m. E. weniger eine Frage des Erfordernisses einer solchen Regelung innerhalb einer wehrhaften Demokratie, sondern vielmehr eine Frage gesetzgebungstechnisch-handwerklicher Fähigkeiten und der Verfassungskenntnisse des Gesetzgebers. Doch so oder so: An das Verbot einer Religionsgemeinschaft sind hohe Anforderungen gestellt.

Das Buch ist nicht sehr gut lesbar. Insbes. die teils sehr kleinteiligen Analysen sind sehr ermüdend. Die elf Zwischenergebnisse sind wichtige, erholsame Inseln der Klarheit. Hätte der Vf. seine Thesen vorangestellt und sodann erst begründet, wäre schnellere Erkenntnis möglich. Die wenigen typografischen Fehler können den Eindruck nicht trüben, dass der Vf. sehr gründlich gearbeitet hat; die unübersehbare Zahl von Meinungsstreitigkeiten gibt hiervon Zeugnis. Es bleibt abzuwarten, ob sich der Vf. gerade mit seiner Vielzahl von abweichenden Meinungen gegen die herrschende Lehre oder gar die Rechtsprechung durchsetzen kann.

Münster Martin Zumbült

Der Kirchenaustritt. Rechtliches Problem und pastorale Herausforderung, hg. v. Georg Bier. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 286 S. (Theologie kontrovers), kt € 14,99 ISBN: 978-3-451-30903-8

Auch nach dem römisch rekognoszierten Allgemeinen Dekret der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt aus dem Jahr 2012 und dem abschließenden Urteil des Bundesverwaltungsgerichtes vom 26.09.2012 in der Causa Zapp ist noch keine Ruhe eingekehrt in der öffentlichen Diskussion zur Frage, was nun die innerkirchlichen Rechtsfolgen des Kirchenaustritts mit bürgerlicher Wirkung sind und wie sich die römisch-katholische Kirche als lehramtlich definierte ekklesiologische Größe zu ihrer staatlich-rechtlichen Verfasstheit nach der deutschen Verfassung als Körperschaft des öffentlichen Rechts tatsächlich verhält. Der renommierte Freiburger Kanonist Georg Bier bringt als Hg. den Kern der Auseinandersetzung in seinem Vorwort zutreffend auf den Punkt: „In welchem rechtlichen Verhältnis stehen Körperschaft und Glaubensgemeinschaft zueinander? Und wie wirkt sich der Austritt aus der Körperschaft nach kirchlichem Verständnis auf die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft aus?" (10) Um diese beiden Fragen kreisen weitgehend alle kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Beiträge dieses Bandes, die jedoch nahezu sämtlich Zweitverwertungen bereits publizierter Beiträge der Autorinnen und Autoren sind.

Zu Beginn werden in einem ersten Teil (13–50), der mit „Dokumentation" überschrieben ist, folgende wichtige Texte noch einmal abgedruckt, die für ein vertieftes Verständnis der komplexen Materie unabdingbar sind:

Das Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 13.3.2006; die darauf umgehend erfolgte Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der Katholischen Kirche vom 24.4.2006; das bereits genannte Allgemeine Dekret der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt, das zum 24.9.2012 in allen deutschen (Erz)-Bistümern in Kraft trat und das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 26.9.2012, das je nach Sichtweise der Betrachter unterschiedliche Verlierer und Sieger hervorgebracht und in seiner inkonsistenten Begründung nicht wenige Kommentatoren ratlos zurückgelassen hat.

Diese Dokumentation ist insofern hilfreich, als der Leser bei den einzelnen Beiträgen die vorgetragenen Argumente an den Rechtstexten und dem Urteil messen kann. Dafür gilt es dem Hg. bereits an dieser Stelle zu danken.

In den anschließenden Diskussionsbeiträgen (51–286) skizziert *René Löffler* zunächst die rechtsgeschichtliche Genese des Kirchenaustritts (53–66), ehe der bekannte Freiburger Religionssoziologe *Michael Ebertz* mit seinen Projektmitarbeiterinnen *Monika Eberhardt* und *Anna Lang* Ergebnisse einer Befragung von jungen Erwachsenen nach ihren Austrittsgründen und deren Vorgeschichte vorstellt (67–79). Obwohl methodisch nicht klar wird, wie die Interviews tatsächlich ausgewertet wurden, und auch die Zahl der Befragten wohl zu gering ist, um zu wirklich repräsentativen Ergebnissen zu kommen, gelingt es den Autoren, sechs verschiedene Typen von Austrittsmotiven zu identifizieren. Pastoraltheologisch bedeutsamer ist jedoch der abschließende Hinweis, dass die „zwischenfamiliale Lebensphase" nach dem Auszug aus dem Elternhaus und vor der Gründung einer eigenen beruflichen und familiären Existenz „sich als die pastorale Lücke schlechthin" (77) entpuppt. Hilfreich ist auch der abschließende Hinweis, dass die Bischöfe und ihre Kurien nach einem Austritt mit den Betroffenen „differenzierter zu kommunizieren" (78) hätten, um wirklich an die Ursachen dieser breiten Flucht aus der Kirche heranzukommen. Nach einem älteren Beitrag von *Elke Pahud de Mortanges* zu theologisch-systematischen Erwägungen zur Frage des Kirchenaustritts (81–92) führen *Martin Löhnig* und *Mareike Preisner* auf der einen Seite (93–105) und der angesehene Kölner Jurist *Stefan Muckel* auf der anderen Seite (107–119) einen Disput, was das Bundesverwaltungsgericht tatsächlich entschieden hat. Dies geht nicht ohne Urteilsschelte („Rechtspolitische Nebelkerzen", 96), bei der L. und P. den Richtern inkonsistente Argumentation vorwerfen, da sie unter Hinzuziehung des von Josef Listl geprägten monistischen Modells, wonach die röm.-kath. Kirche eine Rechtsperson mit einer Doppelnatur nach staatlichem und kirchlichem Recht sei (102), „zu unhaltbaren Widersprüchen" (103) kämen. M. sieht hingegen die beständige Rechtsprechung in der zur Entscheidung anstehenden Frage insofern bestätigt, als das Gericht „nicht zwischen einer Mitgliedschaft in der Religionsgemeinschaft nach Staatskirchenrecht und einer Mitgliedschaft nach Kirchenrecht" (111) unterscheide. So verdiene das Urteil, das „verfassungsrechtlich nichts Neues" (113) biete, „Zustimmung" (113). Kritisch merkt aber auch M. an, dass das Bundesverwaltungsgericht die „kirchenrechtspolitischen Hintergründe und Rahmenbedingungen des Rechtsstreits völlig ausblendet" (114) und somit die eigentliche Intention Zapps nicht wahrnehme, nämlich das Kirchensteuersystem zu kippen. Indem das Gericht den Austrittswilligen einen gewissen Spielraum bei der Formulierung der Erklärung des Austritts einräume, gebe der 6. Senat dann doch Anlass für neue Diskussionen in dieser Frage (118). Mit *Michael Himmelsbach*, Leiter der Abteilung Finanzen und Allgemeines Recht im Erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg i. Br., kommt anschließend ein amtlicher Vertreter einer der beiden Prozessparteien zu Wort (121–132). Er sieht das Erzbistum Freiburg in seiner Rechtsaufassung bestätigt und deutet sehr kryptisch an, dass er nähere Auskünfte zum Fall Zapp in einem „höchstpersönlichen Punkt des Verfahrens" (124) leider nicht geben könne. Wenn es sich so verhält, dann sollte dieser Punkt aber auch publizistisch nicht weiter behandelt werden; Spekulation und Geheimniskrämerei sind jenseits sachlicher wie wissenschaftlicher Diskussion. H. unterstellt Preisner, Löhnig und Zapp, dass es ihnen rechtspolitisch um die „Abschaffung des Kirchensteuersystems als System der Kirchenfinanzierung in Deutschland" (126) gehe. In einem ausführlichen Beitrag zeigt der Münchener Kanonist *P. Stephan Haering OSB* (133–155) aus seiner Sicht auf, dass das Allgemeine Dekret der Deutschen Bischofskonferenz von 2012 angemessen sei und den römischen Vorgaben entspreche. Flankiert werden seine Überlegungen von pastoraltheologischen und spirituellen Einwürfen und dem Fazit, dass das Dekret „einen insgesamt angemessenen rechtlichen Umgang mit der spezifischen deutschen Problematik der Trennung von einer Religionsgemeinschaft darstellt, die ein Bürger vor dem Staat vollzieht" (148). So könne nach dem Dekret niemand mehr behaupten, es passe in dieser Frage noch ein Blatt zwischen Rom und Bonn, und sollte es tatsächlich Härtefälle in der Praxis geben, so könne von den faktischen Strafwirkungen wie bei einer Exkommunikation mit Hilfe der gnadenhalber gewährten Dispens für Abhilfe gesorgt werden. *Georg Bier* (157–169) und *Norbert Lüdecke* (171–187) sehen dies nun als Kirchenrechtler gänzlich anders, wobei beide Beiträge exakt zu den gleichen Ergebnissen kommen und man sich fragt, ob nicht einer gereicht hätte, um kritisch auf die Position von Haering einzugehen. B. wie L. lehnen das monistische Modell nach Listl ab und plädieren für eine materielle Unterscheidung von katholischer Kirche, wie sie sich selbst ekklesiologisch versteht, und wie der Staat sie als Körperschaft des öffentlichen Rechts sieht (158). Logisch ergibt sich daraus eine doppelte Mitgliedschaft. B. konstatiert, dass die deutschen Bischöfe „in offenem Widerspruch" (160) zu Rom stehen, von daher in bischöflichem „Ungehorsam" (160) verharren, „theologisch unsinnige" (161) Formeln wie die vom Austritt aus der Glaubensgemeinschaft verwenden und, weil es ihnen letztlich nur ums Geld gehe (164), mit einem Bündel von faktischen Strafen, v.a. der Verweigerung der Spendung von Sakramenten, auf den Austritt „unverhältnismäßig und unangemessen" (167) ohne Eingehen auf die konkre-

ten Austrittsmotive überreagieren. Kritisch mag man jedoch fragen, ob dieser Argumentation tatsächlich eine angemessene Interpretation der einschlägigen cc. 1260, 1261 § 2, 222 § 1 und 1371, 2° zugrunde liegt, die ein bischöfliches Vorgehen in der Sache sehr wohl rechtfertigen und dies, ohne den durchaus anfragbaren Listl'schen Rekurs auf die Glaubensstraftatbestände zu bemühen.

Da der Kirchenaustritt auch in der Schweiz und in Österreich ein Thema ist, kommen mit dem Generalvikar von Chur, *Martin Grichting* (189–199), und dem Wiener Vizeoffizial *Gerald Gruber* für Österreich (201–224) zwei amtliche Vertreter dieser Länder zu Wort. Bei Grichting fällt auf, wie positiv er den Churer Sonderweg berichtet, der die Möglichkeit bietet, nach dem Austritt der Verpflichtung, die Kirche finanziell zu unterstützen, anderweitig nachzukommen, indem statt der Kirchensteuer, die direkt an die Kirchengemeinde vor Ort geht, nun in einen „Solidaritätsfonds der Diözese Chur" (194) einbezahlt werden könne, über dessen Verwendung der Bischof entscheiden kann. So setze das Churer Modell konsequent die vom II. Vatikanum geforderte starke Stellung des Diözesanbischofs auch in der Verwaltung der Gaben der Gläubigen um. Im Beitrag von Gruber werden die eherechtlichen Implikationen der unterschiedlichen Bewertung von zwischen 1983 und 2009 geschlossenen rein standesamtlichen Ehen, bei denen ausgetretene Katholiken beteiligt waren, intensiv reflektiert. Während diese Ehen in Österreich auf dem Verwaltungsweg wegen Formmangel für nichtig erklärt werden, sind sie in manchen deutschen Bistümern gültige und, sofern zwei Christen involviert waren, sogar sakramentale Ehen. Auf lange Sicht kann dieser unhaltbare Zustand nicht beibehalten werden, geht es doch um nicht mehr und nicht weniger als um die Feststellung, ob ein Sakrament gespendet wurde oder nicht. *Jörg Winter* zeichnet in seinem Beitrag (225–234) das evangelische Verständnis des Kirchenaustritts nach, dem sich dann pastoraltheologische Beiträge von *Rainer Bucher* (235–250) und *Stephanie Klein* (251–264) anschließen, die lesenswert sind. B. demaskiert das kirchenrechtliche Vorgehen der deutschen Bischöfe, indem er feststellt: „Die Aporie des kirchenrechtlichen Zugangs liegt in seinem Versuch, den Kommunikationsabbruch mit Kommunikationsabbruch zu bestrafen. [...] Beides aber eröffnet keine neue Kommunikationsbasis." (242) Am Beitrag von K. ist spannend zu beobachten, dass sie, anders als Grichting, den Churer Sonderweg kritisch sieht. Der Aufruf, statt Kirchensteuer doch in den bischöflichen Solidaritätsfonds zu zahlen, sei eine unverhohlene Aufforderung zum „partiellen Kirchenaustritt" (254). K. deutet den Kirchenaustritt als Akt der Kommunikation, der ein verändertes Kommunikationsverhalten der Kirche einfordert (257). Sie zitiert den verstorbenen Mailänder Kardinal Martini, der im letzten Interview vor seinem Tod davor gewarnt hat, Sakramente als Werkzeuge der Disziplinierung zu verwenden, sie seien vielmehr als Kraftspendung für die Menschen zu begreifen, die in Not sind. Der Münchener Pastoraltheologe *Andreas Wollbold* schließt den Kreis der Pastoraltheologen (265–284), wobei mir trotz mehrmaliger Lektüre seines Beitrages nicht klar geworden ist, was der Kollege dem Leser letztlich sagen möchte.

Insgesamt liest man diesen Sammelband mit Gewinn und kann Georg Bier dafür danken, dass er kompetente Stimmen gesammelt hat, die den Kirchenaustritt und seine kirchenrechtlichen wie pastoraltheologischen Folgen kontrovers und anregend diskutieren.

Münster Thomas Schüller

Klinkhammer, Willi: **Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht**. Eine vergleichende Darstellung. – Budapest: Márton Áron Kiadó 2000. 227 S. (Studia Theologica Budapestinensia, 21), kt € 28,00 ISBN: 963-9011-59-2

Das Buch ist eine Arbeit, die von der Kath.-Theol. Fak. der Péter-Pázmány-Univ. Budapest als kirchenrechtliche Diss. angenommen worden ist. Die Thematik verdankt sich der Tatsache, dass der Autor im Bereich der Kategorialseelsorge selbst vier Jahre als Pfarrer von zwei Einrichtungen des Gesundheitswesens in Köln tätig war (9f). Deswegen begnügt er sich auch nicht mit den kirchenrechtlichen Normierungen, sondern verweist schon in der Einleitung (13–16) und im Gang des Verfahrens auf andere Aspekte.

Dazu zählen die Ausführungen im 2. Teil „Anthropologische und theologische Grundlegung der Seelsorge im Krankenhaus" (17–33), die sowohl allgemeine Betrachtungen zu Krankheit und Kranksein als auch soziologische und psychologische Ergebnisse sowie theologische Daten enthalten. Ähnlich verhält es sich mit dem 3. Teil „Die Praxis der Kirche" (34–64), in dem das Anforderungsprofil für den Krankenhausseelsorger und verschiedene Methoden der Seelsorge wie Sakramentenpastoral, Seelsorge durch Gespräch und deren Technik dargestellt werden, was von allgemeinem Interesse ist.

Erst mit dem 4. Teil (65–99) setzen die Ausführungen zum engeren kirchenrechtlichen Kern ein. Der Vf. beleuchtet die Normen des *Codex Iuris Canonici* zu den Cappellani (cc. 564–572), die nicht mit unseren Kaplänen zu verwechseln sind, sodass nichtpriesterliche Seelsorger und Seelsorgerinnen kaum zum Zuge kommen, und die Ausführungsbestimmungen und Verordnungen verschiedener Diözesen. Er tut dies, indem er zunächst einfach die Ordnungen der Diözesen Aachen, Köln, Trier und Münster mehr oder minder abdruckt und dann vergleichend kommentiert. Er richtet den Blick auf den Bereich der evangelisch-lutherischen Kirche, nämlich auf die Regelungen der Ev.-Luth. Kirche in Hessen und Nassau und der Ev.-Luth. Kirche im Rheinland. Auch hier übernimmt er einfach den Text der entsprechenden Verordnungen, der seitenweise abgedruckt wird.

Im 5. Teil „Die staatskirchenrechtliche Gesetzgebung" (100–145) kommentiert er mit Dietrich Pirson („Die Seelsorge in staatlichen Einrichtungen als Gegenstand des Staatskirchenrechts", in: *Essener Gespräche* 23, hg. v. H. Marré u. J. Stüting, Münster 1989, 4–32) und Axel von Campenhausen (*Staatskirchenrecht*, München 1996) den Art. 141 der Weimarer Reichsverfassung, der in Art. 140 in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (= GG) übernommen worden ist und den er zu Recht in Beziehung zu Art. 4 GG setzt, da die Anstaltsseelsorge letztlich auf dem Grundrecht der Glaubensfreiheit fußt. Was die Verfassung der einzelnen Bundesländer betrifft, so zitiert der Vf. einfach die entsprechenden Artikel der Verfassungen von Baden-Württemberg, Bayern, Brandenburg, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Saarland und Bremen, die sich an das GG anlehnen – außer derjenigen von Bremen, die, wie der Vf. meint, eine solitäre Regelung darstellt. Die Verfassungen der sog. neuen Bundesländer Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen zielen auf eine Vertragslösung mit den Kirchen. Darüber hinaus zitiert der Vf. noch die Krankenhausgesetze der Länder Berlin, Brandenburg und Nordrhein-Westfalen. Damit hat man einen Ausschnitt, aber keinen Gesamtüberblick, was bei den Krankenhausgesetzen auch nicht notwendig ist. An diesen rechtlichen Teil fügt der Vf. noch eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Sozialdienst und Krankenhausseelsorge an. Warum er unter der Überschrift „Konkordate des Heiligen Stuhls mit den neuen Bundesländern" die Geschichte und Rechtsnatur der Konkordate in diesem Teil behandelt, ist nicht erfindlich.

Denn erst im 6. Teil „Konkordatsbestimmungen" (146–173) geht er auf die entsprechenden Artikel des Reichskonkordats, des Bayerischen, des Sächsischen und des Thüringischen Konkordats sowie der Konkordate mit Mecklenburg-Vorpommern und Sachsen-Anhalt ein. Hier hätte man sich schon gewünscht, dass er auch die anderen deutschen Konkordate herangezogen hätte. Stattdessen schiebt er zwischen die alten und neuen Verträge eine Betrachtung über „Vertragsrechtliche Strukturen des Staatskirchenrechts". Angefügt ist eine Übersicht über die „Staatsverträge zwischen den Evangelischen Landeskirchen und den neuen Bundesländern" und über die rechtliche Lage in Ungarn, was dem Entstehungsort der Diss. geschuldet ist.

Unter der Überschrift „Rechtliche Probleme moderner Krankenhausseelsorge in der Praxis" spricht der Vf. in Teil 7 (174–188) die Fragen des Datenschutzes, der Erfassung der Religionszugehörigkeit und entsprechende Entscheidungen von Gerichten an, wobei die Überlassung von Räumen oder andere Hilfsmittel im Vollzug durch die jeweilige Verwaltung eine Rolle spielen.

Teil 8 (189–198) bietet nur eine deutsche und ungarische Zusammenfassung des Stoffes, ohne etwas Neues zu erbringen.

Im 9. Teil (199–215) sind die Vereinbarung des Freistaates Sachsen mit den ev. Landeskirchen im Freistaat Sachsen zur Regelung der Seelsorge in staatlichen Krankenhäusern vom 23. Dezember 1997 und die Anordnung über den kirchlichen Datenschutz in den deutschen (Erz-)Bistümern abgedruckt.

Eine Übersicht über die verwendete Literatur sowie über die Quellen und Fundstellen (216–227) beschließt das Buch, während das Inhalts- und das Abkürzungsverzeichnis, unterbrochen durch die Einleitung, dem Textkorpus vorangestellt sind (5–12), was die Lektüre erleichtert.

Insgesamt gesehen bietet das Buch viele Informationen, die nicht nur für den Rechtsspezialisten, sondern auch für den Praktiker von Interesse sein können.

Bamberg Alfred E. Hierold

Kurzrezensionen

Religionskonflikte. Zur lokalen Topologie eines Globalisierungsphänomens, hg. v. Gregor Maria Hoff / Ulrich Winkler. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2011. 280 S. (Salzburger Theologische Studien – interkulturell, 7), brosch. € 28,00 ISBN: 978-3-7022-3108-8

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Ringvorlesung und zwei Tagungen an der Kath.-Theol. Fak. in Salzburg zurück. Er ist in zwei Teile gegliedert, von denen der erste in vier Beiträgen grundsätzliche und theoretische Fragen zum Thema „Religion und Konflikt/Gewalt" behandelt. Dazu gehören die Konflikttheorie, der Fundamentalismus oder psychologische Analysen der Motive von religiös motivierten Gewalttätern. Der zweite Teil des Bandes bringt in neun Beiträgen eine Reihe von Fallbeispielen. Diese sind von sehr unterschiedlicher Länge und Qualität. Während manche einen eigenen theoretischen Ansatz entwickeln und wenig konkret sind (etwa zu Nigeria, wo Boko Haram nicht einmal erwähnt wird), stellen andere einen knappen historischen Überblick dar (Libanon) oder beschreiben mehr oder weniger gelingende Beispiele für ein Miteinander der Religionen (Wien, USA). Die Fallbeispiele nehmen auf die theoretischen Überlegungen ebenso wenig Bezug wie umgekehrt; durch eine verbindende Studie und/oder durch einen gemeinsamen theoretischen Rahmen hätte hier ein größerer Zusammenhang geschaffen werden können. Das Autorenverzeichnis am Ende ist nicht alphabetisch geordnet. Ein Band mit vielen interessanten Informationen, die es aber verdient hätten, kohärenter und damit überzeugender präsentiert zu werden. Th. B.

Brenn-Punkte. Religionssensible Erziehung in der Praxis, hg. v. Martin Lechner / Angelika Gabriel. – München: Don Bosco 2011. 102 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–7698–1832–1

Wenn in einer Gesellschaft wie der deutschen öffentlich von „Religion" die Rede ist, sind die Reaktionen gemischt, insbes. wenn es um Fragen der Erziehung geht. In den letzten Jahren ist die Einsicht gewachsen, dass sich religiöse Erziehung in erster Linie durch ihre Lebensdienlichkeit und weniger durch ihren Beitrag zu kirchlicher Sozialisation bewähren muss. Ein entsprechendes religionspädagogisches Konzept liefert die sog. „religionssensible Erziehung". Ihr liegt zum einen die Überzeugung zugrunde, dass Religion eine „offenkundige Dimension des Lebens" ist, die in der Erziehung Berücksichtigung verdient. Gleichzeitig weiß sie, dass man es heute mit überaus vielfältigen und heterodoxen Glaubens- und Suchformen auf dem religiösen Feld zu tun hat. Religionssensible Erziehung nimmt somit nicht nur konfessionell-bekenntnismäßigen Glauben im engeren Sinn in den Blick, sondern ebenso einen Transzendenzglauben sowie einen Existenz- bzw. Lebensglauben im weiteren Sinn. Für diesen sehr lebensnahen und durchaus innovativen Ansatz liefern die Autoren des vorliegenden Bandes nun Erfahrungsberichte aus dem Forschungsprojekt „Religion in der Jugendhilfe", in dem das religionspädagogische Konzept in ausgewählten Erziehungseinrichtungen praktisch erprobt wurde. Der kurze, bildreiche Band enthält kreative Ideen und bewährte Methoden für Erzieherinnen und Erzieher, die nach neuen und praktikablen religionspädagogischen Wegen suchen. In der „postsäkularen" Gesellschaft sind diese mehr denn je erforderlich. Bo. K.

Lyu, Eun-Geol: **Sünde und Rechtfertigung bei Paulus**. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XV) 405 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 318), geh. € 84,00 ISBN: 978–3–16–151006–9

Während andere Topoi regelmäßig intensiv diskutiert werden, gehört die Hamartiologie zu den vernachlässigten Themen paulinischer Theologie, obwohl Paulus hier eigene Akzente setzt und die Sündenlehre den Hintergrund für die paulinische Soteriologie bietet. Sie wird auch im Zusammenhang der sog. New Perspective intensiv diskutiert. Die vorliegende Studie des Koreaners Lyu (Doktoraldiss. Heidelberg, 2007; Peter Lampe) rückt das Sündenverständnis in den Vordergrund paulinischer Theologie. Nach einem Forschungsüberblick und der Diskussion der Terminologie in Frühjudentum und Gräzität geht es zunächst um Sünde und Sühnungstheologie (der Sühnetod Jesu und seine Deutung, die Herkunft der Rechtfertigungslehre im Rahmen der Sühnungstheologie, Sühnungstheologie im hellenistischen Kontext, Rekonstruktion der paulinischen Erstverkündigung aus hamartiologischer Sicht), dann um Sünde und Nichtanrechnung bei Paulus (historische Verortung, der galatische Konflikt als Anlass, Nichtanrechnung der Sünde innerhalb der paulinischen Gesetzespolemik, „Rühmen" als Sünde und die New Perspective) und abschließend um Sünde und „Befreiungstheologie" (Personifikation der Sünde, die rechtfertigende Befreiung von der Sündenmacht). L. verortet die Rechtfertigungslehre als Mittelpunkt der paulinischen Soteriologie. Neben und zusammen mit ihr zeigen Versöhnung, Loskauf/Erlösung, Neuschöpfung und Teilhabe das *Ergebnis* der Rechtfertigung (freilich wird auch andersherum argumentiert!). L. gelingt es, die paulinische Rechtfertigungslehre von der Hamartiologie her neu zu deuten. Zu Recht zeigt L., dass die paulinische Soteriologie nicht exklusiv juridisch-eschatologisch zu fassen ist, sondern weitere, auch präsentische Aspekte enthält, etwa Befreiung aus der Herrschaft der Sünde als Grundlage für die Heiligung. Der vergleichende Blick auf die frühjüdische Soteriologie und Hamartiologie fehlt. Chr. St.

Polak, Regina: **Mission in Europa?** Auftrag – Herausforderung – Risiko. – Innsbruck: Tyrolia 2012. 127 S. (Spiritualität und Seelsorge, 4), pb. € 9,95 ISBN: 978–3–7022–3147–7

Mission als Reflex der Bedürftigkeit der Kirche selbst, die die Anderen braucht, um ihrem eigenen Anspruch der Katholizität zu entsprechen: Das ist der Ausgangspunkt von Regina Polak, mit dem sie ihr Buch zur Mission in Europa beginnt. Sie stützt sich auf Michel de Certeau, der Mission als Ereignis der kommunikativen Vermittlung der Offenbarung Gottes begreift, welche die „Anderen" notwendig braucht, um sich erschließen zu lassen.

Diese Wendung im Missionsdenken erlaubt es, den Missionsbegriff v.a. als Anspruch an die Kirche zu verstehen und nicht etwa als Anspruch gegenüber einer irgendwie „zu missionierenden" Welt.

Die Vf.in dekliniert ihren Grundgedanken in verschiedenen Durchgängen. Nach einer Vergewisserung über ausgewählte biblische, historische, theologische und ekklesiologische Positionen zum Missionsverständnis fokussiert sie gesellschaftliche Herausforderungen für Europa und die Kirche in Europa, die ihre missionarische Identität hier neu zu entdecken habe. Verschiedene Anregungen zum missionarischen Lernen, ein persönlicher Ausblick und einige Überlegungen zum Risiko der Mission für die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt beschließen den Band, der sich als eine erste knappe Einführung in das Nachdenken über Mission und Missionstheologie gut eignet. A. B.

Wallace, James Buchanan: **Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10)**. Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience. – Berlin: De Gruyter 2011. (XII) 391 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 179), geb. € 109,95 ISBN: 978–3–11–024784–8

Im Rahmen der Verteidigung seines apostolischen Dienstes verweist Paulus in 2Kor 12 auf seine Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies. Im unmittelbaren Kontext ist von seinem „Pfahl im Fleisch" und von Schwachheit die Rede. Diese mysteriösen Aussagen und ihre Funktion in der Argumentation des Paulus wurden in der Forschung oft so verstanden, als werte Paulus solche Erfahrungen ab, oder diese Erfahrungen wurden ausschließlich auf Paulus begrenzt. Nach einem Forschungsüberblick und Kap.n zu Himmelsreisen in der griech.-röm. Welt und im Frühjudentum stellt W. 2Kor 12 zunächst in den weiteren Kontext religiöser Erfahrung bei Paulus (Visionen und Offenbarungen, Erfahrungen göttlicher Rede, Leiden und Vollmacht), untersucht dann den Abschnitt in seinem literarischen Zusammenhang und bietet eine gründliche Auslegung. W. zeigt, dass der Abschnitt sich gut in die anderen paulinischen Aussagen über außerordentliche religiöse Erfahrungen einfügt. Solche Erfahrungen sind für Paulus Teil christlicher Erfahrung und dienen der Transformation aller weltlichen Werte. Paulus erlebt dabei Macht und Gnade und folgt weiterhin dem gekreuzigten Messias. Himmelsreise und Schwachheit stehen nicht in Spannung zueinander, sondern in Kontinuität. Abschließend beleuchtet W. 2Kor 12 in der patristischen Rezeption (Origenes, Gregor von Nyssa etc.), wo visionäre Erfahrungen ausführlich diskutiert werden. Insgesamt eine überzeugende Studie zum 2Kor, die auch für die weitere Paulusforschung und das Verständnis urchristlicher Spiritualität wichtig ist. Chr. St.

Theologische Literatur
Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Antonianum. LXXXVIII, Fasc. 2. 2013 ISSN: 0003–6064: 215–216: Stock, SJ, K.: Dio Padre nei vangeli di Luca e Giovanni; 217–238: Herrero, S. H.: "En las (cosas) de mi Padre". Del trasfondo paterno divino en Lc 1–2 a la respuesta filial de Jesús en Lc 2,49; 239–270: Morales Ríos, OFM, J. H.: Dio e Giuseppe: due paternità in concorrenza? La risposta di Luca 1–4; 271–288: Malina, A.: Paternità di Dio e preghiera filiale. (Lc 11,8 nel suo contesto); 289–300: Navarro, DCJM, L. S.: Una presenza salvifica. Il Padre nel mistero pasquale di Gesù secondo Luca; 301–314: Malina, A.: Dio Padre e testimone del Figlio (Gv 1,32–34); 315–332: Morales Ríos, OFM, J. H.: Il Padre, datore dei beni al figlio. Alcuni aspetti di paterologia in Gv. 17,1–5.

Antonianum. LXXXVIII, Fasc. 3. 2013 ISSN: 0003–6064: 371–389: Melone, SFA, M.: Vivere la fede tra decisione e responsabilità: la prospettica dei Sermoni di Antonio di Padova; 391–407: Orazzo, SJ, A.: Il *Beniamino minore* di Riccardo di San Vittore: per un'antropologia sapienziale; 409–430: Marsch, M. N.: Empathy: Mirroring Another's Predicament – or more?; 431–452: Oviedo, OFM, L. / Canteras, M.: Steps Towards a "Universal Religious Grammar"; 453–469: Viallet, L.: Colette de Corbi dans le contexte des réformes franciscaines du XV^{e} siècle.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 60. Jahrgang, Heft 1, 2013 ISSN: 0016–0725: 5–19: Perrone, L.: Die Zukunft der Patristik. Überlegungen und Hoffnungen aus Vergangenheit und Gegenwart; 20–48: Woyke, A.: Die Verortung der Glückseligkeit jenseits der Welt im christlich-mittelalterlichen Denken; 49–85: Fiorentino, F.: Le prime due questioni prologali del commento sentenziario di Guglielmo di Nottingham; 86–103: Renz, U.: Connaître le corps humain. Sur la continuité entre la philosophie de l'esprit et

l'epistémologie chez Spinoza; 104–127: Fröhlich, M.: Der Egoismus in der Republik Montesquieus; 128–138: Wyrwich, T.: Kants Aufsatz über das Lügenverbot und das Problem der Verquickung von juridischer und göttlicher Gerechtigkeit; 139–165: Theissen, H.: Gott ist kein Gott der Unordnung. Zum theologischen Problem von Konstitution und Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen; 166–178: Demmer, K.: Die synthetische Biologie – Ende oder Wende der Naturrechtslehre; 179–200: Gamba, F.: Struktur und Dynamik theologischer Erkenntnis. Zu den Voraussetzungen für eine kreativ-gemeinschaftliche Theologie *en christo*; 201–215: Amherdt, F.-X.: Pour une spiritualité de la pastorale et de la catéchèse, ou comment s'ouvrir aux surprises de l'Esprit?

Harvard Theological Review. 106:1, 2013 ISSN: 0017–8160: 1–36: Harrison, J. R.: Augustan Rome and the Body of Christ: A Comparison of the Social Vision of the *Res Gestae* and Paul's Letter to the Romans; 37–60: Lewis, T. A.: Religion, Reconciliation, and Modern Society: The Shifting Conclusions of Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion;* 61–92: Rutherford, W. C.: Reinscribing the Jews: The Story of Aristides' *Apology* 2.2–4 and 14.1b–15.2; 93–104: Suciu, A.: A Coptic Fragment from the *History of Joseph the Carpenter* in the Collection of Duke University Library; 105–112: Francis, P.: An Exquisite Awareness of Doubt.

Harvard Theological Review. 106:2, 2013 ISSN: 0017–8160: 115–144: Ulmer, R.: The Contours of the Messiah in *Pesiqta Rabbati*; 145–170: Concannon, C. W.: Ethnicity, Economics, and Diplomacy in Dionysios of Corinth; 171–199: Berthelot, K.: A Classical Ethical Problem in Ancient Philosophy and Rabbinic Thought: The Case of the Shipwrecked; 201–216: Doak, B. R.: The Fate and Power of Heroic Bones and the Politics of Bone Transfer in Ancient Israel and Greece; 217–226: Oakley, F.: The Paradox of Holy Matter in the Later Middle Ages; 227–238: Baggett, D.: On Thomas Nagel's Rejection of Theism.

Münchener Theologische Zeitschrift. 64. Jahrgang, Heft 2, 2013 ISSN: 0580–1400: 98–122: Du Toit, D.: Die methodischen Grundlagen der Jesusforschung. Entstehung, Struktur, Wandlungen, Perspektiven; 123–156: Zangenberg, J. K.: Jesus der Galiläer und die Archäologie. Beobachtungen zur Bedeutung der Archäologie für die historische Jesusforschung; 157–173: Schröter, J.: Jesus im Judentum seiner Zeit; 174–194: Schreiber, S.: Der politische Jesus. Die Jesusbewegung zwischen Gottesherrschaft und Imperium Romanum; 195–206: Oberlinner, L.: Jesu Anspruch in Botschaft und Wirken – Merkmale einer „impliziten Christologie"?

Recherches de Science Religieuse. Tome 101, No. 3, 2013 ISSN: 2104–3884: 329–350: Rey, O.: Que faire des différences?; 351–376: Donegani, J.-M.: Crise de l'Occident, crise du christianisme, crise de la différence; 377–400: Scheuer, J.: Les jeux de la différence dans l'Inde hindoue; 401–420: Wénin, A.: Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1–3.

Revue Bénédictine. Tome 123, Fasc. 1, 2013 ISSN: 0035–0893: 5–12 Haelewyck, J.-C.: Un nouveau témoin vieux latin de Marc. Le ms. Durham, Cathedral Library A.II.10 + C.III.13 + C.III.20; 13–33: Dorfbauer, L. J.: Beiträge zur Überlieferung von Wigbods Evangelienkommentar; 34–41: Büker, D.: Einstich im Apfelbaum. Zur Konjektur einer Koruptele auf dem Klosterplan von St. Gallen; 42–64: Hall, T. N. / Ristuccia, N.: A Rogationtide Sermon from Eleventh-Century Salisbury; 65–98: Misonne, D.: Le culte de saint Maur martyr, de Reims à l'abbaye de Florennes; 99–127: Emons-Nijenhuis, W.: St Fremund, Fact and Fiction; 128–170: Coomans, T.: La création d'un style architectural sino-chrétien. L'œuvre d'Adelbert Gresnigt, moine-artiste bénédictin en Chine (1927–1932).

Bulletin d'Histoire Bénédictine. Tome XXVI, 2013: Supplément à la Revue Bénédictine.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 97, No. 1, 2013 ISSN: 0035–2209: 3–36: Brenet, J.-B.: Siger de Brabant et la notion d'*operans intrinsecum:* un coup de maître?; 37–58: Holzer, V.: Les thomismes de langue allemande au xx^e siècle. Science de l'être et métamorphoses du transcendantal; 59–76: Pouivet, R.: Le thomisme de l'École de Lvov-Varsovie et du Cercle de Cracovie; 77–95: Michon, C.: Les thomismes analytiques. Un cas de scolastique médiévale et contemporaine.

Revue théologique de Louvain. 44^e Année, Fasc. 3, 2013 ISSN: 0080–2654: 329–364: Gaziaux, É.: Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne; 365–387: Famerée, J.: Le catholicisme ou la tentation de l'intégralisme; 388–412: Boeve, L.: La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Église, université, société; 413–424: Pinçon, B.: «Je les corrigerai». L'éducation divine d'Os 10,10 et ses connotations sapientelles.

Theologie der Gegenwart. 56. Jahrgang, Heft 2, 2013 ISSN: 0342–1457: 82–97: März, C.-P.: Die Hoffnung auf Leben – biblische Perspektiven; 98–118: Baumgart, N. C.: Vom Tod mitten im Leben zum Leben nach dem Tod. Zu einer Grenzüberschreitung im Psalter; 119–132: Fuchs, O.: Ein „lieber Gott" – Verweichlichung oder Verschärfung des Gerichts? 133–142: Wendel, S.: Gott Heiliger Geist – der störende Dritte?; 143–153: Philipp, T.: Auf die Beziehung kommt es an! Die Ethik Albert Rouets.

Theologie der Gegenwart. 56. Jahrgang, Heft 3, 2013 ISSN: 0342–1457: 162–172: Kohl, B.: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine heuristische Annäherung an die Menschenwürde; 173–183: Höhn, H.-J.: Verwundbare Natur? Thesen zum Ethos der Mitgeschöpflichkeit; 184–195: Hidber, B.: Verletzlichkeit und Schuld in der Spannung von Gefährdung und Gelingen; 196–207: Römelt, J.: Die Wunde der Behinderung. Die Würde des Menschen mit Behinderungen und ihre Verletzlichkeit; 208–220: Essen, G.: Nachholende Selbstmodernisierung? Katholische Kirche und politische Öffentlichkeit; 221–230: Chylewska-Tölle, A.: Kollektive Identitätskonstruktionen im Spannungsverhältnis von Religion und Nation. Der großstädtische polnische Katholizismus in den Werken von Andrzej Horubała und Jerzy Sosnowski; 231–235: Baab, F.: Humanismus – eine Weltanschauung für unsere Zeit?

Theological Studies. Vol. 74, No. 3, 2013 ISSN: 0040–5639: 537–554: Routhier, G.: Vatican II: Relevance and Future; 555–580: Wicks, J.: Scripture Reading Urged *Vehementer* (DV No. 25): Background and Development; 581–604: Friday, J. R.: Religious Experience, the Hermeneutics of Desire, and Interreligious Dialogue; 605–631: Moller, P. J.: What Should They Be Saying about Biblical Inspiration? A Note on the State of the Question; 632–654: O'Collins, G.: Jacques Dupuis: The Ongoing Debate; 655–682: Valiente, O. E.: From Conflict to Reconciliation: Discipleship in the Theology of Jon Sobrino; 683–710: Collins Vacek, E.: Discernment within a Mutual Love Relationship with God: A New Theological Foundation.

Exegese/Bibelwissenschaft

Antwi, Emmanuel Kojo Ennin: The Book of Jonah in the Context of Post-Exilic Theology of Israel. An Exegetical Study, hg. v. Hans Rechenmacher. – St. Ottilien: Eos 2013. 330 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 95), kt € 34,95 ISBN: 978–3–8306–7606–5.

Horn, OSB, Hieronymus: Anfänge, die Geschichte schrieben. Das Buch Genesis (1–11) neu kommentiert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 159 S., geb. € 18,90 ISBN: 978–3–460–33093–1.

Hubmann, Franz D.: Prophetie an der Grenze. Studien zum Jeremiabuch und zum Corpus Propheticum. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 208 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. AT, 57), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–460–06571–0.

Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch, hg. v. Joachim Negel / Margareta Gruber. – Münster: Aschendorff 2012. 375 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 24), pb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–11025–6. 25–59: Neuhaus SJ, D. M.: Where is the Word of God in the Book of Joshua? An Essay on a Canonical Reading of Josh 6; 61–81: Steins, G.: Noch einmal von vorn … Die Bücher der Chronik als Rezyklat; 83–105: Dorn, K.: Joschija und Ahab – zwei Seiten einer Medaille. Beobachtungen zur alttestamentlichen Geschichtsschreibung; 107–130: Gruber OSF, M.: „Blut aus der Kelter"? „Fleischfressende Vögel"? – Bilder von Gericht und Erlösung in der Offenbarung des Johannes. Zur Intratextualität von Offb 14,14–20 und Offb 19,11–21; 131–158: Heldt, P.: „O Death, Where is Thy Sting?" (1 Cor 15:55). Aphrahat's Apocalyptic and Mystical Setting for Rom 5:12.14 in Demonstration 22; 161–173: Negel, J.: Figuren der Offenbarung. Gotteserfahrung in den drei abrahamitischen Religionen und ihre theologische Reflexion; 173–203: von Stosch, K.: Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie; 205–236: Neuwirth, A.: Offenbarung, Inlibration, Eingebung oder Herabsendung? Überlegungen zu den Medialitäten der koranischen Verkündigung; 237–255: Körner SJ, F.: Eschatologie und Ethik. Christlich-islamische Zuordnungen; 257–264: Bruns, C. / Heinemann, J. M.: Figuren der Offenbarung. Ein Werkstattbericht; 267–303: Negel, J.: „Verstehst du auch, was du liest?" (Apg 8,30). Schriftauslegung und Hermeneutik in den drei monotheistischen Religionen; 305–310: Lehnert, C.: An den Wind. Chorstück zu Pfingsten; 313–345: Avraham, T. A.: Ein neuer Exodus und eine neue Landnahme. Jüdisch-theologische Aspekte des israelisch-palästinensischen Konfliktes; 347–360: Gruber OSF, M.: Freundschaft als Lebensform. Von Festmählern, Verschwendung und Fremdenliebe im Neuen Testament.

Theobald, Michael: Jesus, Kirche und das Heil der Anderen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 320 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament, 56), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–460–06561–1.

Rau, Eckhard: Perspektiven des Lebens Jesu. Plädoyer für die Anknüpfung an eine schwierige Forschungstradition, hg. v. Silke Petersen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 336 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 203), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022954–9.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Alanus ab Insulis: De Planctu Naturae / Die Klage der Natur. Lateinischer Text, Übersetzung und philologisch-philosophischer Kommentar, hg. v. Johannes B. Köhler. – Münster: Aschendorff 2013. 674 S. (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe A, Band 2), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–402–15992–7.

Angenendt, Arnold: Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer. – Münster: Aschendorff 2013. (XV) 562 S., pb. € 74,00 ISBN: 978–3–402–11264–9.

Berndt, Rainer / Zantonyi, Maura: Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen. – Münster: Aschendorff 2013. 362 S. (Erudiri Sapientia, 10), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–10437–8.

Die Cambridge Origenists. George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions, hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann. – Münster: Aschendorff 2013. 384 S. (Adamantiana, 4), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–13714–7.

Die Tagebücher Johann Heinrich Danckes aus Behnesse 1770–1772, hg. v. Martin Tamcke / Katja Weiland / Arthur Manukyan. – Würzburg: Ergon 2013. 92 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 7), pb. € 22,00 ISBN 978–3–95650–008–4.

La crisi modernista nella cultura europea. Atti del Convegno di studi, hg. v. Giacomo Losito. – Rom: Istituto Della Enciclopedia Italiana 2012. 385 S., geb. € 42,48 ISBN: 978–88–12–00169–9. 9–18: Losito, G.: Presentatione e Ringraziamenti; 25–41: Gilbert, P.: Le origini del modernismo; 43–54: Guasco,

M.: Pascendi (1907). Una valutazione storica; 55–66: Fantappiè, C.: Il *Codex iuris canonici* del 1917 e la modernità giuridica della Chiesa; 67–78: Napolitano, M. L.: *Contra errores.* "La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista; 81–96: Laplanche, F.: Loisy fra le scienza profane e le scienze sacre; 97–130: Losito, G.: Blondel: *De la valeur historique du dogme* (1905); 131–160: Reifenberg, P.: Sviluppo e tradizione. Dinamica vitale della movenza e del movimento permanente: Newman e Blondel II; 161–168: Malaguti, I.: Oltre la crisi modernista. Finitudine e trascendenza in Maurice Blondel; 169–184: Prévotat, J.: Henri-Irénée Marrou et le modernisme; 185–198: Izquierdo, C.: Rasgos del modernismo en Espana; 203–216: Marangon, P.: L'eredità di Rosmini in Fogazzaro e Semeria; 217–242: Pagani, P.: Rosmini critico *ante litteram* del modernismo?; 243–278: Cerrato, R.: Buonaiuti, Murri e la crisi modernista; 279–316: Militello, C.: Figure femminili del modernismo. Un tentativo di rilettura teologica; 317–338: Tuccini, G.: Voce del silenzio, luce sul sentiero. Giovanni Boine negli anni de "Il Rinnovamento"; 339–350: Mustè, M.: Il "modernismo" di Giovanni Gentile; 351–378: Visentin, M.: La posizione di Gentile di fronte al modernismo.

Mumelter, Catherine: „Vita Heriberti". Rupert von Deutz – Biographie eines Erzbischofs. – Kiel: Solivagus 2013. 157 S., pb. € 32,00 ISBN: 978–3–943025–09–5.

Nuß, Daniel: Die hagiographischen Werke Hildeberts von Lavardin, Baudris von Bourgueil und Marbods von Rennes. Heiligkeit im Zeichen der Kirchenreform und der Réécriture. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. 257 S. (Beiträge zur Hagiographie, 12), pb. € 46,00 ISBN: 978–3–515–10338–1.

Railton, Nicholas M.: James Craig (1818–1899). Judenmissionar – Evangelist – Gemeindegründer. – Husum: Matthiesen 2013. 320 S. (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 58), pb. € 20,00 ISBN: 978–3–7868–5503–3.

Rempel, Johannes: Mit Gott über die Mauer springen. Vom mennonitischen Bauernjungen am Ural zum Kieler Pastor. – Husum: Matthiesen 2013. 536 S. (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 57), pb. € 24,95 ISBN: 978–3–7868–5502–6.

Transnationale Bildungsräume. Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur, Politik und Religion, hg. v. Esther Möller / Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 195 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beiheft, 96), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–10124–7. 7–20: Möller, E. / Wischmeyer, J.: Transnationale Bildungsräume – Koordinaten eines Forschungskonzepts; 21–42: Kesper-Biermann, S.: Kommunikation, Austausch, Transfer. Bildungsräume im 19. Jahrhundert; 43–62: Tschurenev, J.: Schulreform im imperialen Bildungsraum. Das Modell des wechselseitigen Unterrichts in Indien und Großbritannien; 63–82: Severin-Barboutie, B.: Raumkonfigurationen. Zur Hochschulreformdebatte im Großherzogtum Berg; 83–116: Wischmeyer, J.: Vermittlungstheologie als Bildungsraum. Der Transfer hochschulorganisatorischen Wissens zwischen deutschen und US-amerikanischen protestantischen Theologen im 19. Jahrhundert; 117–136: Gencer, M.: Der Transfer deutschen Bildungswissens in das Osmanische Reich; 137–156: Dittrich, K.: Deutsche Berichterstattung über die Bildungssektionen der Weltausstellung des 19. Jahrhunderts. Ein Literaturbericht; 157–170: Marin, F.: Lehrer oder Forscher? Die Debatte um die Ausbildung der Gymnasiallehrer in Italien 1859–1915 im Spiegel des „deutschen Modells"; 171–188: Möller, E.: Lehrer als Träger der Zivilisierungsmission? Die französischen Schulen im Libanon 1909–1943 als transnationale Bildungsräume aus der Akteursperspektive.

Ziegert, Karl Richard: Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther. Wie sie in Deutschland entstanden ist und wie sie herrscht. – München: OLZOG 2013. 475 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–7892–8351–2.

Systematische Theologie

Coutinho Lopes de Brito Palma, Alexandre: L'esperienza della trinità e la trinità nell'esperienza. Modelli di una loro configurazione. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2013. 343 S. (Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 197), pb. € 16,90 ISBN: 978–3–7867–2810–8.

Die Religion des Individuums, hg. v. Bärbel Kracke / René Roux / Jörg Rüpke. – Münster: Aschendorff 2013. 207 S. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, 9), pb. € 14,80 ISBN: 978–3–402–15850–0. 7–12: Kracke, B. / Roux, R. / Rüpke, J.: Einleitung: Die Religion des Individuums; 13–29: Rüpke, J.: Religiöse Individualität; 31–49: Waldner, K.: Jenseitsvorstellungen als individuelle Aneignung von Religion; 51–61: Roux, R.: Individuelle Aneignung von Heiligen Schriften in der christlichen Antike: Einige Anmerkungen; 63–81: Makrides, V. N.: Orthodoxes Christentum und Individuum. Verhängnisvolle Affäre oder produktive Interaktion?; 83–95: Kranemann, B.: Liturgie und ihre individuelle Rezeption: Das Beispiel des Weihnachtsfestes; 97–108: Schmolinsky, S.: Judas und Hermann: Konversionen vom Judentum zum Christentum im Mittelalter; 109–124: Loetz, F.: Was man mit Gott anstellen kann: Blasphemie in der frühneuzeitlichen Schweiz; 125–139: Gruber, S.: Religiöse Prätexte bei Clemens Brentano; 141–150: Schäbler, B.: Der Islam der Modernisten; 151–166: Frischmann, B.: Nietzsches Kritik der Religion; 167–180: Hoffmann, V.: Gehört der Zweifel zu religiösen Überzeugungen?

Justo Domínguez, Emilio J.: Libertad Liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología. – Salamanca: Secretariado Trinitario 2013. 524 S. (Koinonia, 50), pb. € 24,30 ISBN: 978–84–96488–58–8.

Ouellet, Marc: Die Familie – Kirche im Kleinen. Eine trinitarische Anthropologie. – Einsiedeln: Johannes 2012. 138 S. (Neue Kriterien, 13), brosch. € 15,00 ISBN: 978–3–89411–417–6.

Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions, hg. v. Staf Hellemans / Jozef Wissink. – Zürich: Lit 2012. 277 S. (Tilburger Theologische Studien, 5), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–90204–7. 7–16: Hellemans, S. / Wissink, J.: Introduction; 19–50: Hellemans, S.: Tracking the New Shape of the Catholic Church in the West; 51–78: Carroll, A. J.: A Catholic Program for Advanced Modernity; 79–102: Jonkers, P.: "A Purifying Force for Reason". Pope Benedict on the Role of Christianity in Advanced Modernity; 103–120: Meijers, T.: Reform with Continuity. Religious Freedom and Canon Law; 121–145: Witte, H.: "Ecclesia, quid dicis de teipsa?" Can Ecclesiology Be of Any Help to the Church to Deal with Advanced Modernity?; 147–176: Sweeney, J.: Catholicism in Britain: A Church in Search of its Way; 179–194: Gärtner, St.: Individual Pastoral Care in Late Modernity. An Essential Matter for the Church; 195–216: de Groot, K.: How the Roman Catholic Church Maneuvers through Liquid Modernity; 217–240: Speelman, W.-M.: Liturgy of Real Presence: From Books to Communication; 241–256: van Dijk-Groeneboer: Reaching out beyond the Fortissimo's? Youth, Church, and Religion; 257–274: Wissing, J.: Mission and Modernity. Reflections in the Mission of the Church in Advanced-Modern Society.

Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen, hg. v. Jan-Heiner Tück. – Freiburg: Herder 2013. 143 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–32658–5.

Zwischen Philosophie und Theologie. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen, hg. v. Justinus C. Pech / Alkuin Schachenmayr. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 210 S., geb. € 16,50 ISBN: 978–3–902694–55–3. 10–22: Pech, J. C.: Thematische Hinführung; 23–37: Körner, B.: Wahrheit – um Gottes und der Menschen willen; 38–51: Pech, J. C.: Glaube; 52–67: Spaemann, R.: Was macht Personen zu Personen?; 67–83: Böhr, Ch.: Freiheit; 84–104: Keppeler, C.: Bloße Liebe; 105–117: Gerl-Falkovitz, H.-B.: Gewissen; 118–132: Splett, J.: Erfahrung; 133–139: Betsch, N.: Zur Theologie des Symbols; 140–151: Schachenmayr, A.: Tod; 152–167: Hastetter, M. C.: Bild; 168–180: Brague, R.: Religion; 181–195: Klausnitzer, W.: Offenbarung; 196–208: Hofmann, P.: Kirche.

Moraltheologie/Ethik

Caamaño, José Manuel: Autonomía moral. El ser y la identidad de la Teología moral. – Madrid: Comillas 2013. 455 S., pb. € 21,50 ISBN: 978–8428542470.

Huber, Wolfgang: Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod. – München: C. H. Beck 2013. 310 S., € 19,95 ISBN: 978–3–406–65560–9.

Hurskainen, Heta: Ecumenical Social Ethics as the World Changed. Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland 1970–2008. – Turku: Luther-Agricola-Seura 2013. 531 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 67), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9047–75–1.

Praktische Theologie

Glück, Alois / Zollitsch, Robert: Vitamin K. Warum wir die katholische Kirche brauchen. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 156 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–451–32472–7.

Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum, hg. v. Benedikt Kranemann. – Stuttgart 2012. 237 S. (Praktische Theologie heute, Bd. 122), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–022154–3. 9–25: Kranemann, B.: Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgiegeschichtsforschung; 26–38: Ratzmann, W.: Religion, Liturgie und Frömmigkeit sowie ihr Beitrag zur Integration von Migranten. Anmerkungen aus evangelischer liturgiewissenschaftlicher Perspektive; 39–57: Fendl, E.: Religion, Liturgie und Frömmigkeit und ihr Beitrag zur Integration von Migranten. Anmerkungen aus volkskundlicher Perspektive; 58–74: Pilvousek, J.: Religion, Liturgie und Frömmigkeit sowie ihr Beitrag zur Integration von Migranten. Anmerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive; 75–98: Nagel, A.-K.: Von der Leidensgeschichte zum transnationalen Projekt. Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora am Beispiel des European Council for Fatwa and Research (ECFR); 99–119: Jähnichen, T.: Die Integration von evangelischen Migranten im Ruhrgebiet. Fallbeispiele für die Bedeutung von Frömmigkeitskulturen in Migrationsprozessen; 120–139: Bärsch, J.: Die Bedeutung der Liturgie in der Beheimatung von katholischen Zuwanderern im Ruhrgebiet. Liturgiewissenschaftliche Perspektiven; 140–156: Müller, T. W.: Ungerechte Gerechtigkeiten. Liturgische Aspekte der Beheimatung von Vertriebenen in einer katholischen Mehrheitsgesellschaft; 157–171: Franz, A.: Kirchenlied und Migration. Der Anhang des Mainzer Gesangbuchs von 1952 „Kirchenlieder unserer Brüder aus dem Osten"; 172–187: Schädler, V.: Der Anteil der Immigranten aus den ehemals deutschen Ostgebieten am katholischen Kirchenbau in der SBZ und frühen DDR; 188–216: Prosser-Schell, M.: Heimatvertriebenen-Wallfahrten. Aspekte volkskundlicher Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Freiburg und der Donauschwaben; 217–237: Olschewski, U.: „Mutter Maria, Jungfrau und Magd – all unsere Not sei Dir geklagt". Die Wallfahrt in der Seelsorge von Migranten im 20. Jahrhundert am Beispiel der Vertriebenenwallfahrten nach Werl in der Erzdiözese Paderborn.

Nightfever. Theologische Grundlegungen, hg. v. Hanns-Gregor Nissing / Andreas Süß. – München: Pneuma 2013. 180 S., pb. € 15,00 ISBN: 978–3–942013–19–2.

Religion in the Public Sphere II. Religion im öffentlichen Raum II, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2013. 222 S. (Forum Misison 9/2012), pb. CHF 48,00 ISBN: 978-3-03727-046-2.14-22: Arens, E.: Bedrohung oder Bereicherung? Religionen im öffentlichen Raum; 23-35: Ngalula, J.: La place de la religion dans une société à démocratie tâtonnante. Cas de la RD Congo (2011-2012); 36-47: Rasiah, J.: Church-State Relationship in Colonial Sri Lanka; 48-61: Schelbert, G.: Evangelium und Öffentlichkeit; 62-106: Schumann, O.: Kirche in der Öffentlichkeit. Ein Beispiel aus Indonesien; 107-129: Wilfred, F.: On the Future of Asian Theology: Public Theologizing; 130-153: Preiswerk, M.: Bolivia: ¿Un estado laico?; 154-169: Estermann, J.: Religion und Markt – Gedanken zu einem polemischen Verhältnis.

Spiritualität

Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert, hg. v. Jürgen Henkel / Nikolaus Wyrwoll. – Bonn: Schiller Verlag 2013. 467 S. (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek, 4), geb. € 19,90 ISBN: 978-3-941271-18-9.

Bernanos, Georges: Der Betrug. Ein Roman. – Einsiedeln: Johannes 2012. 313 S., geb. € 20,00 ISBN: 978-3-89411-419-0.

Knechten, Heinrich Michael: Heutige Starzen. – Kamen: Hartmut Spenner 2012. 220 S. (Studien zur russischen Spiritualität, X), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-89991-132-9.

Knechten, Heinrich Michael: Starzinnen, Fürstinnen und Törinnen. – Kamen: Hartmut Spenner 2012. 231 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XI), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-89991-135-0.

Liesenfeld, Stefan: Die Spur des Herzens. Meditieren mit Blaise Pascal. – München: Neue Stadt 2012. 144 S., kt € 12,95 ISBN: 978-3-87996-955-5.

Quarch, Christoph: Flirten mit Gott. Warum Christsein Sinnlichkeit und Leidenschaft braucht. Ein Weckruf. – München: Pattloch 2012. 96 S., geb. € 10,00 ISBN: 978-3-629-13017-4.

Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 419 S. (Praktische Theologie heute, 131), pb. € 44,90 ISBN 978-3-17-023012-5.

Winter, Hilde: Heinrich Heine und „das Buch". Funktionen der Bibelzitate und -anspielungen in seinen Werken und Briefen. – Hildesheim: Olms 2012. 252 S., pb. € 48,00 ISBN: 978-3-487-14812-0.

Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit, hg. v. Waltraud Pulz. – Stuttgart: Franz Steiner 2012. 227 S. (Beiträge zur Hagiographie, 11), pb. € 42,00 ISBN: 978-3-515-10283-4.

Liturgiewissenschaft

Häussling, Angelus Albert: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien. – Münster 2012. 356 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 100), pb. € 48,00 ISBN: 978-3-402-11263-2.

Lang, Uwe Michael: Die Stimme der betenden Kirche. Überlegungen zur Sprache der Liturgie. – Einsiedeln: Johannes 2012. 261 S. (Neue Kriterien, 14), brosch. € 22,00 ISBN: 978-3-89411-418-3.

Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, 3 (2009/10), hg. v. Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher / Monika Scala. – Würzburg: Echter 2011. 335 S., pb. € 29,80 ISBN: 978-3-429-03193-0.

Römisches Rituale Deutsch. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik, hg. v. Pius Parsch. – Würzburg: Echter 2012. 102 S. (Pius Parsch Studien, 10), geb. € 68,00 ISBN: 978-3-429-03344-6.

Tot in die Kirche? Rechtliche und liturgische Aspekte der Profanierung von Kirchen und ihre Umnutzung zu Kolumbarien, hg. v. Clemens Leonhard / Thomas Schüller. – Regensburg: Pustet 2012. 288 S., pb.€ 29,95 ISBN: 978-3-7917-2463-8.

Kirchenrecht

Badini Confalonieri, Luca: Democracy in the Christian Church. An Historical, Theological and Political Case. – London: T&T Clark 2012. 286 S. (Ecclesiological Investigations, 16), geb. £ 65,00 ISBN: 978-0-567-44952-8.

Das kirchliche Arbeitsrecht vor neuen Herausforderungen, hg. v. Burkhard Kämper / Hans W. Thönnes. – Münster: Aschendorff 2012. 220 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 46), pb. € 34,80 ISBN: 978-3-402-10564-1. 1-2: Overbeck, F.-J.: Eröffnungsansprache; 3-6: Starck, Ch.: Einfürung in die Tagung; 7-23: Overbeck, F.-J.: Die Dienstgemeinschaft und das katholische Profil kirchlicher Einrichtungen; 53-102: Joussen, J.: Grundlagen, Entwicklungen und Perspektiven des kollektiven Arbeitsrechts der Kirchen; 129-161: Thüsing, G.: Grund und Grenzen der besonderen Loyalitätspflichten des kirchlichen Dienstes – Gedanken zu den verfassungsrechtlichen Garantien und europarechtlichen Herausforderungen; 196-197: Overbeck, F.-J.: Schlusswort.

Kingata, Yves: Das päpstliche Gesandtschaftswesen und die Nuntiatur in der Demokratischen Republik Kongo. Zugleich ein Beitrag zum Staat-Kirche-Verhältnis in der Demokratischen Republik Kongo. – St. Ottilien: Eos 2013. (LVII) 355 S. (Münchener Theologische Studien, 66), geb. € 48,00 ISBN: 978-3-8306-7597-6.

Reisinger, Philipp: Sanctae Ecclesiae Cardinales – Peculiaris Episcoporum Coetus. Neue kirchenrechtliche Perspektiven für die Kardinäle und das Kardinalskollegium. – Sankt Ottilien: EOS 2012. 117 S. (Kanonistische Reihe, 22), pb. € 14,95 ISBN: 978-3-8306-7543-3.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Wolfgang Baum, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg
Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, 93054 Regensburg
Dr. Benedikt Eckhardt, Domplatz 20–22, 48143 Münster
Prof. J. Keith Elliott, Hopewell House, University of Leeds, Leeds LS2 9JT, United Kingdom
Prof. Dr. David Engels, Avenue F.D. Roosevelt 50, CP 175, 1050 Brüssel, Belgien
Prof. Dr. Josef Engemann, Moosstr. 145a, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Alfred E. Hierold, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Gregor Klapczynski, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Gerhard Kruip, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dipl. Theol. Christina Meier, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Philipp Müller, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
Prof. Dr. Ilse Müllner, Diagonale 9, 34127 Kassel
Dr. Christian Münch, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
Prof. Dr. Josef Pilvousek, Am Holzberg 12, 99094 Erfurt
Prof. Dr. Matthias Pulte, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
Dr. Wolf-Gero Reichert, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg
Dr. Eugenio Riversi, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Edmund-Hawranek-Platz 3, 1210 Wien, Österreich
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Susanne Schenk, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Dipl. Theol. Volker Sühs, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Kristin Weingart, Liebermeisterstr. 14, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
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 2014
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

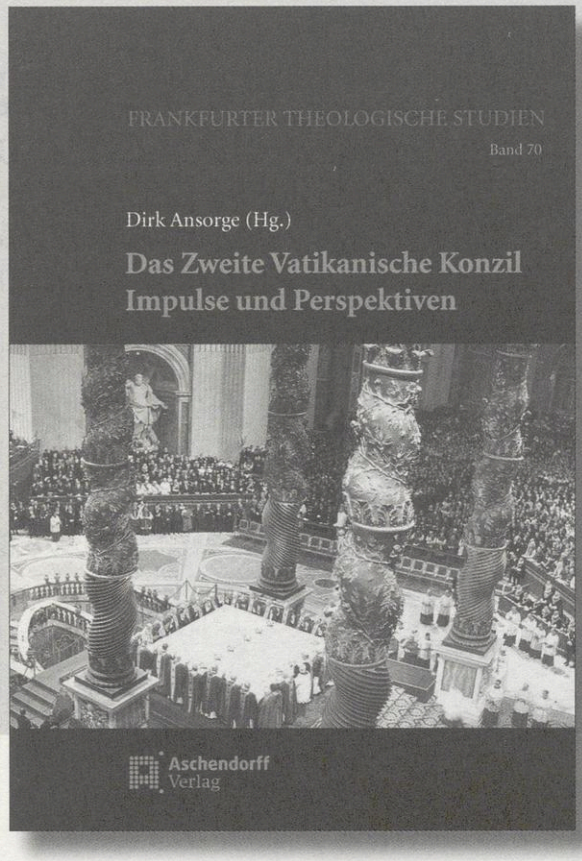
© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040–568 X

Dirk Ansorge (Hrsg.)

Das Zweite Vatikanische Konzil Impulse und Perspektiven

Frankfurter Theologische Studien, Band 70



2013, 448 Seiten, kart. 54,– € | sFr 92,–.
ISBN 978-3-402-10437-8

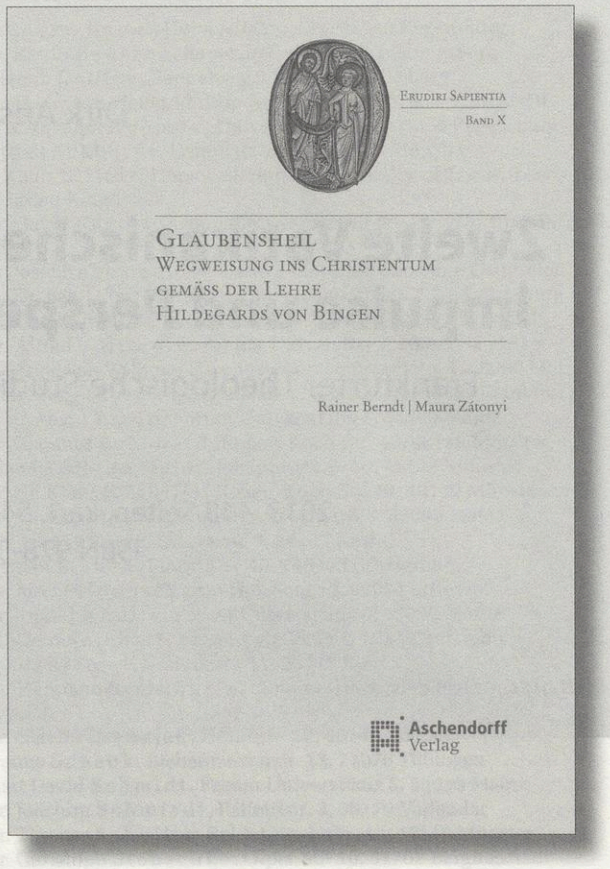
Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Diskussion um seine Zielsetzung in der katholischen Kirche keineswegs zur Ruhe gekommen. Ganz im Gegenteil: teils erbittert wird heute um die Form der Liturgie gestritten, das Verhältnis der Ortskirchen zur universalen Kirche, die Gestalt des kirchlichen Amtes, den Umfang von Inkulturation, die Ökumene und die Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen. Welche Akzente wollten die Konzilsväter setzen – und welche Entwicklungen haben sie tatsächlich angestoßen? Wie sind die nachkonziliaren Entwicklungen theologisch zu beurteilen? Und welche Aufgaben stellen sich Kirche und Theologie heute – an der Schwelle zum dritten Jahrtausend der Kirchengeschichte?

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

GLAUBENSHEIL

WEGWEISUNG INS CHRISTENTUM GEMÄSS DER LEHRE HILDEGARDS VON BINGEN

Von Rainer Berndt und Máura Zatonyi
Erudiri Sapientia, Band X



2013, 368 Seiten, kart. 54,– € | sFr 92,–.
ISBN 978-3-402-10437-8

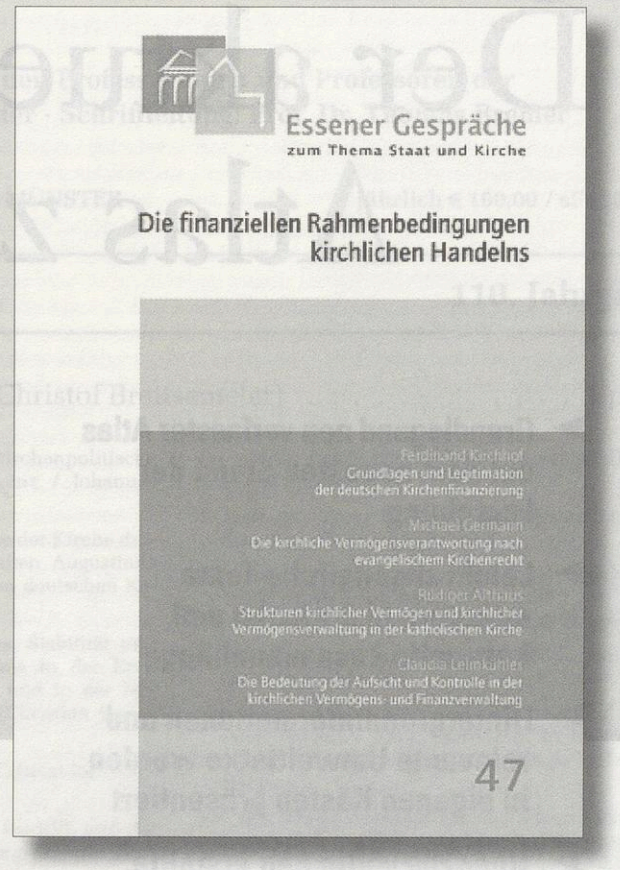
Dieser Band teilt die drei theologischen Kapitel aus dem Gutachten mit, zu dessen Erstellung Papst Benedikt XVI. im Frühjahr 2011 im Zuge der causa Hildegardis den Auftrag erteilt hat. Zunächst beschreiben die Autoren das literarische Vermächtnis Hildegards von Bingen; dieses hat im Mittelalter keine Parallele bei anderen Schriftstellerinnen, vor allem wegen seiner beachtlichen Vielfalt an Formen und Themen (Teil I). In einem zweiten Schritt wird dann Hildegards genuine Lehre dargestellt (Teil II), wobei die Autoren grundlegend davon ausgehen, daß Hildegard die Gesamtheit des christlichen Bekenntnisses entfalten will: Sie erläutert die ganze Offenbarung und führt den Leser ihrer Schriften in die Kenntnis dieser einen und vollständigen Selbstmitteilung Gottes ein. Im Zusammenspiel der unterschiedlichen Themen und Gesichtspunkte werden Hildegards theologische Akzentsetzungen in ihrer Ganzheitlichkeit und Kühnheit ausformuliert. Schließlich wird Hildegard im Spiegel der mittelalterlichen Zeugnisse ihrer Heiligkeit als Mensch vorgestellt (Teil III); hier handelt sich nicht um eine historisch-kritische Biographie, sondern um die theologische Deutung ihrer Person.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 47
Herausgegeben von Burkhard Kämper und Hans-Werner Thönnes

2013, X und 220 Seiten, kart. 32,80 € | sFr 56,90.
ISBN 978-3-402-10565-8



Zu den am lebhaftesten diskutierten Themen im Verhältnis von Staat und Kirche gehört seit jeher die Finanzierung der Kirchen. Dabei stehen traditionell vor allem die Kirchensteuer und die Frage ihrer Legitimation im Fokus. In der aktuellen Debatte befinden sich aber zunehmend auch wieder die Staatsleistungen und Dotationen sowie mögliche Kriterien für ihre Ablösung.
Hinzu kommen Fragen, die sich die Kirchen selbst stellen müssen:

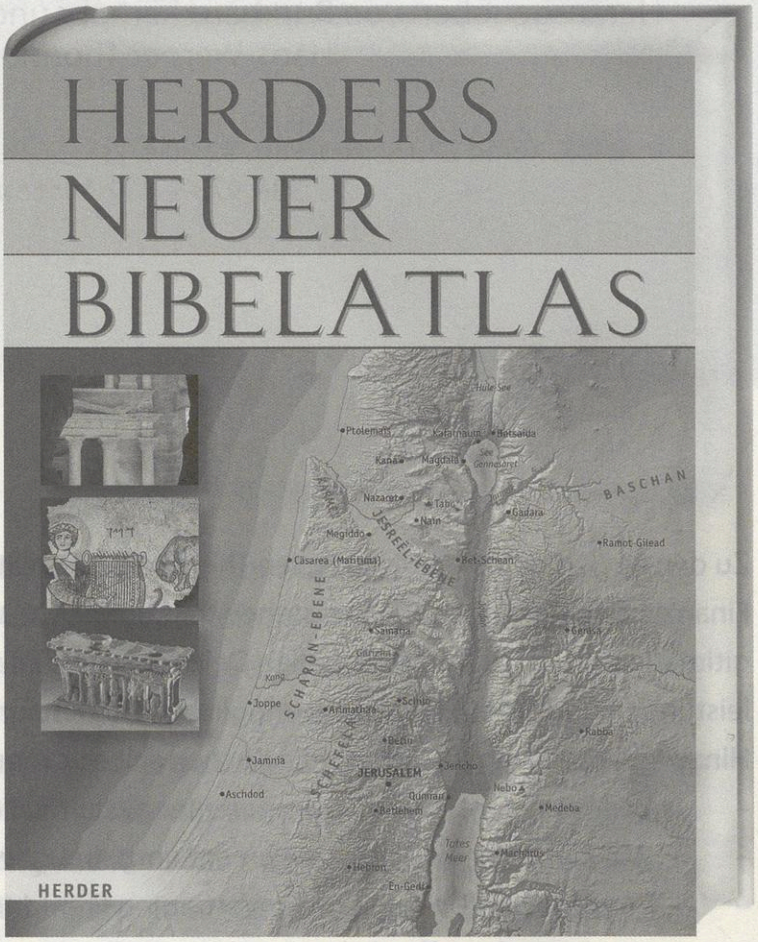
- Wie kann der Haushalt transparenter gestaltet werden?
- Wie kann einem Missmanagement vorgebeugt werden?
- Wie kann der Umgang mit anvertrauten Fremdgeldern nachhaltig gesichert werden?
- Wie kann das öffentliche Vertrauen in eine zuverlässige kirchliche Finanzverwaltung gestärkt werden?

Vor diesem Hintergrund befasste sich das 47. Gespräch unter der Überschrift „Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns" zum vierten Mal in der Geschichte der „Essener Gespräche" mit den Kirchenfinanzen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Der aktuellste Atlas zur Bibel

- **Grundlegend neu verfasster Atlas auf dem neuesten Stand der Forschung**
- **Leicht zugängliche Texte erläutern historische und kulturelle Zusammenhänge**
- **Hintergrundinformationen und relevante Umwelttetxe werden in eigenen Kästen präsentiert**
- **Über 200 völlig neu erstellte, anschauliche Karten**
- **Durchgehend vierfarbig gestaltet mit umfangreichem Bildmaterial**
- **40 neu gezeichnete Pläne von biblischen Ortslagen**
- **Umfangreiche Register ermöglichen ein schnelles Auffinden von Orten sowie Bibelstellen.**



Herders neuer Bibelatlas
Herausgegeben von Wolfgang Zwickel, Renate Egger-Wenzel und Michael Ernst
Durchgehend vierfarbig illustriert
Großformat 24,0 x 32,0 cm | 400 Seiten | Gebunden
Einführungsspreis bis 31. März 2014:
€ 49,99 / SFr 66.90 / € [A] 51,40
Danach € 58,– / SFr 77.90 / € [A] 59,70
ISBN 978-3-451-32350-8

Jetzt noch zum Einführungspreis

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2014 | 110. Jahrgang

Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik (Christof Breitsameter) . . . . . Sp. 91

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 107

Schmid, Konrad: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft (Georg Fischer SJ)

Schmidt, Werner H.: Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52 (Georg Fischer SJ)

Boyd-Taylor, Cameron: Reading Between the Lines: The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies (Siegfried Kreuzer)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 113

Schwartz, Daniel R.: Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century (Wilfried Eisele)

Paulus Handbuch, hg. v. Friedrich W. Horn (Beate Kowalski)

Dunson, Ben C.: Individual and Community in Paul's Letter to the Romans (Christine Berberich)

McKnight, Scot: The Letter of James (Karl-Wilhelm Niebuhr)

Beutler, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar (Joachim Kügler)

Schnelle, Udo: Die Johannesbriefe (Hans-Ulrich Weidemann)

Zelyck, Lorne R.: John among the Other Gospels. The Reception of the Fourth Gospel in the Extra-Canonical Gospels (Hans Förster)

Koch, Dietrich-Alex: Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch (Stephan Witetschek)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . Sp. 128

Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. Bernd Jaspert (Hubertus Lutterbach)

Lõx, Markus: monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius (Christian Hornung)

Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformer. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, hg. v. Thomas Frank / Norbert Winkler (Klaus Unterburger)

Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?, hg. v. Heinz Duchhardt / Johannes Wischmeyer (Manfred Eder)

Unterburger, Klaus: Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus (Rupert Klieber)

Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim Kuropka (Christian Handschuh)

Kilby, Karen: Balthasar. A (Very) Critical Introduction (Wolfgang W. Müller)

Paolo VI e la crisi postconciliare. Paul VI. und die Nachkonziliare Krise, hg. v. Jörg Ernesti (Joachim Schmiedl)

Philosophie . . . . . Sp. 138

Hösle, Vittorio: God as Reason. Essays in Philosophical Theology (Ralf Miggelbrink)

Hauser, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft. Neomythen der beruhigten Endlichkeit (Michael Bongardt)

Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie"

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner" und „Götzen-Dämmerung"

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner" (Magnus Striet)

Nancy, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums; Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2. Übers. aus dem Französischen v. Esther von der Osten (Fana Schiefen)

Hörmann, Christian: Begegnung mit dem Unaussprechlichen. Musikerfahrung und kairologische Rationalität (Josef Wohlmuth)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 149

Ricken, Friedo: Ethik des Glaubens (Konrad Hilpert)

Dalferth, Ingolf U.: Radikale Theologie (Hans-Peter Großhans)

Kleffmann, Tom: Grundriß der Systematischen Theologie (Ralf Miggelbrink)

Böttigheimer, Christoph: Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft (Saskia Wendel)

Danz, Christian: Grundprobleme der Christologie (Karl-Heinz Menke)

Dirscherl, Erwin / Dohmen, Christoph / Englert, Rudolf / Laux, Bernhard: In Beziehung leben. Theologische Anthropologie (Michael Bongardt)

Bruder, Benedikt: Versprochene Freiheit. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinärem Kontext (Magnus Lerch)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 161

Renz, Monika: Der Mystiker aus Nazaret. Jesus neu begegnen. Jesuanische Spiritualität (Hans Kessler)

Hoffmann, Martin: Ethisch und politisch predigen (Wilfried Engemann)

Drobinski, Matthias: Kirche, Macht und Geld (Thomas Schüller)

Klenk, Christian: Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen (Katharina Klöcker)

Schieder, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert (Irena Zeltner Pavlović)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 170

Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland. Unter Mitarbeit v. Florian Kluger (Klemens Richter)

Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium, hg. v. Gordon W. Laathrop / Martin Stuflesser. (Klemens Richter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 173

Empirical turn?
Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik

Von Christof Breitsameter

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich überblicksartig und damit selektiv mit einem Forschungszweig, der nicht unbedingt neu zu nennen ist, für den ethischen Diskurs jedoch zunehmend an Bedeutung gewinnt und unter dem Titel „empirische Ethik" (empirical ethics) für die philosophische wie für die theologische Ethik gleichermaßen wichtige Einsichten bereitgestellt.[1]

Schon in der antiken und mittelalterlichen Ethik spielte die Empirie eine Rolle, allerdings so, dass man aposteriorische Einsichten apriorisch deutete und aus allgemeinen Prinzipien konkrete Weisungen deduzierte. So mag, was man etwa einen Syllogismus der praktischen Vernunft nennt, durchaus unabsehbar in dem Sinne sein, dass das Ergebnis dieses Vorgangs nicht apriorisch sichtbar ist, sondern sich im Kontakt mit der Wirklichkeit erst entfaltet, also aposteriorisch erschließt. Der *deduktive* Charakter dieses Vorgangs bleibt allerdings intakt. Dieses traditionelle Modell der Generierung von Normen kann auch in der gegenwärtigen Ethik weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Es zeichnet sich freilich mehr und mehr die Frage ab, ob es nicht auch *induktive* Verfahren der Normgewinnung gibt, und, wenn ja, inwiefern die Empirie selbst zur Quelle von Moralität, d.h. für die Formulierung von evaluativen Kriterien werden kann, sowie schließlich, wie deduktive und induktive Verfahren der Herstellung von Normen sich zueinander verhalten.

Den Stellenwert empirischer Sachverhalte für die Ethik zu bestimmen, ist eine metaethische Frage. Ethisch hingegen ist der kontrollierte Umgang mit der Empirie zu nennen. Parallel zur Unterscheidung von Ethik und Metaethik läuft die Differenz von Methode und Methodologie: Der Ethik geht es um die methodisch korrekte Bezugnahme zur Empirie, der Metaethik um die richtige Methode einer solchen Bezugnahme. Was die Klärung metaethischer bzw. methodologischer Probleme anbelangt, geht es zentral darum, das Verhältnis von Empirie und Ethik so zu fassen, dass der sog. naturalistische Fehlschluss vermieden wird. Andernorts wird in diesem Zusammenhang auch der Übergang vom Sein zum Sollen bzw. das Verhältnis von Tatsachen und Werten problematisiert.[2] Im Folgenden sollen diese drei Begriffe, naturalistischer Fehlschluss, Sein-Sollen-Übergang und Tatsachen-Werte-Dichotomie, kurz in ihrem Bezug zueinander dargestellt werden.

1. Zum Verhältnis von Norm und Empirie

Das Problem des Übergangs von Ist-Aussagen zu Soll-Aussagen geht auf *David Hume* zurück und darf nicht (was häufig geschieht) mit dem Problem des naturalistischen Fehlschlusses gleichgesetzt werden. Nach Hume muss, wer von der Ebene des Seins auf die Ebene des Sollens übergeht, eine (zusätzliche) Aussage mit einem evaluativen Bedeutungsgehalt in Anspruch nehmen.[3] Allerdings enthalten nach dieser Position zentrale Aussagen der Ethik zumeist nicht nur präskriptive, sondern auch deskriptive Elemente, an die weitere deskriptive Aussagen angeschlossen werden können. Auf diese Weise lässt sich der Bezug zur Empirie insofern herstellen, als bspw. gefragt werden kann, ob sich das, was diese Aussagen beschreiben, auch tatsächlich so verhält. Das Zusammenspiel von deskriptiven und präskriptiven Aussagen lässt sich an einem Beispiel wie folgt erläutern: Wenn wir Grund zur Vermutung haben, dass die Selbstbestimmung von Patienten durch eine eingeführte Praxis geschmälert wird, und wir die Autonomie von Patienten aus ethischen Gründen für unbedingt schützenswert erachten, können wir den Schluss ziehen, dass diese autonomiegefährdende Praxis beendet werden soll. Wichtig ist bei einer solchen präskriptiven Aussage, dass die dabei verwendete normative Prämisse, die Autonomie eines Patienten sei zu schützen, explizit gemacht und ihre Begründungsbedürftigkeit dadurch ausgewiesen wird. Umgekehrt können in deskriptiver Absicht Bedingungen formuliert werden, die die Autonomie des Patienten sicherstellen, und es kann dann empirisch überprüft werden, ob diese Bedingungen in einer konkreten Praxis erfüllt sind, sodass sich, sollte dies nicht der Fall sein, an diese Beobachtungen bedingte normative Empfehlungen anschließen lassen.

Eine nicht-dualistische (oder nicht-dichotomische) Lesart würde auf der einen Seite besagen, dass sich die präskriptiven Elemente ethischer Aussagen naturalistisch interpretieren lassen, auf der anderen Seite, dass Wertannahmen unabhängig von Tatsachen getroffen werden können. Im einen Fall handelt es sich nach *George E. Moore* um einen naturalistischen Fehlschluss.[4] Im anderen Fall können wir von einem normativistischen Fehlschluss sprechen. Als eine Alternative zur Zurückweisung der Dichotomie von Fakten und Werten bietet sich die Annahme eines Dualismus an.[5] Dabei ist im Rahmen dieser Übersicht nicht die Problematik des ontologischen Dualismus, nach dem es keine wertfrei zugänglichen Tatsachen gibt, sondern die des epistemologischen Dualismus, nach dem die Einsicht in Tatsachen nicht unmittelbar zur Erkenntnis normativ gehaltvoller Aussagen führt, von Belang. Eine Diskussion des ontologischen Dualismus ist nur insoweit zu berücksichtigen, als seine Zurückweisung nicht zwangsläufig naturalistische Erklärungen von Normativität legitimiert, vielmehr alternative Konzepte von Normativität für möglich hält, die gleichwohl einen methodisch kontrollierten Übergang von Tatsachen zu Werten erlauben (ganz abgesehen davon, dass, auch wenn uns Tatsachen nur durch Wertannahmen zugänglich sein sollten, immer noch zu fragen wäre, welche Werte auf welche Weise gerechtfertigt werden können). Neben Fragen der Rechtfertigung treten, dies kann im Rahmen dieser Übersicht durch den Begriff des normativistischen Fehlschlusses nur angedeutet werden, Fragen der Erklärung von Normativität: Hier stellt sich das Problem, ob Normativität aus nicht-normativen Bedingungen bzw. nicht-normativen Kriterien (und nicht einfach aus normativen Implikationen normativer Bedingungen bzw. Kriterien) heraus erklärt werden kann. Sollte dies nicht möglich sein, wäre zu diskutieren, ob sich die Erfordernisse, Normativität aus nicht-normativen Bedingungen bzw. nicht-normativen Kriterien heraus zu erklären, auf Rechtfertigungsfragen auswirken.

Neben Fragen der *Begründung* von Normen eröffnet die Perspektive der Erklärung von Normativität für die Ethik Fragen der *Befolgung* von Normen, die ebenso sowohl in metaethischer als auch in ethischer Hinsicht gelesen werden können. Die Empirie kann – in ethischer Perspektive – bspw. Auskunft darüber geben, *ob* Normen, die etabliert und zuvor begründet wurden, auch befolgt werden. Sie kann weiterhin Auskunft darüber geben, *wie* Normen befolgt werden, das heißt, welche Folgen bzw. Nebenfolgen die Etablierung einer Norm nach sich zieht und ob ihre „Befolgung" also „im Sinne des Erfinders" dieser Norm liegt. Bedeutsam ist dabei das sog. „slippery slope"- oder Dammbruch-Argument, das auf unerwünschte Nebenwirkungen von Normen schon vor ihrer Etablierung hinweist und daher mit Unsicherheit operieren muss, da belastbare Aussagen über Wahrscheinlichkeiten nur mit Hilfe der Empirie gewonnen werden können. Würde man bspw. darauf hinweisen, dass die Freigabe der Tötung auf Verlangen unerwünschte Auswirkungen auf nicht entscheidungsfähige Personen nach sich ziehen würde,[6] könnte diese Vermutung durch die Erhebung empirischer Daten bestätigt oder widerlegt werden. Die Daten kämen im Fall unerwünschter Folgen natürlich „zu spät", sodass im Vorfeld überlegt werden müsste, ob der in Frage stehende Wert einem solchen Experiment ausgesetzt werden soll oder nicht. Werden

[1] Vgl. Pascal Borry / Paul Schotmans / Kris Dierickx: "The Birth of the Empirical Turn in Bioethics", in: *Bioethics* 19 (2005), 49–71; *Engaging the World:* The Use of Empirical Research in Bioethics and the Regulation of Biotechnology, hg. v. Søren Holm / Monique F. Jonas, Amsterdam 2004; Jeremy Sugarman / Ruth Faden / Judith Weinstein: "A Decade of Empirical Research in Medical Ethics", in: *Methods in Medical Ethics*, hg. v. Jeremy Sugarman / Daniel P. Sulmasy, Washington DC 2001, 19–28.

[2] Vgl. Rob de Vries / Bert Gordijn: "Empirical ethics and its alleged metaethical fallacies", in: *Bioethics* 23 (2009), 193–201.

[3] Vgl. David Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978, 211f.

[4] Vgl. George E. Moore: *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, 39ff.

[5] Vgl. Hilary Putnam: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard/Cambridge Mass. 2002.

[6] Vgl. zu dieser Frage etwa Tom L. Beauchamp: "A reply to Rachels on active and passive euthanasia", in: *Ethical issues in death and dying*, hg. v. Tom L. Beauchamp / Seymour Perlin, Englewood Cliffs, New Jersey 1978, 246–258.

Erfahrungen mit der Wirkung von Normen gesammelt, können auf dieser Grundlage unter Umständen Prognosen für weitere Normveränderungen abgegeben werden. Jedenfalls kann die Empirie dazu beitragen, Informationen darüber zu liefern, welche Folgen und Nebenfolgen die Etablierung bzw. Veränderung einer Norm nach sich zieht. Bei der Bewertung von Normalternativen sind empirische Erkenntnisse, welche die Abschätzung von Folgen und Nebenfolgen stützen, somit unabdingbar.

Damit weist – und dies ist die metaethische Perspektive – die Frage der Implementierung von Normen auf die Frage ihrer Begründung zurück. Man kann, wie bereits erwähnt, die Wirkung von Normen beschreiben, also feststellen, ob und wie sie befolgt werden, und daraus Schlussfolgerungen auf ihre Geltung ziehen. So wurde etwa untersucht, ob ethische Leitbilder das Handeln von Pflegenden in Hospizen beeinflussen. Es stellte sich heraus, dass Leitbilder nur dann wirksam sind, d.h. das Handeln der Pflegenden beeinflussen, wenn diejenigen, denen sie gelten, selbst an der Entstehung dieser Leitlinien beteiligt waren.[7] Daraus kann die Empfehlung abgeleitet werden, um der Wirksamkeit der Leitbilder willen diejenigen, die diesen allgemeinen Handlungsregeln unterworfen sein sollen, unmittelbar zu Autoren eben dieser Regeln zu machen (in anderen Fällen mag eine repräsentative Regelsetzung, also eine mittelbare Autorschaft sinnvoll sein). In diesem Sinn geben sich Akteure ihre Regeln selbst, oder anders formuliert: sie unterwerfen sich selbst Handlungsbeschränkungen, innerhalb derer ihre Handlungen als ethisch legitim gelten können. Genese und Geltung von Normen werden auf diese Weise in einen engen Zusammenhang gerückt. Wenn Akteure sich selbst Normen unterwerfen, tun sie dies idealerweise deshalb, weil sie den sozialen Sinn dieser Handlungsbeschränkungen einsehen. Damit ist die notwendige Bedingung für die Geltung von Normen geschaffen. Die hinreichende Bedingung ist gegeben, wenn die Befolgung der Normen für alle Akteure gleichermaßen sichergestellt ist. Dies ist, wie das Beispiel aus dem Hospizkontext zeigt, solange kein Problem, als keine konfligierenden Kalküle vorliegen, Handlungen verschiedener Akteure also lediglich koordiniert werden müssen. Existieren hingegen Anreize, von einer Norm, die abstrakt gerechtfertigt werden kann, abzuweichen, sodass diese Norm keine konkrete Verpflichtungskraft entfaltet (d.h. nicht allgemein befolgt wird und Kooperation so nicht zustande kommt), muss entweder die Norm verändert oder ihre Einhaltung durch Kontroll- und Sanktionsmechanismen sichergestellt werden.[8] Hier kann die Theorie keine Prognosen darüber abgeben, wie die Akteure sich verhalten werden.[9] Deshalb kommt es der Empirie zu, nicht nur Koordinations-, sondern auch Kooperationsprobleme aufzudecken. Sie kann außerdem auf Problemlösungen hinweisen. So zeigt uns die Evolutionsbiologie bspw., dass der Mensch die Bereitschaft zu einem reziproken Altruismus besitzt. Diese Bereitschaft entfaltet ihre Wirksamkeit allerdings nur im Nahbereich, dann nämlich, wenn eine altruistische Tat auch tatsächlich erwidert wird. In überschaubaren Gruppen mit hochfrequenten Interaktionen entstehen auf diese Weise stabile Formen der Kooperation. Denn die Mitglieder kennen einander, sie erinnern sich an geglückte Kooperationen und bilden erfahrungsbewährte Erwartungen an künftig gelingende Kooperationen aus. Anders in großflächigen, anonymen sozialen Räumen, in denen sich Interaktionspartner vielleicht persönlich nie (oder nur einmal) begegnen. Hier erodiert, wie empirisch gezeigt werden kann, die Bereitschaft zum reziproken Altruismus. Von dieser Beobachtung her wird der Vorschlag gemacht, im Fall der Organspende den im Nahbereich funktionierenden Altruismus für den Fernbereich mit Hilfe einer Norm zu rekonstruieren, die vorsieht, dass derjenige, der bereit ist, im Todesfall Organe zu spenden, bevorzugt behandelt wird, wenn er selbst ein Organ benötigt (wobei damit noch nicht erwiesen ist, dass dieser Vorschlag auch ethisch gerechtfertigt werden kann bzw., falls dies der Fall wäre, überlegt werden müsste, ob Missbrauchsmöglichkeiten existieren bzw. wie diese ausgeräumt werden können).[10]

Der Empirie kommt es weiterhin zu, die Wirksamkeit von Kontroll- bzw. Sanktionsmechanismen zu untersuchen und diese auf ein sinnvolles Maß, nämlich auf den Rahmen ihrer tatsächlichen Wirksamkeit zu beschränken. So kann die Frage gestellt werden, ob die Befolgung einer Norm durch Anreize mindestens genauso gut erreicht werden kann wie durch Sanktionen (was den Grund dafür abgäbe, statt Sanktionen Anreize zu wählen); oder es kann die Frage gestellt werden, ob eine bestimmte Sanktion ausreicht, um den gewünschten Effekt (nämlich die Normbefolgung) zu erzielen, oder ob sie unter Umständen ver- oder vielleicht auch entschärft werden sollte.

Schließlich kann die Empirie Hinweise dafür geben, ob es bestimmten Personen schwerer als anderen fällt, Normen zu befolgen, und welche Schlussfolgerungen in normativer Hinsicht daraus gezogen werden sollten. Fehlt die Fähigkeit, das Unrecht einer Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, wird man einen Schuldausschluss annehmen; ist diese Fähigkeit beeinträchtigt, wird man von einer Schuldminderung sprechen. Greifen wir als Beispiel die Frage auf, inwiefern wir von Freiheit und Schuldfähigkeit sprechen können, wenn eine psychische Prädisposition für ein bestimmtes Fehlverhalten vorliegt, und zwar der Art, dass hirnorganische Korrelate dafür identifiziert werden können.[11] Nehmen wir die auf empirischen Untersuchungen beruhende Aussage der Hirnforschung, dass sich Menschen mit einer dissozialen Persönlichkeitsstörung durch die Androhung von Sanktionen nicht zur Befolgung gesellschaftlich anerkannter und etablierter Regeln bewegen lassen. Zwar kann man argumentieren, dass ein Mensch dem Drang zur Straftat nur dann hätte widerstehen können, wenn ein noch stärkeres Motiv, etwa die Furcht vor Strafe, vorhanden gewesen wäre. Wenn er allerdings nichts dafür kann, dass ein solches Motiv nicht oder nicht ausreichend stark vorhanden war, weil die entsprechenden psychologischen Bedingungen nicht gegeben waren, stellt sich die Frage nach seiner Verantwortlichkeit und damit nach seiner Schuldfähigkeit.[12] Die Frage ist, welche Schlussfolgerungen wir aus dieser Beobachtung ziehen können. Folgt daraus unmittelbar, dass wir von einer Minderung oder gar von einem Ausschluss der Fähigkeit zur Impulskontrolle sprechen müssen? Hier nimmt die Empirie zweifellos einen wichtigen Stellenwert ein, denn man kann statistisch feststellen, in welcher Streubreite bei dem betreffenden Befund Verhaltensalternativen beobachtet werden können. Von da aus können Schwellen für Einschränkungen der Fähigkeit zur Selbstbestimmung definiert werden. Sinnvollerweise wird dabei das Ausmaß der zumutbaren Anstrengungen mit der Größe des auf dem Spiel stehenden Rechtsguts variieren.[13]

Auf diese Weise kann die Empirie auf Probleme hinsichtlich der Geltung von Normen hinweisen. Einsichten, die aus der empirischen Forschung resultieren, haben hier zwar allgemeinen Rang, können aber, wie die Frage nach der Schuldfähigkeit zeigt, auf den Einzelfall angewendet werden. Insofern ist diese Frage implizit normativ auf der Ebene der Regelbefolgung und explizit normativ auf der Ebene der Regeletablierung oder Regeländerung.[14]

2. Zum Verhältnis von Handlung und Empirie

Von Normen sind rationale Kalküle im Sinne von Interessen und Präferenzen abzuheben, die in Entscheidungen und Handlungen münden. Hier könnte, was ein Akteur, ausreichend informiert, will, als moralische Intuition bezeichnet werden: Gut ist demnach, was einem aufgeklärten Kalkül entspricht. Für sich genommen, ist diese Aussage problematisch: Was geschieht nämlich, wenn ein solches Urteil bezweifelt wird, wenn also Kalküle in Konflikt zueinander treten? Wenn wir also daran gehen, solche Konflikte durch Normen zu befrieden, wird klar, dass moralische Intuitionen[15] (wenn man diese Bezeichnung verwenden will) allein nicht zur Rechtfertigung von Normen dienen können. Wenn Normen daher einer anderen Rechtfertigungsbasis bedürfen und dann auch tatsächlich gerechtfertigt werden können, ist fraglich, was der Hinweis auf moralische Intuitionen noch ausrichten sollte. Entweder wird man Handlungen mit Intuitionen

[7] Vgl. Andreas Walker / Christof Breitsameter: "Ethical decision-making in hospice care", erscheint in: *Nursing Ethics* 21 (2014).

[8] Vgl. Christof Breitsameter: „Gendoping im Hochleistungssport – eine ethische Perspektive", in: *Höher – schneller – weiter. Gentechnologisches Enhancement im Spitzensport.* Ethische, rechtliche und soziale Perspektivierungen, hg. v. Swen Körner / Stefanie Schardien, Paderborn 2012, 281–295.

[9] Vgl. Ariel Rubinstein: "Comments on the Interpretation of Game Theory", in: *Econometrica* 59 (1991), 909–924, 909.

[10] Vgl. zu diesem Vorschlag Christian Illies: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter.* Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt a. M. 2006, 259f.

[11] Zur Frage der Bestimmung des Verhältnisses von mentalen und neuronalen Prozessen vgl. Michael Pauen: „Grundprobleme der Philosophie des Geistes und die Neurowissenschaften", in: *Neurowissenschaften und Philosophie*, hg. v. Michael Pauen / Gerhard Roth, Paderborn 2001, 83–122, hier 85–107.

[12] Vgl. Gerhard Roth: *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2009, 201.

[13] Vgl. Geert Keil: *Willensfreiheit*, Berlin / New York 2007, 159–164.

[14] Vgl. hierzu Bert Molewijk: *Risky business.* Individualised evidence-based decision support and the ideal of patient autonomy. An integrated empirical ethics study, Leiden 2006.

[15] Vgl. Robert Audi: *The Good in the Right:* A Theory of Intuition and Intrinsic Value, Princeton/Oxford 2004.

rechtfertigen wollen (dann ist nicht recht einzusehen, wozu es Normen geben sollte), oder man wird Handlungen durch Normen rechtfertigen (dann ist nicht einzusehen, welche Rolle Intuitionen zukommen sollte). Allenfalls wäre überlegenswert, Intuitionen eine heuristische Funktion für die Findung geeigneter Normen, die dann als Handlungsrestriktionen dienen, zuzuweisen. Insofern ist der Zugang zur Empirie moralischer Intuitionen für die Ethik tatsächlich von Belang. Die Normen selbst müssten dann freilich auf eine eigene Rechtfertigungsbasis gestellt werden. Hier spielen Informationen über die Folgen einer Handlung eine Rolle, die, wenn sie nur mit Wahrscheinlichkeit benannt werden können, als Risiken bezeichnet werden (fehlen diese Informationen, sprechen wir von Unsicherheit). Dabei entsteht das Problem, dass Informationen aufgrund der begrenzten Kapazitäten für endliche Wesen unvollständig sind und es deshalb gilt, die richtigen Informationen zu selektieren. Umgekehrt gilt es, Verzerrungen bzgl. Informationen, die für die Wahl von Mitteln bzw. Zielen maßgeblich sind, zu erkennen und zu überwinden. Im Einzelnen sind drei Irrtumsmöglichkeiten zu unterscheiden, die an Beispielen aus der Medizinethik erläutert werden sollen.

Wir können einmal von einem *instrumentellen* Irrtum sprechen: Eine Person kann sich hinsichtlich der geeigneten Mittel zur Erreichung eines bestimmten Ziels in einem Irrtum befinden. Dies ist zum einen dann der Fall, wenn ihr falsche Informationen vorliegen, die entweder Tatsachen oder Wahrscheinlichkeiten betreffen. Hier kommt die Empirie in der Gestalt von Informationen ins Spiel, die als Evidenzen betrachtet werden.[16] Aussagen über den tatsächlichen Nutzen oder Schaden etwa von medizinischen Interventionen lassen sich nur a posteriori treffen, a priori lassen sich Nutzen oder Schaden nur als Wahrscheinlichkeitsaussagen formulieren, und auch hier nur auf der Grundlage zurückliegender Erfahrungen bzgl. vergleichbarer Situationen. Mit dem Evidenzbegriff wird die Frage gestellt, wann wir in gerechtfertigter Weise von methodisch abgesicherten medizinischen Informationen sprechen können, welche die Ergebnisse der medizinischen Praxis zu verbessern in der Lage sind und im Einzelfall erlauben, begründete Entscheidungen über den Einsatz einer medizinischen Maßnahme zu treffen.[17] Insofern ist der Hinweis, ethische Empirie beziehe sich nicht auf Sinnes-, sondern auf Sinnerfahrungen, schlicht einseitig.[18] Für das ethische Urteil hinsichtlich medizinischer Maßnahmen sind empirische Daten unverzichtbar.

Von einem Irrtum ist zum anderen dann zu sprechen, wenn zwar korrekte Informationen vorliegen, diese aber nicht richtig kommuniziert bzw. verstanden werden. Dies soll an der Frage des Mammographie-Screenings gezeigt werden.[19] Eine wichtige Information betrifft die Frage, ob die frühzeitige Entdeckung der Erkrankung die Sterblichkeit durch Brustkrebs reduziert. Zur Klärung dieser Frage wurden zehn umfangreiche randomisierte Studien durchgeführt, an denen insgesamt rund 500.000 Frauen in Kanada, Schottland, Schweden und den USA beteiligt waren.[20] Das Ergebnis: Keine der zehn Studien konnte zeigen, dass das Mammographie-Screening bei Frauen zwischen 40 und 49 die Sterblichkeit durch Brustkrebs reduziert. Es gibt also keinen Hinweis dafür, dass das Mammographie-Screening die Brustkrebs-Mortalität für Frauen im Alter von 40–49 Jahren senkt. Weiter stellt sich die Frage: Nützt das Screening Frauen ab 50? Wenn man die Ergebnisse aller vorliegenden Studien zusammenfasst, ergibt sich eine relative Risikoreduktion um ungefähr 27% und eine absolute Risikoreduktion von ungefähr 4 von 1000.[21] Neben der Kommunikation etwaiger Vorteile hat der Arzt auch auf die möglichen Nachteile hinzuweisen. Hier sind physische und psychische Schäden sowie finanzielle Aufwendungen zu nennen. Dabei sind drei Gruppen betroffen: Zu nennen ist zunächst die Gruppe von Frauen, die keinen Brustkrebs haben. Falsch-positive Ergebnisse können bspw. zu psychischen oder physischen Belastungen durch weitere Untersuchungen bzw. Eingriffe führen. Hier ist es hilfreich, Frauen darüber zu informieren, wie häufig falsch-positive Ergebnisse auftreten, wodurch Belastungen wenigstens gemildert werden können. Bei einer zweiten Gruppe von Frauen liegt eine Art Brustkrebs vor, die außer beim Mammogramm zu ihren Lebzeiten nie bemerkt worden wäre. Schätzungsweise trifft dies für etwa 25% der durch Mammographie entdeckten Fälle von Brustkrebs zu.[22] Falls ein Karzinom nicht invasiv ist, ändert weder der Tumor selbst noch seine Behandlung (oder Nicht-Behandlung) die Lebenserwartung der betroffenen Person. Die Ärzte können aber nicht vorhersagen, welches Karzinom invasiv wird und welches nicht. Ein weiterer Grund, weshalb eine Frau Brustkrebs haben kann, der ohne Mammographie-Screening nie entdeckt würde, ist das relativ langsame Wachstum einiger Karzinome, insbes., wenn diese in hohem Alter diagnostiziert werden. Die dritte Gruppe von Frauen schließlich, die Nachteile des Screenings befürchten müssen, umfasst jene, bei denen sich ein Brustkarzinom erst durch die Strahlenbelastung bei der Mammographie entwickelt. Das Risiko eines strahlungsinduzierten Brustkarzinoms hängt stark vom Alter bei der Exposition ab. Schätzungen zufolge sind davon 2 bis 4 von 10.000 Frauen, die ab einem Alter von 40 Jahren am Mammographie-Screening teilnehmen, betroffen, und eine von ihnen wird an den Folgen sterben.[23]

Sollte Frauen also empfohlen werden, am Screening teilzunehmen? Aus ärztlicher Sicht sollte zunächst auf die Vor- und Nachteile des Mammographie-Screenings aufmerksam gemacht werden. Aufklärung besteht hier darin, auf die Faktenlage hinzuweisen und mögliche Risiken zu benennen. Erst auf der Grundlage dieser Informationen ist eine Abschätzung bzw. Bewertung der Folgen einer Teilnahme am Mammographie-Screening möglich. Die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte medizinische Maßnahme (mit Blick auf die Folgen und Nebenfolgen einschließlich der Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens) muss von jeder Frau auf der Grundlage ihrer persönlichen Wertvorstellungen selbst getroffen werden, was freilich nicht bedeutet, dass der Arzt auf der Basis guter Gründe und in Kenntnis der Präferenzen bzw. Interessen seiner Patientin nicht auch zu einer Entscheidung raten darf. Eine Empfehlung, die eine Wertung des Arztes einschließt und über die Kommunikation von Informationen hinausgeht, muss daher dem Patienten gegenüber eigens kenntlich gemacht und kann nur ausgesprochen werden, wenn der Arzt um die Wertvorstellungen der Patientin (die, das wird vorausgesetzt, unvertretbar sind) weiß. Dies ist deshalb wichtig, weil eine Studie zeigt, dass die meisten Frauen, die vor der Entscheidung standen, ob sie an einem Mammographie-Screening teilnehmen sollen oder nicht, der Empfehlung ihres Arztes folgten: Empfahl der Arzt die Teilnahme, nahmen 90% der Frauen teil, empfahl er sie nicht, taten das nur 10%.[24]

[16] Vgl. *Evidence-based Practice in Medicine and Health Care.* A Discussion of the Ethical Issues, hg. v. Ruud ter Meulen / Nikola Biller-Andorno / Christian Lenk / Reidar K. Lie, Berlin / Heidelberg / New York 2005.

[17] Dies gilt auch und gerade für Patienten, die nicht entscheidungsfähig sind, sodass stellvertretende Entscheidungen getroffen werden müssen. Vgl. Terri L. Major-Kincade / Jon E. Tyson / Kathleen A. Kennedy: "Training Pediatric House Staff in Evidence-Based Ethics: An Exploratory Controlled Trial", in: *Journal of Perinatology* 21 (2001), 161–166, 162; *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin.* Entscheidungsfindung bei nichteinwilligungsfähigen Patienten, hg. v. Christof Breitsameter, Stuttgart 2011.

[18] Vgl. Dietmar Mieth: *Moral und Erfahrung.* Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. ^{3}1977, 40.

[19] Vgl. Christof Breitsameter: „Probleme der transparenten Kommunikation medizinischer Risiken am Beispiel ‚Mammographie-Screening' – eine ethische Perspektive", in: *Ethik in der Medizin* 23 (2011), 191–200.

[20] Vgl. Karla Kerlikowske: "Efficacy of screening mammography among women aged 40 to 49 years and 50 to 69 years: comparison of relative and absolute benefit", in: *Journal of the National Cancer Institute Monographs* 22 (1997), 79–86; dies.: "Breast cancer screening", in: *Women and Health*, hg. v. Marlene B. Goldman / Maureen C. Hatch, New York 2000, 895–906.

[21] Genauer ließ sich keine Reduzierung der Sterblichkeit bei Frauen zwischen 40 und 49 in den ersten neun Jahren des Screenings erkennen. Nur bei einer Studie ergab sich eine Verringerung der Mortalität nach 10 bis 14 Jahren Screening. Diese Abweichung kann aber in Frage gestellt werden, weil die Studie nicht ausdrücklich für Frauen in den Vierzigern geplant war. Gerd Gigerenzer: *Das Einmaleins der Skepsis.* Über den richtigen Umgang mit Zahlen und Risiken, Berlin 2002, 91ff, weist darauf hin, dass auch die Folgerung, das Mammographie-Projekt senke die Sterblichkeit bei Frauen ab 50, bestritten wurde. So meinen Peter C. Gøtzsche / Ole Olsen: "Is screening for breast cancer with mammography justifiable?", in: *Lancet* 355 (2000), 129–134, nur zwei der Studien an Frauen zwischen 50 und 69 seien angemessen randomisiert. Sie ließen keine Auswirkung des Screenings auf die Brustkrebsmortalität erkennen, was den Schluss zulasse, dass das Mammographie-Screening auf Brustkrebs nicht gerechtfertigt sei. Ähnlich Göran Sjönell / Lars Ståhle: "Mammography screening does not significantly reduce breast cancer mortality in Swedish daily practice", in: *Lakartidningen* 96 (1999), 904–913, 904f, 908–913.

[22] Vgl. Lisa M. Schwartz / Steven Woloshin: "Participation in mammography screening", in: *British Medical Journal* 333 (2007), 1248–1252.

[23] Vgl. Horst Jung, „Mammographie und Strahlenrisiko", in: *Fortschritte auf dem Gebiet der Röntgenstrahlen und der bildgebenden Verfahren* 169 (1998), 336–343.

[24] Vgl. Lisa R. Metsch / Clyde B. McCoy / H. Virginia McCoy / Margaret Pereyra / Edward Trapido / Christine Miles: "The role of the physician as an information resource on mammography", in: *Cancer Practice* 6 (1998), 229–236.

Im Spannungsfeld von Autonomie und Fürsorge ist es Aufgabe des Arztes, Aufklärung zu leisten. Wird der Patient entsprechend informiert, handelt es sich nicht um einen erst zu rechtfertigenden *Eingriff*, sondern um eine rechtfertigbare *Einflussnahme*. Klärt der Arzt den Patienten über eine Diagnose oder Therapie auf, hat er also nicht nur auf die erwünschten Folgen, sondern auch auf die unerwünschten Nebenfolgen einer medizinischen Maßnahme wie auch ihrer Alternativen (einschließlich der Option, auf die Behandlung zu verzichten) hinzuweisen, und zwar immer mit Blick auf die Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens. Klar ist freilich auch, dass der Arzt, der den Patienten gegen seinen erklärten Willen, das heißt gegen seine kompetente Entscheidung, aufklärt, auf ungerechtfertigte Weise die Autonomie des Patienten beeinflusst. Vom paternalistischen Eingriff soll also, so könnte man zusammenfassen, jede Form der Einflussnahme, die der Bildung eines kompetenten Urteils dient, unterschieden werden, v. a. was das Geben und Vorenthalten von Informationen, aber auch was die Art und Weise der Kommunikation von Informationen betrifft.[25] Deshalb gehört es zwar zur Aufklärung, den Informationsstand des Patienten zu beeinflussen, nicht aber, ihn durch das Umgehen seiner kognitiven Fähigkeiten zu manipulieren, um ihn zu einer Entscheidung zu bewegen, die er, wäre er auf diese Art der Einflussnahme aufmerksam geworden, nicht gefällt hätte. Nutzen- und Schadensabschätzungen (einschließlich der ihnen zugemessenen Wahrscheinlichkeit) werden von verschiedenen Individuen nicht nur unterschiedlich wahrgenommen, sondern auch bewertet. Diese individuellen Einschätzungen bzw. Bewertungen sind – wir werden darauf zurückkommen – kulturell beeinflusst (bspw. durch den Stand des medizinischen Könnens oder in der kulturell geprägten Vorstellung von Autonomie) und befinden sich stets im Wandel, bedingt durch den kulturellen wie auch durch den individuellen Wandel (etwa durch neue Perspektiven in der Medizin oder den Verlauf einer Krankheit, der bei einem Patienten mehr oder weniger Autonomie ermöglicht oder vielleicht auch das Bedürfnis, Autonomie aktual auszuüben, mehr oder weniger stark ausprägt). Häufig werden Patienten als Individuen idealisiert, die einer Behandlung, vollständig informiert, frei und vernünftig zustimmen (informed consent).[26] Dabei werden die Asymmetrien übersehen, die zwischen Arzt und Patient bestehen. Zwar wird vielfach die Frage gestellt, wie entschieden werden soll, aber seltener untersucht, wie tatsächlich entschieden wird. Auch hier bedarf es der empirischen Herangehensweise, die Asymmetrien aufzudecken und Vorschläge zu entwickeln vermag, wie ein symmetrisches Arzt-Patient-Verhältnis befördert werden kann. Es gilt, für die Praxis Regeln zu entwickeln, die Rücksicht darauf nehmen, dass auch sog. rationale Akteure nur beschränkte Kapazitäten zur Informationsverarbeitung besitzen.[27] Und Ärzte können dem Patientenwunsch nur dann gerecht werden, wenn sie verstehen, wie Patienten selbst über ihre Autonomie denken bzw. wie viel Autonomie Patienten ausüben wollen.[28]

Auch die Bedeutung der Art und Weise, medizinische Informationen zu kommunizieren, soll am Beispiel des Mammographie-Screenings kurz erläutert werden. Untersuchungen von Artikeln in Fachzeitschriften ergaben, dass die dort enthaltenen Informationen über Risiken in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen für Ärzte schwer verständlich waren. Das lag etwa daran, dass nicht absolute, sondern relative Risiken genannt wurden.[29] Verdeutlicht werden soll dies durch die Gegenüberstellung zweier Gruppen, nämlich von 1.000 Frauen, die nicht am Screening teilnehmen, und 1.000 Frauen, die daran teilnehmen. Innerhalb von 10 Jahren sterben vier Frauen der ersten und drei Frauen der zweiten Gruppe an Brustkrebs. Das bedeutet eine relative Risikoreduktion von 25%. Die absolute Risikoreduktion beträgt 1 von 1.000, also lediglich 0,1%. Auch wenn Ärzte in der Lage sind, relative Risiken zu interpretieren, benötigen sie doch die Angabe zu den absoluten Risiken, um die Bedeutung dieser Zahlen für eine medizinische Entscheidung abschätzen zu können. Die Aussage, eine Vorsorgeuntersuchung verringere die Wahrscheinlichkeit, an Krebs zu sterben, um 50% (relative Risikoreduktion), ist genauso zutreffend für die Reduzierung der Sterblichkeit von 400 auf 200 von insgesamt 10.000 Personen wie für die Reduzierung der Sterblichkeit von 4 auf 2 von insgesamt 10.000 Personen (absolute Risikoreduktion). Werden die absoluten Risiken kommuniziert, kann man auf die relativen zurückschließen – umgekehrt ist dies jedoch nicht möglich. Die Frage, ob durch eine medizinische Maßnahme 2 oder 200 von 10.000 Personen weniger sterben, macht allerdings in der durch die Patientin vorzunehmenden Bewertung einer vom Arzt vorgeschlagenen Diagnose bzw. Therapie mit Blick auf die möglichen Nachteile einen gravierenden Unterschied.

Wichtig ist zudem der Hinweis, dass die Entscheidung eines Patienten durch die Art und Weise der Aufklärung beeinflusst werden kann, sodass nicht nur in Frage steht, ob, sondern auch, wie der Arzt aufklären soll. Informationen können hier bewusst oder unbewusst verzerrt werden. In der Literatur werden hier insbes. folgende Effekte diskutiert:[30]

- Framing- oder Wording-Effekt: Werden bzgl. einer medizinischen Maßnahme die relevanten Alternativen etwa durch die Wortwahl auf unterschiedliche Weise dargestellt, führt das zu unterschiedlichen Entscheidungen bei den Patienten.
- Issue-Framing-Effekt: Durch die Betonung bestimmter Aspekte wird das Augenmerk auf bestimmte Risiken bzw. Folgen gelenkt.
- Referenzpunkt/Status Quo bias: Risiken können durch den Arzt abgewertet werden, indem er den Fokus des Gesprächs auf die Tatsache lenkt, dass die Erkrankung unbedingt der Behandlung bedarf.
- Anchoring-Effekt: Menschen verarbeiten und gewichten die ihnen vermittelten Daten abhängig davon, welche Informationen sie zuerst erlangt haben. Insbes. die zeitliche Reihenfolge der Informationsgewinnung kann ein Entscheidungsverhalten also beeinflussen, aber auch das Anbieten einer zusätzlichen schlechteren Entscheidungsalternative, da diese die getroffene Wahl noch bestärkt.
- Over Confidentiality Bias: Eigene Risiken werden unterschätzt und Kontrollmöglichkeiten überbewertet.
- Sicherheitseffekt: Menschen neigen dazu, zahlenmäßig benannte geringere Wahrscheinlichkeiten in irrationaler Weise einzuschätzen und sie systematisch zu vernachlässigen. Das ist relevant für die Darstellung von Wahrscheinlichkeiten für unerwünschte Gefahren und Nebenfolgen bei der Aufklärung über Risiken.
- Ambiguitätsaversion: Menschen sind dann besonders risikoavers, wenn ihnen Wahrscheinlichkeiten nicht genau benannt werden.

Um diese Effekte zu verhindern oder wenigstens zu mildern, könnten Regeln geschaffen werden, die Ärzten empfehlen, ihre Aufklärung durch die Wahl der Worte und die Art der Darstellung, bspw. was die Reihenfolge oder Betonung von Informationen betrifft, so zu gestalten, dass Patienten in ihrer Entscheidung im oben beschriebenen Sinn beeinflusst werden, ohne dass in ihre Entscheidung eingegriffen wird. Dies könnte z. B. durch eine gesteuerte, nach Bedarf betonte oder abgeschwächte Darstellung von Eingriffsrisiken erfolgen.[31] Es ist sicher eine unzulässige Form des Paternalismus, den Patienten in der Art aufzuklären, dass er die für ihn sicherste Maßnahme wählt oder in einen vom Arzt als „notwendig" betrachteten Eingriff einwilligt. Aller-

[25] Zu Problemen der transparenten Kommunikation medizinischer Risiken und der Frage, wie diese Schwierigkeiten überwunden werden können, vgl. Christof Breitsameter: "Medical decision making and communication of risks – an ethical perspective", in: *Journal of Medical Ethics* 36 (2010), 349–352.

[26] Vgl. Robert Zussman: *Intensive care:* Medical ethics and the medical profession, Chicago/London 1992; Renee Fox: *The sociology of medicine:* A participant observer's view, Englewood Cliffs, N. J. 1989.

[27] Vgl. Dieter Birnbacher: "Ethics and social science: Which kind of co-operation?", in: *Ethical Theory and Moral Practice* 2 (1999), 319–336, 324–325.

[28] Vgl. Anne M. Stiggelbout / Albert Christiaan Molewijk / Wilma Otten / J. Hajo van Bockel / Cornelis M. A. Bruijninckx / Ilse van der Salm / Job Kievit: "The impact of individualized evidence-based decision support on aneurysm patients' decision making, ideals of autonomy, and quality of life", in: *Medical Decision Making* 28 (2008), 751–762; Anne M. Stiggelbout / Albert Christiaan Molewijk / Wilma Otten / Danielle R. M. Timmermans / J. Hajo van Bockel / Job Kievit: "Ideals of patient autonomy in clinical decision making: a study on the development of a scale to assess patients' and physicians' views", in: *Journal of Medical Ethics* 30 (2004), 268–274.

[29] Vgl. Jim Nuovo / Joy Melnikow / Denise Chang: "Reporting number needed to treat and absolute risk reduction in randomized controlled trials", in: *Journal of the American Medical Association* 287 (2002), 2813–2814; Lisa M. Schwartz / Steven Woloshin / Evan L. Dvorin / H. Gilbert Welch: "Ratio measures in leading medical journals: structured review of accessibility of underlying absolute risks", in: *British Medical Journal* 333 (2006), 1248–1252; Artyom Sedrakyan / Chuck Shih: "Improving depiction of benefits and harms: analyses of studies of wellknown therapeutics and review of high-impact medical journals", in: *Medical Care* 45 (2007), 523–528.

[30] Vgl. Daniel Kahneman / Amos Tversky: "Rational Choice and the Framing of Decisions", in: *Choices, Values, and Frames*, hg. v. Daniel Kahneman / Amos Tversky, Cambridge ^{4}2008, 209–223.

[31] Vgl. Christof Breitsameter: „Autonomie und Fürsorge – zwei gegensätzliche Prinzipien?", in: *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin.* [Anm. 17], 60–78.

dings darf auch die Verarbeitung von Informationen nicht überschätzt werden, weil oft viel eher aus Bauchentscheidungen heraus der richtige Weg gefunden wird.[32] Außerdem bedeutet die Tatsache, dass eine Patientenentscheidung kontextabhängig ist, nicht, dass sie nicht mit den Wertvorstellungen des Patienten übereinstimmen kann.

Welche Schlussfolgerungen sind aus diesen Bemerkungen für die Beziehung zwischen Arzt und Patient zu ziehen? Angemessen erscheint – wenigstens theoretisch – das Modell einer strengen Aufgabenteilung: Der Arzt liefert Fakten, der Patient Werte. In der Praxis durchdringen sich diese Kompetenzen: Der Arzt wählt die signifikanten Informationen und empfiehlt die seiner Expertise nach beste Alternative, freilich nur in Kenntnis der Wertvorstellungen des Patienten, während der Patient auf dem Hintergrund seiner persönlichen Präferenzen und Interessen auf die Wahl der als signifikant empfundenen Informationen einwirken und durch Nachfragen ggf. das Spektrum der als problematisch erachteten Risiken erweitern kann. Klar ist auch, dass der Arzt seine eigene Werthaltung kennt, damit es nicht zu einer unbewussten Übertragung kommt. Das Modell des „shared decision-making" vermag diesen komplexen Sachverhalt besser zu erfassen als das diffuse Modell des „informed consent", das zwischen Fakten und Werten nicht gleichermaßen streng zu unterscheiden erlaubt.[33] Im Modell des „shared decision-making" wird berücksichtigt, dass die Abschätzung und Bewertung von Risiken einen Prozess darstellt, in dem sich die Kompetenz des Arztes, Fakten zu liefern, und die Kompetenz des Patienten, diese Informationen zu bewerten, zunehmend durchdringen, bis – im Idealfall – über die Entscheidung Konsens erzielt wird.[34] Damit wird klar, dass die Berücksichtigung der Empirie Folgen für die Wahl bzw. Ausgestaltung von Autonomie-Modellen hat.

Die zweite Form kann als Irrtum *prudentieller* Art bezeichnet werden: Hier stehen nicht die Mittel in Bezug auf feststehende Ziele, sondern Ziele im Hinblick auf andere – entweder gleichzeitig oder in der Zukunft bzw. sogar in der Vergangenheit – erstrebte Ziele zur Disposition. Fehler entstehen immer dann, wenn Ziele gewählt werden, die mit der Realisierung anderer erstrebter Ziele nicht vereinbar sind, entweder weil entscheidungsrelevante Ziele nicht in den Blick kommen oder nicht richtig aufeinander bezogen werden. So könnten z. B. weit in der Zukunft liegende Risiken unter- oder in naher Zukunft zu erwartende Beeinträchtigungen überschätzt werden.[35] Hier ist in der Tat zu fragen, ob eine entsprechende Aufklärung als Einflussnahme oder als (zu rechtfertigender) Eingriff zu werten ist. Entscheidend ist, ob die vom Arzt vorgenommene Aufklärung sich nur auf Ziele bezieht, sofern sie Mittel für andere, weiterreichende Ziele sind, oder ob der Arzt auf die Wahl der Ziele selbst Einfluss nimmt. Dahinter verbirgt sich folgendes Problem: Kann eine Person, die nicht eindeutig definierte, (auf gleichzeitig erstrebte Ziele bezogen) inkonsistente bzw. (auf in der Vergangenheit oder in der Zukunft liegende Ziele bezogen) inkohärente Ziele verfolgt, als rational bezeichnet werden? Empirisch informierte Ansätze der „bounded rationality" besagen, dass auch bei unklaren, inkonsistenten und inkohärenten Zielvorstellungen von Rationalität gesprochen werden kann. Dieser Begriff von Rationalität wird nicht als defizitär gegenüber einem Begriff vollständiger Rationalität verstanden, sondern als Rationalität eigener Art.[36] Um unterscheiden zu können, ob Unklarheiten in der Definition der erstrebten Ziele bzw. Inkonsistenzen und Inkohärenzen als beschränkt rational oder als defizitär rational zu betrachten sind, sollte der Arzt, wenn Wünsche aktual geäußert werden, über die fragliche Sachlage informieren und damit die Basis für eine mögliche Revision der augenblicklichen Zielvorstellungen legen. Der Arzt sollte also den Patienten auf die (in seinen Augen) bestehenden Defizite hinweisen, allerdings wiederum nur in Form einer hypothetischen Empfehlung, also bezogen auf die Wertvorstellungen des Patienten. Um Autonomiedefizite dieser Art zu beseitigen, sind geeignete Beratungsverfahren hilfreich.[37]

Eine dritte Form kann als *werthafter* Irrtum bezeichnet werden: Hier wird unterstellt, dass sich eine Person in der Wahl ihrer Ziele irrt, selbst wenn diese sich mit anderen – gleichzeitig oder in der Zukunft bzw. auch in der Vergangenheit – erstrebten Zielen vereinbaren lassen. Unklar ist hier, warum bei einer urteilsfähigen Person von einem Irrtum gesprochen werden sollte. Stattdessen spricht viel dafür, dass es sich, wenn die Ziele einer Person mit den Zielen des Arztes nicht übereinstimmen und weder ein instrumenteller noch ein prudentieller Irrtum vorliegt, um einen ungerechtfertigten Eingriff dann handelt, wenn nicht nach den (aktual geäußerten oder in einer Verfügung dokumentierten) Zielen des Patienten, sondern nach den Zielen des Arztes verfahren wird bzw. wenn der Arzt versuchen würde, die Urteilsfähigkeit eines Patienten in einer Weise zu manipulieren, die von diesem, wenn er sich dessen bewusst wäre, nicht akzeptiert werden würde.[38] Die dritte Form muss sich daher mit dem Hinweis auseinandersetzen, dass die Autonomie der betreffenden Person missachtet wird, auch wenn dies mit dem Ziel geschieht, einen (vermeintlichen) Schaden von ihr abzuwenden. Dies führt uns zu der Frage, wie über die Urteilsfähigkeit eines Patienten entschieden werden soll.

Gerechtfertigt ist deshalb, so könnte man einstweilen zusammenfassen, ein Eingriff in eine Maßnahme oder ihre Unterlassung, durch deren nicht gewusste bzw. nicht beabsichtigte Folgen sich eine Person selbst schädigt. Dies gilt auch, wenn ein bewusstes Entscheiden oder Handeln nicht vorliegt, wir also nur von einem Verhalten sprechen. Für diese Fälle kann plausibel gemacht werden, dass man die Ursache dieses Verhaltens oder dieser Entscheidung bzw. Handlung nicht als zur betreffenden Person gehörig betrachten sollte. Vielmehr sollten die verursachenden mentalen Faktoren als externe Faktoren angesehen werden. Dies gilt bei psychischen Störungen ebenso wie für falsche Überzeugungen bzgl. des Zusammenhangs von Ursachen und Folgen.[39] Ereignisse, die unter diese Beschreibung fallen, können wie Naturereignisse behandelt und mit dem Harm-to-Others-Principle erfasst werden (so als müsse man einen Menschen vor den schädlichen Auswirkungen eines Naturereignisses schützen). Sie stellen deshalb keinen Fall paternalistischen Handelns dar.[40] Nicht eigens betont zu werden braucht, dass es häufig kontinuierliche Übergänge zwischen einem paternalistischen Eingriff und einer nicht-paternalistischen Einflussnahme gibt.

3. Zum Verhältnis von Person und Empirie

Viel spricht deshalb dafür, dass wir Personen, die normal sozialisiert wurden, zunächst einmal die Fähigkeit, selbstbestimmt zu entscheiden und zu handeln, unterstellen, also nicht vom Ideal vollständiger Rationalität ausgehen, das vorsieht, dass sich eine Person jederzeit kritisch zu all ihren Wünschen verhält. Das schließt nicht aus, dass wir das Urteil in der Frage, ob eine Person autonom entscheiden bzw. handeln kann oder nicht, an Fähigkeiten binden, und das Vorhandensein dieser Fähigkeiten anhand empirisch darstellbarer Kriterien überprüfen. Klar ist aber, dass sich der Begriff der Autonomie darin nicht er-

[32] Vgl. Nathan Berg / Gerd Gigerenzer: „Psychology implies paternalism? Bounded rationality may reduce the rationale to regulate risk-taking", in: *Social Choice and Welfare* 28 (2007), 337–359, 340.

[33] Vgl. Cathy Charles / Amiram Gafni / Tim Whelan: "Shared decision-making in the medical encounter: what does it mean? (Or it takes at least two to tango)", in: *Social Science & Medicine* 44 (1997), 681–692; Glyn Elwyn / Adrian Edwards / Paul Kinnersley: "Shared decision-making and the concept of equipoise: the competences of involving patients in healthcare choices", in: *The British Journal of General Practice* 50 (2000), 892–899; Ezekiel J. Emanuel / Linda L. Emanuel: "Four models of the physician-patient relationship", in: The Journal of the American Medical Association 267 (1992), 2221–2224.

[34] Vgl. Dawn Stacey / France Légaré / Jennifer Kryworuchko: "Evidence-based healthcare decision making: roles for health professionals", in: *Shared decision making in healthcare:* achieving evidence based patient choice, hg. v. Glyn Elwyn / Adrian Edwards, Oxford ^{2}2009, 29–35, 29f.

[35] Vgl. Dan W. Brock / Steven A. Wartmann: "When competent patients make irrational choices", in: *New England Journal of Medicine* 322 (1990), 1595–1599.

[36] Vgl. Nine Joost: „Begrenzte Rationalität und ärztliche Aufklärungspflichten. Soll das Recht dem Risiko defizitärer Patientenentscheidungen entgegenwirken?", in: *Grenzen des Paternalismus*, hg. v. Bijan Fateh-Moghadam / Stephan Sellmaier / Wilhelm Vossenkuhl. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 359 S., pb. € 29,99 ISBN: 978–3–17–020548–2, 126–162, 149.

[37] Vgl. Colin Camerer / Samuel Issacharoff / George Loewenstein / Ted O'Donoghue / Matthew Rabin: "Regulation for Conservatives: Behavioral Economics and the Case for Asymmetric Paternalism", in: *University of Pennsylvania Law Review* 151 (2003), 1211–1254, 1218: „In such errors – apparent violations of rationality – that can justify the need for paternalistic policies to help people make better decisions and come closer to behaving in their own best interest."

[38] Insofern kann ein Idealbild menschlicher Rationalität nicht unmittelbar verpflichten. Vgl. Onora O'Neill: "Paternalism and partial autonomy", in: *Journal of Medical Ethics* 10 (1984), 173–178, 176.

[39] Vgl. Tom L. Beauchamp: "Paternalism and biobehavioral control", in: *The Monist* 60 (1977), 62–80, 75.

[40] Vgl. Michael Quante: *Personales Leben und menschlicher Tod.* Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002. 372 S., kt € 14,40 ISBN: 978–3–518–29173–3, hier 313.

schöpft. Würden wir den Begriff der Autonomie eng an das Vorliegen bestimmter Fähigkeiten binden, hätte das zur Folge, dass alle Personen, die über diese Fähigkeiten nicht verfügen, als nicht autonom angesehen werden würden. Das kann sinnvoll sein, setzt aber die Zustimmung derer voraus, die sich dieser Regel unterwerfen. Der Begriff der Autonomie sollte deshalb jeder Person die Möglichkeit einräumen, an der Definition entsprechender Kriterien mitzuwirken und eine solche Einschränkung als Akt der Selbstbindung zu betrachten. Die Prozesse, innerhalb derer wir uns in unserer Gesellschaft gegenseitig als autonome Wesen anerkennen (oder – weniger im Regel- als vielmehr im Ausnahmefall – nicht anerkennen), müssen daher jederzeit kritisierbar sein. So wie die Unterscheidung von Volitionen erster und zweiter Stufe für ein „internes" Konzept von Autonomie sinnvoll ist, ist die Unterscheidung von Regeln, denen wir folgen, und Regeln, zu denen wir uns kritisch verhalten (und die konsequenterweise die Manipulation einer Person ausschließen), für ein „externes" Konzept von Autonomie angemessen.

Aus *ethischer* Sicht ist ein Schwellen-Konzept von Autonomie geeignet. Wird eine bestimmte Schwelle überschritten, was empirisch eingeholt werden kann, wird eine Person als autonom angesehen, d.h. ihre Entscheidungen bzw. Handlungen werden als rational beurteilt, selbst wenn sie in den Augen anderer irrational zu sein scheinen.[41] Wird die Schwelle hingegen unterschritten, ist ein Eingriff in die Entscheidungen der betreffenden Person legitim. Der Vorteil dieses Schwellenkonzeptes besteht darin, dass dem Menschen grundsätzlich Autonomie unterstellt und die Rationalität seiner Entscheidungen und Handlungen, sofern sie nur ihn selbst betreffen, weitgehend respektiert wird. Der Nachteil besteht darin, dass die Willkürlichkeit der Schwellensetzung besonders deutlich hervortritt. Werden nämlich die Anforderungen zu tief angesetzt, ist zu befürchten, dass dadurch Entscheidungen entstehen, bei denen fraglich ist, ob sie autonom getroffen wurden; werden die Anforderungen hingegen zu hoch angesetzt, entsteht die Gefahr, dass Entscheidungen getroffen werden, bei denen fraglich ist, ob sie wirklich nicht-autonom zustande kamen. Dieser Nachteil kann durch die Definition von Autonomiegraden in *rechtlicher* Hinsicht bearbeitet werden, eine Bestimmung, die notorisch umstritten bleiben muss.[42] Ein gradueller Begriff von Autonomie hat den Vorteil, dass die Eingriffstiefe in die Entscheidungen einer Person feiner reguliert werden kann. Dem steht aber der Nachteil gegenüber, dass im Grunde die Rationalität jeder Entscheidung angezweifelt werden kann, womit Eingriffe in viel größerer Breite legitimiert werden können. Im ersten Fall wird also der Raum für paternalistische Maßnahmen bei gleicher Eingriffstiefe eng gehalten, im zweiten Fall ist dieser Raum bei gestufter Eingriffstiefe weit gezogen.

Sinnvoll ist deshalb eine Mischform dergestalt, dass unterhalb einer bestimmten Schwelle zusätzlich Grade dessen, was wir als vernünftig und in diesem Sinne als frei ansehen, eingeführt werden. Ist ein solches Graduierungskonzept innerhalb des Rechtsdiskurses etabliert, können dort, wo die Autonomie einer Entscheidung erfahrungsgemäß in Frage steht, Abstufungen festgelegt werden. Eine solche Strategie der Abstufung kann mit einer „Sliding-Scale Strategy" verknüpft werden, nach der desto strengere Kriterien anzulegen sind, je gravierender eine Maßnahme für das Wohl eines Patienten auszufallen droht.[43] Die Frage, ob sich Personen einem Kompetenztest unterziehen müssen und was aus der Tatsache, dass eine Person sich einem solchen Test verweigert, folgen soll, kann ebenfalls nur innerhalb eines Rechtsdiskurses beantwortet werden, aus ethischer Sicht ist aber zu fragen, auf welche Begründung sich eine solche Norm stützen könnte. Jedenfalls müsste die Entscheidung für eine solche Rechtsnorm, einen Test der Entscheidungskompetenz eines Patienten auch gegen seinen Willen durchzuführen, ethischer Natur sein, d.h. sich auf die autonome Entscheidung des Betroffenen stützen können. Wenn es aktual nicht möglich ist, sich für oder gegen eine entsprechende Maßnahme auszusprechen, müsste eine stellvertretende Entscheidung durch eine Regel, der die Betroffenen zugestimmt haben, legitimiert sein. Wer diese Regel nicht akzeptiert, muss die Möglichkeit haben zu bestimmen, nicht Opfer eines Eingriffs zu werden, wenn er sich dazu nicht äußern kann.

Wird einerseits eine umfassende Aufklärung durch die Möglichkeiten, eine Krankheit zu therapieren, legitimiert, so wird andererseits argumentiert, gerade eine umfassende Aufklärung könnte den Prozess der Heilung behindern.[44] Für den Arzt entsteht die Frage, ob er den Patienten aufklären soll, um dadurch die Basis für eine autonome Entscheidung zu schaffen, oder ob er damit gerade die Fähigkeit des Patienten zu einer autonomen Entscheidung untergräbt. Das Problem ist, wie man – ohne empirische Erkenntnisse – wissen kann, ob eine Information für den Patienten so belastend ist, dass der Prozess der Heilung genau dadurch beeinträchtigt wird. Und auch wenn solche Informationen vorliegen, müssten sie auf den Einzelfall appliziert werden. Es ist jedenfalls zweifelhaft, ob die Vorspiegelung einer gemessen an den Tatsachen günstigeren Prognose wirklich eine Beruhigung nach sich zieht.[45] Auch das Verschweigen einer relevanten Information kann belastend sein, v.a. dann, wenn der Patient seinen wahren Zustand ahnt und das Ausbleiben entsprechender Informationen als beunruhigend erfährt. In jedem Falle müsste das Zurückhalten von Informationen durch eine Vereinbarung, die im Gespräch zwischen Arzt und Patient getroffen wurde, legitimiert sein.

Die Empirie ist nicht nur in der Frage hilfreich, inwieweit eine Person aktual zur Ausübung von Autonomie fähig ist, sondern auch in der Frage, ob diese Fähigkeit grundsätzlich gegeben ist, ob wir also überhaupt von einer Person sprechen sollen. Diese Frage ist, grob gesagt, am Anfang und am Ende des Lebens von Bedeutung. Sie soll im Folgenden kurz am Beispiel des sog. Hirntod-Kriteriums erläutert werden. Mit dem Begriff der Person ist folgende Schwierigkeit verbunden: Er bezeichnet, so Michael Quante, keine natürliche, sondern eine nominale Art. Das heißt, eine Klasse von Entitäten wird nach von uns festgelegten Kriterien bestimmt, während dies bei natürlichen Arten durch naturwissenschaftlich entdeckbare Gesetze, die für die jeweilige Art gelten, geschieht. Es existieren also „keine begrifflichen oder naturwissenschaftlich entdeckbaren Gesetzmäßigkeiten, welche die Klasse der Personen als solcher abdecken".[46]

In der Frage, ob bzw. wann wir es mit einer Person zu tun haben, ist deshalb die Ebene empirisch beobachtbarer Kausalrelationen, die durch Naturgesetze erfasst werden können, zu analysieren. Denn man kann annehmen, dass unterschiedliche Arten von Entitäten, die möglicherweise durch konfligierende Kausalgesetze ausgezeichnet sind, Personen sein können.[47] Als Alternative zum evaluativen Begriff der Person schlägt Quante deshalb den biologischen Begriff des Menschen vor. Damit ist keineswegs entschieden, dass nur Menschen Personen sein können, es bedeutet nur, dass wir die Frage, ob ein menschliches Individuum angefangen oder aufgehört hat zu existieren, von der Beschaffenheit dessen, was wir als Menschen zu bezeichnen pflegen, her beantworten. „Und für Menschen gilt, dass sie durch organische Subsysteme und (als darunter ausgezeichnetes) ein mentales System konstituiert werden, dessen Integration durch das Hirn als Ganzes kausal gestützt wird."[48] Der Wegfall eines Teils dieser Subsysteme allein reicht nicht aus, um vom Ende dieses menschlichen Individuums sprechen zu können. Die Funktionsganzheit des Ge-

[41] Vgl. Joel Feinberg: *Harm to Self*, Oxford 1986, 104: "In some contexts we may even want to permit choices that are quite substantially less than 'fully voluntary' to qualify as 'voluntary enough'". Zur empirischen Seite der Feststellung von Autonomie vgl. etwa Albert W. Musschenga: "Empirical Science and Ethical Theory: The Case of Informed Consent", in: *Reasoning in Ethics and Law:* The Role of Theory, Principles and Facts, hg. v. Albert W. Musschenga / Wim J. van der Stehen, Aldershot 1999, 183–303.

[42] Ein solches Konzept verfolgen Ruth R. Faden / Tom L. Beauchamp: *A history and theory of informed consent*, Oxford 1986, 235.

[43] Vgl. Allen E. Buchanan / Dan W. Brock: *Deciding for Others*, Cambridge 1989, 51–70.

[44] Vgl. Lothar Kuttig: *Autonomie zwischen ethischem Anspruch und medizinischer Wirklichkeit.* Paternalismus im Arzt-Patienten-Verhältnis, in: *Ethische Norm und empirische Hypothese*, hg. v. Lutz H. Eckensberger / Ulrich Gähde, Frankfurt a. M. 1993, 268–283.

[45] Vgl. Sissela Bok: *Lying:* Moral Choice in Public and Private Life, New York 1978, 232ff.

[46] Vgl. Michael Quante: *Personales Leben und menschlicher Tod* [Anm. 40], 51–54, 144. Zur Konzeption sortaldependenter Identität vgl. David Wiggins: *Sameness and Substance*, Oxford 1980, sowie Christof Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, Freiburg i. Br. 1995; zum Begriff der natürlichen Art vgl. Saul Aaron Kripke: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt a. M. 1981, sowie Hilary Putnam: "The meaning of 'meaning'", in: ders., *Mind, language and reality*, Cambridge 1979, 215–271.

[47] Zieht man auch nichtkörperliche Wesen als Personen in Betracht, existieren für diese Entitäten keine Kausalgesetze.

[48] Michael Quante: *Personales Leben und menschlicher Tod* [Anm. 40], 144. Ausgezeichnet ist das mentale System deswegen, weil organische Subsysteme ausgewechselt werden können, ohne dass der menschliche Organismus als integrative Einheit erlischt. Dies kann vom mentalen System nicht gesagt werden: Es ist nicht substituierbar. Insofern kann vom Organismus als einem sich selbst integrierenden Ganzen die Rede sein.

hirns, das holistisch verfasst ist, stellt die notwendige kausale Basis für die Existenz des menschlichen Organismus im Sinne einer Integration der Körperfunktionen dar, sodass (umgekehrt), wenn vom Tod eines menschlichen Organismus gesprochen werden soll, nicht sämtliche Lebensprozesse in allen Subsystemen und Bestandteilen des Organismus (Organe oder Zellen), sondern die integrierenden Funktionen erloschen sein müssen.[49] Die fragliche Integrationsleistung kann also nur relativ zur konkreten Art eines Organismus bestimmt werden. Gestützt wird mit einer solchen Konzeption in der Frage der ethischen Legitimität der Organspende das *Ganzhirntodkriterium*, nicht hingegen das *Teilhirntodkriterium*.

4. Zum Verhältnis von Umwelt und Empirie

Wenden wir uns nach diesen Ausführungen zur Bedeutung der Empirie für die Erklärung und Rechtfertigung von Normen und Handlungen bzw. für die Frage nach dem Autor von Normen sowie dem Träger von Handlungen, wofür wir den Begriff der Person verwendet haben, noch dem Einfluss der Umwelt zu. Hier ist jene Position instruktiv, die besagt, die *Geltung* moralischer Normen sei universal, ihre *Auslegung* hingegen kulturrelativ. Dies soll am Prinzip „Die Autonomie des Patienten ist zu respektieren" deutlich gemacht werden. Dieses Prinzip müsse dem sog. gutartigen Relativismus (benign relativism) zufolge zum Zweck seiner Anwendung spezifiziert, und das heißt, kulturabhängig interpretiert werden. Autonomie könne demnach für die europäischen Kulturen etwas anderes bedeuten als bspw. für afrikanische Kulturen. Der gutartige Relativismus würde sagen: Das Prinzip der Autonomie besitzt wie alle moralischen Prinzipien universale Geltung. Es kann allerdings in verschiedenen Kulturen je nach Interpretation des Autonomiebegriffs in legitimer Weise unterschiedlich angewendet werden.[50] In der einen Kultur kann Autonomie als „individual consent", in der anderen hingegen als „family consent" (oder auch als „community consent") zur Anwendung gebracht werden.[51] Was ist auf dieses Argument hin zu sagen? Zuzugeben ist, dass sich der Begriff der Autonomie unterschiedlich interpretieren und damit anwenden lässt. Aber es stellt sich die Frage, was dann unter der angemessenen Interpretation und Anwendung dieses Begriffs zu verstehen ist, wobei unklar bleibt, ob es eine und nur eine richtige Interpretation von Autonomie gibt. Es ist keineswegs auszuschließen, dass sich der Begriff unterschiedlich verstehen lässt. Was Autonomie im konkreten Fall bedeutet, könnte also Gegenstand eines vernünftigen Dissenses sein, sodass sich der Begriff vernünftigerweise unterschiedlich verwenden ließe. Diese Differenzen hinsichtlich einer vernünftigen Anwendung und Interpretation wären allerdings, und das ist mit dem Zusatz „vernünftigerweise" gemeint, nicht kulturrelativ, weil sie auf Gründe, die nicht subjektiv, sondern objektiv gelten, gestützt werden könnten. Der Begriff der Autonomie könnte also kulturunspezifisch und doch berechtigterweise unterschiedlich verwendet werden. Dabei wären nicht alle Verwendungen zulässig, sondern nur diejenigen, denen richtige Auffassungen von Autonomie zugrunde liegen. Auf falschen Auffassungen beruhende Verwendungen dürften bei der Anwendung bzw. Interpretation des Autonomiegebots, selbst wenn die Möglichkeit vernünftiger Uneinigkeit vorausgesetzt wird, keine Rolle spielen. Von einer Kultur, die ihren Anwendungen einen in diesem Kontext falschen Begriff der Autonomie zugrunde legt, müssten wir demnach sagen: Diese Spezifizierung des Autonomiegebots ist falsch und sollte daher aufgegeben werden. Von einer Spielart des ethischen Relativismus wäre dann aber nicht die Rede.

Von diesen Überlegungen her ist dafür zu plädieren, eine kontextsensitive Ethik zu entwickeln. Universal geltende Prinzipien sind nur in ihren unterschiedlichen Spezifizierungen kulturrelativ. Deswegen sollen die Bedingungen ihrer Anwendung und Interpretation, nicht jedoch, wie Philippa Foot vorschlägt, die Prinzipien selbst als kontingent bezeichnet werden (denn unklar bliebe dann, welcher Anteil der Prinzipien als kontingent und welcher als nicht kontingent zu bezeichnen wäre).[52] Nehmen wir, um dies zu erläutern, erneut unser Beispiel auf: Ein „family consent" kann die Autonomie des Patienten zum Ausdruck bringen, er kann sie aber auch paternalistisch bedrohen.[53] Ob eine konkrete Spezifizierung, also eine bestimmte Anwendung und Interpretation des Autonomieprinzips legitim oder illegitim ist, kann nicht allein theoretisch, sondern nur unter Zuhilfenahme empirischer Erkenntnisse geklärt werden, die zeigen, ob die Ergebnisse einer bestimmten Anwendung zu erwünschten oder unerwünschten Ergebnissen für die Betroffenen führen. Studien haben ergeben, dass stellvertretende Entscheidungen, die durch eine Gruppe von Angehörigen getroffen werden, zu besseren Ergebnissen führen als stellvertretende Entscheidungen, die durch einen einzelnen Angehörigen getroffen werden.[54] Insofern könnte man versucht sein, zu empfehlen, die individuelle Zustimmung prinzipiell durch eine familiäre Zustimmung zu ersetzen. Allerdings funktioniert das Modell der Gruppenentscheidung, wie empirische Studien zeigen, nur, wenn die Entscheidungsträger individuell ausgewählt wurden. Deswegen liegt hier durchaus eine individuelle Zustimmung und nicht einfach ein „family consent" vor. Für die These, dass in anderen, nicht-individualistisch geprägten kulturellen Kontexten die familiäre Zustimmung bessere Ergebnisse liefert als die individuelle Zustimmung, gibt es immerhin Anzeichen, wenn auch keine breiten empirischen Erkenntnisse. Wenn wir den bereits vorliegenden Erkenntnissen aber Gewicht zumessen, dann ist das Prinzip der Autonomie in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich anzuwenden und zu interpretieren. Die Anwendung und Interpretation unserer Kultur funktionierte dann nicht in der afrikanischen Kultur und umgekehrt. Anders formuliert: Der „family consent" bringt in unserer individualistischen Kultur schlechtere Ergebnisse als die individuelle Entscheidung, sich von einer genau bestimmten Gruppe von Angehörigen vertreten zu lassen. Und umgekehrt führt die individuelle Entscheidung in einer eher kollektivistisch geprägten Kultur zu schlechteren Ergebnissen als der „family consent".[55]

Was wir von der Relativismusdebatte lernen können, ist die Einsicht, dass Kontingenz eine Ethik, die sich auf objektiv geltende Gründe stützt, nicht zwangsläufig in Gefahr bringt. Verknüpft man die Ethik mit der empirischen Basis menschlichen Entscheidens und Handelns, stellt man sie auf ein Fundament, das ohne Zweifel relativ zu sozial divergenten und zeitlich variablen kulturellen Vorgaben ist. Darüber hinaus lassen sich Normen von unterschiedlicher Geltungsreichweite begründen. Der Streit um den Relativismus beinhaltet die zutreffende Einsicht, dass unsere Ethik sich nicht im luftleeren Raum entwickelt und nicht vollkommen frei von empirischen Voraussetzungen oder Rahmenbedingungen ist. Diese Relativität der Ethik hat aber, richtig verstanden, keine zerstörende Wirkung für unser ethisches Selbstverständnis und das daraus resultierende Entscheiden und Handeln. Sie fordert in meinen Augen nicht zwingend einen Relativismus heraus. Denn auch wenn wir die Reichweite einzelner Normen als gestuft ansehen, können dafür (und damit auch für diese Beschränkung) Gründe angeführt werden, die für jedes vernünftige Wesen einsichtig sind. Vorstellbar sind Normen, die für vergleichbare, genau bestimmbare Situationen, aber eben nur für sie und in diesem Sinn nur für eine bestimmte Kultur Geltung beanspruchen. Relevante Faktoren, die dann als kontingent behandelt werden können, sind erstens die faktischen Rahmenbedingungen sowie zweitens die Bewertungen dieser Rahmenbedingungen durch die den zu etablierenden Normen unter-

[49] Vgl. Dieter Birnbacher: „Einige Gründe, das Hirntodkriterium zu akzeptieren", in: *Wann ist der Mensch tot?* Organverpflanzung und „Hirntod"-Kriterium, hg. v. Johannes Hoff / Jürgen in der Schmitten, Hamburg 1995, 28–49, 34: „Die Grenze zwischen Leben und Tod wird nicht durch den Funktionsausfall einzelner Organe oder Organsysteme markiert, sondern durch den Verlust der Fähigkeit zu ihrer zentralen Steuerung und Integration zu einem Ganzen." Vergleichbares gilt auch für das Gehirn: Es müssen nicht alle Nervenzellen abgestorben, sondern nur diejenigen Funktionen, die den Organismus zu einer Einheit integrieren, erloschen sein. Es ist ja denkbar (und ein alltäglicher Vorgang), dass Zellen absterben (deren Funktion dann unter Umständen substituiert werden kann), ohne dass das Gehirn seine Integrationsleistung verliert.

[50] Vgl. Gerhard Ernst: „Normativer und metaethischer Relativismus", in: *Moralischer Relativismus*, hg. v. Gerhard Ernst, Paderborn 2009, 181–191.

[51] Vgl. Ho M. Chan: "Sharing death and dying: advance directives, autonomy and the family", in: *Bioethics* 2 (2004), 87–103.

[52] Vgl. Philippa Foot: "Moral Relativism", in: *Moral Relativism*. A Reader, hg. v. Paul K. Moser / Thomas L. Carson, New York / Oxford 2001, 185–198.

[53] Vgl. Christof Breitsameter: „Autonomie und Fürsorge. Zwei gegensätzliche Prinzipien?", in: *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin* [Anm. 31], 60–78.

[54] Vgl. Jane Chambers-Evans / Franco A. Carnevale: "Dawning of awareness: The experience of surrogate decision making at the end of life", in: *The Journal of Clinical Ethics* 16 (2005), 28–45; David I. Shalowitz / Elisabeth Garrett-Mayer / David Wendler: "The accuracy of surrogate decision makers. A systematic review", in: *American Medical Association* 166 (2006), 493–497.

[55] Vgl. Christof Breitsameter: „Zum Verhältnis von (meta-)ethischem Relativismus und kulturellem Pluralismus in bioethischen Anwendungen", in: *Theologische Ethik im Pluralismus*, hg. v. Konrad Hilpert, Freiburg i. Br. / Freiburg i. Ue. 2012, 259–268.

worfenen Subjekte – was Normen generell den Charakter einer hypothetischen Empfehlung verleiht. Eher scheint mir von diesen Vorgaben her eine kontextsensitive Ethik erstrebenswert: Eine Ethik muss plausibel machen können, unter welchen Kontextbedingungen eine moralische Norm gilt und unter welchen nicht.[56] Das Diktum Bernard Williams', der Relativismus sei „the anthropologist's heresy, possibly the most absurd view to have been advanced even in moral philosophy"[57] ist in meinen Augen überzogen, weil wir von Ethnologen – oder allgemein gesprochen von der Empirie – ganz sicher lernen können, wie wir universal geltende Prinzipien spezifizieren und damit auf Kontingenzen reagieren sollten. Genauso liegt aber eine gewisse Berechtigung dieser Einschätzung von Williams auf der Hand: Wo es um das ethische Urteil über die Ergebnisse bestimmter Spezifizierungen geht, sollten wir nicht von Relativismus sprechen.

5. Alternative Modelle

Zuletzt sind einige Alternativen, empirische Erkenntnisse in Fragen der praktischen Vernunft einzubinden (oder eben nicht einzubinden), zu diskutieren. Vorschläge kommen insbes. von utilitaristischen Modellen. Eine Spielart besagt, dass Normen dann ethisch gerechtfertigt sind, wenn durch sie möglichst viele Wünsche (Präferenzen und Interessen) erfüllt werden, wobei näher bestimmt werden muss, wie die Wünsche einer Person zu den Wünschen anderer Personen in Beziehung gesetzt werden (und dabei die Wünsche oder die Personen oder beides gezählt werden) sollen. Die Empirie könnte, so wird argumentiert, zu einer möglichst genauen Kenntnis dieser Wünsche verhelfen. Eine eingehende Erörterung der Schwierigkeiten, die mit den verschiedenen utilitaristischen Konzeptionen entstehen, ist im Rahmen des hier beabsichtigten Überblicks nicht möglich. Eine Schwierigkeit – so soll nur angedeutet werden – besteht darin, dass die Unterscheidung zwischen Norm und Handlung nicht trennscharf gezogen werden kann.

Problematisch sind auch Modelle, die den Unterschied zwischen deskriptiver und präskriptiver Ebene abschwächen.[58] Dies geschieht durch Vertreter einer sog. „integrativen empirischen Ethik".[59] Es taucht nämlich wieder das Problem auf, dass der Übergang zwischen beiden Ebenen gekennzeichnet und methodisch reflektiert gestaltet werden muss, will man sich nicht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zuziehen. Die Fragen, ob die Wirklichkeit zutreffend beschrieben wird bzw. ob es gerechtfertigt ist, Handlungen vorzuschreiben, müssen unterscheidbar bleiben.

Die Zuordnung von Handlung und Norm sowie von deskriptiven und präskriptiven Elementen muss sich nun auch an dem Modell ausweisen lassen können, das hinter der überblicksartigen Präsentation des Verhältnisses von Ethik und Empirie steht. Dabei könnte es so scheinen, als bildeten individuelle Wertsetzungen die Letztbegründung für Handlungen. Hier muss noch einmal der Einwand aufgegriffen werden, dass dann unklar bleibt, wie mit Handlungskonflikten umgegangen werden soll. Man könnte sich auf die Position zurückziehen, dass es einen wissenschaftlichen Zugang zu dieser Frage eben nicht gebe. Werte werden dann, weil sie sozial divergent und zeitlich instabil sind, nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion akzeptiert. Nimmt man diesen Einwand ernst, besteht die Möglichkeit, Werten aus methodischen Gründen zu unterstellen, sie seien sozial konvergent und zeitlich stabil. Im Gegenzug werden Normen insofern als handlungsbegründend betrachtet, als sie zwar nicht Ziele, wohl aber Mittel von Handlungen limitieren. Zielkonflikte werden durch Mittelrestriktionen bearbeitet. Auch wenn also hinsichtlich der Handlungsziele Dissense bestehen bleiben können, lassen sich Konsense hinsichtlich der zu etablierenden Normen herstellen. Insofern Normen in ihrer Wirkung auf Handlungen untersucht werden können, können sie als Gegenstand der wissenschaftlichen Beschäftigung betrachtet werden. Auf diese Weise ergeben sich hypothetische Empfehlungen zur Etablierung oder Veränderung von Normen.

Ein weiteres Wort gilt deshalb dem Verhältnis von Empirie und dem Wert wissenschaftlicher Modelle. Man ist versucht, solche Modelle mit dem Code von „wahr" und „falsch" zu beurteilen. Wenn man annimmt, dass wissenschaftliche Modelle die Wirklichkeit zwar nicht abbilden, sie aber doch beschreiben sollen, sollte ihr Wert nach ihrer Leistungsfähigkeit bemessen werden, die sich nicht (vollständig) a priori erschließt. Natürlich liegt das Defizit, dass eine Theorie die Wirklichkeit nicht richtig beschreibt, an der Theorie, nicht an der Wirklichkeit. Das Defizit selbst kann allerdings nur a posteriori festgestellt werden. Der Wert eines wissenschaftlichen Modells bemisst sich dann daran, inwiefern es in der Lage ist, Beobachtungen zu organisieren und zu verstehen. Ein solches Modell wird nicht einfach als wahr oder falsch bezeichnet werden können, es vermag im Vergleich zu alternativen Modellen jedoch mehr oder weniger gut Beobachtungen zu generieren und zu erklären.[60] Auf den Begriff der Wahrheit muss man deswegen nicht verzichten, er dient freilich nicht dazu, Modelle, sondern Beobachtungen, die auf der Grundlage dieser Modelle gemacht werden, an der Wirklichkeit zu messen und auf diese Weise zu bewerten. Dies gilt nur für deskriptive Modelle: Sie können über die Beobachtungen, die sie – implizit oder explizit – produzieren, an die Wirklichkeit herangetragen und an ihr getestet werden. Es gilt nicht für normative Modelle: Sie können keinem solchen empirischen Test unterworfen werden.[61]

Kehren wir zu der eingangs aufgeworfenen Frage zurück, inwiefern die Empirie zur Quelle von Moralität, d.h. für die Formulierung von evaluativen Kriterien werden kann. Man könnte ein wenig unbeholfen auch formulieren: Wann sollen deduktive und wann induktive Verfahren der Herstellung von Normen Anwendung finden? Diese Frage könnte im Sinne von Bereichskompetenzen verstanden werden und wäre dann wohl falsch gestellt. Man kann allerdings experimentell nachweisen (oder doch zumindest mit hoher Plausibilität zeigen), dass durch die Beobachtung von Regularitäten Normen entdeckt werden, die ohne empirische Methoden nicht entdeckt worden wären.[62] So könnte vermutet werden, dass wir auf empirischem Weg einen materialen Zugang zu Normen gewinnen, während Prinzipien sich in formaler Hinsicht limitierend auf dieses Material beziehen lassen. Normen können auf diese Weise auf ihre ethische Legitimität hin befragt werden. Das mag für ihre Genese als richtig angesehen werden, stimmt es allerdings auch für ihre Geltung?

Die folgende Überlegung soll auf die Schwierigkeiten, die mit dieser Frage aufgeworfen werden, hinweisen. Wird eine Regel auf eine bestimmte Situation angewendet, muss sie gedeutet werden. Anders formuliert: Was eine Norm bedeutet, kann nur gesagt werden, wenn auch geklärt wird, wie diese Norm zu deuten ist.[63] Diese Deutung folgt nun freilich ihrerseits einer Regel usw. Dieser unendliche Deutungs-Regress kann nur durch eine Praxis, die Normen implizit enthält, gestoppt werden, eine Praxis, die sagt, wie eine Regel verstanden werden soll. Es muss allerdings weiter geklärt werden, was es für Normen heißt, implizit in Praktiken enthalten zu sein. Nun kann man das Befolgen solcher impliziter Normen, wie bereits angedeutet, als Verhaltensregularität verstehen. Der Handelnde muss um diese Normen nicht wissen, er kann sie allerdings in Regeln zum Ausdruck bringen. Anders gesagt: Die in Praktiken implizit enthaltenen Normen können explizit gemacht werden. Oder noch einmal anders: Normen, die explizit in Form von Regeln ausgedrückt werden, Regeln, die ausdrücklich bestimmen, welches Verhalten richtig und welches falsch ist, werden nur als *eine* mögliche Form verstanden, die Normen annehmen können. Ja noch mehr: Eine praxisimplizite Norm wird, zumindest was ihr Verstehen und Deuten und damit ihre Begründung betrifft, als die grundlegendere Form gegenüber einer die Praxis explizit regelnden Norm betrachtet. Jedenfalls zieht die Rede von praxisimpliziten Normen das Problem der Unterscheidung zwischen dem, was gemäß einer Norm richtig ist, und dem, was derjenige, dessen Handlung

[56] Unter der Geltung einer Norm wird hier nicht nur ihre abstrakte Verpflichtungs-, sondern auch ihre konkrete Durchsetzungskraft verstanden. Vgl. dazu Christof Breitsameter: „Handeln verantworten", in: Heike Baranzke / Christof Breitsameter / Ulrich Feeser-Lichterfeld / Martin Heyer / Beate Kowalski: *Handeln verantworten* (Theologische Module, 11), Freiburg i. Br. 2010, 7–45.

[57] Vgl. Bernard Williams: *Morality.* An Introduction to Ethics, Cambridge / New York 1972, 34.

[58] Vgl. Bert Molewijk: "Integrated empirical ethics: In search for clarifying identities", in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 (2004), 85–87.

[59] Vgl. Lieke van der Scheer / Guy Widdershoven: "Integrated empirical ethics: loss of normativity?", in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 (2004), 71–79.

[60] Vgl. Robert J. Aumann: "What is Game Theory Trying to Accomplish?", in: *Frontiers of Economics*, hg. v. Kenneth J. Arrow / Seppo Honka-pohja, Oxford 1985, 28–76, 32ff.

[61] Vgl. Reinhard Selten: "Comment to Robert J. Aumann: What is Game Theory Trying to Accomplish?", in: *Frontiers of Economics* [Anm. 60], 77–87, 81.

[62] Vgl. Reinhard Selten, a. a. O., 85.

[63] Vgl. Saul Aaron Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge Mass. 1982, 108; Crispin Wright: *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge Mass. 1980, 220.

anhand dieser Norm als richtig oder falsch beurteilt wird, für richtig hält, nach sich. Die eine Seite der Unterscheidung wird nicht in einem objektivistischen Sinn verstanden, sodass die zweite Seite als subjektivistisch erscheint, weil die Anwendung einer Norm zweifelsfrei beurteilt werden und die Tatsache, dass der so Beurteilte dieser Deutung nicht zustimmen kann, als Vernunftirrtum interpretiert werden kann.[64] Nach dem Gesagten kann es berechtigte Zweifel an der Deutung einer Norm geben, und die Frage ist dann, welche Instanz letztgültig darüber entscheidet. Bei diesem Verständnis einer Praxis, die sich nach impliziten Normen richtet und diesen Normen gemäß beurteilt werden kann, taucht allerdings die Schwierigkeit auf, dass die Unterscheidung zwischen kausalen und normativen Erklärungen eingeebnet zu werden droht. Das heißt, die Differenz zwischen der richtigen und der unrichtigen Performanz wird mit dem Unterschied zwischen regelmäßiger und unregelmäßiger Performanz gleichgesetzt. Eine Norm, die in einer Praxis enthalten ist, ist dann einfach ein Verhaltensmuster. Nicht richtig zu handeln bedeutet entsprechend, unregelmäßig zu handeln. Die Praktiken, auf die es uns ankommt, müssen so gefasst sein, dass sie zum einen explizite Regeln nicht einschließen müssen und sich zum anderen von bloßen Regelmäßigkeiten unterscheiden. Das Problem, das sich nun weiter auftut, besteht darin, dass jede einzelne Menge von Performanzen viele Regularitäten aufweist. Diese werden zwar mit Blick auf jene Performanzen, die bereits vollzogen wurden, übereinstimmen, nicht aber mit Blick auf diejenigen, die (noch) nicht hervorgebracht wurden. Egal, was weiter getan werden wird, es wird immer eine Regularität geben, die als Fortsetzung des bisherigen Musters interpretiert werden kann. Es gibt somit nicht ein bereits vorliegendes Verhaltensmuster, auf das man sich stützen kann, um ein künftiges Verhalten als regelmäßig oder unregelmäßig und in diesem Sinne als richtig oder unrichtig auszuzeichnen. Insofern sich die Mitglieder einer Gemeinschaft gegenseitig als intentionale Systeme betrachten oder behandeln und ihre Intentionalität je weils von den Einstellungen ihnen gegenüber abhängt, können nur Gemeinschaften, nicht hingegen Individuen als Träger von ursprünglicher Intentionalität interpretiert werden. Man kann auch sagen, dass Individuen einander durch die gegenseitige Zuweisung von Intentionalität anerkennen. Deshalb macht es, und das schließt die Rede vom Verstehen einer Norm ein, einen Unterschied, ob man einer Regel unterworfen ist, deren Zugriff auf uns von der Anerkennung durch uns abhängt oder nicht. Vernünftig zu sein heißt für Kant deshalb, an Regeln gebunden zu sein.

[64] Vgl. dazu ausführlich Robert B. Brandom: *Expressive Vernunft.* Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt a. M. 2000, 66–72.

6. Bilanz

Der vorliegende Artikel ist dem Versuch gewidmet, den Einfluss der Empirie auf die Ethik nach den Begriffen Handlung und Norm auf selektive Weise zu untersuchen, indem bei beiden Begriffen sowohl Ursachen als auch Wirkungen als möglicherweise relevant für das Erbringen empirischer Informationen angesehen wurden. Bezogen auf *Handlungen*: Warum handeln Personen, wie sie handeln? Was ist ihr Motiv? Und welche Folgen ergeben sich daraus? Wie können wir, wenn die beobachteten Wirkungen unerwünscht sind, auf die Ursachen Einfluss nehmen? Und bezogen auf *Normen*: Warum etablieren wir Normen? Und wiederum: Welche Folgen entstehen daraus? Schließlich: Wie können wir Ursachen und Wirkungen von Normen in ein reflektiertes Verhältnis setzen? Empirisch informiert sollte die Ethik auch im Hinblick auf die Träger von Handlungen und die Autoren von Normen, die wir als *Personen* bezeichneten, sein: Wann können wir von einer Person sprechen? Welche Voraussetzungen müssen vorliegen, dass dies nicht möglich ist, und was folgt daraus? Schließlich wurde der Bezug auf die *Umwelt* von Personen bzw. Handlungen und Normen als konstitutiv für die Ethik betrachtet.

Die in der Überschrift angedeutete Frage, ob es berechtigt erscheint, angesichts der gegenwärtigen Forschungslage von einem „empirical turn" innerhalb der Ethik zu sprechen, wird man als zu schlicht gestellt empfinden, als dass man eine einfache Antwort darauf geben könnte. Klar scheint, dass etablierte normative Modelle in viel stärkerem Ausmaß empirisch informiert werden müssen, als dies bislang geschah. Zu vermuten ist, dass ein solcher „Einzug der Empirie in den ethischen Diskurs" einen heute noch unabsehbaren Umbau insbes. traditioneller normativer Modelle nach sich ziehen wird.

Exegese / Altes Testament

Schmid, Konrad: **Gibt es Theologie im Alten Testament?** Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft. – Zürich: Theologischer Verlag 2013. 147 S. (Theologische Studien NF, 7), pb. € 15,40 ISBN: 978–3–290–17806–2

Angesichts der „Blüte alttestamentlicher Theologien" in den letzten Jahren ist ein Buch, das deren Hintergründe aufweist und reflektiert, sehr willkommen und angebracht. Konrad Schmid stellt sich dieser Aufgabe und bietet damit einen wertvollen Beitrag zur Aufarbeitung dieses wichtigen Gebietes.

Im ersten Teil (A) erläutert er Fragestellung und Vorgehen. Theologie des AT als „Krondisziplin" leidet darunter, dass unklar ist, was sie zu leisten hat (9). S. geht es in diesem Buch nicht um einen eigenen Entwurf dafür, sondern er nimmt sich vor, „nach dem möglichen Vorhandensein von Theologie *im* Alten Testament" zu fragen (10). Dafür sei die „Kategorie ‚Theologie' im Blick auf alttestamentliche Texte", gerade auch im Rahmen der Geschichte der Bibelauslegung und in ihrem Verhältnis zum Religionsbegriff, zu klären (11).

Damit ist der Inhalt für den ersten Hauptteil „B: Aufkommen und Geschichte der Theologiebegrifflichkeit im Blick auf die Bibel" (13–52) benannt. Darin gibt S. einen ausgesprochen weit gefassten Überblick, der von der griechischen Philosophie über Scholastik, reformatorische Neuprägung und weitere Veränderungen in der neuzeitlichen Entwicklung bis in die Gegenwart reicht. Dabei kommen auch die „Emanzipation der Exegese von der Dogmatik" unter Johann Philipp Gabler (19), das Zerbrechen der gesamtbiblischen Theologie und die Aufspaltung in eine des AT und eine andere des NT (21–23) und sodann die romantische Abwertung des Theologiebegriffs gegenüber der „lebendigen Religion" des AT mit ihren Folgen (23ff) zur Sprache, die zum „faktischen Verschwinden der Teildisziplin ‚Theologie des Alten Testaments' im Zuge ihrer Historisierung an der Wende zum 20. Jahrhundert" führte (31). Im Weiteren kam es zu einer vermehrten Wertschätzung der Wissenschaft vom Judentum (36ff) und schließlich zur „Pluralisierung der Theologie des Alten Testaments im Gefolge ihrer Historisierung" (46–52).

S.s Teil B besticht durch die Erfassung der gesamten Geschichte, die Konzentration auf die wesentlichen Entwicklungen und die weitgehend treffende Darstellung der charakteristischen Züge der einzelnen Epochen. Es ist verständlich, dass manches dabei vereinfacht oder schematisiert ausfällt, so z. B. die Gegenüberstellung von Thomas von Aquins „Lehre von Gott" und der „existenziellen Reinterpretation" in der Reformation (16–17) – dabei zeugen Thomas zugeschriebene Gebete wie „Gottheit tief verborgen" (*Adoro te devote*) u. a. von einer tief erlebten Frömmigkeit.

Der zweite Hauptteil „C: Die Entstehung von Theologie in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur als religionsgeschichtliche Fragestellung" (53–115) deckt sich inhaltlich öfter mit S.s „Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung" (Darmstadt: WBG 2008). Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass er viele dort vorgestellte Texte nun gezielt im Blick auf „Theologisierungsprozesse" auswertet; das erste, einführende Kap. nennt als wichtige Gesichtspunkte dafür die „Unterscheidung von impliziter und expliziter Theologie" (54) sowie „intensivierte theologische Reflexion" (58).

S. setzt mit der „Herausbildung impliziter Theologie in der Prophetie" ein (61); es folgen Theologisierungen im Recht (79) und in der politischen Geschichte (85). Explizite Theologie begegnet ebenfalls im weiteren Pentateuch (87) und im Psalter (100). Besonders wichtig sind die Theologisierungsprozesse, die „bei der Formierung des Kanons" zu beobachten sind (ab 102). S. geht sogar darüber hinaus und bezieht in den letzten drei Kap.n außerkanonische Literatur bis hin zur Apokalyptik mit ein.

Dieser Teil C scheint noch stärker verdichtet als Teil B und bietet wiederum ein sehr breites Panorama, diesmal über die atl. Literatur im Hinblick auf die in ihr begegnenden Theologien. Grundsätzlich ist S.s Wahrnehmung der Texte und Bücher in Bezug auf ihr Reden von Gott weitgehend angemessen. Im Einzelnen ergeben sich manchmal Fragen, etwa wenn die Priesterschrift als „theologischer Text" qualifiziert wird (90) – kann man P als (kohärenten) „Text" ansehen? – oder wenn Gen 6,13 als eine Reaktion auf Am 8,2 und Ez 7,2–3 sowie als Korrektur dazu gedeutet wird (92–93) – das literarische Abhängigkeitsverhältnis könnte auch umgekehrt gesehen werden.

Der letzte Teil D (117–123) versucht, Bilanz zur Titelfrage des Buches zu ziehen. Dabei fasst das erste Kap. den ersten Hauptteil B in „fünf Grundentscheidungen" zusammen (117–118) und benennt erneut S.s Anliegen, den Befund für Theologie im AT zu sichten und

offenzulegen, jenseits der Alternative von fragloser Behauptung ihres Vorhandenseins oder Feststellung ihrer Abwesenheit; dies ist ihm sicherlich mit der vorliegenden Studie geglückt. Das zweite Kap. (120–123) ist mit „Folgerungen" überschrieben, bietet aber mehr, insofern es kritisch auf die gegenwärtige Situation Bezug nimmt, so im Eingehen auf die Position von Jan Christian Gertz, der die Theologie des AT in die Einleitungswissenschaft einbezieht (120, mit Anm. 4).

Mit diesem Werk hat S. ein ausgesprochen anregendes Buch vorgelegt, das unter doppelter – geschichtlicher und literarischer – Rücksicht einen sehr weiten Horizont aufweist. Er hat dafür viel Literatur verarbeitet (s. das Verzeichnis, 125–147) und ist sich der mit seinem Thema verbundenen Probleme sowie Fragen bewusst. Für dies alles ist ihm zu danken.

Seine Arbeit macht aber auch deutlich, dass einige Punkte noch für weitere Diskussion offen sind. Ich möchte drei davon nennen und am Beispiel von Dtn 32 erläutern:

1) S. gebraucht „Theologie" in vielfältiger Weise, als „auf die Frage des Gottesverhältnisses […] bezogen" (9), spricht aber ebenso von der „Inhaltsbezogenheit" des AT (52), von theologischen „Konzeptionen" und „Dynamiken" (122) und konstatiert die „Breite des Theologiebegriffs" (54). Es wird dabei nicht recht klar, wie „Theologie" genau zu definieren ist und wie sie sich von „Theologisierung" unterscheidet. – Dtn 32 verwendet siebenmal „Fels" im Zusammenhang mit dem biblischen Gott und gebraucht damit erstmalig und gezielt diese Metapher so. Als was ist diese Redeweise zu qualifizieren, und warum?

2) Zu Recht insistiert S. auf der Unverzichtbarkeit „historischer Analyse" (mehrfach, besonders deutlich 52 mit Anm. 152 unter Berufung auf J.J. Collins und T. Krüger). Sicherlich haben Geschichte und Genese von Texten Einfluss auf ihre Interpretation und auch auf ihre Theologie. Wie sicher sind aber unsere (konstruierten) Thesen zur Entstehung der Texte? Können wir einigermaßen zuverlässig klären, ob Dtn 32 später hinzugefügt wurde, wie manche annehmen, oder ob es von vornherein konzeptionell in die Gesamtdynamik des Buches eingebunden wurde?

3) Bereits am Ende von Teil B und noch mehr in den letzten Kap.n von Teil C weitet S. den Blick auf außerkanonische Texte; explizit benennt er ganz am Ende das Problem der „Kanonsgrenze" als schwierig (123 mit Anm. 10). Dies spiegelt sich ebenfalls in der Frage, ob über ein „deskriptives Verständnis" (10) hinaus nicht auch „normative" Aspekte (121) einzubeziehen sind. Ein Text wie Dtn 32 setzt bzgl. der Theologie Maßstäbe, wie u.a. an der Aufnahme der Fels-Metapher in anderen Texten, dem Reden von Gott mit Zügen von Eltern oder der Spannung von Gericht, Gerechtigkeit und Erbarmen sichtbar wird. Können außerbiblische Texte mit solcher Intensität theologischer Redeweise, aufbauendem Gehalt und Fülle an Motiven wirklich mithalten?

Innsbruck Georg Fischer SJ

Schmidt, Werner H.: **Das Buch Jeremia**. Kapitel 21–52. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 342 S. (Das Alte Testament Deutsch, 21), geb. € 99,99 ISBN: 978-3-525-51206-7

Es ist ein besonderes Glück, die Kommentierung eines großen biblischen Buches abschließen zu können, umso mehr, wenn dies noch im hohen Alter gegeben wird. Zu jenen, denen dies beim Jeremiabuch nicht vergönnt war, gehören so illustre Personen wie der Hl. Hieronymus, Thomas v. Aquin und in neuerer Zeit Peter C. Craigie (*Word Biblical Commentary* 26, Dallas 1991) sowie Siegfried Herrmann (*Biblischer Kommentar*, zwei Faszikel Neukirchen 1986 und 1990).

Werner Schmidt bleibt im zweiten Band der Jeremia-Kommentierung den Grundzügen des ersten (Jeremia 1–20; ATD 20, Göttingen 2008) treu. Von daher darf auf dessen Besprechung in ThRv 105 (2009), 108–109, verwiesen werden; die dort getroffene Einschätzung gilt im Wesentlichen auch für den neuen Band. Allerdings begegnet S. einer damals vorgebrachten Kritik, nämlich jüngere Literatur kaum einzubeziehen, nun damit, dass er sporadisch auch unlängst erschienene Werke zitiert, z.B. S. 237 in Anm. 17 die FS W. Thiel von 2010, oder in Anm. 19 den Samuel-Kommentar von W. Dietrich (BK) von 2011. Dennoch fehlen weiterhin grundlegende neuere Forschungsarbeiten, wie etwa jene von H. Knobloch zu Jer 26 und 36, *Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches* (BZAR 12), Wiesbaden 2009, oder von R. Willi zu Jer 29, *Les pensées de bonheurs*, Lugano 2005, sogar die zu Jer 30–31 von B. Bozak, *Life 'Anew'* (AnBib 122), Rom 1991. Die Ankündigung auf der hinteren Umschlagseite „[…] und stellt die Erkenntnisse der Forschung zu den Kapiteln 21–52 vor" erweist sich so als irreführend.

Zu den Stärken von S.s Kommentierung zählt, dass er konsequent gegliederte Übersichten über die jeweiligen Kapitel und die Abschnitte darin bietet. Damit vermag er den Aufbau und die Struktur zu veranschaulichen. Auch diskutiert er aufmerksam den Text, öfter mit Vergleich zur Septuaginta, der er durchaus kritisch gegenübersteht (z.B. zu Jer 25 auf S. 68 und bei den Völkerworten, 278 und 280f) – doch auf der anderen Seite übersetzt er in Jer 22,23 mit „*der* du …", obwohl in diesem Vers im Original mehrfach *feminine* Formen stehen; manchmal ist auch die Übersetzung alleine für sich länger als die Erklärung dazu (so 247 und mehrfach). Gut sind ebenfalls die vielen Verweise auf andere ähnliche Stellen, die gerade im Jeremiabuch gehäuft begegnen und so Verbindungen erkennen lassen.

Die Kommentierung selbst ist öfter umschreibend, assoziativ, mit vielen Fragen (etwa 222, 246 u.a.). Häufig bleiben Besonderheiten des Textes unerklärt, so zu Jer 46 der Spottname des Pharao in V. 17 sowie die Tiervergleiche für Ägypten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen (z.B. 196–199 das Vorwort zu Jer 37–44) fehlen Einleitungen für größere Teile von Jer; auch gibt es kein Wort zum Abschluss. Die redaktionelle Gestaltung ist in manchem uneinheitlich, was die Setzung von Überschriften und den Beginn der Fußnoten betrifft. Im Inhaltsverzeichnis (VIII) ist der Titel für Jer 33 kaum verständlich; die Aufgliederung in vier Zeilen auf S. 167 lässt besser begreifen, was gemeint ist. Ähnlich schwierig ist es mit den Überschriften für den Übergang zu Jer 39 (224).

Wie beim ersten Band stellt sich auch hier die Frage nach der angezielten Leserschaft. Die Auslegung steht einerseits in der Nähe einer erbaulichen ‚geistlichen Schriftlesung'; in diese Richtung weist auch das Zitat von D. Bonhoeffer S. 273, Anm. 29, zu Jer 45,5. Anderseits finden sich oft längere Passagen mit wenig gesicherten Spekulationen bzgl. der Entstehung und Redaktion der Texte, die selbst zum Diskurs in Fachkreisen wegen des eher behauptenden Charakters und der weithin fehlenden Begründungen nur wenig beitragen können. Vielleicht spiegelt diese Ambivalenz auch eine andere Spannung: zwischen der bereits im ersten Band getroffenen und nun im Vorwort erneuerten Absicht des Vf.s, „jede polemische Auseinandersetzung" zu meiden (V), und der Erklärung eines Buches, das selber voller Auseinandersetzungen und Konflikte ist.

Innsbruck Georg Fischer SJ

Boyd-Taylor, Cameron: **Reading Between the Lines**: The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies. – Leuven: Peeters 2011. (XV) 483 S. (Biblical Tools and Studies, 8), geb. € 74,00 ISBN: 978-90-429-2250-1

Das „Interlinear Paradigm" (im Folgenden: IP) ist das von Albert Pietersma entwickelte Konzept bzgl. der Entstehung und Intention der Septuaginta, das dann auch – zumindest im Prinzip – der „New English Translation of the Septuagint" (NETS) zugrunde lag. Aufgrund der in (Teilen) der LXX zu beobachtenden nicht nur inhaltlichen, sondern oft mehr noch formalen Nähe des griechischen Textes zu seiner hebräischen Vorlage betrachtete Pietersma die LXX als faktisch unselbstständiges Werk, das – auch wenn die LXX später selbstständig gelesen wurde – seiner ursprünglichen Intention nach auf die hebr. Vorlage hinführen sollte, d.h. faktisch wie eine Interlinearübersetzung konzipiert und erstellt war. Entsprechend diesem Verständnis wurde auch der englischen Übersetzung der LXX eine englische Übersetzung des hebr. (masoretischen) Textes zugrunde gelegt, nämlich die „New Revised Standard Version" (NRSV), von deren Text die Übersetzer nur dann abweichen sollten, wenn auch der griech. Text von seiner hebr. Vorlage abweicht (siehe dazu u.a. „To the Reader of NETS" in A. Pietersma / B.G. Wright, NETS, 2007). Dieses Konzept steht zugleich in explizitem Gegensatz zur französischen Übersetzung und Kommentierung der LXX, nämlich der „Bible d'Alexandrie" (BdA), bei der man davon ausging, dass die LXX bei aller Bindung an die hebr. Vorlage für Leser in der Zielsprache gemacht wurde und bei der man sich dementsprechend auf die innergriech. Bedeutung und die Rezeption der LXX konzentrierte. (Die deutsche Übersetzung *Septuaginta-Deutsch*, Stuttgart 2009, war zur Zeit der Entwicklung des IP noch nicht in Planung und daher auch noch nicht im Blick. Das Konzept von LXX.D war von Haus aus stärker auf die Eigenart des jeweiligen Textes ausgerichtet; die Fußnoten zur Übersetzung erlaubten es zudem, auf Besonderheiten des Textes hinzuweisen).

In neuerer Zeit (öffentlich m. W. erstmals auf dem Septuaginta-Kongress in Leiden 2004) wurde das von dem Übersetzungswissenschaftler Gideon Toury vertretene Konzept der „Descriptive Translation Studies" (DTS) mit dem IP verbunden bzw. zu dessen Unterstützung herangezogen. Im Wesentlichen geht es dabei um die literatur-

soziologische Verortung und die Frage der Funktion einer Übersetzung. U. a. wird von B.-T. später der Begriff der „Interlanguage" herangezogen (367–392). Gemeint ist damit, dass in eine Übersetzung immer auch Elemente der Ausgangssprache mit eingehen, wodurch eine Sprache entsteht, die zwischen Ausgangs- und Zielsprache steht und somit eine Art Zwischensprache bildet.

Das vorliegende Werk ist die überarbeitete Druckfassung der entsprechenden Diss., in der Cameron Boyd-Taylor, der wohl konsequenteste Schüler von Albert Pietersma, das IP untersucht, verteidigt und propagiert.

Nach der „Introduction", die auch schon das IP vorstellt, folgen umfangreiche Prolegomena, in denen „Theory and Practice in Septuagint Studies", „The Constitutive Character of the Text" und ausführlich DTS und IP vorgestellt werden (11–111). Anschließend wird in vier Textstudien „the case for Interlinearity" präsentiert, und zwar an Texten von abnehmender Wortwörtlichkeit, ausgehend von der sehr formalistischen Übersetzung des Aquila (3Kgt 21,7–17), (auch zeitlich) zurückgehend über die ebenfalls stark isomorph orientierte *kaige*-Rezension (4Kgt 23,12–20) zur Übersetzung der Psalmen (Ps 29^{LXX} = Ps 30^{MT}; in Form des Textes von Rahlfs) und bis zur Genesisübersetzung (Gen 1,1–5; 11,1–9).

Die Analysen sind interessant und zeigen den unterschiedlichen Grad der engen Anlehnung an die hebr. Vorlage, die in formaler Anpassung, insbes. der Wortfolge, aber auch in möglichst gleicher Zahl der Wörter oder auch in der 1:1-Wiedergabe des Artikels bestehen kann, aber auch in inhaltlichen Besonderheiten, wie etwa der möglichst konkordanten, d. h. stets gleichen Wiedergabe eines hebr. Wortes mit dem stets gleichen griech. Wort. Bekanntlich hat Aquila letzteres Prinzip auf die Spitze getrieben, indem er die hebr. nota accusativi *'ät*, so wie die gleichlautende Präposition *'ät* = „mit" stets gleich mit *syn* übersetzte, auch wenn das zu merkwürdigen Ergebnissen führte.

Bei der Präsentation des Psalmtextes erfährt man, was man bisher vermuten konnte, nämlich dass Pietersma das Modell des IP bei seiner Arbeit an den Psalmen entwickelte (219). In der Tat ist die Übersetzung der Psalmen – d. h. genau genommen der Text, den Rahlfs in seinen beiden Editionen (sog. Handausgabe und Göttinger Ausgabe) als kritischen Text rekonstruierte – ziemlich wortwörtlich und isomorph. (Allerdings wurde z. B. schon von A. Aejmelaeus bestritten, dass man die Psalmen als interlinear übersetzt bezeichnen kann: „The deviations from the word-for-word method are too numerous to allow such a characterization." – zitiert ebd., Fn. 3.)

B.-T. ordnet die von ihm untersuchten Texte in der Tat wie eine Interlinearübersetzung an, z. B. MT, darunter die *kaige*-Rezension und darunter Aquila. Das ist hilfreich für den genauen Vergleich, zeigt aber auch eines der wesentlichen Probleme, nämlich die unterschiedliche Schreibrichtung: Das Hebräische muss man mühsam Wort für Wort von links nach rechts lesen. (Im Sinn der Theorie müsste man eigentlich noch weiter gehen und annehmen, dass die griech. Wörter dem Hebr. folgten und man eigentlich die griech. Wörter in verkehrter Reihenfolge zu lesen gehabt hätte.)

Es ist hier nicht der Platz, die Analysen im Einzelnen zu diskutieren. Dass die *kaige*-Rezension sich um eine möglichst weitgehende isomorphe Anpassung an das Hebr. bemühte, ist sicher richtig, wenn auch nicht neu, sondern schon von D. Barthélemy (*Les Devanciers d'Aquila*, VTS 10, 1963) in seinen Analysen der Naḥal-Ḥever-Rolle herausgestellt.

B.-T. untersucht exemplarisch 2Kön 23,12–20. Diese Untersuchung ist im Prinzip richtig und sie zeigt, dass die *kaige*-Rezension zwar auch stark isomorph arbeitet, aber doch etwas weniger formalistisch und homophon als Aquila. Das zeigt sich etwa daran, dass z. B. Aquila für hebr. *w^{e}gam* nicht nur *kaige* („und auch") sondern *kai kaige* („und und auch") schreibt und die nota accusativi generell wie die Präposition mit *syn* wiedergibt (z. B. in V. 15; S. 192f). Ein gewisses Problem besteht darin, dass B.-T. den Text der Handausgabe von Rahlfs als *kaige*-Text nimmt. Eigentlich müsste man dafür den Text des Codex Vaticanus verwenden. Zwar folgt Rahlfs in seiner Edition fast durchwegs dem Codex Vaticanus, aber er erstellt doch einen (jedenfalls nach seinen Kriterien) kritischen Text, d. h. Rahlfs weicht vom Vaticanus- bzw. *kaige*-Text in Richtung der (angenommenen) ursprünglichen LXX ab. Ein Beispiel ist, dass Codex Vaticanus in 2Kön 23,15 das dritte *kai* nicht hat, während Rahlfs es (in Anlehnung an den hebr.-masoretischen Text) ergänzte. Das ist zwar nur ein geringer Unterschied, aber da es insgesamt meistens nur um solche geringen Unterschiede geht, ist er doch relevant. Immerhin bedeutet es, dass die *kaige*-Rezension doch nicht so konsequent isomorph verfuhr oder (was aufgrund diverser ähnlicher Fälle wahrscheinlicher ist) einen Bezugstext hatte, der sich vom (proto-)masoretischen Text etwas unterschied. Das Problem der fehlenden Unterscheidung zwischen Rahlfs-Text und *kaige* (bzw. Kodex Vaticanus als dessen in Samuel-Könige bestem Zeugen) findet sich auch an anderen Stellen, etwa V. 18 (S. 218), wo B.-T. mit Rahlfs *kinēsátō* liest, während Kodex Vaticanus *kinēsátōsan* hat.

Merkwürdig ist auch, das B.-T. die hinter *kaige* stehende Hermeneutik vermutlich kennt, aber kaum thematisiert. Jedenfalls steckt dahinter ein hermeneutisches Anliegen, das zum Gesichtspunkt der genauen formalistischen Entsprechung hinzukommt (und diese zugleich relativiert). An manchen Stellen zeigt sich, dass die *kaige*-Rezension nicht immer genau isomorph ist (z. B. V. 20 bzgl. der nota accusativi). B.-T. erklärt solche Abweichungen vom IP „as a matter of strategy" (216). Das kann man so sehen, aber man sollte auch zugeben, dass damit das IP relativiert wird.

In ähnlicher Weise wird die Psalmenübersetzung untersucht, und zwar anhand von Ps 29 (= Ps 30^{MT}), wobei hier die Old Greek, also die älteste LXX (konkret der Text von Rahlfs), mit Aquila verglichen wird. Das Ergebnis und die Problematik sind ähnlich. Interessant wäre auch hier wieder die praktisch vollständige Anpassung an das Vorhandensein oder Fehlen des hebr. Artikels bei Aquila, während die LXX den Artikel – grammatisch korrekter – analog dem Vorhandensein von Determination setzt. Dieses Phänomen sollte zumindest vermerkt sein.

Auch die folgende Untersuchung von Gen 1,1–5 und 11,1–9 konzentriert sich ganz auf die isomorphen Phänomene, die den Aspekt der Interlinearität stärken können. Dabei werden die Entsprechungen insbes. in der Wortfolge herausgestellt, während unterschiedliche Wortwahl weniger thematisiert wird.

Mit Spannung wendet man sich dem dritten Hauptteil „Interlinearity and beyond" (313–458) zu und hier insbes. Kap. 9 „Interlinear Translation within the Literary System of Hellenistic Judaism" (315–366), weil hier – wie die Überschrift vermuten lässt – externe Belege für Interlinearität zur Sprache kommen sollen. B.-T. bietet noch einmal eine umfangreiche theoretische Einleitung, bevor er zu Texten kommt. Der erste Text (346) enthält einige Zeilen aus der Ilias (A, 1–6), die in einem Papyrus auch in „Vulgar Greek" wiedergegeben werden, allerdings nicht interlinear, sondern in zwei Spalten. – Dass bei einem Text in derselben Sprache eine weitgehende (keineswegs vollständige!) Entsprechung besteht, ist nicht erstaunlich. Gewichtiger ist, dass die Texte im Papyrus nicht interlinear (sondern in Spalten) geboten werden und dass B.-T. leider kein Alter für den Papyrus nennt. Derselbe Text wird dann noch einmal verwendet, und zwar im Vergleich mit einer byzantinischen Paraphrase. Bei genauerem Zusehen wird allerdings deutlich, dass – entgegen der interlinearen Darbietung (349f) – die beiden Textformen nicht zusammen vorkommen, sondern dass der byzantinische Text aus einem anderen der Amherst-Papyri zitiert wird. Dazwischen (347) wird ein tatsächlich zweisprachiger, nämlich griech. und lat. Text aus dem 3. Jh. (offensichtlich 3. Jh. n. Chr.) erwähnt (nicht zitiert!), in dem der 11., 16. und 17. Fabel des Babrius (spätes 1. oder 2. Jh. n. Chr.) eine lat. Übersetzung vorangeht, allerdings offensichtlich weder in interlinearer noch in synoptischer Darbietung. Die schlechte („extraordinarily bad") und fehlerhafte lat. Wiedergabe soll dem griech. Text genau folgen, was bei einer solchen dürftigen Übersetzungshilfe auch nicht verwundert. Doch was beweisen diese wenigen und späten Texte, von denen keiner wirklich interlinear ist, für die im 3. Jh. v. Chr. entstandene bzw. begonnene LXX, deren Übersetzern nach allgemeiner Überzeugung bei aller engen Anlehnung an den hebr. Text hohe sprachliche Kompetenz zuzuschreiben ist? Faktum bleibt, dass B.-T. keinen einzigen wirklich interlinear geschriebenen Beleg präsentieren kann.

Die weiteren Ausführungen dieses und der weiteren Kap. des Buches bieten Analysen verschiedener Texte des AT, die wieder interlinear hebr. und griech. dargeboten werden, sowie weitere theoretische Erörterungen, die aber in der Sache nicht weiterführen.

Das vorliegende Buch bietet die umfangreichste und entschlossenste Darlegung und Verteidigung des IP. Trotz aller Bemühungen wird aber letzten Endes die Sache nicht überzeugender, sondern es zeigt sich die Problematik, zumal es offensichtlich keinen antiken Text gibt, der wirklich interlinear war.

M. E. liegt der Kern des Problems im Überstieg von der Isomorphie zur Interlinearität. Dass die LXX – mit Unterschieden von Buch zu Buch – in hohem Maß isomorph übersetzt wurde, ist Konsens. Die Diskussionen, die B.-T. führt, gehen eigentlich um den Grad der Isomorphie. Aus dem Anliegen, das interlineare Modell zu verteidigen, wird die Isomorphie betont und werden die Texte v. a. formal analysiert. Demgegenüber werden die semantischen Unterschiede und die kulturellen und theologischen Neuakzentuierungen der LXX heruntergespielt. Symptomatisch für die Begründungsstrategie ist, dass das ganze Konzept von dem späten Extrem der Übersetzung des Aquila her entfaltet wird. Faktisch wird Interlinearität mit Isomorphie verteidigt, was aber zweierlei ist. Selbst eine hohe Isomorphie ist kein Beweis für eine interlineare Anordnung der Texte.

Dass die von B.-T. untersuchten Texte stark isomorph sind, ist der richtige – wenn auch nicht ganz neue – Kern der Sache. Die Interpretation dieses Phänomens als Interlinearität und die Behauptung, dass die griech. Übersetzung *nur* als Rückverweis und Verstehenshilfe für den hebr. Text intendiert war und produziert wurde (also gegen die spätere Verwendung und Rezeption der LXX), bleiben das Prokrustesbett der an sich guten Analysen.

Besonders problematisch wird der Eifer für das interlineare Modell dort, wo es auch zum Postulat für die Entstehung der ursprünglichen LXX gemacht werden soll. In diesem Sinn wird dann von Vertretern des IP behauptet, dass die ursprüngliche LXX („Old Greek") unter diesem Vorzeichen entstanden sei und alle existierenden Texte erst ein sekundäres Stadium widerspiegeln (Bei B.-T. ansatzweise 340f und mit Hinweis auf A. Pietersma bereits 34, A. 5, 57, A. 8). Auch die von B.-T. in seinem zweiten Hauptteil dargestellte Entwicklung spricht eher dagegen.

Gewiss blieben die LXX und auch die späteren Revisionen und Übersetzungen immer an die Autorität des hebr. Originals gebunden, aber dass die LXX (entgegen ihrer späteren Verwendung) nur geschaffen wurde, um als interlineare Notizen an die hebr. Grundlage heranzuführen, überzeugt nicht. M. E. wurde selbst die Aquila-Über-

setzung – trotz all ihrer Isomorphie und damit verbundenen Merkwürdigkeiten – für die Rezeption in der griechischen Welt bzw. im griechischsprachigen Judentum geschaffen (ähnlich der Buber-Rosenzweig-Übersetzung, die gerade mit ihrer „Hebraizität" Autorität beanspruchen und in die Zielsprache hineinwirken wollte). – Übrigens hat B.-T. in anderen Publikationen viel zur Erforschung der Rezeption von Aquila im spätantiken Diasporajudentum beigetragen (z. B. in WUNT 252, 2010, 272–288).

Wuppertal Siegfried Kreuzer

Exegese / Neues Testament

Schwartz, Daniel R.: **Reading the First Century.** On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVIII) 204 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 300), Ln. € 79,00 ISBN: 978–3–16–152187–4

Das Schifflein der ntl. Exegese bewegt sich mitunter zwischen Skylla und Charybdis. Auf der einen Seite droht es am harten Felsen eines unerschütterlichen Bibelhistorismus zu zerschellen. Der joh. Jesus ist hier zugleich der historische, und die Verfasser der ntl. Schriften gelten nicht mehr als *veri auctores* (Dei verbum 11), sondern nur als einfältige Protokollanten. Auf der anderen Seite läuft das Boot Gefahr, in der angeblichen Selbstbezüglichkeit der Texte unterzugehen. Texte sind da nichts als Texte. Sie mögen Geschichten erzählen, aber Geschichte lässt sich aus ihnen nicht mehr rekonstruieren. Die Person Jesu von Nazaret bleibt im dichten Netz der Erzählfäden gefangen und verborgen.

Wer zwischen den Extremen die gesunde Mitte halten will, braucht einen verlässlichen Steuermann und findet ihn in Daniel R. Schwartz. Er erinnert den Historiker daran, dass es ihm nie allein und im Letzten nie um Texte gehen kann, sondern um die geschichtliche Wirklichkeit, von der die Texte zeugen. Gerade christliche Theologie muss sich diese Mahnung gefallen lassen, weil sie vom Grundaxiom der Inkarnation her notwendig historisch werden muss. Sie kann sich also nicht nur bei den Texten aufhalten und darf sich niemals mit den Geschichten allein begnügen. Zugleich muss sie die Geschichte von ihren unterschiedlichen Erzählungen unterscheiden. Mit einem Wort: Sie muss die ntl. Texte kritisch lesen und nach ihrem historischen Gehalt befragen, sonst verfehlt sie ihr ureigenes Ziel, die Offenbarung Gottes in der Geschichte immer besser zu verstehen.

Nun geht es S. in seinem Buch nicht um christliche Offenbarung und nicht in erster Linie um das NT. Letztlich ist es ihm auch nicht um Flavius Josephus (37– ca. 100 n. Chr.) zu tun, obwohl das Buch in Gänze zu einer methodisch angemessenen Lektüre seiner Texte anleitet. S. will nicht Texte, sondern die Wirklichkeit entziffern, in diesem Fall die Geschichte des 1. Jh.s n. Chr. Was das methodisch bedeutet, findet er in einem Aufsatz des italienischen Historikers Arnaldo Momigliano (1908–1987) ausgedrückt, den er in englischer Übersetzung seinem Buch als Anhang beigegeben hat (181–189). Momigliano bringt es auf den Punkt: „All of the historian's work is based upon sources. […] But nevertheless, the historian is not an interpreter of sources, although interpret he does. Rather, he is an interpreter of the reality of which the sources are indicative signs, or fragments." (189) Da S. seine Ausführungen selbst als „footnotes exemplifying Momigliano's views" (181) betrachtet, sei empfohlen, bei der Lektüre des Buches mit dem Anhang zu beginnen. Sein Anliegen wird so noch schneller klar.

Auch wer vorne beginnt, wird diese Klarheit freilich kaum vermissen. Anhand ausgewählter Beispiele (vornehmlich von Josephus, aber auch aus dem NT sowie der qumranischen und talmudischen Literatur) führt S. grundlegend in die Methoden der philologisch-historischen Textlektüre ein. Nach einer einleitenden Skizze des Methodenrepertoires (Kap. 1) behandelt er nacheinander die Textkritik (Kap. 2), die sprachlich-semantische Textanalyse (Kap. 3), die Literar- und Quellenkritik (Kap. 4), den synoptischen Vergleich der Quellen (Kap. 5) und die übergreifende Hermeneutik (Kap. 6). In den allermeisten Fällen gelingt es S. zu zeigen, was mit den jeweiligen Methodenschritten für ein angemessenes Verständnis von Text und Geschichte auf dem Spiel steht. Einzelne Ergebnisse bleiben gleichwohl fragwürdig.

In der Diskussion um die Ehescheidung des Josephus (Vita 415) ist bei S. das entscheidende Verb ἀπηλλάγη(ν) (mit Augment) durchgehend falsch als ἀπαλλάγη(ν) (ohne Augment) geschrieben (15f, 38). In der Sache möchte er gegen die modernen Ausgaben, die allesamt ἀπηλλάγη = „sie trennte sich (von mir)" haben, mit sämtlichen Handschriften ἀπηλλάγην = „ich trennte mich (von ihr)" lesen. Trotz der einhelligen Überlieferung ist diese Lesart jedoch kaum ursprünglich. Der Text, der die Initiative der Frau voraussetzt, ist zweifellos die *lectio difficilior*. Der Endbuchstabe ν ist ein notorischer Wackelkandidat; er kann in vielen Fällen stehen oder nicht, was eine fälschliche Hinzufügung in unserem Fall erleichtert haben dürfte. Die Grammatik des Satzes setzt außerdem voraus, dass das Subjekt zwischen den Partizipien im Genitivus absolutus (λυθέντος = „ich wurde freigelassen" und πορευθέντος = „ich reiste", beides auf Josephus bezogen) und dem finiten Verb des übergeordneten Satzes wechselt. Wäre durchgehend Josephus das Subjekt (ἀπηλλάγην), würde man erwarten, dass die Partizipien im Nominativ (λυθείς und πορευθείς) stehen.

Im Blick auf Jos. Bell. 2,279 löst S. ein Problem, das es m. E. gar nicht gibt (39–43). Hier teilt Josephus mit, die Habsucht des römischen Prokurators Gessius Florus (reg. 64–66 n. Chr.) habe viele Juden außer Landes getrieben. Nach anfänglichen Vorbehalten akzeptiert S. die von den lateinischen Zeugen gestützte Konjektur B. Nieses, wonach die auswandernden Juden nicht τῶν πατρίων ἐθῶν = „ihre väterlichen Sitten", sondern τῶν πατρίων ἠθῶν ἐξαναστάντας = „ihre väterlichen Wohnsitze verließen". An diesem Textverständnis stört ihn jedoch die Doppelung mit dem folgenden „sie flohen in fremdstämmige Provinzen", weshalb er ἐξαναστάντας lieber mit „*having been forced* to leave" (42) übersetzt haben will. Die Semantik des Verbs gibt freilich beides her, und eine etwaige Doppelung wäre als Hendiadyoin mitnichten störend.

Bei der Diskussion um den Nachfolger des Pilatus (reg. 26–36 n. Chr.) im Amt des Statthalters von Judäa (47–50) greift S. mit seiner Frage zu kurz, „*why* Rome might have decided to suspend the separate existence of Judea as a province" (49). Pilatus war kein *legatus Augusti pro praetore* wie die Statthalter der ordentlich errichteten kaiserlichen Provinzen, sondern ein Präfekt aus dem Ritterstand, der dem Legaten von Syrien im Zweifelsfall untergeordnet blieb. Dazu passt perfekt die Mitteilung des Josephus (Ant. 18,237), dass Kaiser Caligula zu seinem Nachfolger wieder einen ἱππάρχης = „Reiterführer" (Marullus) ernannte, nachdem der syrische Legat Vitellius für die Übergangszeit nur einen ἐπιμελητής = „Verwalter" (Marcellus) bestellt hatte (Jos. Ant. 18,89). Die Amtsbezeichnungen machen deutlich, dass Judäa weder unter Pilatus noch danach (bis 70 n. Chr.) als eigenständige Provinz betrachtet wurde. Vielmehr scheint das Verhältnis des syrischen Legaten zum judäischen Präfekten etwa demjenigen eines römischen *dictator* zu seinem *magister equitum* entsprochen zu haben.

Einige alte Textzeugen schreiben das Magnificat (Lk 1,46–55) in der Redeeinleitung nicht Maria, sondern Elisabet zu. Dazu passt, dass in V. 56 Maria als neues Subjekt namentlich genannt wird, während auf Elisabet das Personalpronomen αὐτῇ zurückverweist. Dass ohne Subjektwechsel beide Male „Maria" steht (so alle griechischen Zeugen), ist hingegen befremdlich. Dasselbe Problem entsteht jedoch auch mit „Elisabet", die zuvor schon in V. 41 als Subjekt genannt wird. S. nimmt daher an, in V. 46 habe ursprünglich nur καὶ εἶπεν ohne Nennung des Subjekts gestanden (66–70). Überhaupt seien Mariae Verkündigung und Heimsuchung (Lk 1,26–45) erst sekundär in die Geburtsgeschichte Johannes' des Täufers gelangt (113f). So ergebe sich die stringentere Erzählung: Geburt des Johannes (Lk 1,5–25.46–80), Geburt Jesu (Lk 2), Begegnung der beiden Protagonisten (Lk 3). Beide Überlegungen entbehren nicht einer gewissen Willkür. Wo zwei Lesarten existieren, eine dritte, nirgendwo bezeugte als ursprünglich zu postulieren, ist eine textkritisch riskante Operation. Dasselbe gilt für die Literarkritik, die das kunstvolle Ineinander der beiden Anfangsgeschichten mit ihren zwei Durchgängen ohne Not zerstört: zuerst Ankündigung der Geburt des Johannes (Lk 1,5–25), Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26–38) und Begegnung der beiden schwangeren Frauen (Lk 1,39–56); dann Geburt des Johannes (Lk 1,57–80), Geburt Jesu (Lk 2) und Begegnung der beiden erwachsenen Söhne (Lk 3).

Die vorgebrachte Kritik im Detail, die sich noch auf das eine oder andere Beispiel ausdehnen ließe, soll freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass S. eine ganz hervorragende Anleitung zur historisch-kritischen Textlektüre vorgelegt hat. Indem das Buch in grundlegende Probleme der Josephusforschung einführt, erschließt es zugleich den wichtigsten Autor für die jüdische Geschichte des 1. Jh.s. Im Regal des/der Neutestamentlers/-in wird es künftig seinen festen Platz neben den bibelexegetischen Methodenbüchern haben.

Münster Wilfried Eisele

Paulus Handbuch, hg. v. Friedrich W. Horn. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVI) 653 S., brosch. € 45,00 ISBN: 978–3–16–150082–4

Das Handbuch zu Paulus ist aus dem Rückblick auf die seit der Mitte des 19. Jh.s einsetzende und gegenwärtig internationale und divergente moderne Paulusexegese entstanden (Religionsgeschichtliche Schule, Kerygmatheologie, New Perspective). Auch jene sperrigen Ansätze der Forschung, die sich nicht einfach mit Hilfe einer dieser Epochen kategorisieren lassen, werden nicht ausgeschlossen. Die Intention H.s ist es, einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der ökumenischen und internationalen P.-Forschung zu geben. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf den jüdischen Hintergrund und das Schriftverständnis im Leben, im literarischen Werk und in der Theologie des P. geworfen – dieses Ergebnis der angloamerikanischen New

Perspective scheint konsensfähig zu sein. Ein zweiter inhaltlicher Akzent lässt sich darin erkennen, dass das literarische Werk des P. nicht mehr als geschlossenes theologisches Denksystem verstanden wird, sondern die Wandlungen des paulinischen Denkens in Auseinandersetzung mit seinen Gemeinden und Gegnern als dialogisch-offenes Kommunikationsgeschehen ernst genommen werden (vgl. die Forschungen U. Schnelles). Spannend ist es, das Verständnis der Rechtfertigungslehre auf dem Hintergrund der paulinischen Mission zu lesen und die Christologie (wie J.D.G. Dunn) als partizipatorische zu verstehen.

Das Paulus Handbuch lässt sich in die Reihe der jüngeren Lehrbücher zu P. einordnen, die den Apostel als Person, sein literarisches Werk und seine Theologie herausarbeiten (vgl. U. Schnelle, O. Wischmeyer). Im Unterschied zu diesen ist es jedoch nicht von einem/-r Autor/in verfasst, sondern unter Mitarbeit insgesamt 44 namhafter (überwiegend protestantischer) Paulusspezialist/inn/en von F. W. Horn hg. worden. Die Wahl dieses Genres ist sehr vorteilhaft, da der neueste Stand der Forschung zu Einzelfragen der P.-Exegese von den jeweiligen Fachleuten referiert wird. Dennoch lässt sich eine bemerkenswerte Einheitlichkeit bzgl. des Stils der einzelnen Beiträge erkennen, nämlich Einblicke in eine nicht immer kohärente P.-Forschung zu geben, die aufgrund unterschiedlicher Methoden und Perspektiven nicht in allen Fragen und Details zu einem mehrheitsfähigen Konsens führen kann. Gerade die Diversität der Forschungspositionen macht die Lektüre des Handbuches spannend und innovativ, weil damit Fragen für die weitere Forschung eröffnet werden; dazu dienen auch die aktuellen Literaturangaben, die jede/r Autor/in seinem Beitrag angefügt hat.

Diese verschiedenen Grundkonstanten durchziehen die verschiedenen Abschnitte des Handbuches wie ein roter Faden:

Der erste Abschnitt (A – 2–41) widmet sich einer ersten Orientierung in der P.-Forschung. Er stellt Hilfsmittel zur P.-Exegese, textkritische und kanongeschichtliche Aspekte sowie einen Forschungsabriss seit dem 19. Jh. vor.

Der zweite Abschnitt (B – 43–134) ist der Person des P. gewidmet. Nach der Darstellung der Probleme einer P.-Chronologie werden die verschiedenen Etappen im Leben des Apostels vorgestellt (vorchristliche Zeit, Heidenmissionar, Lebensende, Wertung der Persönlichkeit). Dabei wird seine Bekehrung (Damaskuserlebnis) als integriert in seine Persönlichkeit und Biographie angesehen.

Der dritte Abschnitt (C – 135–517) nimmt das literarische Werk des P. in den Blick; es ist naturgemäß der umfangreichste Teil des Handbuchs. Hier werden zunächst die sieben protopaulinischen Briefe (epistolographische Grundlagen, Rhetorik, Chronologie, Theologie) in aller Kürze eingeführt; nicht behandelt werden die Zweifelsfälle, die bei den deuteropaulinischen Briefen eingeordnet werden. Anschließend wird die paulinische Mission in ihrem Selbstverständnis, ihrer Organisation (Hausgemeinden, Leiter/innen), ihren Gegnern und ihrer Logistik vorgestellt. Dabei werden Einblicke in das Alltagsleben des Imperium Romanum gegeben, um die Theologie des P. zu kontextualisieren. Breit entfaltet werden theologische Themen der paulinischen Briefe unter der Prämisse, dass diese stets Wandlungen unterliegen und eine Rekonstruktion die Multifaktizität der Wurzeln des Apostels berücksichtigen muss. P. wird als kultureller Grenzgänger verstanden, dessen Denkmuster konkurrenzfähig und überraschend waren. Auf der Basis dieser Grundentscheidungen werden Christologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und Charismenlehre, Sakramententheologie und Ethik näher untersucht. Querverbindungen zwischen diesen Themenfeldern (Schriftbezug, hellenistischer Hintergrund, frühchristliche Theologie, Wandlungen, Kontingenz und Kohärenz) werden abschließend zusammengetragen.

Der letzte Abschnitt (D – 519–574) ist der Wirkungsgeschichte des P. gewidmet. Aus diesem breiten Themenfeld werden die P.-Schule, die deuteropaulinischen Briefe, die P.-Darstellung der Apg, allfällige antipaulinische und paulinische Ausrichtungen ntl. Schriften sowie die Rezeption in nachntl. Schriften (Apokryphen, kanongeschichtliche Quellen, Seneca, Archäologie und P.-Verehrung) angesprochen. Dieser Abschnitt ist gemessen an der langen und breiten Wirkungsgeschichte des P. verhältnismäßig kurz, setzt aber die Akzente an der richtigen Stelle und verweist auf offene Forschungsfelder.

Ein Verzeichnis der Autor/inn/en, ein Abbildungs- und Literaturverzeichnis sowie ausführliche Register beschließen das Handbuch.

Das Paulus Handbuch ist ein gutes Kompendium der gegenwärtigen P.-Exegese, die in ihrer Ausrichtung international ist. Insbes. die positive Auseinandersetzung mit der New Perspective der englischsprachigen Forschung hat der deutschen P.-Exegese wertvolle Impulse für eine Neuausrichtung verliehen. Themenfelder, die für die zukünftige Forschung offene Fragen bieten, betreffen auf der einen Seite v. a. die Intertextualität der Paulusbriefe (atl. und hellenistische Prätexte), aber auch die Rezeptionsgeschichte. Die Frage nach einer allfälligen Prägung späterer ntl. Schriften durch die ihnen vorausgehende Theologie des Apostels Paulus mit Hilfe einer der Fragestellung angemessenen Methodik wäre für zukünftige Forschung ein lohnendes Feld (vgl. den Beitrag von M. Konradt). Für Studierende der kath. Theologie bietet das Handbuch grundlegende, aktuelle und verständlich dargestellte Einsichten der P.-Forschung, für P.-Forscher/innen ist es eine gute Ausgangsbasis für exegetisches Fragen.

Dortmund Beate Kowalski

Dunson, Ben C.: **Individual and Community in Paul's Letter to the Romans.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 217 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 332), pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–152057–0

Ben C. Dunsons Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung seiner Diss., die er 2011 an der Univ. Durham einreichte. In dieser Arbeit setzt er sich zum Ziel, den Gegensatz zwischen einer am Individuum und einer an der Gemeinschaft orientierten Perspektive zu überwinden, der sich in der exegetischen Paulus-Forschung entwickelt habe. Seine These nennt er zu Beginn der Einleitung: „the individual and the community belong together in Paul's theology; there is no Pauline individual outside of community, just as there is no community without individuals at the heart of its ongoing life." (1)

In einem kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick skizziert D. die Traditionen individualistischer Lektüre der Paulusbriefe und die Kritik an einem solchen Verständnis durch neuere Ansätze, die er unter „sozialwissenschaftlichem" Anti-Individualismus, dem der „New Perspective" und dem apokalyptischen einordnet: Bei ihnen habe eine kollektivistische Hermeneutik der paulinischen Soteriologie den Einzelmenschen verdrängt (3–12). Ob sich alle Vertreter/innen einer sozialgeschichtlichen Exegese in D.s Kritik wiederfinden würden, sei zunächst dahingestellt. Ebenso kritisiert er eine s. E. zwar verständliche, aber einseitige Gegenreaktion, die die paulinische Rede von Glaube und Erlösung erneut auf ein kontextunabhängiges Individuum zu beziehen versucht (am Beispiel von G. Burnett, *Paul and the Salvation of the Individual*, Leiden 2001; 12f).

Um die Kontroverse der exegetischen Ansätze darzustellen, widmet D. das 2. Kap. seiner Arbeit den Theologien Rudolf Bultmanns auf der einen und Ernst Käsemanns und seiner Schüler/innen auf der anderen Seite. Dabei macht er keinen Hehl daraus, wo seine Sympathien liegen: Während er Bultmann bei aller existentialistischen Fokussierung des Einzelmenschen attestiert, dass „the social and communal in Paul receives sustained treatment in his work" (33), wirft er Käsemann und anderen vor, in ihrer Kritik an individualistischen Interpretationen das Kind mit dem Bade auszuschütten: Über ihrer kosmologisch-apokalyptischen Perspektive hätten sie die Rolle des Individuums unangemessen heruntergespielt, was den paulinischen Texten nicht gerecht werde. „Käsemann's desire, seen in his Romans commentary, to refute a certain kind of individualism leads him to overstate himself substantially." (54) „Käsemann appears to be arguing that justification, even in its individual ramifications, must be understood in the 'cosmic horizons' of God's entire redemptive plan. However, instead of integrating the individual and the cosmic, we see an overreaction that leads to a false antithesis." (55)

Gerade das Beispiel, das D. in seinem Unterpunkt „Käsemann's Legacy: The Reception of his Apocalyptic Reading of δικαιοσύνη θεοῦ" (56–61) anführt, um die Abwegigkeit einer „antiindividualistischen" Exegese zu zeigen, spricht jedoch eher für das Gegenteil: Die apokalyptische Theologie fragt angesichts einer Welt„ordnung", die dem in der Tora offenbarten Willen Gottes fundamental widerspricht, nach der rettenden Gerechtigkeit Gottes. Von Paulus, der von dieser Theologie geprägt war, anzunehmen, es gehe ihm in erster Linie um die Rechtfertigung des einzelnen Sünders vor Gott, ist nur bei einer weitgehend ahistorischen Lektüre des Briefes möglich.

Dennoch ist D.s Anliegen bei seiner Gegenüberstellung der „exegetical selectivity" bei Bultmann einerseits und Käsemann andererseits durchaus nachvollziehbar: „Each approach underlines genuinely important aspects of Paul's thought that must be attended to, especially in light of the false antitheses that are so common in current research." (63)

In seiner eigenen Untersuchung fährt D. nun zunächst mit einem Kap. „Individual and Community in the Discourses of Epictetus" (64–107) fort. Darin zeichnet er zentrale Positionen stoischer Philosophie gut verständlich nach: Die Unterscheidung zwischen Dingen innerhalb und außerhalb der eigenen Einflussmöglichkeit des Menschen, die Tugendethik, das Streben nach Unabhängigkeit der persönlichen Willensentscheidung von äußeren Einflüssen, das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft im Sinne eines Lebens „that is in harmony with nature, and that will thus lead to happiness. The happy life, then, is the virtuous life that is dependent on self-control, self-focus, and self-concern. The community is important as an implication of seeking to live in accordance with virtue and seeking to be appropriately integrated into the world, but is not absolutely vital for one's own happiness." (75)

Das hauptsächliche Ziel dieser aufschlussreichen und sehr detailliert ausgearbeiteten Epiktet-Lektüre ist für D., die Präsenz der individuellen Perspektive im hellenistischen Denken des 1. Jh.s aufzuzeigen. Letztendlich soll der Vergleich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur paulinischen Theologie das Argument stützen, dass die Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft auch für Paulus eine höchst relevante Fragestellung ist (65, 107).

Durch den weitgehenden Verzicht auf eine genauere Betrachtung des sozialgeschichtlichen und politischen Kontexts kann D. allerdings das analytische Potential, das in dieser Untersuchung steckt, zu großen Teilen nicht nutzen. Während für die Stoa die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse zu den un-

beeinflussbaren äußeren Bedingungen gehören, die gleichsam als Teil der „Natur" hingenommen werden, arbeitet sich die Apokalyptik an der Schöpfungswidrigkeit der herrschenden Ordnung ab. Verirrung, „Sünde", ist gerade die Anpassung an diese Verhältnisse. Dies wäre für die Lektüre der Briefpassagen, in denen Paulus sich mit dem Thema „Sünde" und „Gerechtigkeit" auseinandersetzt, im Hinterkopf zu behalten.

Das Kernthema der Arbeit behandelt D. in den Kap.n 4 und 5, „Pauline Individuals" (1) und (2). Anhand ausgewählter Kapitel des Römerbriefes (2–5; 7; 12; 16) versucht er zu zeigen, „not only how pervasive and central the category of the individual is in Paul's theology, but also how communal concerns *necessarily* shape Paul's understanding of the individual." (109) Dazu untersucht er sehr kleinschrittig – teilweise unterstützt von eigenen Übersetzungen, die er in strittigen Fällen auch begründet – Paulus' Argumentationsgang daraufhin, auf welche Weise er sich auf Menschen als Einzelne bezieht. Er unterscheidet mehrere Formen, in denen Einzelmenschen dort auftreten: als „characteristic", „generic", „binary", „exemplary", „representative", „negative exemplary", „somatic" und „particular individual".

Während der charakteristische Einzelne v.a. als fiktiver Gegner der paulinischen Rhetorik dient, der bestimmte typische Verhaltensweisen verkörpert (z.B. das Richten über andere, Röm 2), ist für D.s eigene Argumentation besonders das ‚generische' Individuum, also der Mensch als Gattungswesen mit für alle Menschen zu allen Zeiten konstanten Eigenschaften und Verhaltensweisen, von zentralem Interesse. Bezogen auf Röm 3 liest er Paulus auf die Aussage hin, dass jeder Mensch als Einzelne/r vor dem Gericht Gottes steht und als Einzelne/r erlösungsbedürftig bzw. gerechtfertigt ist: „For Paul, neither privilege nor praxis can bring justification; there is only one thing that matters: the faithfulness (or not) of the generic ἄνθρωπος, the individual *coram Deo*." (126) Dementsprechend interpretiert er auch: „Paul holds out hope for the generic ἄνθρωπος under the threat of the law's judgment through finding righteousness in Christ, and being justified on account of Christ's sacrifice (3:21–26), rather than by means of a law that can only condemn (3:20)." (127)

Es folgen Untersuchungen zu den weiteren genannten Typen, wobei Abraham (in Röm 4) als exemplarisches Individuum wiederum für die „klassische" Rechtfertigungslehre steht: Paulus spreche hier nicht von „abstrakten" heilsgeschichtlichen Kategorien; „The promise, even in its universal scope (i.e., ὁ κόσμος), is intended to evoke faith among its recipients (4:18–21), which itself is the means through which Abraham (4:22), and those individuals in Paul's audience who follow Abraham's example (4:23–24), have righteousness counted to them." (139) Bei dieser Lektüre stellt sich aber doch die Frage, ob nicht umgekehrt Glaube ein abstrakter Begriff bleibt, wenn die heilsgeschichtliche Realität, auf die er sich bezieht, sozusagen nur als Mittel zum Zweck gesehen wird.

Der zweite Teil zum Römerbrief (Kap. 5) nimmt nun schwerpunktmäßig die Einbindung des Individuums in die Gemeinschaft in den Blick. D. argumentiert, dass Paulus in Röm 7,7–25 von sich selbst spreche und sich dabei als repräsentatives Beispiel für den existentiellen inneren Kampf des Menschen mit der Macht der Sünde darstelle (154–166).

Zentral sind die Ausführungen zum „somatic individual" (166–171), wie D. den/die Einzelne/n als Angehörige/n des ‚Leibes des Messias' bezeichnet. Das vom Glauben bewirkte richtige Selbstverständnis der Menschen befähige sie zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Zusammenleben. Die in der Antike gebräuchliche Körper-Metapher verdeutlicht, wie alle Mitglieder der Gemeinde aufeinander angewiesen sind – das Prinzip sei die Anerkennung der Verschiedenheit innerhalb der Einheit, um eine von Liebe und gegenseitiger Sorge füreinander geleitete Gemeinschaft zu bilden (169).

Nach einer kurzen Betrachtung der namentlich genannten Menschen in Röm 16 fasst D. seine Ergebnisse zusammen und kommt erneut zu dem Schluss, dass „[t]here is no individual outside of community, and there is no community that relegates the individual to the periphery." (179) „The individual and the community form an inextricable unity in Pauline theology." (182)

Diesem Fazit wird man kaum widersprechen können. Sein selbst gesetztes Ziel, die untrennbare Bezogenheit von Individuum und Gemeinschaft in der Argumentation des Paulus nachzuweisen, hat D. mit dieser Arbeit zweifellos erreicht. Insofern es im Wesentlichen bei der Feststellung dieses Sachverhaltes bleibt, hinterlässt das Buch nach der Lektüre allerdings ein wenig den Eindruck einer Geschichte, die an der spannendsten Stelle abbricht. Denn die Frage, wie die soteriologische Rolle der Gemeinschaft ἐν Χριστῷ genauer zu verstehen ist, kann im Rahmen dieser Untersuchung nur noch angedeutet werden.

Die notwendige Beschränkung auf ein klar eingegrenztes Thema kann dem Vf. einer Diss. nicht zum Vorwurf gemacht werden. Probleme entstehen vielmehr durch die Verbindung einer ausschließlich textimmanenten Auslegungsmethode damit, dass fundamentale protestantische Glaubenssätze schon vorausgesetzt scheinen. Dadurch bleiben diese Aussagen trotz der genauen Textarbeit am Ende relativ abstrakt. Dem könnte abgeholfen werden, wenn vor dem Versuch, einen biblischen Text auf für alle Menschen zu allen Zeiten gültige Aussagen hin zu lesen, das Bemühen um ein möglichst genaues Verständnis der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse steht, aus denen heraus und in die hinein der Text bei seiner Entstehung gesprochen wurde.

Besonders deutlich werden die Folgen des Fehlens dieser politischen Perspektive an D.s Lektüre der paulinischen Gesetzeskritik, die weitgehend im Rahmen des traditionellen Gegensatzes zwischen „Werkgerechtigkeit" und „Rechtfertigung aus Glauben" verbleibt. Wird jedoch die apokalyptische Theologie vor dem Hintergrund ihrer radikalen Opposition zur hellenistisch-römischen Herrschaft gesehen, entsteht ein sehr viel konkreteres Bild: Das zentrale theologische Problem ist die praktische Undurchführbarkeit der Tora. Wenn sie ihrer Intention nach die Grundordnung einer Gemeinschaft sein will, in der jede/r Einzelne würdig leben kann, und eine solche Gemeinschaft nur verwirklicht werden kann, wenn jede/r Einzelne sich an die Weisung hält, dann geht diese Leben ermöglichende Funktion verloren, wenn die äußeren Machtverhältnisse ihre gesamtgesellschaftliche Umsetzung unmöglich machen. Deswegen erkennt der ehemalige Pharisäer Paulus, dass der Versuch, sich als Einzelner innerhalb des herrschenden Systems von diesem System abzugrenzen und Tora als individuelle Frömmigkeitspraxis zu leben, zum Scheitern verurteilt ist. Möglicherweise kann sogar die Feststellung, das Gesetz bringe Tod, sehr konkret verstanden werden, wenn man die realen, blutigen Konflikte zwischen jüdischen und griechischen Bevölkerungsteilen in der Diaspora zur Zeit des Paulus berücksichtigt. (Vgl. Ton Veerkamp, *Die Welt anders*. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2012, 253–267)

Während D. den ‚Leib des Messias' als bevorzugte Metapher des Paulus für die neue messianische Gemeinschaft treffend beschreibt, liest er σῶμα τοῦ θανάτου in Röm 7,24 als auf Paulus persönlich bezogen (160f). Nachdem Paulus in seinem ganzen Argumentationsgang mit antithetischen Gegenüberstellungen arbeitet, liegt es jedoch nahe, diesen ‚Leib des Todes', im direkten Gegenüber zum ‚Leib des Messias', als die Körperschaft der römischen Weltordnung zu verstehen. Ohne die Konsequenzen hier weiter ausführen zu können, dürfte klar werden, dass dieser Zusammenhang ein völlig anderes Licht auf die sog. Gesetzeskritik ebenso wie auf die konkrete Vorstellung vom Leben der messianischen Gemeinschaft wirft.

D. deutet in einer Fußnote (175, Anm. 99) selbst an, dass die – m. E. entscheidende – christologische Frage noch weiter zu bearbeiten wäre. Wie genau befähigt die Auferweckung des gekreuzigten Messias die Einzelmenschen dazu, solidarisch in Gemeinschaft zu leben, wenn die Tora dies unter den herrschenden Bedingungen, die sich ja nicht verändert haben, nicht konnte? Wenn von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben geredet wird, sollte der Glaube eben auch auf das diesseitige Leben bezogen werden: Indem der von den real herrschenden Mächten Getötete auferweckt wurde, ist deren tödliche Macht gebrochen; darauf gegen den Augenschein zu vertrauen, eröffnet der messianischen Gemeinschaft neue Lebensmöglichkeiten. Für weiteres Forschen und Denken auf dieser Spur sind die von D. erarbeiteten Ergebnisse durchaus anregend.

Münster Christine Berberich

McKnight, Scot: **The Letter of James**. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans 2011. (XXX) 497 S., geb. $ 55,00 ISBN: 978–0–8028–2627–5

An wissenschaftlichen Kommentaren zum Jakobusbrief besteht derzeit kein Mangel. Neben den aktuellen deutschsprachigen Auslegungen von H. Frankemölle (ÖTK 1994), C. Burchard (HNT 2000) und W. Popkes (ThHNT 2001) stehen im englischsprachigen Raum die Kommentare von L. T. Johnson (AncB 1995), R. W. Wall (The New Testament in Context 1997) und P. J. Hartin (Sacra Pagina 2003), um nur die wichtigsten aus den letzten zwanzig Jahren zu nennen. Auf Französisch sind zuletzt noch J. Assaël / É. Cuvillier (Commentaire du Nouveau Testament 2013) und auf Englisch der voluminöse Kommentar von D. C. Allison Jr. (ICC 2013) hinzugekommen. Der hier anzuzeigende Kommentar von Scot McKnight steht also in einem breiten Strom der aktuellen internationalen Jakobusbrief-Forschung, der durch zahlreiche allgemeinverständliche Auslegungen auf der einen und noch mehr Monographien, Sammelbände und Aufsätze auf der anderen Seite erheblich verbreitert und vertieft wird. Nach langem Schattendasein im 20. Jh. (an deutschen Kommentaren aus diesem Zeitraum sind im Grunde nur noch M. Dibelius [KEK 1921], A. Schlatter [1932] und F. Mußner [HThK 1964] erwähnenswert), im evangelischen Raum nicht zuletzt durch die theologische Aburteilung bei Martin Luther verursacht, kommt dem Brief derzeit wieder die exegetische und theologische Aufmerksamkeit zu, die dem einzigen Text des NT, der den Anspruch erhebt, auf den Bruder Jesu zurückzugehen, wohl gebührt.

Scot McKnight, von 1994 bis 2012 Neutestamentler am North Park Theological Seminary in Chicago, seither am dortigen Northern Baptist Theological Seminary, ist v.a. mit mehreren Büchern zur Jesus-Forschung hervorgetreten und gehört zum breiten Spektrum der nordamerikanischen ‚evangelikalen' Bibelwissenschaft, die, anders als bisweilen in Deutschland, recht gut in die internationalen historisch-kritischen Forschungsdiskussionen eingebunden ist. Die Reihe „New International Commentary on the New Testament" will textorientierte und theologisch profilierte Auslegungen auf der Grundlage des griechischen Wortlauts und unter Berücksichtigung der aktuellen Forschung bieten. Diesem Profil entspricht auch der vorliegende Kommentar. Die Bibliographie ist umfassend (xiii–xxx; sehr viel mehr Sekundärliteratur wird in den Fußnoten genannt) und schließt – in begrenztem Umfang – auch deutsche und französische Titel ein. Die Einzelauslegung geht durchweg vom griechischen Text aus, diskutiert Textvarianten und grammatische Probleme, bezieht außerbiblische (v.a. frühjüdische und rabbinische) Quellen in die Interpretation ein und diskutiert in einem umfangreichen Anmerkungsapparat Streitfragen der Forschung. In erster Linie dem nordamerikanischen Leserkreis gewidmet sind Hinweise auf Differenzen zwischen der „New Revised Standard Version", deren Übersetzung der Auslegung jeweils vorangestellt ist, und der „Today's New International Version"; eine fortlaufende eigene Übersetzung wird dagegen leider nicht geboten. Man ist in jedem Fall beeindruckt, welche Fülle an exegetischen, religionsgeschichtlichen, theologischen und hermeneutischen Fragen den nordamerikanischen „pastors, preachers, and teachers", an die sich die Kommentarreihe in erster Linie wendet, zugemutet werden kann!

Das eigenständige Profil der Auslegung von Scot McKnight wird in der Einleitung (1–55) grundgelegt und in der Kommentierung (59–461) in bemerkenswerter Geschlossenheit entfaltet. Die Sprache ist bei aller fachlichen Genauigkeit leicht fasslich und theologisch engagiert, bisweilen auch für einen wissenschaftlichen Kommentar erfrischend unkonventionell. Indices zu modernen Autoren, Sachen, Bibelstellen und außerbiblischen Quellen beschließen den Band.

An den Anfang seiner Einleitung stellt M. den Grundsatz: „First, read James in light of James!" Bei allen thematischen, theologischen und historischen Verbindungen zu anderen frühjüdischen (Sirach, Pseudo-Phokylides) oder frühchristlichen Texten (Paulus, Matthäus, Didache, Hirt des Hermas) zeige der Brief seine Eigenständigkeit darin, dass er in einem judenchristlichen Milieu in neuer Weise die Beachtung der Tora mit seinen weisheitlichen und eschatologischen Überzeugungen verbinde (1–3). Diese Beobachtung rückt M. sodann in den Zusammenhang biblisch-theologischer Überlegungen, wonach Jakobus als Führungsfigur der ersten Jerusalemer messianischen Jesus-Gemeinde eine zentrale Rolle in der beide Testamente zusammenschließenden „Story of Israel" zukomme, die bedauerlicherweise mit dem weitgehenden Verschwinden des Judenchristentums auch für die christliche Theologie verloren ging (4–13). Anschließend wendet M. sich anhand der ntl. und außerbiblischen Zeugnisse der Jakobus-Gestalt zu (13–23) und setzt die betreffenden Befunde in Beziehung zu Merkmalen, Themen und Einzelaussagen des Briefes (23–28, hier wird auch der Bezug zur synoptischen Überlieferung angesprochen).

Daran anknüpfend diskutiert M. die klassischen Einwände gegen den Herrenbruder als Briefautor (kein Bezug auf den irdischen Jesus im Text, Toratreue des Herrenbruders, späte Bezeugung und Kanonisierung, Sprachgestalt; 28–34). Die späte Bezeugung und die altkirchlichen Debatten um die Zugehörigkeit zum Kanon lassen sich nach M. eher daraus erklären, dass der Brief für die seinerzeit aktuellen Diskussionen um Christologie und Trinität oder für die Auseinandersetzung mit gnostischen Gegnern wenig brauchbar war, weniger aus Zweifeln an der Verfasserschaft oder theologischen Einwänden. Als wichtigstes Kriterium für die Antwort auf die Verfasserfrage verbleibt damit die griechische Sprache. Hierzu betont M. die Verbreitung des Griechischen auch im Land Israel, besonders in Jerusalem, und plädiert für die Annahme, der Autor habe sich bei der Abfassung seines Briefes eines *amanuensis* bedient. Auch die theologische Eigenart des Briefes wird mit Blick auf die Verfasserfrage in den Blick genommen, mit dem Ergebnis, dass daraus zumindest kein Gegenargument gewonnen werden könne (34–38). Damit ergibt sich: „[T]he arguments against the traditional authorship are inconclusive; the arguments for traditional authorship are better but hardly compelling [...] I will assume the traditional authorship in what follows, knowing that we have failed to prove conclusively that James wrote the letter." (37)

Die Einleitung schließt mit einer Skizze zu den zentralen Themen des Briefes (39–47) und einer Diskussion verschiedener Entwürfe zu seiner Struktur (47–55). Als wichtigsten theologischen Grundsatz identifiziert M. die Einheit von Wort und Tat, Hören und Handeln (39). Theologisch ist dieser Grundsatz insofern, als er im Hören auf das Wort Gottes und in der Unterordnung unter den Herrn Jesus Christus begründet ist (1,1.18.21) und der Brief insofern durchaus soteriologische Qualität hat. Darüber hinaus ist er durchgängig von theologischen und ethischen Topoi durchzogen, die ihn mit frühjüdischen Texten verbinden. M. möchte zeigen, dass eine solche jüdische Prägung nicht etwa den Brief von anderen, mehr ‚christlichen' Texten des NT abhebt, sondern dass sie ihn vielmehr mit der spezifisch messianischen Ausprägung jüdischen Glaubens bei Jesus verbindet, die auch die Grundlage für alle übrigen Strömungen des frühen Christentums bildet. Hierin gründet die auch die Kommentierung durchziehende Bezeichnung der Briefadressaten als ‚messianic community': „The community to which James writes this letter is to be a Jesus-oriented Torah-observant community." (45)

Einige wenige Grundzüge der Auslegung können abschließend nur noch knapp erwähnt werden: Den inhaltlich-theologischen Bezug zu Jesus sieht M. weniger in einzelnen Stücken der Jesus-Überlieferung als vielmehr in seiner auf Jesus zurückzuführenden spezifischen Tora-Hermeneutik, die sich in der Zentrierung der Tora auf das *Sh^{e}ma Jisrael*, das Liebesgebot und den Dekalog zeige (z.B. 195f zu 2,5; 207f zu 2,8; 240–242 zu 2,19; zum Toraverständnis vgl. auch 157f; 211–214). Bedrängnisse der Adressaten, wie sie im Brief immer wieder durchscheinen, haben im Wesentlichen sozio-ökonomische Hintergründe und hatten möglicherweise auch gewaltsame Konflikte innerhalb der Gemeinde zur Folge (vgl. 116f zu 1,13; 133–138 zu 1,19; 396f zu 5,6; 416 zu 5,10f). Die gesamte Passage 3,1–4,12 richtet sich primär, wenn auch nicht allein, an die in 3,1 direkt angesprochenen Lehrer in der Gemeinde (298; 323; 344; 359). Relativ knapp wird im einzigen Exkurs des Kommentars im Anschluss an die Auslegung zu 2,14–26 das Verhältnis zu Paulus abgehandelt (259–263), mit einem eher unspezifischen Ergebnis (Jak reagiere wahrscheinlich entweder direkt oder indirekt auf Paulus; nicht unmöglich, aber weniger wahrscheinlich sei die Annahme, beide hätten unabhängig voneinander jüdische Abraham-Traditionen aufgegriffen). Durchgängig werden innerbiblische Querverbindungen hergestellt und für die Textauslegung fruchtbar gemacht, mit Schwerpunkten im NT bei Paulus (einschließlich der Deuteropaulinen), Lukas (mit Apostelgeschichte) und den Petrusbriefen.

Der Kommentar stellt einen profilierten, die theologische Eigenart des Briefes differenziert wahrnehmenden, philologische und historische Probleme detailliert diskutierenden und die Textaussagen außerordentlich gründlich erschließenden Beitrag zur Jakobus-Exegese dar. Mit seiner pastoralen Ausrichtung, seinem lockeren, aber nie oberflächlichen Stil und in seiner attraktiven Aufmachung wird er im Milieu nordamerikanischer Kirchen und ihrer Mitarbeiter sicher viele dankbare Leser und ein breites Echo bis in das Gemeindeleben hinein finden. Dass vergleichbar gründliche, exegetisch fundierte und theologisch differenziert argumentierende Kommentare auch im deutschen Sprachraum geschrieben und – vor allem! – auch gelesen werden, kann man sich nur wünschen.

Jena Karl-Wilhelm Niebuhr

Beutler, Johannes: **Das Johannesevangelium**. Kommentar. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 600 S., geb. € 68,00 ISBN 978–3–451–30779–9.

Der Aufbau des Kommentars folgt bewährten Mustern: Nach einer allgemeinen Einleitung zum Johannesevangelium folgt jeweils eine abschnittsweise Übersetzung (leider nur eine Überarbeitung der Einheitsübersetzung!) des Textes, dann werden in einem ersten Auslegungsschritt „Einleitungsfragen" des jeweiligen Abschnitts geklärt, wozu B. etwa Textabgrenzung, Fragen der Textentwicklung (Quellen, Redaktion) und der Gattungszuordnung rechnet. Ein zweiter Arbeitsschritt widmet sich der Einzelauslegung, fragt also nach Grammatik, Semantik und Pragmatik des Textes. Und in einem dritten Schritt wird versucht, „den Textabschnitt in die heutige Zeit hinein zu stellen. Hier geht es also um die Botschaft des Textes nicht nur im Sinne einer zeitlosen Textpragmatik, sondern im Blick auf die heutigen Leserinnen und Leser." (73)

Nach einer voluminösen, aber etwas unausgewogenen Auswahlbibliographie (11–45) gibt B. im Einleitungsteil eine Grundorientierung, indem er zunächst die Eigenart des vierten Evangeliums im Unterschied zu den Synoptikern aufzeigt (47ff). Ein zweiter Abschnitt befasst sich mit Problemen der Gliederung (50–54), bevor dann die Textpragmatik („Ziel", 54–58) diskutiert wird. Hier neigt B. zu der Vermutung, „dass der Vierte Evangelist mit dieser Biographie seinen Lesern zeigen wollte, wie man sich ohne Rücksicht auf Leben und Stellung zu Jesus bekennt" (57). Leider legt er sich nicht fest, woher die Bedrohungen für die Lesenden kommen. Von Seiten des lokalen Judentums? Oder sind die Erwähnungen des Synagogenausschlusses im JohEv nur narrative Chiffren für Konflikte mit der römischen Staatsmacht? Beides wird angetippt, ohne dass ein klares Bild entsteht. Dieser Eindruck der Unentschiedenheit bzgl. der Kontextualisierung des Textes verfestigt sich im Laufe des Kommentars immer mehr.

Der nächste Abschnitt („4. Einheitlichkeit und Quellen", 58–61) diskutiert ein Thema, das die Johannesforschung lange bewegte, jetzt aber eher an den Rand getreten ist. Entsprechend seiner guten Kenntnis auch der älteren Forschungsgeschichte hält B. dieses Thema nicht für abgetan, auch wenn er sich entschieden von der Quellentheorie der „Bultmann-Schule" distanziert, wobei B. diesen Begriff sehr weit fasst und im Grunde alle literarkritischen Versuche darunter subsummiert. Das wird den Arbeiten, die eine Literarkritik dem Primat der Synchronie unterordnen und in den Dienst der Auslegung des *End*textes stellen (z.B. Theobald und dem Rez.), nicht gerecht und wirkt etwas ideologisch.

Wie die Neirynck-Schule vertritt B. die These, dass das JohEv die ersten drei Evangelien als Quelle benutzt hat, entweder in einer sehr freien direkten Verwertung oder auf dem Wege einer „Re-Oralisierung der Synoptiker" (60). Damit ist gemeint, dass das JohEv die Synoptiker nur in einer von jenen angestoßenen mündlichen Überlieferung, also quasi vom „Hören-Sagen", kennt. Darüber hinaus rechnet B. auch damit, dass das JohEv durch Erweiterungen im Sinne einer Relecture in seine heutige Form gebracht wurde. Zu solchen Erweiterungen zählt B. die Kap. 6.15–17 und 21 und auch den Prolog. Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft (61–65) des Evangeliums will B. nicht für den Gesamttext beantworten, sondern nur für einzelne Abschnitte bzw. Gattungen im Text. So nimmt er für die Wundererzählungen neben der synoptischen Tradition auch „Berührungen mit hellenistischen und jüdischen Texten" (62) an. Das Weinwunder zu Kana wird eigens mit galiläischen Dionysos-Legenden verbunden. Was den Redestoff angeht, so distanziert sich B. von der gnostischen Ableitung durch die Bultmann-Schule. Stattdessen verweist er auf atl.-frühjüdische Traditionen. Ähnliches gilt für den Prolog, wobei B. besonders die atl. Weisheitstexte und Philo von Alexandrien erwähnt.

Die Frage nach dem Verfasser lässt B. offen, nachdem er verschiedene Thesen der Forschungsgeschichte diskutiert hat (66f). Die Entstehungszeit muss für B. nach 90 n. Chr. liegen, da das Evangelium die drei synoptischen Evangelien voraussetzt. Die späteren Teile können nach B. auch Anfang des 2. Jh.s (in Auseinandersetzung mit aufkommendem Doketismus) entstanden sein (67f). Was die Beziehung zu den drei Johannesbriefen angeht, so nimmt B. an, dass diese das Evangelium voraussetzen. Bzgl. des Entstehungsortes legt er sich nicht fest. Er verweist auf die Ephesus-Tradition, erwähnt aber auch Antiochien und Alexandrien (68).

Die Durchführung des Auslegungsprogramms im Kommentar selbst lässt manche Fragen offen. In den jeweiligen Abschnitten I und II erfährt man viele Einzelheiten zum Text und noch mehr zur Forschungsgeschichte. Dass B. sich oft nicht recht zu einer eigenen Positionierung durchringen kann, ist für meinungsfreudige Leser (wie den Rez.) sicher enttäuschend und erhöht den Lesegenuss nicht. Muss man in einem Kommentar den Text wirklich immer durch die Sekundärliteratur hindurch lesen? Darf man nicht – selbstredend mit der Forschungsgeschichte im Hinterkopf – einfach auch den Text lesen? Großmeister wie Haenchen haben das gewagt, und sie haben Forschungsgeschichte geschrieben. B. wird das mit seinem Kommentar kaum gelingen, denn die belesene Unentschiedenheit, die den Kommentar prägt, dürfte dem im Wege stehen.

Hinsichtlich des dritten Auslegungsschrittes wäre ganz grundsätzlich zu fragen, ob es B. tatsächlich gelingt, den Text in die heutige Zeit hineinzustellen. Genügt es denn, etwa beim Prolog anzumerken, dass der poetisch-liedhafte Charakter darauf hinweist, dass auch heute die adäquate Rede von Gott sich „nicht in der objektivierenden Sprache des Berichts, sondern nur in der Form der Verkündigung" (97) vollzieht? Man mag ja der Meinung sein, dass ein wissenschaftlicher Kommentar gar nicht die Aufgabe hätte, den Text mit der Gegenwart zu verbinden. Stellt man sich aber dieser Herausforderung – und sie scheint mir im *theologischen* Kontext die entscheidende! –, dann sollte dabei etwas mehr herauskommen. Das Problem, das B. unterschätzt und deshalb nicht lösen kann, scheint mir folgendes zu sein: Wenn man eine Brücke zur Gegenwart schlagen will, dann darf man nicht allgemein von „der heutigen Leserschaft" (97) sprechen. Die gibt es nämlich gar nicht, jedenfalls nicht als einheitliches Gebilde. Man kann den Text immer nur mit bestimmten Aussagen auf bestimmte Problemlagen der Gegenwart beziehen. Das geht nicht ohne das höchst prekäre Wagnis der Konkretion, geht also nicht ohne den Mut zum Irrtum. Es verbietet sich dem Rez., darüber zu spekulieren, ob B. dieser Mut fehlt. Stattdessen ist nach sachlichen Ursachen für das weitgehende Scheitern der Aktualisierung zu fragen. Als entscheidender Faktor ist hier wohl die mangelnde Verortung des Evangeliums in der Geschichte zu sehen. Wer sich bei so vielen Einleitungsfragen so viel offen hält, der legt eben letztlich einen zeit- und ortlosen Text aus. In der Kritik steht hier nicht die leidige Frage nach dem *geographischen* Entstehungsort. Das ist letztlich nicht so entscheidend. Auch heute kann ein Exil-Iraker in New York ein arabisches Buch schreiben, das mit dem Aufenthaltsort des Autors nichts zu tun hat. Was aber ganz entscheidend für das Verstehen eines Textes ist, ist der *geistige* Ort. Diesen wahrzunehmen, ist unverzichtbar und erfordert, die religiösen, sozio-politischen und ekklesialen Probleme des Textes soweit zu rekonstruieren, wie der Text es eben erlaubt. Eine solche Verortung bleibt B. immer wieder schuldig, und so wird das Wort bei ihm nicht wirklich Fleisch. Ohne Inkarnation des Textes in eine konkrete geschichtliche Situation hinein kann aber keine Brücke zur Gegenwart geschlagen werden. B. liest das Evangelium letztlich als einen Text, der damals keine Probleme lösen wollte. So erstaunt es nicht, wenn er mit diesem Text auch keine konkreten Fragen der Gegenwart angehen kann.

Bamberg Joachim Kügler

Schnelle, Udo: **Die Johannesbriefe**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 196 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 17), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02756–9

Der in der Reihe „Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament" erschienene Kommentar ergänzt den in derselben Reihe veröffentlichten Kommentar zum Johannesevangelium ([4]2009) und ist inhaltlich auf diesen abgestimmt. Udo Schnelle betont bereits im Vorwort, dass die Johannesbriefe angemessen nur im Rahmen einer Gesamtsicht der Geschichte der johanneischen Schule verstanden werden können. Diese Gesamtsicht, die er in der Einleitung und im Schlussteil des Kommentars entfaltet, auf die aber auch die vielen Exkurse sowie die Einleitungen und die Zusammenfassungen der Teilkap. hingeordnet sind, prägt die beiden Kommentare bis in die Einzelauslegung hinein. Seiner Rekonstruktion der johanneischen Theologie- und Gemeindegeschichte hat S. zudem durch seine „Einleitung in das Neue Testament" (UTB, [7]2011) sowie seine „Theologie des Neuen Testaments" (UTB, 2007) eine Breitenwirkung verliehen, die über die eines wissenschaftlichen Kommentars weit hinausgeht. Dem Leser tritt hier also eine eindrücklich geschlossene Konstruktion vor Augen, die im Folgenden skizziert und angefragt sei.

Aus theologischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten zwischen den Joh-Briefen und dem vierten Evangelium (sowie weiteren Indizien) schließt S. auf die Existenz einer johanneischen Schule, die sich soziologisch als Gemeindeverband in und um Ephesus dargestellt habe. Ausgehend von den beiden kleinen Briefen konstruiert S. eine lineare Entwicklungslinie, die vom zweiten und dritten über den ersten Joh-Brief hin zum JohEv verläuft, das den End- und Höhepunkt joh Theologie bilde. S. kann sich die Entwicklung also nur als linearen Fortschritts- und Vertiefungsprozess einer Theologiebildung vorstellen, die sich in klar erkennbaren Etappen von einer Initialzündung (dem Gedanken der Einheit von Vater und Sohn, vgl. 22.54) über eine Formierungsphase (2/3Joh) hin zum System (1Joh) in ca. 10–20 Jahren vollzog. Im Evangelium, in dem der Diskurs des 1Joh weiter ausdifferenziert werde (19), gewinne die joh Theologie dann ausgereifte Systemqualität (17), denn in ihm vereinigten sich mit Kerygma und Narration zwei Hauptlinien frühchristlicher Theologiebildung (196).

Ein solches Gesamtbild kann zweifellos heuristisch wertvoll sein, auch wenn es immer in Gefahr steht, zum Prokrustesbett der Textauslegung zu werden. Dennoch hält S.s Kommentar auch für jene, die seine Gesamtsicht nicht teilen, viele wertvolle Einsichten bereit, zumal er die alternativen Positionen ausgiebig in den Fußnoten dokumentiert. Eine große Stärke des Kommentars liegt außerdem in den vielen Exkursen, aber auch in der breiten Dokumentation hellenistischer und römischer Quellen, die sich dem ebenfalls von S. maßgeblich betreuten „Neuen Wettstein" verdanken.

Doch bleiben wir zunächst bei S.s „Gesamtsicht". Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, dass die Gesamtkonstruktion auf einigen wenigen Grundentscheidungen beruht, die sich zudem gegenseitig stützen. Überzeugend ist sie daher nur für diejenigen, die diesen Grundentscheidungen folgen; leider fallen diese aber oft an Stellen, deren Rätselhaftigkeit und Mehrdeutigkeit auch durch die Kommentierung nicht restlos beseitigt wird und die sich daher nur bedingt als Stützpfeiler einer Gesamtsicht eignen, v. a. dann, wenn diese die Einzelauslegung vorgibt.

Im Folgenden seien einige dieser neuralgischen Punkte markiert: Den als Absender der beiden kleinen Joh-Briefe (2/3Joh) genannten „Presbyter" hält S. für den Gründer der joh Schule und vermutet, dass er mit dem bei Papias genannten Presbyter Johannes identisch ist. Seine beiden Briefe seien „Originaldokumente" aus der Anfangszeit der joh Schule (19) und spiegelten ihre „judenchristlichen [!] Anfänge" (55) wider. Letzteres, gar „einen bewusst judenchristlichen Standpunkt" (39), schließt er (ausschließlich) aus 3Joh 7 („sie nehmen nichts von den Heiden"), doch stellen sich hier schon erste Anfragen: Spricht es nicht gegen diese Annahme, dass sämtliche (!) im 3Joh genannten Namen (Gaius, Diotrephes, Demetrios) ja wohl Heidenchristen bezeichnen, was S. selbst herausstellt (35.41.48), ohne auf den so entstandenen Widerspruch einzugehen? Da er die beiden kleinen Briefe zugleich auf um 90 n. Chr. datiert (15), wird dieser angenommene „judenchristliche Standpunkt" noch unplausibler. Laut S. richtete der Presbyter „seine Missionsaktivitäten vornehmlich oder sogar ausschließlich auf Juden aus" (45), gegen diese „Begrenzung der Mission auf Juden" (53) opponiere dann Diotrephes, wovon im Text ebenfalls nichts steht.

Mehr noch: S. insinuiert, es gehe dem „judenchristlichen Presbyter" mit seiner Formel vom im Fleisch gekommenen Christus letztlich um die Heilsbedeutung *des Juden* Jesus von Nazareth (44). Sein Gegenspieler Diotrephes, geborener Grieche, betone demgegenüber die Gottheit Jesu, als Grieche konnte er die Fleischwerdung nur als uneigentliches Geschehen begreifen. Damit vertrete bereits Diotrephes eine „doketische" Christologie, sei gar das Haupt der „Neuerer" (44). Die joh Entwicklungslinie wird also laut S. von Anfang an von einem sich

zuspitzenden Konflikt um eine „doketische Irrlehre" begleitet (53 u. ö.). Diese ganze Auslegung wiederum ruht erneut auf einer einzigen, noch dazu stark umstrittenen Passage, nämlich auf 3Joh 9: Laut S. werde hier auf den 2Joh verwiesen, nicht auf einen unbekannten weiteren Brief (52), daher kann er die in 2Joh angedeutete christologische Kontroverse mit den in 3Joh genannten Personen kurzschließen und so für alle drei Joh-Briefe denselben Konflikt postulieren (wenn auch in verschiedenen Stadien), – obwohl sich in 3Joh selbst kein Hinweis auf den in 2Joh genannten Konflikt findet.

Mit dem 1Joh erreiche die joh Theologie nach ihrer Formierungsphase dann erstmals Systemqualität. Das Schreiben selbst qualifiziert S. als theologischen *Diskurs* und wendet zu seiner Auslegung Einsichten der Diskurstheorie (im Gefolge z.B. von Ph. Sarasin und A. Landwehr) an. Der Diskursbegriff ist m. E. gerade für ein polemisches Schreiben wie den 1Joh heuristisch und methodisch fruchtbar! Dies nicht zuletzt deswegen, weil die Diskursanalyse den Blick für die performative, legitimatorische sowie regulierende Funktion von Diskursen und ihre Bedeutung für die Etablierung von Machtstrukturen geschärft hat. Schließlich dienen Diskurse auch dazu, Aussagemöglichkeiten zu steuern und zu verknappen, sie wirken also immer auch repressiv. Bemerkenswert ist allerdings, dass S. den Diskursbegriff nur auf einen *einzelnen* Text anwendet, nämlich auf den 1Joh. Dass er damit den Diskursbegriff seiner Gewährsleute Landwehr und Sarasin durchaus modifiziert, wird ihm bewusst sein, üblicherweise findet der Diskursbegriff ja auf soziale Produktionen und überindividuelle Wirklichkeiten Anwendung, nicht auf einen Einzeltext (noch dazu in Abhebung von anderen Texten wie 2/3Joh, denen S. einen Diskurscharakter gerade abspricht).

S. wiederum unterscheidet in 1Joh einen Hauptdiskurs („Die Sichtbarkeit des Glaubens in der Liebe") von zwei Subdiskursen (die Sünden- sowie die Falschlehrerthematik – 80 u. ö.). Bei seinen inhaltlich trefflichen Ausführungen zu dem Satz „Gott ist Liebe" (1Joh 4,8.16) hätte man sich allerdings eine noch schärfere Anwendung der Diskursanalyse gewünscht. Denn obwohl unbestreitbar sein dürfte, dass die joh Theologie hier zu einer religions- wie geistesgeschichtlich hochbedeutsamen Innovation durchbricht (149.164 u. ö.), so stehen doch die joh Liebesaussagen klar im Dienste der Ausgrenzung der Gegner! Diskursanalytisch gesehen sind sie also keineswegs sachlich begründete Resultate theologischer Reflexion, sondern Teil der auf Diskurskontrolle und Gegnerausgrenzung hinzielenden Briefstrategie. Dass diese Innovation konsequenterweise von einem Ausblenden der alttestamentlichen Nächsten- wie der Jesuanischen Feindesliebe flankiert wird, kommt m. E. bei den systematisch anspruchsvollen Reflexionen des Vf.s etwas zu kurz. Auch die durchweg geforderte „Bruderliebe" richtet sich ja doch nur auf die eigene Klientel und wird in 3,10 den „Teufelskindern" gerade abgesprochen, auch wenn sie „offen" formuliert ist.

Mit guten Gründen hält S. daran fest, dass hinter dem 1Joh ein realer Konflikt steht, ohne diesen Konflikt zum Interpretationsschlüssel des gesamten 1Joh zu machen (99ff). Dennoch ist seine Rekonstruktion des Konflikts nicht durchweg überzeugend. Indem er die „doketische Irrlehre" bereits dem Diotrephes aus 3Joh zuweist, verschafft sich S. einen Ansatzpunkt für die religionsgeschichtliche Verortung der gegnerischen Position, denn als gebürtiger Grieche vertrete Diotrephes eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit, die insbes. platonische Wurzeln habe. Die „Irrlehrer" um Diotrephes teilten zwar die „johanneische Initialzündung" (die Einheit von Vater und Sohn), widersetzten sich aber dem zentralen Bekenntnis des Presbyters, wonach Christus im Fleisch gekommen sei. Diese Formel gehört laut S. also in die Anfangszeit der joh Bekenntnisbildung (und nicht an ihr Ende) und sie ist der Ausgangspunkt des Konflikts (nicht etwa eine Reaktion darauf). Die Gegner ziehen laut S. demnach das zentrale Bekenntnis des Presbyters in Zweifel (28), sie treten heraus aus der engen Verbindung von Glaubenslehre und Ethik (29), sie verlassen den überlieferten Glaubensgrund (30) usw. Bei solchen Formulierungen beschleicht den Leser zunehmend das Gefühl, dass sich der Ausleger die Wertungen (und teilweise die Diktion) der Briefautoren gerade im Hinblick auf die Gegner letztlich zu eigen gemacht hat. Aber wenn ein Diskurs auch Wirklichkeit herstellt (so 69), dann gilt das doch auch für das Bild der Gegner (was S. an einigen Stellen durchaus zugesteht).

Was die inhaltliche Position der Gegner angeht, schließt S. aus 1Joh 2,22, dass diese aus der Sicht des Briefschreibers „die soteriologische Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Christus" leugneten. Dies zeige ihre „doketische" bzw. „monophysitische" Christologie (108). In einem materialreichen Exkurs (138–146) zeigt er die Verwurzelungen dieser angenommenen Christologie in platonischem Denken auf, nicht zuletzt im Leib-Seele-Dualismus und in der Gegenüberstellung von Göttlichem und irdisch-vergänglicher Welt. Es ist in jedem Fall weiterführend, sowohl das lk Doppelwerk als auch die joh Schriften auf Indizien solcher Denkstrukturen abzuklopfen. Im Falle der hellenistischen Anthropologie ist die jüngere Forschung in beiden Corpora ebenso fündig geworden wie im Falle der Eschatologie. Ob man aber für die Gegner der Joh-Briefe einen voll ausgebildeten Doketismus annehmen kann, der Jesus einen *Scheinleib* zuschreibt (so 142 u. ö.), bleibt auch nach S.s Kommentar m. E. mehr als fraglich. Zweifellos geht es um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, wohl auch um das Verständnis des „Kommens" Jesu im Fleisch, von einem Scheinleib ist hier aber nicht die Rede. Ob der Einsatz der Begrifflichkeit späterer christologischer Kontroversen wie „Doketismus", „monophysitische Christologie" (144), „göttliche Natur" usw. der präzisen Erfassung der Sachfragen immer zuträglich ist, mag bezweifelt werden. In jedem Fall läuft diese Kommentierung (verdächtig) unvermeidlich auf S.s bekannte These der „antidoketischen Christologie des Johannesevangeliums" hinaus (192 u. ö.): Im Evangelium werde demnach die endgültige Antwort auf eine Krise gegeben, von der schon die Briefe Zeugnis ablegten.

Dennoch kann auch S.s Kommentierung den Verdacht nicht ganz ausräumen, dass sich die in den Briefen anvisierten Gegner durchaus auf das JohEv berufen konnten und berufen haben, dass der Autor der Briefe also gegen eine alternative Deutung des Evangeliums anschreibt. Das lässt sich z.B. an den Darlegungen S.s zu Kreuz und Eucharistie zeigen: Anlässlich von 1Joh 5,6 formuliert er, „dass die Falschlehrer wohl der Taufe Jesu einen soteriologischen Sinn abgewinnen konnten, nicht aber seinem wirklichen Kreuzestod" (170). Dem wird man unbedingt zustimmen! Wenn S. aber des Weiteren postuliert, die Gegner hätten „das Kreuz und wahrscheinlich auch die Eucharistie verworfen" (ebd.), dann zeigt diese Formulierung, dass seine Kommentierung unter einer bestimmten sakramentstheologischen Voraussetzung steht, die m. E. nicht zwangsläufig aus dem joh Textbefund folgt. So kann ich z.B. nicht erkennen, dass das joh Verständnis der Eucharistie vom Tod Jesu her konzipiert ist (wie z.B. das paulinische), was S. aber durchgehend vorauszusetzen scheint. Nirgendwo in der sog. Brotrede in Joh 6 ist m. E. der Kreuzestod Jesu soteriologisch von zentraler Bedeutung und es ist im Übrigen ja doch signifikant, dass die Anspielungen auf die Eucharistie hier, also in der Fluchtlinie der Brotvermehrung, und *nicht* anlässlich des Letzten Abendmahls erfolgen, was S. nicht thematisiert. Anders als S. kann ich auch im *dōsō* („Ich werde geben") von Joh 6,51c keine Anspielung auf den Kreuzestod erkennen, denn hier steht gerade nicht, dass Jesus sein Fleisch für das Leben der Welt hingibt (so aber S., JohEv 146); der johanneische Jesus sagt vielmehr, dass das *Brot* (!), *das er geben wird* (!), sein Fleisch sei für das Leben der Welt. Vom *für* irgendwen *vergossenen* Blut Jesu ist in Joh 6 ebenfalls keine Rede. Ähnlich wie in den Eucharistiegebeten der Didache (Did 9+10) vermittelt die Teilnahme an der Eucharistie also laut dem JohEv ewiges Leben, in diesem Traditionsstrang gibt sie nicht Anteil am sühnenden Sterben Jesu. Dass sich die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu in Taufe und Eucharistie realisiert (so S., 1–3Joh 170.193 u. ö.), kann ich zumindest für das JohEv nicht erkennen. Erst wenn diese „Leerstelle" konsequent analysiert ist, lassen sich m. E. die Aussagen der Briefe entsprechend einordnen. Dann aber drängt sich doch der Eindruck auf, dass die Joh-Briefe mit eucharistischer Terminologie („Fleisch", „Blut") gegensteuern, um dem *Tod* Jesu eine soteriologische Bedeutung im Sinne eines Sühnegeschehens zuzuschreiben (1Joh 1,7; 2,1f; 5,6), die er im JohEv so (noch) gar nicht hat. Dass die Autoren der Joh-Briefe nicht direkt auf das vierte Evangelium rekurrieren, dürfte also nicht daran liegen, dass es dieses zur Zeit der Abfassung der Briefe noch nicht gab (so S.), sondern wohl daran, dass es an dieser Stelle offen und seine Deutung gerade strittig war. Die Eucharistie würde vom Briefautor damit in den Dienst einer nachträglichen sühnechristologischen Deutung des Evangeliums genommen.

Diese Hinweise zeigen, dass S. einen wichtigen Kommentar vorgelegt hat, der in zahllosen Einzelentscheidungen wie auch in der zugrundeliegenden Gesamtsicht des Corpus Iohanneum anregend und produktiv wirkt – gerade auch durch die Produktion bzw. Provokation von Widerspruch.

Siegen Hans-Ulrich Weidemann

Zelyck, Lorne R.: **John among the Other Gospels**. The Reception of the Fourth Gospel in the Extra-Canonical Gospels. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 262 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 347), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–152399–1

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um die überarbeitete Diss. des Vf.s (2012 an der Univ. Cambridge). Sie gliedert sich in fünf größere Teile, die in einzelne, fortlaufend nummerierte Kap. unterteilt sind. Den einzelnen Kap.n ist jeweils eine Zusammenfassung (Conclusion) nachgestellt, Teil V enthält dann das Gesamtergebnis. Im An-

hang finden sich mehrere Tabellen, die das Verhältnis zwischen Johannesevangelium und außerkanonischen Evangelien in verschiedener Hinsicht aufschlüsseln (205–212). Eine ausführliche Bibliographie (gegliedert nach Quellen [213–215] und Sekundärliteratur [215–235]), Indices der zitierten antiken Literatur (237–256) und der modernen Autoren (256–258) sowie ein Sachindex (259–262) erschließen das Werk in vorbildlicher Weise.

Der einleitende Teil (Part I: Introduction: 1–21) widmet sich im ersten Kap. der Frage, was außerkanonische Evangelien sind (1. Identifying the Extra-Canonical Gospels: 3–12) und unterteilt diese in narrative Evangelien, Spruchevangelien, Dialogevangelien und Evangelienfragmente. Ein Exkurs widmet sich der Frage der zweifelhaften außerkanonischen Evangelien. Die Problematik eines Versuchs einer Unterteilung und systematischen Einordnung dieser Texte erkennt der Vf. selbst an: „The extra-canonical gospels examined in this study form an artificial (but not arbitrary) corpus, and their placements into sub-genres and theological categories are admittedly tentative." (12) Das zweite Kap. widmet sich der Frage, wie eine mögliche Rezeption des JohEv durch diese Texte nachgewiesen werden kann (2. Method for Identifying the Reception of the Fourth Gospel: 13–21). In der Einleitung zu diesem Kap. wird auf die Gefahr hingewiesen, dass Textvarianten des JohEv das Ergebnis beeinflussen könnten: „[…], variant readings of the FG indicate that an author in the second or third century CE may have known a version of the FG that differs from modern critical editions, which would produce false-negative results in this study." (13) Falls dies wirklich ein Problem darstellen sollte, dann hätte man in der Untersuchung erwarten dürfen, dass tatsächlich gezeigt wird, bei welchen potentiellen Bezugnahmen auf das JohEv nur die Rezeption einer bestimmten Textvariante nachgewiesen werden kann. Dies geschieht jedoch nicht. Auf der Basis von insgesamt sechs Kriterien schlägt der Vf. die Einteilung eines Nachweises der Benutzung eines Textes in drei Kategorien vor. Die sicherste Kategorie bezeichnet er als „probable", die mittlere als „plausible" und die unsicherste als „possible influence" (20).

Der zweite Teil ist den narrativen Evangelien gewidmet (Part II: Narrative Gospels: 23–81). Als erstes wird das „Egerton Evangelium" (P.Eg. 2 = P.Lond. Christ. 1 + P.Köln 255) behandelt (3. The *Egerton Gospel*: 25–47). In diesem Kap. sollte, bei aller Achtung vor der Arbeit des Vf.s, doch darauf hingewiesen werden, dass ἐστίν kein „first-person singular" [sic!] ist (32). Der Hinweis, dass die direkte Verbindung von Joh 5,39 und 5,45, die im „Egerton Evangelium" zu finden ist, auch patristisch bezeugt sei, sodass daraus kein Argument für eine „alte Quelle" dieses Textes abzuleiten sei, ist überzeugend (33). Als entscheidendes Argument für eine zeitliche Priorität des JohEv darf diese Bemerkung des Vf.s angesehen werden: „Furthermore, one would have to explain why the 'Synoptic looking' material in the *EG* does not appear in the FG." (45)

Das folgende Kap. behandelt das Petrusevangelium (4. The *Gospel of Peter*: 48–71). Der Vf. kommt bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass ein Einfluss des JohEv wahrscheinlich ist: „There is reason to accept, with a measured level of confidence, that the *Gos. Pet.* was influenced by the FG." (70) Im nächsten Kap. wird P. Oxy. 840 behandelt (5. Papyrus Oxyrhynchus 840: 72–81). Das Ergebnis dieses Teils bestätigt eine schon lange bekannte Einsicht: „Harnack was correct—the parallels with the FG are simply too 'unbestimmt' to be conclusive." (81)

Der nächste Teil wendet sich den Spruchevangelien zu (Part III: Sayings Gospels: 83–121). Er beginnt mit dem Thomasevangelium (6. The *Gospel of Thomas*: 85–103). Auch hier sind die Schlussfolgerungen gerade aufgrund der vorsichtig abwägenden Beurteilung überzeugend: „The four Sayings that exhibit plausible influence and the eleven Sayings that exhibit possible influence from the FG indicate that, along with Matt and Luke (and perhaps other NT writings), it is plausible that the *Gos. Thom.* was influenced by the FG." (103) Es schließt sich das Kap. über das Philippusevangelium an (7. The *Gospel of Philip*: 104–121). Hier sieht der Vf. eindeutige Zitate: „The apparent quotations of the FG in *Gos. Phil.* 23b, 110a, and 123d may indicate that the author was appealing to these passages to bolster the authority of his argument, but the author's use, interpretation, and application of these passages also reveals a sophisticated exegesis that attempts to go beyond their meaning in the FG." (121)

Der vierte Teil widmet sich den Dialogevangelien (Part IV: Dialogue/Discourse Gospels: 123–189). Diese beginnen mit dem sog. „Evangelium des Erlösers" (8. The *Gospel of the Savior*: 125–143), das auch unter dem Namen „das Unbekannte Berliner Evangelium" bekannt ist. Auch hier scheint der Vf. im Recht, wenn er bemerkt: „Although the sheer number of verbal parallels with the FG stretches the credulity of the argument for dependence on a source/tradition that was independent of the FG, this argument is made even more doubtful by later Christian authors who combine similar passages from the FG to make a similar theological point that is revealed in the *Gos. Sav.* […]." (129) Es schließen sich Untersuchungen zur *Pistis Sophia* an (9. The *Sophia of Jesus Christ*: 144–154). Der Vf. macht einen möglichen Einfluss des JohEv – möglicherweise über eine andere Quelle vermittelt – aus (153–154). Das Kap. über das Evangelium der Maria (10. The *Gospel of Mary*: 155–174) ist eine der Passagen, in denen der Vf. (hier in Auseinandersetzung mit Karen King) etwas schärfer formuliert: „[…] it is difficult to understand how the author of the *Gos. Mary* attempts to confront and 'displace prior readings' of the canonical gospels without prior knowledge of these gospels, or that a second-century reader of the *Gos. Mary* could be expected to perceive allusions to 'other early Christian literature,' while the author was unaware of these literary allusions and only knew independent traditions." (156) Und so kommt er dann auch zu dem folgenden Ergebnis: „Surely it is possible that the *Gos. Mary* was dependent on 'unknown oral or literary works,' but this is a counsel of despair." (166) Bzgl. des Judasevangeliums (11. The *Gospel of Judas*: 168–174) zeigt der Vf., dass sich die größte Anzahl von möglichen Anspielungen bzw. Parallelen zu den synoptischen Evangelien in den narrativen Passagen der Rahmenerzählung finden (33,1–14 und 58,9–26). Bzgl. einer Verwendung des JohEv durch das Judasevangelium ist er sehr vorsichtig: „[…] it is only possible that the author of the *Gos. Jud.* was influenced by the FG for these details." (174) Das Kap., das sich mit dem Dialog des Erlösers (12. The *Dialogue of the Savior*: 175–183) beschäftigt, zeigt einen möglichen Einfluss des JohEv auf (183). Als letzte Schrift wird das Buch des Thomas des Athleten (13. *The Book of Thomas the Contender*: 184–189) untersucht. Auch hier sind nur mögliche, nicht jedoch sichere Einflüsse zu erkennen.

Die Ergebnisse der einzelnen Kap. werden im letzten Teil (Part V: Conclusions: 191–204), der als einziges Kap. die „Zusammenfassung und Ergebnisse" enthält (14. Summary and Conclusions: 193–204), noch einmal systematisch dargestellt. Es handelt sich um eine vorsichtig und überlegt argumentierende Untersuchung, die es schafft, Lösungen für eine schwierige Fragestellung – bei allen Problemen einer sicheren Bestimmung eines Einflusses – vorzuschlagen.

Wien Hans Förster

Koch, Dietrich-Alex: **Geschichte des Urchristentums.** Ein Lehrbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 665 S., geb. € 79,99 ISBN: 978–3–525–52199–1

In der Erforschung des frühen Christentums richtet sich seit gut einem Jahrzehnt das Interesse verstärkt auf das frühe 2. Jh., wo die Grenzen zwischen neutestamentlicher Exegese und Alter Kirchengeschichte bzw. Patristik zunehmend durchlässiger werden. Dieser Trend schlägt sich nicht nur in einer Zeitschrift wie „Early Christianity" nieder, sondern auch in zwei mehrbändigen Gesamtdarstellungen: Im englischen Sprachraum sind von James D.G. Dunns dreibändigem Werk *Christianity in the Making* bereits zwei Bände erschienen, während im deutschsprachigen Raum im Schülerkreis des 2009 verstorbenen Martin Hengel eine auf vier Bände angelegte *Geschichte des frühen Christentums* entsteht, von der ein Band bereits vorliegt. Diese Werke fassen jeweils auf tausenden von Seiten immenses Wissen zusammen, doch bei all ihren Verdiensten sind sie nicht direkt auf die Bedürfnisse des universitären Lehrbetriebs zugeschnitten. Hier setzt das neue Lehrbuch von Dietrich-Alex Koch an:

Das Werk ist insgesamt in 20 Kap. gegliedert, die sich zu einigen größeren Blöcken zusammenfassen lassen. Nach grundsätzlichen Überlegungen zum Gegenstand und zur Quellenlage (21–39) behandelt K. in einem ersten Hauptteil (41–152) kenntnisreich die geschichtlichen Voraussetzungen des Urchristentums. Diese sind „Die hellenistisch-römische Welt der frühen und mittleren Kaiserzeit (1. und 2. Jh. n. Chr.)" (41–88), „Das Judentum in Palästina und die jüdische Diaspora im Römischen Reich" (89–137) sowie „Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret" (139–152). K. thematisiert eigens die Frage, ob Jesus dem Urchristentum angehöre oder dessen Voraussetzung sei, und beantwortet sie in letzterem Sinne (144–146). Daher unterscheidet sich sein Lehrbuch in der Anlage deutlich von den Darstellungen von Dunn und Hengel, die jeweils ihren ersten Band der Gestalt Jesu widmen. Ein kurzes Kap. über „Die zeitlichen Grenzen des Urchristentums" (153–156) leitet zu den folgenden Hauptteilen über: K. bestimmt das Urchristentum als diejenige Epoche, die sowohl den Apologeten als auch der Gnosis vorausliegt, also als den Zeitraum von 30 bis ca. 150.

Ein zweiter Hauptteil (157–245) behandelt hauptsächlich die erste Hälfte des 1. Jh.s bis zum „Antiochenischen Streit". In kritischer Rezeption der Apg nehmen Kap. 6 („Die Urgemeinde in Jerusalem", 157–168) und Kap. 7 („Die Entwicklung der Gemeinde in Jerusalem bis 48 n. Chr. und die Entwicklung in Palästina", 169–192) die erste Gemeinde bzw. die ersten Gemeinden in Jerusalem und insgesamt in Palästina in den Blick. Die Frage, ob es auch in Galiläa in vorkonstantinischer Zeit Christen gegeben habe, wird aus historischen und archäologischen Gründen negativ beantwortet (185–190). In Kap. 8 („Die Entwicklung außerhalb Palästinas", 193–221) und Kap. 9 („Apostelkonzil und antiochenischer Streit", 223–245) weitet sich die Perspektive auf die „hellenistische" Gemeindegründung in Antiochia und die von dort ausgehende Mission. Paulus tritt zunächst als Mitarbeiter des Barnabas auf; beide sind in antiochenischem Auftrag auf Zypern missionarisch tätig. Die an sich unmotivierte Ausweitung der Mission auf das kleinasiatische Festland erklärt K. lokalgeschichtlich durch den Kontakt zum Proconsul Sergius Paullus, dessen Familie in Pisidien Besitzungen hatte. Die programmatische Hinwendung zu Nichtjuden führt zu Spannungen mit einer konservativen Fraktion in Jerusalem; eine Lösung soll das „Apostelkonzil" bringen. Dieser Ausdruck ist nach K. insofern unproblematisch, als es sich um einen offensichtlichen Anachronismus handelt, bei dem keine Verwechslungsgefahr mit späteren Konzilien besteht (223).

Die nächsten vier Kap. (247–364) handeln von der Mission des Paulus. Kap. 10 behandelt „Die selbständige Mission des Paulus in Europa" (247–283) und beinhaltet eine summarische Zusammenstellung der Chronologie des Urchristentums bis zum Jahr 52 (280–283). In Kap. 11 geht es um „Das Wirken des

Paulus in Kleinasien" (285–322) mit verschiedenen Konflikten und Krisen, wobei Ephesos als Zentrum der Mission von besonderem Interesse ist. Dieses Kap. schließt mit einem chronologischen Überblick über das Leben und Wirken des Paulus in den Jahren 52–61 (313–316) und einem Ausblick über Ephesos und Kleinasien in den Jahren 55–150 (316–321). Kap. 12 handelt sodann vom großen Projekt des Paulus: „Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für die Gemeinde in Jerusalem" (323–334). Nicht zuletzt die verschärfte Lage in Jerusalem, die K. in Kap. 14 (s. u.) behandelt, führte dazu, dass dieses Projekt sein ursprüngliches Ziel nicht erreichte. Zuvor richtet K. aber in Kap. 13 sein Augenmerk auf „Das Ende des Paulus – Verhaftung in Jerusalem, Haft in Caesarea, Tod in Rom" (335–364). In der Frage nach dem römischen Bürgerrecht des Paulus kommt er nach eingehender Diskussion (335–340) zu einem negativen Ergebnis und nimmt an, dass Paulus wegen der politischen Brisanz seines Falles nach Rom überstellt wurde.

Die nächsten beiden Kap. konzentrieren sich auf das jüdisch verwurzelte Christentum nach Paulus: Kap. 14 behandelt „Die Jerusalemer Urgemeinde und die frühchristlichen Gemeinden in Judäa zwischen dem Apostelkonzil und dem 1. Jüdischen Krieg" (365–375) und in Kap. 15 richtet sich der Blick weiter auf „Die Geschichte des Judenchristentums zwischen 70 und 150 n. Chr." (377–391). Ausführlich wird die Tradition von der „Flucht" nach Pella erörtert: Die Jerusalemer Judenchristen setzten sich schon nach dem Tod des Jakobus – also deutlich vor dem Jüdischen Krieg – infolge steigender Spannungen mit intransigenten jüdischen Strömungen aus Jerusalem ab, kehrten aber nach dem Krieg zurück und organisierten sich neu, wiederum unter der Leitung von Verwandten Jesu.

Kap. 16 macht einen großen Sprung und stellt „Das frühe Christentum in der Hauptstadt Rom" vor (393–417). Nach Überlegungen zur Entwicklung der Gemeindeverfassung (nach 1Clem Presbyterkollegium, Monepiskopat erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s) erörtert K. eingehend die Spuren von Petrus und Paulus in Rom: Dass beide in den 60er Jahren in Rom waren und dort das Martyrium erlitten, ist anzunehmen, doch die näheren Umstände liegen jeweils im Dunkeln.

Die folgenden Kap. sind thematisch ausgerichtet. Kap. 17 befasst sich mit „Wachstum und Ausbreitung des Urchristentums" (419–427): Im Zeitraum bis 150 beschränkte sich das Christentum auf Palästina, Syrien, Kleinasien und Griechenland sowie Italien. Für Ägypten rechnet K. erst nach dem Diaspora-Aufstand 116/117 mit Christen (422–426). Kap. 18 behandelt „Die Entwicklung der Gemeindeorganisation zwischen 90 und 150 n. Chr." (429–447). Gestützt auf späte Datierungen des 1 Petr (112–115), der Past (120–130) und der Offb (130–135) sowie die Ansetzung der Ignatianen um 125–130 kommt K. zu dem Schluss, dass der Zeitraum um 90–120 weithin von einer kollegialen Gemeindeleitung durch Presbyter bestimmt war, die aus der Vernetzung der verschiedenen Hausgemeinden am selben Ort erwuchs. Im zweiten Viertel des 2. Jh.s setzte sich dann, von Antiochia und Kleinasien ausgehend, der Monepiskopat durch, um die Lehr- und Leitungskompetenz zu bündeln. Die Offb und die Didache bezeugen aber auch alternative, charismatische Leitungsformen (442–445). Die Ausführungen in Kap. 19 („Die Konflikte mit der paganen Mehrheitsgesellschaft", 449–483) hängen sehr stark von bestimmten Ansätzen aus K.s Schülerkreis ab. Die Darstellungen der neronischen Verfolgung und der Nicht-Verfolgung unter Domitian sind davon nicht betroffen, doch dann diagnostiziert K. „Die Kriminalisierung des Christentums" unter Trajan (460–469) anhand der bekannten Anfrage des jüngeren Plinius und der kaiserlichen Antwort (Plinius, Ep. 10,96–97) und folgert, dass es erst nach dieser Korrespondenz möglich gewesen sei, den 1 Petr zu verfassen. Nach derselben Logik stellt er in den 130er Jahren eine „Intensivierung" des Kaiserkultes fest, die allein den passenden zeitgeschichtlichen Hintergrund für die Offb zu bieten vermöge (471–481). Diese Eindeutigkeit lässt sich gewinnen, wenn die Auslegung darin besteht, „die für das Verständnis der Apk zentralen allegorischen Verschlüsselungen eindeutig aufzulösen" (472).

Der Haupttext des Buches endet mit einem „Rückblick und Ausblick" in Kap. 20 (485–506), der zusammenfassend die Pluralisierung des frühen Christentums wie auch die Herausbildung seiner eigenen Identität umreißt. Damit ist das Lehrbuch aber noch lange nicht am Ende, es folgt noch viel wertvolles Material: Der „Anhang" (507–509) besteht in einer zusammenfassenden Zeittafel. In den „Beilagen" (510–530) ist einschlägiges Quellenmaterial im Originaltext und in deutscher Übersetzung sowie mit reichhaltigen Erläuterungen geboten. Die „Exkurse" (531–611) behandeln interessante Spezialfragen, von der Geschichtsschreibung des Flavius Josephus bis zur Frage nach dem Petrusgrab in Rom. Der Band endet, nach dem Abbildungs-, Tabellen- und Abkürzungsverzeichnis, mit einem strukturierten Literaturverzeichnis (619–634) sowie den Stellen-, Eigennamen-, Orts- und Sachregistern (635–665).

Insgesamt ist K. ein höchst erfreuliches Werk gelungen. Als Summe jahrzehntelanger Arbeit in Forschung und Lehre bietet es profunde Gelehrsamkeit sowohl in der neutestamentlichen Exegese wie auch in der Alten Geschichte und Epigraphik. Zugleich ist es in einer sehr klaren, gut lesbaren Sprache abgefasst, die durch die verbliebenen Druckfehler nur geringfügig beeinträchtigt wird. Zahlreiche Abbildungen und Karten veranschaulichen die Ausführungen zusätzlich. Bei Kap. 19 hat der Rez. Vorbehalte, doch ansonsten liegt hier ein umfassendes Lehrbuch vor, das man Studierenden besten Gewissens empfehlen kann.

München Stephan Witetschek

Kirchen- und Theologiegeschichte

Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. Bernd Jaspert. – Münster: Aschendorff 2013. 210 S., pb. € 26,80 ISBN: 978–3–402–12952–4

Bernd Jaspert präsentiert eine verdienstvolle Publikation, die in Anlage und Durchführung zugleich sein eigenes theologisches Profil im Spannungsfeld von Forschen und Lehren, von wissenschaftlich-biographischen Schwerpunkten und wissenschaftstheoretischen Interessen spiegelt.

In dem anzuzeigenden Band versammelt der Hg. zwölf Vertreter der Disziplin Kirchengeschichte (allzumeist) aus den deutschsprachigen Gebieten (Deutschland, Österreich, Schweiz): sieben evangelische Kolleg/inn/en, drei römisch-katholische Kollegen sowie einen rumänisch-orthodoxen und einen armenisch-apostolischen Kollegen. Allesamt folgen sie mit ihrer persönlichen und wissenschaftlichen Selbstpositionierung einem dreiteiligen Grundraster: a. „Persönlicher Zugang zur Kirchengeschichte", b. „Kirchengeschichte als Wissenschaft – Aufgaben", c. „Kirchengeschichte als Wissenschaft – Zukunftsperspektiven". – In dieser Reihenfolge positionieren sich im Anschluss an die von J. verfasste Einleitung: Rainer Berndt, Thomas Böhm, Daniel Buda, Mariano Delgado, Klaus Fitschen, Hacik Rafi Gazer, Martin H. Jung, Volker Leppin, Christoph Markschies, René Roux, Wolf-Friedrich Schäufele und Gury Schneider-Ludorff.

Die vergleichende Lektüre aller Einzelbeiträge überrascht als erstes durch die persönlich und wissenschaftlich je unterschiedlichen Wege hin zur späteren Profession Kirchengeschichte. Gleichwohl zeigen sich viele Kolleg/inn/en geprägt durch eine meist intensive Verbindung zur Heimatkirchengemeinde und/oder durch das Mittun bei überörtlicher kirchlicher Jugend-, Bildungs- oder Ökumenearbeit. Die zweite Säule vieler Biographien besteht aus einer guten schulischen Ausbildung (inkl. dem Erlernen oft mehrerer alter Sprachen), zudem aus dem persönlichen Kontakt zu Kirchengeschichtlern oder aus der Entdeckung eigener kirchengeschichtlicher Interessenschwerpunkte im Rahmen des eigenen Studierens.

Unter der Rubrik „Kirchengeschichte als Wissenschaft – Aufgaben" gehen fast alle Beiträge ausdrücklich davon aus, dass die Disziplin Kirchengeschichte aufgrund ihres Untersuchungsobjektes als theologisch anzusehen sei, wohingegen sie methodisch mit der Profangeschichte konvergiere.

Prägnant formuliert *Volker Leppin*: „Als konsequente Historisierung der Theologie verweist Kirchengeschichte auf die interdependente Einbindung aller christlichen Lebensvollzüge." Kirchengeschichte dürfe nicht länger als „bloße Teilsdisziplin", sondern müsse als eine „theologische Grunddimension" verstanden werden (107). Als Aufgaben, die über die Hebung und Edition neuen Primärmaterials hinausreichen, werden mehrfach genannt: Untersuchungen zu den dunklen Seiten der Kirchengeschichte, Arbeiten zur Rezeptionsgeschichte biblischer Themen sowie zur Kirchengeschichte im Kontext ökumenischer Forschung, Berücksichtigung der außereuropäischen Kirchengeschichte, Hervorheben der religiösen Stimmen innerhalb der kulturellen Kommunikation in Geschichte und Gegenwart. Perspektivreich formuliert *Thomas Böhm* als Aufgabenstellung für kirchengeschichtliche Untersuchungen: „Konstruktionen und Dekonstruktionen von Identitätsbildungen von Gruppen und Individuen" (35).

An „Zukunftsperspektiven" für die „Kirchengeschichte als Wissenschaft" werden (über die je persönlichen Forschungsagenden hinaus) u. a. genannt: gesteigerte Interdisziplinarität und Internationalität, vermehrte Erweiterung der Binnenperspektive um die Außensicht, offensive Berücksichtigung moderner Frageperspektiven (gender studies etc.), Einbezug anderer – in der bundesdeutschen Gegenwartsgesellschaft relevanter – Religionen in den unterschiedlichen Epochen der Kirchengeschichte (*Markschies*, 136), intensiviertes Kennenlernen der christlichen Traditionen von Antisemitismus und Antijudaismus sowie von Konfessionskunde und Ökumene (*Schneider-Ludorff*, 188).

Natürlich kann man die vom Hg. getroffene Auswahl der einbezogenen Fachvertreter kritisch anfragen: eine Frau gegenüber elf Männern, sieben evangelische gegenüber drei römisch-katholischen Stimmen, keine Stimme aus der Altkatholischen Kirche, keine einzige Stimme aus den einflussreichen Forschergruppen von Berndt Hamm, Hubert Wolf oder Arnold Angenendt.

Neues zum Theoriestatus der Kirchengeschichte bieten die vorgelegten Beiträge nicht. Das geringe wissenschaftliche Reflexionsniveau des Beitrages von *Daniel Buda* mag sich zwar aus seiner orthodoxen Tradition erklären, stimmt allerdings im Kontext des Sammelbandes nachdenklich (z. B.: „Der Kirchengeschichtler müsste sogar kritisch gegenüber der kirchlichen Vergangenheit sein, aber nicht superkritisch." [46f]).

Es irritiert, dass religionsgeschichtliche Impulse in der Kirchengeschichte kaum als Desiderat gesehen werden. Vorsichtig klingen

die Perspektiven einer solchen Ausrichtung bei *Mariano Delgado* (63) oder *Klaus Fitschen* (77f) an. Auch die Liturgie findet in den Einzelvoten fast keine Berücksichtigung.

Die von einigen Kollegen beigezogene Literatur wirkt veraltet (und mehr als einmal wird ein Beitrag aus den 1990er Jahren mit „neuerdings erschienen" gekennzeichnet [z. B. 10 Anm. 12]). Mehrere Autoren beziehen sich auf die „Ökumenische Kirchengeschichte" von 1970 und haben die völlig umgearbeitete Neuauflage offenbar noch gar nicht zur Kenntnis genommen.

Die Inspirationskraft von Exkursionen für das Fach hebt nur ein Beitrag hervor (*Schneider-Ludorff*, 168f). Auch der Berufsbezug der Disziplin Kirchengeschichte kommt kaum zur Sprache. *Christoph Markschies* mahnt hier zu Recht die noch weithin ausstehende „Umorganisation der klassischen Lehrangebote des Faches ‚Kirchengeschichte' unter dem Stichwort ‚Bologna'" an (136f).

Im Ergebnis legt J. einen Sammelband vor, der einen gewissen Einblick in das Spektrum der aktuell an deutschsprachigen Universitäten betriebenen Disziplin ‚Kirchengeschichte' vermittelt. Ob das Vorgelegte repräsentativ ist, muss mit einem Fragezeichen versehen werden. Wie eine Werbeschrift für die „Kirchengeschichte als Wissenschaft" wirkt der Band ebenfalls nicht. Wenn *Martin H. Jung* die Kirchengeschichte treffend als „die kommunikabelste, aber leider vielleicht nicht als die kommunikativste Disziplin der Theologie" (102) charakterisiert, darf der vorgelegte Band jedenfalls als ein orientierendes und empfehlenswertes Dialogangebot für wissenschaftlich Interessierte gelten.

Essen Hubertus Lutterbach

Löx, Markus: **monumenta sanctorum**. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius. – Wiesbaden: Reichert 2013. 352 S. (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B, 39), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–89500–955–6

Die zweite Hälfte des 4. Jh.s bedeutet für Rom und Mailand aus kirchenhistorischer Sicht eine Blütezeit: Sie ist wesentlich auf die Bischöfe der jeweiligen Städte zurückzuführen, die ihren Sitzen über den engeren Bereich des Bistums hinaus Bedeutung verliehen. Mit Damasus von Rom und Ambrosius von Mailand stehen zwei Bischöfe im Zentrum der zu besprechenden Studie von Markus Löx, die im Wintersemester 2010/2011 an der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. angenommen wurde. Die Studie reiht sich in eine größere Anzahl rezenter Arbeiten zu Damasus und Ambrosius ein, die ein aktuelles altertumswissenschaftliches Interesse gerade an dieser Epoche des frühen Christentums dokumentieren; hingewiesen sei an dieser Stelle etwa auf S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume* (Millenium-Studien, 11), Berlin / New York 2007 sowie U. Reutter, *Damasus*. Bischof von Rom (366–384) (STAC, 55), Tübingen 2009. L.s Forschungsinteresse richtet sich besonders auf die bischöfliche Instrumentalisierung der Märtyrerverehrung und des Kirchenbaus, die er als Formen „bischöflicher Vergegenwärtigung" (21) interpretiert.

Das 1. Kap. bietet biographische Informationen zu Damasus und Ambrosius (25–42), in den Kap.n 2 und 3 schließt sich eine genauere Untersuchung der Baumaßnahmen und der literarischen Inszenierung der Märtyrerverehrung an (43–152), bevor im 4. Kap. die Auffindung der Märtyrerreliquien (153–169) und im 5. Kap. die Bedeutung ihrer Verehrung für die Autorität des Bischofs analysiert werden (171–180). Eine Schlussbetrachtung, eine englische und italienische Zusammenfassung, zwei Appendices und ein Literaturverzeichnis mit Register beschließen den Band (181–279), beigefügt ist ein umfangreicher Abbildungskatalog.

Der Biographie von Damasus und Ambrosius widmet sich L. sogleich im ersten Kap. Es bildet gleichsam die Grundlage einer „individuell-biographischen Fragestellung", die er mit der Arbeit verfolgt (23). Unter Rückgriff auf die literarischen Quellen schildert er die jeweilige Herkunft der Bischöfe und stellt zu Recht besonders auf ihre Episkopate ab, markieren doch gerade sie den Zeitabschnitt, der auch für die nachfolgende Untersuchung der bischöflichen Baumaßnahmen entscheidend ist. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht in der historischen Rekonstruierbarkeit der Bischofsviten. Liegen für Ambrosius noch zahlreiche Details in seinen eigenen Schriften und in der *Vita Ambrosii* des Paulinus von Mailand vor, so fehlt, abgesehen von Epigrammen und Stücken in der *Collectio Avellana*, eine vergleichbare Anzahl verfügbarer Quellen für Damasus. Der *Liber pontificalis* ist als Zeugnis aufgrund seiner äußerst komplexen Überlieferungsgeschichte nicht unproblematisch (L. nennt Informationen über Damasus ebd. eine „Biographie" [25]) und deshalb mit Vorsicht zu verwenden (vgl. R. Davis, *The Book of Pontiffs* [Liber Pontificalis], Liverpool ^{3}2010, XI–XXII).

Im 2. und 3. Kap. folgt eine gelungene Analyse der *monumenta sanctorum*. Ein unbestreitbares Verdienst der Arbeit besteht hierbei darin, dass L. archäologische und literarische Zeugnisse berücksichtigt, um die Märtyrerverehrung und bischöfliche Selbstinszenierung von Damasus und Ambrosius detailliert zu untersuchen. Die Bautätigkeiten der Bischöfe in Rom und Mailand werden umfassend in den Blick genommen und dabei auch neuere Grabungsergebnisse berücksichtigt (vom Vf. hingegen leider nicht ausgewertet: H. Leppin u. a., Art. Mailand, RAC 23 [2010], 1156–1202 mit weiteren Hinweisen zur christlichen Kulttopographie). So gelingt L. der durchaus schlüssige Nachweis, dass der *titulus Damasi* auf dem Marsfeld in Rom auch das bischöfliche Archiv beherbergte (53–55), und die verbreitete Forschungsthese, die Kirche S. Simpliciano in Mailand sei nicht in das 5., sondern bereits in das 4. Jh. zu datieren, wird überzeugend widerlegt (116–122). Der Vergleich zwischen den literarischen Zeugnissen des Damasus und des Ambrosius leidet dagegen unter der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass von beiden Bischöfen sehr unterschiedliche literarische Formen erhalten sind, wie auch der Vf. selbst einräumt (151). Für Damasus stehen 59 als echt geltende Epigramme zur Verfügung (eine intensivere Untersuchung seiner Briefe wäre möglicherweise zudem für die theologischen Positionen des Bischofs aufschlussreich gewesen), während von Ambrosius ein wesentlich umfangreicheres Werk erhalten ist: Zu nennen sind etwa seine Traktate, biblischen Kommentare, Briefe und Hymnen, die L. deshalb nur oberflächlich auswerten kann (besonders bei den Hymnen des Ambrosius ist ferner zu fragen, welche überhaupt als ambrosianisch gelten und von daher hier ausgewertet werden können [147–149]; vgl. Chr. Markschies, Art. Ambrosius von Mailand, Lexikon der antiken christlichen Literatur [^{3}2002], 25).

Im 4. Kap. rekonstruiert L. die konkreten Abläufe der Auffindung von Märtyrergräbern und ihre Einbettung in liturgische Vollzüge. Für Mailand kann der Vf. seine Interpretation auf Angaben in der Epistula 77 des Ambrosius und in dessen Vita stützen (158–166), dürftiger ist erneut die Quellenlage über bischöfliche *Inventiones* in Rom. Die Damasus-Epigramme gewähren nur allgemeine Informationen; über den Vorgang der Auffindung wird hingegen nichts berichtet. Von daher sind Ausführungen über bischöfliche Erkundungsgänge in den Katakomben und ein daran möglicherweise beteiligtes Begleitpersonal (156), so sehr es auch andernorts dokumentiert sein mag, sehr spekulativ und von geringem Erkenntniswert. Für Rom lassen sich hierüber bei der gegenwärtigen Überlieferungslage keine historisch gesicherten Aussagen treffen.

Die Bedeutung der Märtyrerverehrung für die bischöfliche Autorität untersucht L. schließlich im 5. Kap.; es dient der Zusammenführung der Ergebnisse aus den Kap.n 2–4 und zeigt auf, wie sich Damasus und Ambrosius durch die planvolle Anlage einer christlichen Kulttopographie selbst inszenierten und darüber versuchten, ihre Autorität weit über den jeweiligen Bischofssitz hinaus zu steigern (177).

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: L.s Studie fügt sich in eine ganze Reihe neuerer Untersuchungen zur bischöflichen Selbstrepräsentation in der Spätantike und der Funktionalisierung der Märtyrerverehrung ein. Der spezifische Reiz der Arbeit von L. liegt im Vergleich der Bischofssitze von Rom und Mailand, ihre Stärke in der Berücksichtigung archäologischer und literarischer Dokumente, wodurch wechselseitige Erkenntnisse und Korrekturen möglich werden. So gelingt es dem Vf., zu durchaus neuen Ergebnissen im skizzierten Forschungsgebiet zu gelangen und Perspektiven aufzuzeigen, die Gegenstand zukünftiger Untersuchungen sein werden.

Bonn Christian Hornung

Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformer. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, hg. v. Thomas Frank / Norbert Winkler. – Göttingen: V&R unipress 2012. 253 S. (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 13), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–89971–962–8

Der Sammelband vereint die Beiträge eines Workshops an der Freien Univ. Berlin, bei dem man sich an das Thema *reformatio* bei Cusanus aus zwei Perspektiven, der philosophischen und der historischen, annähern wollte. Die Einführung der Hg. skizziert die Begriffsgeschichte: Reformversuche im Spätmittelalter waren, so die These, einerseits praktische Unternehmungen, andererseits immer auch theoretische bzw. rhetorische Konzepte, da sie legitimierend und argumentierend waren. Deshalb liege die Frage nahe, wie diese Konzeptionen mit Cusanus' Versuch der grundlegenden Reform der philosophischen Betrachtung zusammenhängen. Als zentrale übergreifende Denkfiguren, die Praxis, Rechtsbegriffe und philosophische Gnoseologie gleicherweise prägen, werden Tradition, Wiederherstellung und Neuheit, Vielheit und Einheit ausgemacht.

Hans Gerhard Senger analysiert von dieser Fragestellung ausgehend, wie *unitas* als ontologisches und epistemologisches Grundprinzip C.s Auseinandersetzung mit den Hussiten seit 1432 bis zu seinem Lebensende prägte: Die Kirche als Einheit und Vielheit, Primat und Glieder, wird den Böhmen als infallibel und heilsnotwendig vor Augen geführt, kein Ritus sei so bedeutsam, als dass er dieser Einheit vorgezogen werden dürfe. Der Reformgedanke spielte bei der Einforderung von ekklesiologischem Gehorsam so gut wie keine Rolle.

Anders in Predigten, so *Thomas M. Izbicki*, bspw. anlässlich der Visitation des Trierer Kollegiatstifts St. Simeon 1443, zu dessen Stiftskirche die Porta Nigra umgewandelt worden war. Bezugspunkt war 1Kor 15,1f: C. führte seine Stellung auf die *legatio* durch den Erzbischof zurück und betonte die Verpflich-

tung der Kanoniker auf die auf *christoformitas* zielenden rechtlichen Normen, nach denen sie sich nur wenig von Mönchen unterschieden hätten. Das Werk *De concordantia catholica* klingt an, gemäß dem es die Aufgabe eines Legaten (vgl. 2Kor 5,20) sei, Einheit und Zusammenstimmen der Vielen gemäß den Rechtskanones herzustellen, der Legationsgedanke prägt aber auch C.s späte Predigten, in denen die Autorität der kirchlichen Oberen aus der Legation Christi vom Vater deduziert wird.

Während der Legationsreise 1451/52 war C. auch mit konfliktreichen Reformversuchen der gegenüber den Ortsbischöfen exempten Bettelorden befasst, die *Thomas Woelki* untersucht. Die in Synodalstatuten inserierten Rechtsbestimmungen des Legaten wollten die Ordinarien als Wächter über den Lebenswandel der Mendikanten durch ein Prüfungsrecht stärken, wobei er sich auf das Dekretalenrecht stützte, nach dem die Mendikanten nicht die Konkurrenten, sondern nur eine Hilfe für die Pfarrseelsorger sein sollten. Die vier römischen Bettelordensprokuratoren appellierten dagegen 1452 beim Papst, ohne dass eine Entscheidung bekannt wäre. Auch in Brixen zielte Nikolaus dann auf eine Stärkung der Pfarrer, wobei hier bereits vor ihm dahin zielende Bestimmungen erlassen worden waren und es wenige größere Städte mit Mendikantenkonventen gab.

Den berühmten Reformentwurf für Papst Pius II., die *Reformatio generalis* (1459), kontextualisiert *Jürgen Dendorfer* genauer innerhalb des kurialen Reformdiskurses, der ein zentrales Thema des Piccolomini-Pontifikats war; Kardinal Domenico de Domenichis hatte neben der Türkenfrage die Kurienreform bereits in der Predigt vor dem Konklave 1458 als zentrale Aufgabe des künftigen Papstes ausgemacht. Er war wie C. und Antonin von Florenz Mitglied der bald eingesetzten Reformkommission, an deren Ende der Entwurf der nichtpublizierten Reformbulle des Papstes steht; die Basler Dekrete blieben Ausgangs- und Bezugspunkt, auch durch Vermittlung der Wahlkapitulationen seit 1431. War die *christoformitas* der ganzen Kirche Ziel des Gutachtens des Cusaners, so begann diese mit der Reform von Papst und Kurie, um dann über Visitatoren zu den Gliedern zu gelangen. Dendorfer betont den Einfluss der Baseler Reformprojekte, die freilich ihrer detailreichen Konkretheit entkleidet wurden; die Kardinäle repräsentierten gegenüber dem Papst den Konsens der Kirche, sie galten als ständig tagendes Konzil. Im Vergleich zum Bullenentwurf zeigt Nikolaus von Kues ein auffälliges Desinteresse an institutionellen Reformen und zielt eher auf eine Anleitung für Visitatoren, zur Einhaltung der kanonischen Pflichten zu mahnen.

Seine letzte Reform, der neben Kirchen und Klöstern auch die Hospitäler unterzogen wurden, führte der Kardinal 1463 in Orvieto in päpstlichem Auftrag durch. *Thomas Frank* beschreibt die im Stadtrat geführten Diskussionen um eine Reform und Union der vielen kleinen, v. a. von Bruderschaften unterhaltenen Hospitäler, die C. projektierte, der Rat aber ablehnte. Der gescheiterte Plan der kanonistischen Inkorporation war für den Kardinal aber eine konkrete Anwendung eines korporativen ekklesiologischen Strukturprinzips. Natur und Ursprung des Rechts waren zusammen mit den differenten Reformbegriffen umstritten: C. hatte mit seiner pro-päpstlichen Wende zwar die Notwendigkeit des Konsenses auf allen kirchlichen Ebenen zugunsten eines einseitig von oben nach unten legitimierenden Repräsentationsbegriffs ersetzt; dennoch blieb der Grundgedanke einer Reform die je noch perfektiblere Annäherung an das Urbild.

Gisela Naegele schließlich untersucht Nikolaus von Kues' Vorschläge zu einer Reichsreform, die in engem Zusammenhang mit einer Reform der Kirche stand, zumal Kleriker wichtige Träger des Reformdiskurses waren. Sie vergleicht *De concordantia catholica* mit Piccolominis *Pentalogus* und mit Jean Juvénal des Ursins Text *Loquar in tribulatione* (mit Bezug auf Frankreich). Alle drei Texte konnten ihr Reformanliegen jeweils nicht durchsetzen und zeichnen eine heile Vergangenheit als Hintergrund für den Verfall der Gegenwart, wobei die Schilderung der tödlichen Krankheit des *corpus*, die es zu kurieren gelte, um Frieden und Eintracht wieder herzustellen, beim deutschen am intensivsten ausgeprägt war, aber auch Juvénal des Ursins Text prägte.

Eine Kontextualisierung der Schriften *De pace fidei* und *Cribratio Alcorani* in die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam, die zumeist unterlassen wird, nimmt *Florian Hamann* vor. Zwar entsprangen die intellektuellen Bekehrungsversuche gerade einer realpolitischen Unterlegenheitssituation: Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens wurde nirgends aufgegeben; dennoch wollte bereits Gregor von Trapezunt Mehmed II. überzeugen, dass die Kerndivergenzen zwischen Juden, Christen und Muslimen nur zum Schein beständen, da alle drei letztlich dasselbe meinten, eine These, für die es bei ihm bei einem dünnen Quellenbeleg bleibt. Den Nachweis solle ein Konzil der Weisen aller Völker führen. 1464 wurde sein Schüler Pietro Barbo als Paul II. zum Papst gewählt, der eine Reise Gregors nach Konstantinopel finanzierte, damit dieser dem Sultan nachweisen könne, dass die christlichen Lehren mit Aristoteles und dem Koran übereinstimmten. Das überschwängliche, auf die Analogie mit Kaiser Konstantin zielende Lob für den Sultan war dann bei Gregors Rückkehr Wasser auf den Mühlen seiner (Platon statt Aristoteles bevorzugenden) Gegner, obwohl diese Lobreden wohl lediglich taktisch motiviert waren und keine Sympathien für den Sultan bedeuteten. Während Gregor den Brief Pius' II. an Mehmed II. beeinflusst haben dürfte, ist dies für C. eher nicht nachzuweisen, wohl aber wird die Diskussionslage im Umfeld des Baseliense erhellt.

In den philosophischen Beiträgen sucht *Isabelle Mandrella* explizit eine Verhältnisbestimmung von Spekulation und Reformhandeln herauszuarbeiten. *Vita activa* und *vita contemplativa*, Martha und Maria, sind für C. zwei praktische Lebensformen, aber auch zwei Erkenntnisvermögen, *ratio* und *intellectus*. Letzterer wendet sich in Absehung von dem Vielen der reinen Wahrheit jenseits der Sinnlichkeit zu. Dabei wertet Nikolaus das Neue, Schöpferische, die Kreativität des Menschen auf, der gerade darin ein *Deus secundus* sei; der Geist müsse stets nach noch besserem Begreifen streben. Wie der Mensch die in ihm angelegten Potentiale von Intellektualität nutzen will, ist seiner Freiheit überlassen, die ihn Gott ähnlich mache. Doch nur wenn die Seele sich selbst stirbt, um dem lebendigmachenden Willen Gottes zu leben, ist sie wahrhaft frei und lebendig. Der emphatisch betonte intellektuelle und freie Gehorsam, so Mandrella, ist aber kaum mit manchen Forderungen anlässlich von Visitationen vereinbar, bei denen C. blinde Unterwerfung forderte.

Die *Renovatio* der Denkungsart des Meister Eckhart ist Gegenstand des Beitrags von *Norbert Winkler*. C. rezipierte wesentliche Theorieelemente Eckharts im Kontext einer geistmetaphysisch-intellektuellen Neuinterpretation von Theoremen der peripatetischen Erkenntnislehre, auch wenn er Eckharts Gedanken des *homo divinus* zugunsten einer stärkeren Abgrenzung von Gott und Mensch (dessen Erkennen in diesem Leben perspektivisch begrenzt bleibe) entschärft und zugleich die Konstruktivität des menschlichen Geistes im Vermessen des Sinnlichen betont. Zugleich hat er Eckharts Bemühungen um eine philosophisch-spirituelle Reform den eigenen Bedürfnissen angepasst, näherhin seinem christologischen und juridischen Kirchenverständnis, das für ihn in seiner Sicht der Heilsvermittlung zentral blieb.

Tradition und Innovation implizieren ein Denken von Möglichkeit/Modalität, das *Thomas Leinkauf* bei C. analysiert, bildete doch das *posse* ein Hauptthema seiner Denkanstrengungen. Der jüdisch-christliche Gottesgedanke habe eine Revision des antiken Modaldenkens gebracht, etwa den Gedanken Gottes als vollkommener Aktualität oder die *potentia Dei ordinata/absoluta*-Lehre der franziskanischen Tradition. Ist für C. vor diesem Hintergrund das *possest* und das *posse ipsum* ein Gottesname, so ist Gott im Gegensatz zu den endlichen Dingen alles das, was er sein kann, und ermöglicht so erst die *explicatio* im Endlichen. Freiheit des endlichen Geistes meint auf diese Weise die Möglichkeit des *se explicare* in dem ihm vom ersten Prinzip zukommenden Möglichkeitsraum, ein Ausfalten, eine *operatio*, in dem bzw. der der Geist komplikativ zugleich bei sich und seiner Potentialität bleibt.

Facettenreich werden in diesem Sammelband verschiedene philosophische und historisch-praktische Aspekte der Reformbemühungen des Nikolaus von Kues zusammengeführt, ohne dass Vollständigkeit erstrebt wurde. In gewisser Weise begründet die geistmetaphysische Konzentration der Rückführung auf das Eine das praktische Reformwirken des Kirchenmannes; dennoch erscheint Letzteres in mehreren Beiträgen auch gegenüber den eigenen Einsichten in die Intellektualität und freie Gottebenbildlichkeit des Menschen als defizitär, was wohl auch mit seiner antikonziliaristischen Wende zusammenhängen dürfte, welche die legitimierende Repräsentation vom Konsens auf die Legation von oben zu verlagern suchte.

Regensburg Klaus Unterburger

Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?, hg. v. Heinz Duchhardt / Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 313 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beihefte, 97), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–10123–0

Vom 18. September 1814 bis zum 9. Juni 1815 versammelten sich in der alten Kaiserstadt Wien Delegierte aller europäischen Mächte mit dem Ziel, nach den napoleonischen Kriegen Deutschland und Europa politisch neu zu ordnen. Dabei galt es nicht zuletzt, wichtige kirchen- und religionspolitische Angelegenheiten zu regeln. Zu den zahlreichen Aufgaben, die auf diesem Gebiet zu lösen waren, zählten die völkerrechtliche Bestimmung des Verhältnisses der deutschen Staaten bzw. des Deutschen Bundes zur Kurie (entweder in Form eines „Reichskonkordats" oder ersatzweise durch Länderkonkordate), die schon seit geraumer Zeit diskutierte bürgerliche und politische Gleichstellung der christlichen Konfessionen und die infolge eines gewandelten Weltbildes dringlicher gewordene Behandlung humanitärer Probleme (Judenemanzipation, Sklavenhandel). Diesem weiten Feld, das die politischen Bevollmächtigten auf dem Kongress jedoch in der Regel nur am Rande interessierte und das auch in der historischen Forschung bisher keine zusammenfassende Betrachtung gefunden hat, ist der vorliegende Band gewidmet, der die Vorträge einer vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte am 15. und 16. März 2012 in Mainz durchgeführten interdisziplinären Tagung dokumentiert.

Das Werk gliedert sich in drei Teile, die nacheinander die Vorgeschichte, das Kongressgeschehen sowie die Begleiterscheinungen und Folgen des Wiener Kongresses in den Blick nehmen. Obgleich der Vortrag von Werner Blessing (Erlangen) zur Pluralisierung der Religionsverfassung am Übergang von der Frühen Neuzeit zur Moderne („Parität der Konfessionen – modernes Staatsprinzip und gesellschaftliche Herausforderung") weggefallen ist, bietet der Band ein reiches Spektrum an Themenstellungen. Den ersten Teil bestreitet der Beitrag über „Dalbergs Konkordatspläne für das Reich und den Rheinbund" aus der Feder *Karl Hausbergers*, eines exzellenten Kenners dieser Materie. Der tragischen Gestalt Dalbergs, der mit sämtlichen Konkordatsprojekten Schiffbruch erlitt, hat

die Nachwelt vielfach Unrecht getan, insbes. durch die infame Unterstellung, er habe sich zum „Papst" oder „Patriarchen" Deutschlands machen wollen. Richtig ist vielmehr, dass er durch das Streben nach einer Stellung als „Primas Germaniae" der deutschen Kirche ihren Zusammenhalt sichern und einen landesherrlichen Summepiskopat nach protestantischem Vorbild verhindern wollte, ohne dabei die lebendige Verbindung mit dem „Centrum unitatis", dem Papsttum, aufzugeben. Nimmt man Dalbergs Bemühungen hinzu, den staatlichen Einfluss auf die Kirche in Grenzen zu halten, so ging „es ihm letztlich um eine vermittelnde ekklesiologische Position im Kräftedreieck von Papst, Bischof und Landesherr". Bedauerlicherweise wurde dies alles „zerrieben zwischen den immer dreisteren Weltherrschaftsplänen Napoleons, den partikularistischen Interessen der deutschen Fürsten und dem sich verstärkenden Zentralismus Roms" (beide Zitate: 38f).

Der Kongress selbst wird sodann in sieben Aufsätzen beleuchtet, darunter einem in englischer Sprache (von Roberto Regoli). Zunächst stellt *Dominik Burkard* Vorstellungen, Konzeptionen und Bemühungen zur Reorganisation der „deutschen Kirche" in der Zeit des Wiener Kongresses vor, die – ganz im Sinne Dalbergs – das Bestreben einte, auf ein ausgewogeneres Verhältnis zwischen Episkopal- und Papalsystem hinzuwirken. Nach einem Beitrag von *Franz Xaver Bischof*, der die mit Dalberg abgestimmten Aktivitäten Wessenbergs auf dem Kongress ventiliert, schildert *R. Regoli* die erfolgreichen Anstrengungen des moderaten Reformers Consalvi um eine weitgehende Wiederherstellung des Kirchenstaates und um verbesserte Beziehungen zu den europäischen Mächten. *Johannes Wischmeyer* informiert über die gescheiterten Wiener Verhandlungen von 1815 über eine Bundeskirchenverfassung, *Michael Hundt* über das Problem der Rechtsstellung der Katholiken in den kleineren deutschen Staaten, und *Heinz Duchardt*, Autor zweier aktueller Biographien zum Freiherrn von Stein, über dessen „Kirchenpolitik" auf dem Wiener Kongress. Den Abschluss des zweiten Teils bilden *Thomas Wellers* aufschlussreiche Ausführungen über „Die Ächtung des Sklavenhandels in der Kongressakte und die Rolle der Kirchen". Das in Wien beschlossene und zunächst scheinbar wirkungslose Verbot ist nichts Geringeres als eine Zäsur in der Menschenrechtsgeschichte, wurde doch hier zum ersten Mal „ein humanitäres Anliegen zum universell bindenden Völkerrechtsprinzip erhoben" (185).

Ganz unterschiedlichen Themen wenden sich die drei Beiträge des letzten Teils zu. Während die Vertreter der jüdischen Gemeinden die Belange der Juden bei den Wiener Verhandlungen nur in begrenztem Umfang zur Geltung bringen konnten, wie *Renate Penßel* berichtet, gelang die Restituierung des 1793 aufgehobenen Jesuitenordens durch Pius VII. im Jahr 1814 ohne Abstriche; gleichsam die Keimzelle hierfür bildete die Duldung der Jesuiten in Weißrussland dank der Gunst der Zarin Katharina II. und der indirekten Zustimmung Pius' VI. *Paul Oberholzer* resümiert: „Auch wenn die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu mit dem Wiener Kongress lediglich das Datum gemein hat, ist sie eine klare Manifestation restaurativen und konterrevolutionären Gedankenguts, die den Katholizismus und im katholischen Europa die Gesellschaft während des ganzen 19. Jh.s nachhaltig bestimmte." (304) Der Kirchenrechtler *Heinrich de Wall* schließlich erörtert die unterschiedliche Auslegung von Art. 16 I der Deutschen Bundesakte (DBA); er zeigt, dass das Paritätsprinzip der Bundesakte im Zweifel („Fall Kettenburg" 1853) nur die individuelle Religionsausübung schützte und keineswegs volle Religionsfreiheit garantierte.

Der durch ein Autorenverzeichnis und ein Personenregister beschlossene Band, der dem früheren Direktor des Mainzer Instituts für Europäische Geschichte, Karl Otmar Freiherr von Aretin, zum 90. Geburtstag gewidmet ist, macht deutlich, dass der Wiener Kongress durch einzelne Akte wie die Restituierung des Kirchenstaates zwar durchaus Wegmarken setzte, dass er aber im Ganzen langfristig gesehen keine kirchenpolitische Zäsur darstellt.

Osnabrück Manfred Eder

Unterburger, Klaus: **Gefahren, die der Kirche drohen**. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus. – Regensburg: Pustet 2011. 182 S. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 10), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-7917-2377-8

Klaus Unterburger, seit 2012 Inhaber des Regensburger Lehrstuhls für Historische Theologie (Mittlere und Neue Kirchengeschichte), präsentiert im vorliegenden zehnten Band der „neueren Theologiegeschichte" einen interessanten Quellenfund aus dem Nachlass des „Kurialjesuiten" Augustin Bea: eine ausführliche (lateinische) Lagebeschreibung des deutschen Katholizismus aus dem Jahr 1926 und damit aus einer vergleichsweise noch unverfänglichen Zeit. Bea hat sie vermutlich im Auftrag der Studienkongregation verfasst. U. ediert sie im Original (89–118), übersetzt sie ins Deutsche und versieht sie in dieser Version mit Fußnoten, die weniger (wie deklariert) „kritisch kommentieren" als zusätzliche erklärende Daten liefern bzw. mitunter recht ausführliche Ergänzungen zu Anmerkungen bzw. Literaturangaben bei Bea enthalten (119–166).

U. ist mit römischen Belangen bekanntlich bestens vertraut. Seine Doktorarbeit von 2004 war zwar noch der frühen Neuzeit, aber bereits „kurialer Politik" gewidmet (Bayerisches Konkordat 1583), seit seiner Zeit in Münster bei Hubert Wolf verschrieb er sich dann vorwiegend der kirchlichen Zeitgeschichte und hat 2006 eine ähnliche römische Expertise zu Deutschland ediert: die Schlussrelation des Nuntius Eugenio Pacelli von 1929, die er in Folgepublikationen dann weiter ausgewertet hat. Dass Bea die Sicht Pacellis sowie die daraus folgende Deutschlandpolitik der Kurie maßgeblich beeinflusst hat, bildet denn auch eine der Erkenntnisse der vorliegenden Studie (36–40).

Die Kernbotschaft des Bea-Berichts ist eingebettet in Überlegungen zum „Nationalcharakter" der Deutschen sowie eine grundsätzlich positive Bewertung der Organisierung und Sakramentspraxis der deutschen Katholiken und enthält knappest zusammengefasst einen dreifachen Appell: 1. zur möglichst gründlichen Abschottung des katholischen vom übrigen Teil der Bevölkerung (z.B. durch katholische Schulen und „konfessionsreine" Ehen), um dessen Einfluss in Richtung sittlicher und religiöser Indifferenz hintanzuhalten; 2. zur „überfälligen" Ausrichtung aller theologischen Ausbildung auf die einzig „soliden" Prinzipien der Neuscholastik; 3. zur weiteren Verlagerung der Kirchenkompetenzen nach Rom, damit nicht weiterhin ungenügend ausgebildete und problembewusste Bischöfe allzu innovationsfreudige und häufig linienkritische Theologenausbilder bestellen und so zum Verderb des katholischen Bewusstseins im Lande beitragen.

Der Buchtitel weckt die Erwartung, dass Beas Lagebericht – nach einer gebührenden Hinführung und wohlkommentiert – das Zentrum der Studie bilden wird, um dann nach allen Seiten hin ausgeleuchtet und analysiert zu werden. Das ist aber nicht der Fall. Der Bericht wird vielmehr als eine Art „Anhang" präsentiert (ab 89). Seine Charakterisierung und Auswertung wiederum, die mit weniger als zehn (teilweise Rumpf-)Seiten recht knapp ausfällt (27–36), ist eingebettet in eine ganz andere, sehr viel ausführlichere Erörterung: die Rolle Beas beim Zweiten Vatikanum bzw. die Deutung der zweifellos bemerkenswerten „Wende" des Theologen Bea, die in diesem Umfeld und damit bereits in seinem Greisenalter stattgefunden hat. Mit gleicher, wenn nicht größerer Berechtigung hätte der Buchtitel somit auch lauten können: „Die wundersame theologische Wende des greisen Augustin Bea". Es drängt sich der Eindruck auf, dass zwei separate Studien – jede für sich fundiert und lesenswert – aus eher pragmatischen Gründen verbunden wurden, um zusammen eine Monographie zu ergeben.

Auf die Erörterungen zur Qualität der späten „Wende" Beas möchte der Rez. nicht im Detail eingehen. Sie ist wie jede innere Regung historiographisch nur schwer fassbar; Ausführungen dazu bleiben notgedrungen auf weite Strecken Spekulation. Will man Bea nicht schlichtweg als „Wendehals" begreifen, so bieten sich dafür ohnehin nur jene zwei Erklärungsmuster an, die U. unterschiedlich deutlich anspricht: entweder eine so verinnerlichte Bezogenheit auf den jeweiligen Papst, dass sich aus dem Paradigmenwechsel, der mit dem Wechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. einherging, gleichsam organisch auch der Wandel im theologischen Denken des Kardinals vollzog; oder aber eine einschneidende persönliche Umorientierung, gleichsam eine „Bekehrung" im hohen Alter zu Positionen, die in vielem konträr zum bisher Vertretenen standen. Im Sinne der Theorie „kollektiver Biographien" könnte ferner noch in Betracht gezogen werden, inwieweit Bea hier nicht *pars pro toto* den gleichzeitigen, mindestens ebenso bemerkenswerten und folgenreichen Wandel des gesamten Jesuitenordens verkörperte.

Was aber den Lagebericht von 1926 angeht, so erscheinen einige Punkte noch einer vertieften Analyse bzw. weiterführender Fragen und Gedanken würdig. Inwieweit bspw. eine so ausgeprägte römische Sichtweise eines gebürtigen Deutschen als realistisch erscheint – oder sollte Bea nur zu genau gewusst haben, was seine Auftraggeber (und/oder Ordensoberen) von ihm erwarteten? Stärker zu hinterfragen wäre zudem die auffällige Prädominanz des Feindbildes „Protestant", während der „Sozialismus" nur vereinzelt anklingt und die Problemfelder „Nationalsozialismus" oder „Neuheidentum", aber auch „Juden" oder „Judentum" vollständig fehlen. V. a. könnte im Blick auf die Bea-Expertise erörtert werden, inwieweit die darin ersichtliche, geradezu erschreckende „Betriebsblindheit" – der Autor nennt sie etwas euphemistisch „binnenkatholische Blickrichtung" – nicht eine Reihe verfehlter Prioritätensetzungen bewirkte. Damit wäre vermutlich sie hauptverantwortlich dafür gewesen, dass die größten „Gefahren, die der Kirche, ja der gesamten Menschheit drohten", gerade nicht erkannt wurden, bzw. hätte sie maßgeblich dazu beigetragen, dass das katholische Deutschland wie das päpstliche Rom der folgenden totalitären Herausforderung nur allzu unzureichend gewachsen waren.

Wien Rupert Klieber

Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Aschendorff 2012. 552 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–402–13005–6

Um das katholische Milieu als Forschungskonzept ist es in den letzten Jahren vergleichsweise ruhig geworden, obwohl dieses Paradigma nach wie vor die Katholizismusforschung zum langen 19. Jh. organisiert. Schon vor diesem Hintergrund verspricht der Titel des von Joachim Kuropka hg. Sammelbandes interessante Anregungen: Der Kerngedanke – der Spannungs- und Interpretationsbogen zwischen katholischer Milieuforschung und der „Grenze", die der „überweltliche Bezug" dem Nationalsozialismus zu setzen suchte – ist zwar nicht neu und gerade in der historischen Forschung bereits milieuübergreifend unternommen,[1] für den Bereich des Katholizismus lag bislang in dieser Dichte aber keine die verschiedenen Regionen vergleichende Studie vor. Vom Oldenburger Münsterland über das Rheinland bis Südwestdeutschland, Bayern, das Eichsfeld und Schlesien bis zum Ermland sind alle größeren katholischen Regionen der Weimarer Republik und der NS-Zeit jenseits der Ebene der ohnehin recht gut untersuchten Großstädte vertreten, wichtige Forschung der letzten 5 Jahre auf der Monographienebene wird hier gebündelt und komprimiert zugänglich gemacht. Das entworfene Panorama offenbart in hoher Dichte die Vielfalt und unterschiedliche Ausprägung des lokalen und regionalen Katholizismus im Deutschland der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus. In drei leider nicht näher begründeten Kategorien (Agrar-industrielle Mischmilieus / traditionale Lokal-/Regionalmilieus / vormoderne agrarisch-katholische Milieus) entwickelt der Band sein wahrlich buntes Kaleidoskop; in einer Art Anhang zeichnet *William J. Muggli* die langfristigen Auswirkungen der Milieuverhältnisse im Wahlverhalten bis in die Gegenwart nach. Grob folgen die meisten Beiträge dem Raster „Katholisches Milieu in der Weimarer Republik" – „katholisches Verhalten im Nationalsozialismus".

In den *agrar-industriellen Mischmilieus* lassen sich je nach Industrialisierungsgrad und regionalem Außendruck sehr unterschiedliche Katholizismen festmachen. Dichte Milieustrukturen und zugehörige klare Grenzen gegenüber dem Nationalsozialismus konstatieren *Ryszard Kaczmarek* für Oberschlesien, *Theo Schwarzmüller* für Hauenstein in der Pfalz und *Klemens-August Recker* für Emsdetten, während soziale Schwierigkeiten in der Grafschaft Glatz (*Michael Hirschfeld*) und dem münsterländischen Nordwalde (wiederum *Recker* in seiner interessanten Vergleichsstudie) zu einer erhöhten Anfälligkeit des katholischen Wahlverhaltens führten. Ungemein bereichert wird dieser Block durch zwei dem Milieugedanken kaum mehr verpflichtete Ansätze: *Oded Heilbronner* postuliert durchaus schlüssig in der Tradition der Liberalismusforschung die Existenz eines katholischen, populären radikalen Liberalismus in Südwestdeutschland, der sich als Gegenmodell zu ultramontanen wie protestantisch-liberalen Großkulturen in der Peripherie entwickelte und durch seinen Protestcharakter eine Affinität zum Nationalsozialismus zumindest nicht ausschloss; möglich wird damit die Erklärung einschlägiger Wahlergebnisse. Einziges Manko dieses lesenswerten Aufsatzes: Jenseits dieser kleinen Randgruppe katholischer Radikalliberaler bleibt Südwestdeutschland damit nach wie vor ein Forschungsdesiderat für die Milieuforschung. Ganz anders *Michael E. O'Sullivan*: Er stellt die Frage nach der Rolle von Frauen innerhalb der Milieustrukturen und betont deren Rolle als „unerschütterliche Bastion" des Milieus: Ohne die aktive Mitarbeit der „Mütter" wären weder öffentliche Großveranstaltungen, die den Charakter von Protest gegen den Nationalsozialismus erhielten, noch eine Aufrechterhaltung der religiösen Sozialisation möglich gewesen.

In den *Traditionalen Lokal-/Regionalmilieus* spielen die Aufsätze von *Helmut Braun, Wolfgang Weiß, Johann Riermeier* und *Klaus Unterburger* eine überraschende Bandbreite an. Während Braun für seine (teil-)industrialisierten Gemeinden im Bayrischen Wald eine relativ hohe Konstanz der etablierten katholischen Strukturen bei gleichzeitig hohen Stimmenanteilen von SPD und später NSDAP konstatiert, kommt Wofgang Weiß zu einer heterogenen Einschätzung der Lage in Unterfranken und sieht „Momente der Integration des Nationalsozialismus" (279). Lediglich Passau (Riermeier) und die Oberpfalz (Unterburger) spiegeln die dichte katholische Lebenswelt wider, die man in dieser Kategorie aufgrund der Vorgaben ohnehin erwartet hätte.

Vormoderne agrarisch-katholische Milieus beschreiben schließlich die Beiträge von *Dietmar Klenke* zum Eichsfeld, *Joachim Kuropka* zum Oldenburger Münsterland, *Maria Anna Zumholz* zum Emsland und *Hans Jürgen Karp* zum Ermland. Klenke räumt recht entschieden mit der Vorstellung eines dicht geschlossenen katholischen Milieus im Eichsfeld auf und identifiziert mehrere Einbruchslinien des Nationalsozialismus, darunter insbes. den „Anti-Versailles-Nationalismus" und den zugehörigen nationalkonservativen Katholizismus. Kuropka, Zumholz und Karp dagegen betonen die starke Geschlossenheit des katholischen Milieus im Oldenburger Münsterland, im Emsland und im Ermland.

So interessant und facettenreich der gesamte Sammelband zu lesen ist, leidet er doch unter einem prinzipiellen Manko: Er wird den ursprünglich mit dem Forschungsdesign ‚Milieu' verbundenen Ansprüchen an vielen Stellen nicht gerecht. Der Milieuforschung ging es gerade auch darum, sozialgeschichtlich zu arbeiten und somit ein in der Kirchengeschichte vorhandenes Defizit zu beheben. Gerade in den hier untersuchten Gebieten überrascht vor diesem Hintergrund das geringe Ausmaß, das statistische Argumentation in den Aufsätzen einnimmt. Prägend für den Sammelband ist die Argumentation mit Wahlzahlen, sodass sich der Eindruck aufdrängt, ein katholisches Milieu wie auch dessen Widerständigkeit ließe sich bereits aus der Anzahl der Zentrumswähler ableiten. Spätestens seit dem – partiell auch im Band rezipierten – Cleavage-Aufsatz des AKKZG und der Weitung des Milieukonzepts in Richtung auf kulturwissenschaftliche Fragestellungen steht ein auch methodisch ausgefeiltes Instrumentarium zur Verfügung, das von den Autoren der Aufsätze teilweise nur marginal genutzt wird, manchmal auch gar nicht. Faktisch führt das im vorliegenden Sammelband dazu, dass die Komparatistik fast schon nicht mehr gegeben ist: Oberschlesien (Argumentation nur mit Wahlzahlen) und die Oberpfalz (Argumentation mit dem Cleavage-Konzept des AKKZG, sozialgeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Einordnung) kommen mit sehr unterschiedlichem Vorgehen und Milieubegriff zum gleichen Ergebnis. Nicht ganz unschuldig an diesem Begriffswirrwarr zeichnet der methodische Artikel von *Winfried Becker*. Obwohl sehr lesenswert und in sich eine anregende Lektüre, transportiert er neben aufschlussreichen Erweiterungen und Relativierungen des Milieuparadigmas eine latente Präferenz „herkömmliche[r] statt theoretisch überfrachteter Geschichtsschreibung" (60), was für die begriffliche Klarheit eines Aufsatzbandes wohl eher kontraproduktiv sein dürfte. Die von ihm übrigens ebenfalls eingeforderte weitergehende statistische Durchdringung (61) der Frömmigkeitsaspekte in Kombination mit einer zu Recht angemahnten Erforschung der vielfältigen Teilmilieus bleibt damit leider auf der Strecke.

Köln Christian Handschuh

[1] Als Gesamtüberblick: *Nationalsozialismus in der Region*. Beiträge zur regionalen und lokalen Forschung und zum internationalen Vergleich, hg. v. Horst Möller / Andreas Wirsching / Walter Ziegler (Sondernummer Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte), München 1996; *Anpassung, Verweigerung, Widerstand*. Soziale Milieus, politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich, hg. v. Detlef Schmiechen-Ackermann (Schriften der Gedenkstätte Deutscher Widerstand, A 3), Berlin 1997.

Kilby, Karen: **Balthasar**. A (Very) Critical Introduction. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing 2013. 176 S., pb. € 17,40 ISBN: 978–0–8028–2738–8

Die englische Systematikerin Karen Kilby publiziert zu Fragen der neueren Theologiegeschichte. Neben ihren Arbeiten zu Karl Rahner und Henri de Lubac legt sie nun eine kritische Betrachtung zur Theologie Hans Urs von Balthasars vor. Die Studie versteht sich als eine Einführung in das gesamte Werk und stellt dafür summarisch die Trilogie (*Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik*) vor. Es geht ihr nicht so sehr um eine Untersuchung einzelner Fragen, die in der Sekundärliteratur ausführlich behandelt werden, sondern sie fragt explizit nach Struktur und Stil dieser Theologie. In einem ersten Kap. werden Biographie und akademischer Werdegang des Basler Theologen vorgestellt, wobei die Vf.in seine Theologie zunächst als einen Neuaufbruch gegenüber der herrschenden Neuscholastik darstellt, der sich u.a. durch die Begegnungen v. B.s mit Henri de Lubac, Erich Przywara, Karl Barth und v.a. Adrienne von Speyr verstehen lässt. Die Vf.in zeichnet v. B. als einen Denker, der sich – als Autodidakt – zu einem selbstständigen Theologen entwickelt hat, der weder einer Schule angehörte noch eine gründete. V. B.s Stil ist als theologische Prosa zu qualifizieren, die dem Selbstdenker dazu verhilft, mit seiner Theologie über die binnenkirchlichen Räume hinaus wahrgenommen zu werden und so zu einem typischen Vertreter katholischen Denkens im 20. Jh. zu werden. Diese Selbstständigkeit zeigt sich in allen Teilen seines Werkes, das neben den vielen Arbeiten zur Theologie und Frömmigkeit auch polemische Schriften zu aktuellen Fragen von Kirche und Theologie umfasst.

In dem Kap. ‚Picture and Play' stellt die Vf.in der (anglophonen) Leserschaft anhand der Trilogie die Grundzüge der Theologie v. B.s vor. In den Teilbänden der *Herrlichkeit* wird das *Pulchrum* als Ausgangspunkt einer nachmetaphysischen Theologie gewonnen, in den verschiedenen Bänden der *Theodramatik* führt v. B. die Figur des Spiels als Theologumenon ein und in den drei Bänden der *Theologik* werden die epistemologischen Grundfragen theologischen Wissens und Erkennens in der Moderne behandelt. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Basler Theologen nimmt die Vf.in paradigmatisch an seiner Trinitätstheologie und der Genderthematik in der Sichtweise v. B.s vor. Wird v.

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2012/2013

Beilage zum 110. Jahrgang 2014

Dissertationen im akademischen Jahr 2012/2013 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Abboud, Miled Youssef: Monotheismen zwischen Gewalt und Frieden. Eine Auseinandersetzung mit aktuellen religionskritischen Thesen (Klaus Müller / Andreas Uwe Müller)

Busemann, Jan Dirk: Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Zensurprozesse der Indexkongregation im Kontext von Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit (1907–1914) (Hubert Wolf / Jürgen Werbick)

Günther, Hansjörg: Umwege in eine achtsame Moderne. Die Großstadt im Fokus von Soziologie, Stadtkritik und deutschem Katholizismus (Karl Gabriel / Reinhard Feiter)

Holterhues, Anne: Aktuelle Jugendliteratur im Religionsunterricht – ein Lesecurriculum für die Sekundarstufen I und II (Clauß-Peter Sajak / Dorothea Sattler)

Kolm, Melanie: Frauen in nachkonziliaren römisch-katholischen synodalen Prozessen. Partizipation – Themen – Ergebnisse – Desiderate – Perspektiven (Dorothea Sattler / Marianne Heimbach-Steins)

Lis, Julia Anna: Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Theologie. Zur Konstruktion des „Westens" in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides (Thomas Bremer / Klaus Müller)

Schepers, Judith: Streitbare Brüder. Ein parallelbiographischer Zugriff auf Modernismuskontroverse und Antimodernisteneid am Beispiel von Franz und Konstantin Wieland (Hubert Wolf / Thomas Schüller)

Schlenke, Barbara: Gottes Reich und Königs Macht. Komposition und Redaktion in Daniel 4–6 (Peter Weimar / Marie-Theres Wacker)

Schlögl, Manuel: Mystik – Atheismus – Dunkle Nacht. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux im Gespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus. Ein Beitrag zur Theologie christlicher Gotteserfahrung (Andreas Uwe Müller / Dorothea Sattler)

Tonelli, Debora: Le immagini violente di Dio. Un approccio estetico (Klaus Müller / Ulrich Berges [Bonn])

Voges, Stefan: Dialog und Demokratie. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland als Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965–1971) (Hubert Wolf / Jürgen Werbick)

Walser, Stefan: Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richard Schaefflers (Jürgen Werbick / Andreas Uwe Müller)

Zumbült, Martin: Insolvenzfähigkeit der Pfarrei. Vermögensrechtliche Konsequenzen verfassungsrechtlicher Vorgaben und haftungsrechtliche Folgen analog staatlichem Kommunal- und Insolvenzrecht (Klaus Lüdicke / Thomas Schüller)

Dissertationen im akademischen Jahr 2012/2013

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Bernlochner, Max: Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam (Georg Langenhorst / Ulrich Kropač [Eichstätt-Ingolstadt])

Lievenbrück, Ursula: Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes: Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Thomas Marschler / Thomas Schärtl)

Markter, Florian: Transformationen. Zur Anthropologie Ezechiels unter besonderer Berücksichtigung des Motivs „Herz" (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Matena, Andreas: Personale Beziehung und päpstliche auctoritas. Das Bild des Lateransalvators in seiner Funktion für die päpstliche Selbstdarstellung (Gregor Wurst / Wolfgang Vogl)

Mayer, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie (Thomas Marschler / Thomas Schärtl)

Mazenik, Christian: Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg: Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern (Gerda Riedl / Gregor Wurst)

Preissinger, Carmen: Leben in und mit der Schöpfung. Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie (Gerda Riedl / Franz Sedlmeier)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Bender, Erika: Alterstagebücher von Frauen. Das Private Tagebuch als Ort der Reflexion, der Krisenbewältigung und der persönlichen Sinnstiftung (Albrecht Grözinger / Isabelle Noth [Bern])

Mack, Christian Eberhard: Friedrich Naumann und der „Kampf um den Glauben". Politische Theologie zwischen Macht, Moral und Moderne (Reinhold Bernhardt / Georg Pfleiderer)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Kebekus, Regina: Religionspädagogische Befähigung in der Ausbildung von Sozialberufen. Analysen – Begründungen – Konzeptionierungen (Martin Lechner / Stephan Leimgruber [München])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Jacobs, Deborah: Images of Space in the Third Sibylline Oracle (Cilliers Breytenbach / Christiane Zimmermann / Markus Witte)

Noordveld-Lorenz, Dorothea-Henriette: Gewissen und Kirche. Zum Protestantismusverständnis von Daniel Schenkel (Notger Slenczka / Wilhelm Gräb)

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

Theol. Fak. der Univ. Bern

Kirscht, Ralph: Der Emmaus-Weg. Neuwerdung in der Emmauserzählung (Lk 24,13–35) und das Modell eines spirituellen Ansatzes (Angela Berlis / Urs von Arx / Christoph Morgenthaler / Ursula Gast)

Lienau, Detlef: Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (David Plüss / Wilhelm Gräb [Berlin])

Troi-Boeck, Nadja: Konflikt und soziale Identität. Eine interdisziplinäre Studie zur Konstruktion sozialer Identitäten unter Einfluss eines Trennungskonflikts (Moisés Mayordomo / Christoph Müller / Rainer Hirsch-Luipold)

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

Klein, Constantin: Religionspsychologie und Theologie. Theologische Potenziale religionspsychologischer Forschungsmethoden und Befunde (Heinz Streib / Heinrich Schäfer)

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

Baumert, Britta: Zur Prä- und Postexistenz des Logos in Auseinandersetzung mit der Christologie von Paul Tillich (Thomas Ruster [Dortmund] / Georg Essen)

Berkenkopf, Christian: Biblische Dispositive des Sündenbegriffs. Ein theologisch-ethischer Beitrag zur Hamartiologie (Christof Breitsameter / Thomas Söding)

Bock, Florian: Der Fall *Publik*. Katholische Presse in der Bundesrepublik um 1968 (Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann)

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

Gläsel, Kirsten: Zwischen Seelenheil und Menschenwürde. Wandlungsprozesse weiblicher katholischer Ordensgemeinschaften in Deutschland – Die Schwestern vom Guten Hirten (1945–1985) (Wilhelm Damberg / Joachim Wiemeyer)

Heidemann, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie (Ralf Miggelbrink [Essen] / Markus Knapp)

Oboth, Jens: Der deutsche Pax-Christi-Zweig in der Frühphase des Kalten Krieges: Gründungsgeschichte, Selbstverständnis und Vergangenheitsdiskurs (1946–1952) (Wilhelm Damberg / Joachim Wiemeyer)

Okongwu, Robert: Eucharist – Meal and sacrifice: Implications and challenges in the context of Oriko-Meal and sacrifice among Igbo of Nigeria (Markus Knapp / Thomas Söding)

Reis, Oliver: Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenbildung (Norbert Mette [Dortmund] / Matthias Sellmann)

Ev.-Theol. Fak.

Chan, Wai On: Gebet als christliches Sein, Leben und Tun: Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der analogia fidei Karl Barths (Günter Thomas / Traugott Jähnichen)

Fülling, Claudia: Theologische Wirtschaftsethik der Empathie. Grundlagen, neue Akzentuierung, Perspektiven zur Bedeutung von Empathie für moralisches Handeln als Beitrag im wirtschaftsethischen Diskurs und für Bildungsprozesse (Traugott Jähnichen / Franz-Heinrich Beyer)

Heilmann, Jan: Die Bedeutung von Wein und Blut im Johannesevangelium. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Eucharistie im Johannesevangelium (Peter Wick / Reinhard von Bendemann)

Lee, Dong Ho: Theologisch-Sozialethische Begründungen und exemplarische Handlungsfelder sozialer Arbeit – Deutschland und Korea im Vergleich (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

Leibold, Steffen: Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur. Mit einem Ausblick auf den Nahostkonflikt (Jürgen Ebach / Jan-Dirk Döhling)

Meyns, Christoph: Management als Mittel der Kirchenreform. Betriebswirtschaftliche Ansätze zur Bewältigung kirchlicher Rückbau-, Reorganisations- und Neuorientierungsprozesse (Isolde Karle / Traugott Jähnichen)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Heringer, Dominik: „Tut dies zu meinem Gedächtnis". Die Anaphora der Apostel Addai und Mari der assyrischen Kirche des Ostens als Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Illemann, Regina: „Zum Wohl der Kirche und des Volkes". Der Katholische Deutsche Frauenbund zwischen Krieg und Konzil (1945–1962) (Gisela Muschiol / Georg Schöllgen)

Justo Domínguez, Emilio-José: Libertad Liberadora. Un estudio sobre la nueva formulación de la cristologia y la soteriologia desde el analisis de la libertad (Karl-Heinz Menke / Gerd Höver)

López Díaz, Rosa Maria: „En sophia peripateite". Motivische Perspektiven zur Begründung der kolossischen Paränese (Hans-Jürgen Findeis / Martin Ebner)

Obermayer, Bernd: Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild (Ulrich Berges / Heinz-Josef Fabry)

Ev.-Theol. Fak.

Franzmann, Oliver: Jüngerunverständnis. Zur Karriere eines Motivs des Evangelisten Markus (Michael Wolter / Günter Röhser)

Graf, Klaus-Jürgen: Ethik der Kinder- und Jugendhilfe – Grundlagen und Konkretionen (Hartmut Kreß / Cornelia Richter)

Haspelmath-Finatti, Dorothea: Theologia Prima – Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

Sadowski, Sigurd: Kirche, wo Not ist – wo Kirche not ist. Notfallseelsorge als parochiale Aufgabe (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Schmohl, Corinna: Der Schmerz der Endlichkeit. Sinnzentriert-psychotherapeutische und seelsorgliche Perspektiven in der Begleitung onkologischer Palliativpatienten im Krankenhaus (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

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

Strodmeyer, Werner: Scham und Erlösung. Studien zum relational-soteriologischen Verständnis eines universalen Gefühls in pastoraltherapeutischer Hinsicht (Ralf Miggelbrink / Markus Tiwald)

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

Bazitwinshi, Caliope: Die Weisheit wurde von ihren Werken gerechtgesprochen (Mt 11,19). Einflüsse jüdischer Weisheitstraditionen auf die Christologie des Matthäusevangeliums und auf die vor-matthäische Überlieferung (Lothar Wehr / Burkard M. Zapff)

Eck, Joachim: Weh, sündige Nation! (Jes 1,4) oder die Ablehnung der unabweisbaren Gottesherrschaft. Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches (Burkard M. Zapff / Lothar Wehr)

Hakizimana, Giscard: Wie gewichtig sind deine Gefährten, o Gott. Untersuchungen zu Struktur und Theologie von Psalm 139 (Burkard M. Zapff / Lothar Wehr)

Stübinger, Thomas: Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Manfred Gerwing / Erwin Möde)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Baab, Florian: Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (Eberhard Tiefensee / Christof Mandry)

Hartlieb, Michael: Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Eine sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs (Elke Mack / Josef Römelt)

Holzbrecher, Sebastian: Der Aktionskreis Halle im Spannungsfeld von Kirche und Staat. Entstehung, Funktion und Dilemmata einer kirchlichen Basisgruppe in der DDR (Josef Pilvousek / Klemens Richter [Münster])

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

Akhobga, Augustine: Child Labour and Education in Nigeria: A Christian Social Ethics Perspective on Development (Bernhard Emunds / Josef Schuster SJ)

Davis, James Charles: The Ethics of Human Embryonic Stem Cell Research: Proposals for a Legal Framework for India (Josef Schuster SJ / Ulrich Rhode SJ)

Fröhling, Christian: Paradoxale Religionspädagogik. Die Relecture der Mystagogie Meister Eckharts (Klaus Kießling / Rainer Berndt SJ)

Gałka, Marcin Rafał: Der gerechte Gott als die Quelle der Gerechtigkeit in Röm 1–4 in Verbindung mit dem Buch der Weisheit (Ansgar Wucherpfennig SJ / Johannes Beutler SJ)

Kattathara, Thomas: The Snag of the Sword: The Exegetical Study of Luke 22:35–38 (Ansgar Wucherpfennig SJ / Johannes Beutler SJ)

Mathew, Biju: The Role of the Petrine Ministry in the Ecumenical Relationship between the Malankara Orthodox Syrian Church and the Catholic Church (Werner Löser SJ / Theresia Hainthaler)

Mayunda, Mbuinga Willy: Le Père Duparquet. De la reprise de la Préfecture Apostolique du Congo á la naissance de l'Eglise de Boma (1865–1890) (Klaus Schatz SJ / Michael Sievernich SJ)

Ngah, Andrew: The Relationship between Mariology and Ecclesiology in the Theological Thinking of John Paul II. A Theological Inquiry (Medard Kehl SJ / Werner Löser SJ)

Nkwain, Augustine: Cultural Diversity and its Challenges to Evangelization in Cameroon: A Multidisciplinary Approach with Pastoral Focus of a Church in a Multicultural African Society (Klaus Kießling / Josef Schuster SJ)

Patenge, Markus: Das Grundrecht der Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen (Josef Schuster SJ / Ulrich Rhode SJ)

Reichert, Wolf-Gero: Selbstregulierung und politische Steuerung des Finanzsystems. Wirtschaftssoziologische und gesellschaftstheoretische Beiträge zu einer Politischen Wirtschaftsethik (Bernhard Emunds / Hans-Ludwig Ollig SJ)

Toepel, Alexander: Das Protevangelium des Jakobus – Ein Beitrag zur neueren Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung (Michael Schneider SJ / Ansgar Wucherpfennig SJ)

Zang Mvondo, Marcelin: Inculturation au Cameroun. Le milieu beti et le processus authentique d'Evangélisation (Michael Sievernich SJ / Rainer Berndt SJ)

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Kath. Theol.

Eren, Mustafa: Die Diskussion über die zeitgenössische Globalethik im Kontext von Hans Küng und Ihwan As-Safia (Thomas M. Schmidt / Abdullah Takim)

Goecke, Robert: Die Geschichte des Mathias-Spitals in Rheine von seiner Gründung bis in die 1930er Jahre. Betrachtungen einer Krankenhausgründung im Spannungsfeld religiöser, politischer, medizinischer und wirtschaftlicher Aspekte (Claus Arnold / Hubert Wolf [Münster])

Koob, Fedja Sven: Religion und Vernunft. Die Rationalität religiöser Überzeugung vor dem Hintergrund des Rationalismus (Thomas M. Schmidt / Knut Wenzel)

Speck, Regina: Freundschaftsbande. Religionspädagogische Überlegungen zum Phänomen Freundschaft auf der Basis einer theologischen Anthropologie nach Klaus Hemmerle (Bernd Trocholepczy / Thomas Schreijäck / Reinhard Feiter [Münster])

FB Ev. Theol.

Schreiber, Gerhard: Das Glaubensverständnis des jungen Søren Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen (Heiko Schulz / Hermann Deuser [Erfurt])

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

Antwi, Emmanuel Kojo: The Book of Jonah in the Context of Postexilic Theology in Israel (Hubert Irsigler / Ulrich Dahmen)

Aronica, Markus: Religiösen Ausdruck erschließen. Kirchenbegehungen in religionsdidaktischer Hinsicht, exemplarisch am und im Freiburger Münster Unserer Lieben Frau (Paul Wehrle / Magnus Striet / Rainer Warland)

Becker, Thorsten: Von Gott her und auf Gott hin. Analyse des christlichen Freiheitsvollzugs im Werk Karl Rahners (Eberhard Schockenhoff / Peter Walter)

Bruns, Christoph: Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes (Thomas Böhm / Alfons Fürst [Münster])

Hwang, Hin Sik: Die Eucharistielehre des Ambrosius von Mailand (Thomas Böhm / Helmut Hoping)

Lee, Eunmi: Religiosität bzw. Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie: Ihre Bedeutung für psychiatrisches Wirken aus der Sicht des psychiatrischen Personals anhand einer bundesweiten Personalbefragung (Klaus Baumann / Ulrich Voderholzer)

Maas, Bernhard: Cooperatores Christi. Die Konzeptionen Vinzenz Pallottis und Joseph Kentenichs über die Zusammenarbeit im Apostolat und deren Wirkung (Hubert Windisch / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Meisert, Stefan: Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie von Robert Spaemann (Eberhard Schockenhoff / Markus Enders)

Resch, Felix: Der philosophische Charakter der Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (Markus Enders / Walter Euler [Trier])

Schmitt, Pascal: Die Heimat kann nur in der Beschreibung von Heimatlosigkeit enthalten sein. Heimat als theologisch anschlussfähiger Sehnsuchtsbegriff bei Arnold Stadler (Magnus Striet / Eberhard Schockenhoff)

Schubert, Christiane: Das mere passive in Erklärungsnot. Eberhard Jüngels Rechtfertigungsverständnis im Vergleich mit dem freiheitstheoretischen Ansatz Thomas Pröppers (Magnus Striet / Peter Walter)

Schulte, Tobias: Moderne Kultur im Horizont Gottes? Eine Untersuchung der Theologie Dietrich Bonhoeffers mit Blick auf die Frage der bleibenden Bezogenheit Gottes auf die Geschichte in einer „mündig gewordenen Welt" (Magnus Striet / Peter Walter)

Sumser, Emerich: Die Natur der Ethik – eine interdisziplinäre Studie (Eberhard Schockenhoff / Ulrich Lüke [Aachen])

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

Müller, Peter: Elementare religiöse Bildung und Erziehung am Bayerischen Untermain (Bernd Feininger / Hermann Josef Riedl)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Betschart, Christof: „Unwiederholbares Gottessiegel" – Zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins philosophisch-theologischem Horizont (Barbara Hallensleben / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz [Dresden])

Blankenhorn, Bernhard: Dionysian Mysticism in the Early Albertus Magnus and in Thomas Aquinas (Gilles Emery / Henryk Anzulewicz [Bonn])

Bürgstein, Wolfgang: Eigenverantwortung im Schweizer Gesundheitswesen. Eine sozialethische Auseinandersetzung im Kontext steigender Gesundheitskosten (Adrian Holderegger / Markus Zimmermann)

Daniel, Hani: La notion de l'engagement dans le personnalisme communautaire d'Emmanuel Mounier. Les racines philosophiques de l'engagement de la personne humaine (Michael Sherwin / Yousif Thomas Mirkis [Bagdad/Irak])

Fejérdy, Aron: L'Eglise de l'Esprit du Christ – La relation ordonnée du Christ et de l'Esprit au mystère ecclésial: une lecture de Vatican II (Benoît-Dominique de la Soujeole / Gilles Emery)

Gassmann, Guido: Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien (Mariano Delgado / Hans-Joachim Schmidt)

Jatsa, Adalric Félix Fidèle: L'homme-communautaire en éthique africaine dans ses relations aux non-encore-nés. Contribution à la conception chrétienne de la vie (Bénézet Bujo / Stephanie Lehr-Rosenberg [Würzburg])

Klimczak, Pawel: Christus Magister: Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin (Gilles Emery / Michael Sherwin)

Lacis, Moris: Responsabilité et proximité: Ontologie et agir social selon Emmanuel Lévinas (Guido Vergauwen / Jean-Claude Wolf)

Mortensen, Beth: The Relation of the Juridical and Sacramental in Matrimony – according to Thomas Aquinas (Barbara Hallensleben / Michael Sherwin)

O'sullivan, Alan: Self-Mastery and the Gift of Self: John Paul II's Re-presentation of Chastity from the Perspective of the Moral Wisdom of St. Thomas Aquinas (Michael Sherwin / Michael M. Waldstein [Florida/USA])

Roman, Adrian: La sémantique de la participation et de la communion dans la pensée d'Origène (Franz Mali / Gilles Emery)

Roman Lopez, Angel Eduardo: Basisorientierte Pastoral für marginalisierte Jugendliche mit abweichendem Verhalten – Eine empirisch-qualitative Forschung über die urbane Strassenpastoral der guatemaltekischen Pfingstbewegung (Leo Karrer / François-Xavier Amherdt)

Stelios, Panayotis: Les chances et les limites de l'école catholique. Le chapitre De Scholis (cann. 796–806) au service de la réalité suisse. Perspectives canoniques et pastorales (Astrid Kaptijn / François-Xavier Amherdt)

Tischbein, Sabine: Marc Chagall als Interpret und Vermittler biblischer Lebensdeutung – Der gekreuzigte Jesus von Nazareth als Symbol menschlichen Leidens und menschlicher Hoffnung in der Auseinandersetzung um das Essenzielle und Überzeitliche (Leo Karrer / Klaus Kiessling [Frankfurt])

Waldstein, Susan: Mercy and Self Gift: Exploring the Implicit Connections between Charles De Koninck's Evolutionary Biology and Theological Principles (Michael Sherwin / Thierry Collaud)

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

Ceconi, Christian: Kirchliche Personalführung am Beispiel der Jahresgespräche. Eine kirchentheoretische Reflexion (Jan Hermelink / Bernd Schröder)

Jathanna, Gladson: Mode of Mutuality on the Margins of Mission: Hermannsburg Women's Mission in India (Martin Tamcke / Thomas Kaufmann)

Sievers, Sebastian: Bestimmtes Selbst. Determination und Personalität in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers "De servo arbitrio" (Christine Axt-Piscalar / Martin Laube)

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

Čubela, Tomo: Kroatien und der letzte Schicksalsschlag – Aggressionskrieg 1991–1995 mit seinen Folgen in Bezug auf Migration und Integration (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Ezeuchenne, Eliseus Afamefuna: Ethical Content of Igbo Personal Names and Masquerade Systems as Basic Tools of Initiation into the Igbo Family Trees of Life and Values (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Gröpl, Andreas: Gottsuche in postmetaphysischer Zeit – Erkenntnistheoretische Überlegungen zu Ingmar Bergmann und Eugen Biser (Gerhard Larcher / Rainer M. Bucher)

Igboamalu, Matthew: The Effect of Corruption on Human Development in Africa – Corruption Control Strategy – the Way Out (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Peter, Adolf: Tea Party und Evangelikalismus – Die Entwicklung bis zum Präsidentschaftswahlkampf 2012 (Theresia Heimerl / Kurt Remele)

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

Lehmann, Roland Markus: Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung (Ulrich Barth / Michael Germann / Arnulf von Scheliha [Osnabrück])

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

Altenburg, Gerhard: Ernst Lange und die Kirche. Eine Spurensuche nach der „Institution im Übergang" (Peter Cornehl / Hans-Martin Gutmann)

Puig, David: „Memoria subversiva": Untersuchungen zu der politischen Theologie auf Kuba im Dialog mit Johann Baptist Metz' Theologie nach Auschwitz (Ulrich Dehn / Otto Hermann Pesch)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Hildesheim

Weigl, Evi Maria: Raumwandel – eine phänomenologische Annäherung an die veränderte Raumwahrnehmung nach Rolfing (Guido Bausenhart / Rolf Elberfeld / Rainer Zimmermann [München])

Wick, Stefan: „Immer wieder öffnet sich der Raum der Welt zu Christus hin". Die spiritualitätstheologische Konnotation der Christologie im Werk des Oratorianers Heinrich Kahlefeld (1903–1980) (Guido Bausenhart / Michael Plattig [Münster])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Antonysamy, Morris: The Challenge of Caste System in an Age of Globalization. An Anthropological Investigation of Hierarchy and Mimesis (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Cabello Leiva, Guillermo: El Rey Salomón en 1–2 Crónicas en comparación con 2 Samuel y 1 Reyes (Georg Fischer / Simone Paganini [Aachen])

Hangler, Rainer: Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XIV. (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Lanthaparambil, Grimbald: Kenosis. Die Nachfolge Christi bei Franziskus im Lichte der dramatischen Theologie (Stephan Leher / Józef Niewiadomski)

Nwagu, Titus: Die Praxis des Brotbrechens und des Miteinanders. Zum Verhältnis von Eucharistie und Politik im Alltag (Wilhelm Guggenberger / Roman Siebenrock)

Offor, Titus: Biblical and Qur'anic Exegesis: Bringing two Traditions into Dialogue (Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver)

Tirkey, Herman: Church and Cultural Identity. The Challenges of Catholic Mission among the Oraons of Chhattisgarh (Stephan Leher / Franz Weber)

Tomalak, Andrzej: Dass sie eins seien ... (vgl. Joh 17,21). Die Bedeutung der Päpste im Streben nach einer Einigung von katholischer Kirche und orthodoxen Kirchen (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Troy, Juliana: Selig, die keine Gewalt anwenden – Spiritualität der Gewaltfreiheit als Direktive der Global Marshall Plan Initiative (Wilhelm Guggenberger / Józef Niewiadomski)

Tsiafiry, Lalao: Les Capucins d'Alsace à Madagaskar. De l'etablissement controverse à l'implantatio ordinis (Bernhard Kriegbaum / Stephan Leher)

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

Beyer, Michael: Logik der Freiheit. Die Prädestinationslehre Wilhelms von Ockham im Rahmen seiner Theologie (Volker Leppin / Christopher Spehr)

Schell, Vitor Hugo: Die Areopagrede des Paulus im Vergleich mit Reden im historiographischen Werk des Josephus (Karl-Wilhelm Niebuhr / Manuel Vogel)

Swoboda, Sören: Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Eine textpragmatische Untersuchung von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie (Karl-Wilhelm Niebuhr / Manuel Vogel)

FB 02 Geistes- und Kulturwissenschaften der Univ. Kassel

Kaloudis, Anke: Religionsdidaktik in religionsphilosophischer Perspektive. Dargestellt anhand der Frage: Ist der Mensch ein „homo religiosus"? (Petra Freudenberger-Lötz / Hans Mendl)

Reiss, Annike: Jugendliche deuten neutestamentliche Wundererzählungen. Erträge der Forschungswerkstatt „Theologische Gespräche mit Jugendlichen" (Petra Freudenberger-Lötz / Gerhard Büttner)

Rothenbusch, Nina: Studentische Gottesvorstellungen – Empirische Untersuchungen zur Professionalisierung der Wahrnehmung (Petra Freudenberger-Lötz / Tom Kleffmann)

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

Janssen, Veronika: „Ei ei Herr Pastor! Das wäre ja eine ganz neue Religion." Die Auseinandersetzung um die Adlersche Kirchenagende von 1797 als Spiegel der Dreiecksbeziehung von Gemeinde, Prediger und Obrigkeit in Schleswig-Holstein (Johannes Schilling / Andreas Müller)

Weide, Christine: Studien zu Georg Spalatins Briefwechsel 1505–1525 (Johannes Schilling / Andreas Müller)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Kirchhof, Tobias: Kirche als Einheit: Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei Johann Adam Möhler (1796–1838) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860) (Klaus Fitschen / Rochus Leonhardt)

Raatz, Georg: Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen" (1748) – eine genetisch-systematische Rekonstruktion (Rochus Leonhardt / Udo Kern [Rostock])

von Ruthendorf-Przewoski, Cornelia: Der „Prager Frühling" und die evangelische Kirche in der DDR (Klaus Fitschen / Peter Morée [Prag])

Sturm, Wilfried: Was soll man hier in Gottes Namen sagen? – Der seelsorgerliche Umgang mit ethischen Konfliktsituationen im Bereich der Neonatologie und seine Bedeutung für das Verhältnis von Seelsorge und Ethik (Peter Zimmerling / Rochus Leonhardt)

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Alamezie, Anthony Alozie: Liturgical Inculturation of the Rite of Christian Infant Baptism with Particular Reference to the Igbo Naming Ceremony (Ewald Volgger / Austin Echema [Port Harcourt/Nigeria])

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Weibel, Walter: In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung (Verena Lenzen / Monika Jakobs)

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

Gestrich, Martin: Lesen als Raumgewinn. Eine phänomenologische Studie zu den Grundlagen der Didaktik der Bibel (Stephan Weyer-Menkhoff / Ruben Zimmermann)

Weyer-Menkhoff, Karl: Die Ethik des Johannesevangeliums im sprachlichen Feld des Handelns. Eine narrative Fundierung menschlichen Verhaltens (Ruben Zimmermann / Friedrich W. Horn)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Binder, Matthias: Asket und Eschaton. Das Endzeitbuch des Šubḥālmāran von Kirkuk (Karl Pinggéra / Wolfgang Hage)

Drieger, Micha Joel: Christologie und Friedensethik. Die Theologische Hermeneutik von John H. Yoder (Wolfgang Nethöfel / Dietrich Korsch)

Metzler, Luise: Das Recht Gestorbener (Rainer Kessler / Christl Maier)

Martinez Muñoz, Milton Joel: Das Konzept 'am ausgehend von Jesaja 1–12 (Rainer Kessler / Alexandra Grund)

Müller, Rebecca: Ausbildung zur Gemeindehelferin – Das Seminar für kirchlichen Frauendienst im Burckhardthaus e.V. (1926–1971) (Jochen-Christoph Kaiser / Wolf-Friedrich Schäufele)

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

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Chukwudi Njoku, Gerald: Ala-Dimma in Umuohiagu – An Igbo Traditional Concept of Reconciliation and the Sacrament of Reconciliation, towards an Inculturation (Konrad Hilpert / Andreas Wollbold)

Erzerskyi, Mykola: Das ruthenische Mönchtum im 11. Jahrhundert: Seine Entstehung und Entwicklung unter dem Einfluss der monastischen Traditionen Ägyptens und Palästinas (Manfred Heim / Christian Hannick [Würzburg])

Nwandu, Paul: Religious Education in the Diocese of Ahiara (Nigeria) and in the Arch-Diocese of Munich Freising (Germany): A Comparative Study (Stephan Leimgruber / Markus Vogt)

Rentsch, Christian: Liturgie zwischen ritueller Wahrheit und sozialer Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Messfeier (Winfried Haunerland / Armin Kreiner)

Rothe, Wolfgang F.: Die außerliturgische Klerikerkleidung als Spiegel und Leitbild klerikaler Identität. Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechtskritische Untersuchung (Stephan Haering OSB / Andreas Wollbold)

Sautermeister, Jochen: Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung (Konrad Hilpert / Gerfried W. Hunold [Tübingen])

Stanke, Martin: Grundlagen der Weitervereinigung. Das kirchliche Lehramt und sein ökumenischer Lernprozess (Bertram Stubenrauch / Martin Thurner)

Steger, Christian Karl: „Nur neugotisch"? Das pastorale Programm im historistischen Kirchenbau 1870 bis 1914. Dargestellt an Kirchenbauten des Erzbistums Bamberg im Königreich Bayern (Andreas Wollbold / Manfred Heim)

Stolte, Ansgar: Liturgica catholica Ecclesiae Osnabrugensis. Studien zur ortskirchlichen Rezeption der römischen Liturgie im Bistum Osnabrück (Winfried Haunerland / Franz Xaver Bischof)

Ev.-Theol. Fak.

Kuroyanagi, Yukihito: Vergänglichkeit des Menschen und Gottes Zeit. Die Theologie der Zeit in Psalm 90 im Vergleich mit Kohelet (Gunther Wenz / Jan Rohls)

Park, Jae-Hyung: „Minjung und Gottebenbildlichkeit". Versuch einer theologisch-anthropologischen Interpretation des Begriffes „Minjung" in der Theologie Byung-Mu Ahns (1922–1996) unter Bezug auf das imago-Dei-Verständnis Wolfhart Pannenbergs (Friedhelm Hartenstein / Christoph Levin)

Schmoll, Udo G.: „Die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis" – Grundlegung eines fächerverbindenden Arbeitens mit dem Evangelischen Religionsunterricht am Gymnasium aus der Perspektive von Tillichs Theologie (Ulrich Schwab / Gunther Wenz)

Stewart, Philip: Natürliche Theologie einst und jetzt: eine Untersuchung der protestantischen Natürlichen Theologie in Geschichte und Gegenwart (Jan Rohls / Gunther Wenz)

Strauß, Salomo: Gemeinschaft des Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners (Gunther Wenz / Jan Rohls)

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

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

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

Ebach, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (Rainer Albertz / Reinhard Achenbach)

Hulman, Sinaga: Eigentumsrecht nach den Regelungen der altisraelitischen Rechtssatzsammlungen des Pentateuch und nach der Adat der Toba-Batak Indonesiens. Eine biblisch-exegetische Untersuchung nebst einigen Erwägungen zu Möglichkeiten und Grenzen kulturvergleichender kontextueller Bibelauslegung (Reinhard Achenbach / Rainer Albertz)

Min, Kyungoo: Geist und Tora. Zum Verhältnis von Geistbegabung und Toratreue in der Schriftgelehrtentheologie des Pentateuch und der Prophetenbücher (Reinhard Achenbach / Rainer Albertz)

Sinn, Simone: Religiöser Pluralismus im Werden. Religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien (Hans-Peter Großhans / Hans-Richard Reuter)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Lippelt, Peter: Postulierter Pragmatismus: Studien zur Theorie und Praxis evangelischer Predigt in der DDR 1949 bis 1989 (Klaus Raschzok / Wolfgang Grünberg [Hamburg])

Munzert, Peter: Charisma, Amt und Kirche. Theologische, religions- und kulturwissenschaftliche Aspekte für ein zeitgemäßes Verständnis von Charisma im Kontext von Amt und Kirche (Joachim Track / Walter Sparn [Erlangen-Nürnberg])

Schemann, Hansjörg: Geistliche Begleitung als Seelsorge im Kontext von Gottesbegegnung, Stille und Gebet. Eine praktisch-theologische Studie zur trialogischen Struktur der geistlichen Begleitung aus evangelischer Perspektive (Andreas von Heyl / Peter Zimmerling [Leipzig] / Klaus Raschzok)

Schmidt, Daniel J.: Der homiletische Entwurf von Gerhard Aho (1923–1987). Studie zur Rekonstruktion eines nordamerikanischen lutherischen Predigtkonzepts (Klaus Raschzok / Hanns Kerner [Erlangen-Nürnberg] / Michael Rogness [St. Paul, Minnesota/USA])

Scholz, Ronald: Das ethische Dilemma in der Seelsorge. Eine empirische Untersuchung am Beispiel der evangelischen Polizeiseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland (Richard Riess / Hans-Martin Gutmann [Hamburg])

Univ. Osnabrück

Inst. f. Kath. Theol.

Holz, Carina: Caritas Christi urget (2 Kor 5,14) – Bischof Wilhelm Berning von Osnabrück und sein soziales Engagement in Kaiserreich und Weimarer Republik (Manfred Eder / Friedhelm Jürgensmeier [Mainz])

Inst. f. Ev. Theol.

Deuper, Christian: Joachim Lütkemann als Oberhofprediger (Martin Jung / Sigrid Westphal)

Teschmer, Carolin: Mitgefühl als Weg zur Werte-Bildung. Elementarpädagogische Forschung zur Beziehungsfähigkeit als emotional-soziale Kompetenzentwicklung im Kontext religiöser Bildungsprozesse (Elisabeth Naurath / Arnulf von Scheliha)

Department f. Kath. Theol. der Univ. Passau

Haringer, Franz: Trinitarischer Personalismus. Max Schwarz (1879–1943) und sein Bild von der „heiligen Schaukel" – ein Versuch zur Überwindung der neuscholastischen Gnadenlehre (Hermann Stinglhammer / Peter Fonk)

Univ. Regensburg

Kath.-Theol. Fak.

Grünstäudl, Wolfgang: Petrus Alexandrinus: Studien zum historischen und theologischen Ort des Zweiten Petrusbriefes (Tobias Nicklas / Andreas Merkt)

Littger, Benno: Christliche Hospiz- und Palliativkultur. Grundlagen, Erfahrungen und Herausforderungen (Isidor Baumgartner [Passau] / Hans Mendl [Passau] / Heinz-Günther Schöttler)

Inst. f. Ev. Theol.

Jung, Dong Gon: Allgemeine und spezielle Offenbarung in der reformierten Tradition: Calvin – Barth – Brunner (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Kim, Bong-Bae: Die Zuordnung von Altem und Neuem Testament dargestellt an der Hermeneutik Rudolf Bultmanns (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Queisser, Cornelia: Paul Drews' Programm einer empirischen Theologie (Thomas Klie / Andreas Kubik-Boltres)

Wedow, Christian: Die Rolle des deutschen Luthertums für Schweden zwischen 1600 und 1648 (Moritz Baßler [Münster] / Thomas Kaufmann [Göttingen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Abart, Christine: In Ihm freut sich unser Herz (Ps 33,21). Physisch erlebte Freude im Buch der Psalmen (Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst)

Dürnberger, Martin: Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Skizzen zu einer postanalytischen Epistemologie und Hermeneutik christlichen Glaubens im Diskurs mit Robert B. Brandom (Gregor Maria Hoff / Franz Gmainer-Pranzl)

FB1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Dern, Christian: Dialogische Bibeldidaktik. Biblische Ganzschriften des Alten und Neuen Testamentes in den Sekundarstufen des Gymnasiums – ein unterrichtspraktischer Entwurf (Thomas Naumann / Miriam Zimmermann)

Schönberger, Dennis: Gemeinschaft mit Christus. Eine Untersuchung der Heiligungskonzeptionen Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths (Georg Plasger / Marco Hofheinz [Hannover])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Hober, Samuel: Menschenwürde als ethisches Beurteilungsprinzip (Wolfgang Göbel / Johannes Brantl)

Labouvie, Sandra: Gottesknecht und neuer David. Der Heilsmittler für Zion und seine Frohbotschaft nach Jesaja 60–62 (Renate Brandscheid / Hans-Georg Gradl)

Schröder, Christian: Armenfürsorge und katholische Identität. Südbaden und die Saarregion im historischen Vergleich (1803–1870) (Bernhard Schneider / Wolfgang Ockenfels)

Zawadzki, Konrad: Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse (Hans-Georg Gradl / Reinhold Bohlen)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Blittersdorf, Maria Christine: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Geistliche Begleitung in Gruppen als Form der Ekklesiogenesis (Bernd Jochen Hilberath / Ottmar Fuchs)

Fañanás-Lanau, Édison: Ehrenamt und Gefängnis. Ethische Kriterien für eine gelungene ehrenamtliche Arbeit im Gefängnis (Gerfried Werner Hunold / Ottmar Fuchs)

Gonzales, Luis Alberto: El Sacerdocio Común de los Creyentes en la Catequesis Familiar (Albert Biesinger / Bernd Jochen Hilberath)

Koudissa, Jonas: Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Seine Herausforderungen für Afrika und Europa aus sozialwissenschaftlicher und ethischer Sicht (Karl-Josef Kuschel / Ottmar Fuchs)

Puza, Verena: Die Eucharistie als liminales Ritual. Ein praktisch-theologischer Beitrag im Gespräch mit der Ritualforschung Victor Turners (Ottmar Fuchs / Andreas Odenthal)

Schober, Michael: Zeugnisse der Unterbrechung von Gewalt im Krieg – Grundlegung einer theologischen Ethik des nicht suspendierten Zweifels (Dietmar Mieth / Matthias Möhring-Hesse)

Rohrmoser, Angela: Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine. Archäologische und schriftliche Zeugnisse aus dem perserzeitlichen Ägypten (Herbert Niehr / Ruth Scoralick)

Walitschek, Angela: BeziehungsWeise. Die Gestaltung von Beziehungen im Religionsunterricht an beruflichen Schulen. Eine religionspädagogische Wahrnehmung der Kompetenzorientierung aus der Sicht der Themenzentrierten Interaktion (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Ev.-Theol. Fak.

Blume, Cäcilie Martha Sophie: „Time to say goodbye". Populäre Musik bei evangelischen Bestattungen. Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual (Birgit Weyel / Friedrich Schweitzer)

Bürzele, Ralf Dieter: Erkenntnisansprüche der Neurowissenschaften und ihre Leistungsfähigkeit aus Perspektive der Theologie hinterfragt und interpretiert (Eilert Herms / Friedrich Hermanni)

Jarecki, Thies Siebet: „... in vinea Dei non ociosi ...". Untersuchungen zum Bischofsbild in den gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum Adams von Bremen (Volker Leppin / Volker Henning Drecoll)

Krause, Joachim Johannes: Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5 (Erhard Blum / Heinz-Dieter Neef)

Lichtenstein, Michael: Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Erde. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (Bernd Janowski / Jens Kamlah)

Moon, Bae Su: Jüdische Tradition und hellenistische Bildung. Forschungsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zu Apg 15 und 17 (Hermann Lichtenberger / Michael Tilly)

Mumme, Jonathan William: Die Präsenz Christi im Amt: am Beispiel ausgewählter Predigten Martin Luthers, 1535–1546 (Oswald Bayer / Christoph Schwöbel)

Oh, Heung Myung: Die Frage nach dem Selbst und das Problem der Identität (Christoph Schwöbel / Martin Wendte)

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

Irudayasamy, James Justin Dhiraviam: The youth work and the charism of St. Vincent Pallotti. Their pastoral implications for the youth ministry today in India (Klaus Vellguth / Edward Fröhling SAC)

Nnamdi, Stephen: A Comparative Study of Christian and Igbo Medical Ethics Perspectives. Towards a Common Morality in Medical Ethics (Heribert Niederschlag / Thomas Heinemann)

Fak. I der Pädagogischen Hochschule Weingarten

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

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Bieringer, Andreas: „A Halfway House to Aggiornamento?" Die ersten muttersprachlichen Messbücher in den USA (1964–1966) (Hans-Jürgen Feulner / Thomas Prügl)

Fischer, Ingrid: Die Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern. Ein liturgietheologischer Beitrag zur Feier des Paschamysteriums (Hans-Jürgen Feulner / Marianne Schlosser)

Goliama, Castor Michael: The Gospel of Prosperity in African Pentecostalism: A Theological and Pastoral Challenge to the Catholic Church – With Reference to the Archdiocese of Songea, Tanzania (Paul Michael Zulehner / Hans Gerald Hödl)

Hartl, Herbert: Für ein neues Mensch-Sein – Biografie und Leitideen des Heinz R. Schmitz (Karl-Heinz Steinmetz / Thomas Prügl)

Ibeanu, Joseph Chudi: The Mission of the Church in a Continent Torn apart by Wars, Conflicts, Violence and Oppression – Towards an African Political Theology of Reconciliation (Based on Nigerian Experience) (Kurt Appel / Paul Michael Zulehner)

Kompes, Marijana: Menschenrechte – Kirche – Zivilgesellschaft. Die Rolle der Katholischen Kirche in Kroatien und ihre Zusammenarbeit mit Nichtregierungsorganisationen (Ingeborg Gerda Gabriel / Paul Michael Zulehner)

Macko, Martin: Das Engagement der Redemptoristen in den östlichen und südlichen Kronländern der Monarchie 1848 bis 1918 (Rupert Klieber / Rudolf Prokschi)

Michal, Benedikt Johannes: Die Kirche als „Mysterium". Eine analytische und synthetische Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Bertram Stubenrauch [München] / Jan-Heiner Tück)

Pfeiffer, Hubert: Nähe und Entzug Gottes in der Lichtung des Seyns. JHWHs Vorübergang (Ex 32–34) und der Gott des *unendlichen Verhältnisses* in Heideggers Wort vom *Geviert* (Kurt Appel / Alfred Dunshirn)

Sporer, Johannes: „Der Lobpreis Gottes": Mönchsliturgien, Araberstämme und der Koran (Hans-Jürgen Feulner / Rüdiger Lohlker)

Wagnsonner, Christian: „Wenn Gott nicht gewußt werden könnte, so wäre er kein Gott mehr." Der späte Schelling und das Ende des Wissens (Kurt Appel / Johann Reikerstorfer)

Ev.-Theol. Fak.

Kamrada, Dolores: Heroines, Heroes and Deity. Three Narratives of the Biblical Heroic Tradition. Analysed from the Perspective of Cultural Memory (Marianna Grohmann / Jutta Hausmann [Budapest/Ungarn])

Klose, Britta: Diagnostische Wahrnehmungskompetenzen von ReligionslehrerInnen (Martin Rothgangel / Carsten Gennerich [Bielefeld])

Lechner-Masser, Susanne: Erziehung zur Religion. Bilderbücher und Unterrichtsprogramme für jüdische Kinder aus evangelischer Perspektive (Gottfried Adam / Gerhard Langer)

Plate, Christian: Predigen in Person. Zur homiletischen Theorie und Praxis im Gesamtwerk Otto Haendlers (Wilfried Engemann / Alexander Deeg [Leipzig])

Weikl-Eschner, Dietmar: Das religiöse Leben der Geheimprotestanten (Rudolf Leeb / Wolfgang Wischmeyer)

FB A der Univ./Gesamthochschule Wuppertal

Heyneck, Markus: Gilead: Eine biblisch-archäologische Konstruktion der Eisenzeit Nordjordaniens (1200–520/450 v. Chr.) (Dieter Vieweger / Armin Eich)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Cho, Young-Ho: Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels. Ein Beitrag zur Schöpfungstheologie aus einer ostasiatisch-christlichen Perspektive im Gespräch mit D. Sölle und J. Moltmann (Johannes von Lüpke / Christian Link [Bochum])

Einig, Andreas: Wie im Himmel so auf Erden. Spiritualität als vornormative Dimension der Personal- und Organisationsentwicklung diakonischer und caritativer Unternehmen: Grundlagen – Elemente – Instrumente (Günter Ruddat / Dierk Starnitzke)

Hartmann, Mathias: „Servant Leadership" in diakonischen Unternehmen. Haltung, Strukturen und unternehmensethische Weiterentwicklung des Konzepts des „Dienenden Führers" (Johannes Degen / Martin Büscher)

Meyer-Najda, Burkhard: Diakonische Corporate Governance als unternehmenstheologische Gestaltungsaufgabe. Grundlagen, Kriterien und Durchführung von Unternehmensaufsicht in Einrichtungen der Diakonie (Martin Büscher / Udo Krolzik)

Quaschner, Peter: Anbieterprofil, Wettbewerbsposition und Perspektive der Diakonie durch Schaffung regionaler Gesundheitsversorgungsnetze – eine praxisorientierte Darstellung (Udo Krolzik / Martin Büscher / Steffen Fleßa [Greifswald])

Schneider, Joerg: Was Leitung gut macht. Qualifikation und Qualifizierung diakonischer Führungskräfte (Hanns-Stephan Haas / Fred G. Becker [Bielefeld] / Martin Büscher)

Stoffels, Wolfgang: Im Angesicht der Opfer. Ein Beitrag zur christlichen Rede von Vergebung (Johannes von Lüpke / Markus Buntfuß [Neuendettelsau])

Wang So, Yee: „And Jesus replied ..." – But what issues did Jesus address in his replies?! The Reception of the Conflict Narratives in the Gospel of Matthew (Andreas Lindemann / Martin Karrer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Batenderana Ruvamwabo, Jean de Dieu: Le Christ, tête et chef de l'Église-famille en Afrique – Une christologie dans la lumière de la métaphore de l'autorité (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Chimaka, Anthony: A Catalyst to Nation Building. A case study of Nigeria (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Grinn, Grzegorz Jósef: Die Erkennbarkeit Gottes. Fundamentaltheologische Studien zu Leszek Kolakowski (Wolfgang Klausnitzer / Krystian Kaluza [Lublin/Polen])

Joseph Nedumparambil, George: A search of the roots of Syro-Malabar Church in Kerala (Franz Dünzl / Gerhard Droesser)

Konrad-Brey, Johanna: Integration und Mentalität(en). Katholische Lebenswelt(en) in den Umbrüchen des 19. und 20. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel der Gemeinde Kleinostheim am bayerischen Untermain (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis)

Moolan Kurian, Vincent: Mahatma Gandhi – Pioneer of Faith Based Active-Non-Violence as a Response to Oppression and Communal Violence (Stephan Ernst / Richard Nebel)

Ndiukwu, Aloysius Eberechukwu: Authenticity of Belief in African (Igbo) Traditional Religion: A Critical Appraisal in the Light of Christian Faith (Wolfgang Klausnitzer / Erich Garhammer)

Nwadinobi, Chinedum Bede: Environmental Problems and Sustainable Development in the Niger Delta Region of Nigeria (Gerhard Droesser / Chibueze Udeani)

Nwaigwe, Paulinus Chibuike: Canonical Marriage Preparation in Igbo Tradition in the Light of Canon 1063 of the 1983 Code of Canon Law: Canonical Norms and Inculturation (Heribert Hallermann / Otmar Meuffels)

Omenukwa, Philip Chika: An Ecclesiological Exploration of the Four Marks of the Church as an Ecumenical Option for the Church in Nigeria: A Study in the Ecclesiology of Francis Aloysius Sullivan (Wolfgang Klausnitzer / Gerhard Droesser)

Orjiukwu, Remigius: Eine philosophische Anthropologie der Religion: Zur Frage des Wesens der Religion und ihrer Wurzel in der Natur des Menschen (Wolfgang Klausnitzer / Elmar Koziel)

Pechmann, Gertrud: Jesus, der Kyrios? Röm 10,9 und die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses (Wolfgang Klausnitzer / Jürgen Bründl)

Röhl, Ulrike: Der Paulusschüler Markion. Untersuchung zur Auseinandersetzung um das Verhältnis zu Israel im frühen Christentum (Wolfgang Klausnitzer / Franz Dünzl)

Rosenhauer, Agnes: Die Eva-Rezeption im Frühjudentum und im Neuen Testament (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

Schrott, Simon: Mysterium Paschale. Genese und theologische Bedeutung des Begriffs in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* sowie seine nachkonziliare amtliche Rezeption (Martin Stuflesser / Wolfgang Weiß)

Vakkachan, Rockson Chullickal: The Church of Kerala in the era of cultural globalization. With special reference to the seaport of Kochi. Challenges and prospects (Erich Garhammer / Wolfgang Klausnitzer)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Lassak, Andrea: Grundloses Vertrauen. Eine theologische Studie zum Verhältnis von Grund- und Gottvertrauen (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

Lück, Anne-Kathrin: Zwischen Sichtbarkeit und Gläsernheit. Ethische Überlegungen zur Kommunikation in sozialen Netzwerken und Online-Bewertungsportalen (Johannes Fischer / Markus Huppenbauer)

Mendel, Thomas: Common Roads. Pilgrimage and Backpacking in the 21st Century (Daria Pezzoli-Olgiati / Christoph Uehlinger / Michael Oppitz)

Messner, Kathrin: La troisième voie – der „dritte Weg". Zum Verhältnis von Paul Ricœurs biblischer und philosophischer Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive (Pierre Bühler / Ingolf U. Dalferth)

Reutlinger, Christoph: „Natürlicher Tod". Überlegungen in ethischer Absicht (Johannes Fischer / Pierre Bühler)

Rohrer, Walter: Wirtschaftsordnung und Tugendorientierung. Zur Bedeutung des christlichen Ethos für eine angewandte theologische Wirtschaftsethik (Johannes Fischer / Markus Huppenbauer)

Voirol-Sturzenegger, Rahel: Kirchliche Religionspädagogik in der Schweiz. Reformierte Perspektiven am Beispiel des Religionspädagogischen Gesamtkonzepts (rpg) der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

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

Habilitationen im akademischen Jahr 2012/2013 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Bogner, Daniel: Das Recht des Politischen. Erfahrungszeugnisse zum Algerienkrieg und ein neuer Begriff der Menschenrechte (Marianne Heimbach-Steins / Antonio Autiero / Hans Joas [Freiburg])

Filipović, Alexander: Erfahrung – Vernunft – Praxis. Zur Profilierung Christlicher Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus (Marianne Heimbach-Steins / Klaus Müller)

Habilitationen im akademischen Jahr 2012/2013

Theol. Fak. der Univ. Basel

Gelardini, Gabriella: Christus militans: Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges (Lukas Kundert / Christian Strecker [Neuendettelsau] / Elisabeth Schüssler Fiorenza [Cambridge/USA])

Wüthrich, Matthias Dominique: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Reinhold Bernhard / Albrecht Grözinger / Dirk Evers [Halle] / Torsten Meireis [Bern])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Bosenius, Bärbel: Der literarische Raum des Markusevangeliums (Cilliers Breytenbach / Jens Schröter / Andreas Lindemann)

Walldorf, Friedemann: Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen von den 1950er bis zu den 1970er Jahren als transkultureller Prozess (Andreas Feldtkeller / Dieter Becker / Heinrich Balz)

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

Lehmann, Udo: Die asymmetrische Chancengesellschaft. Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Ressourcen, Macht und Chancengerechtigkeit (Joachim Wiemeyer / Christof Breitsameter / Traugott Jähnichen)

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

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Hennecke, Susanne: Die theologischen, kulturellen und politischen Rezeptionen Karl Barths in den Niederlanden (1919–1960) (Andreas Pangritz / Hartmut Kreß)

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

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

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

Brunn, Frank Martin: Sportethik. Anthropologische Grundlegung in theologischer Perspektive (Heiko Schulz / Lukas Ohly / Robert Pohl)

Grevel, Jan Peter: Mit Gott im Grünen. Beiträge für eine Praktische Theologie der Naturerfahrung (Hans-Günter Heimbrock / Frank Thomas Brinkmann [Gießen])

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

Ferreira Vaz, Savio Antonio: Der christliche Glaube und die sittliche Kompetenz der praktischen Vernunft: Eine Untersuchung zum Verständnis der autonomen Moral und ihres christlichen Spezifikums bei Alfons Auer, Franz Böckle und Josef Fuchs (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Emmenegger, Gregor: Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas (Franz Mali / Max Küchler / Enrico Norelli [Genève])

Kirchschläger, Peter G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (Adrian Holderegger / Guido Vergauwen)

Lauber, Stephan: Studien zu den Elihu-Reden in Ijob 32–37 (Hans Ulrich Steymans / Adrian Schenker / Hubert Irsigler [Freiburg])

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

Heyden, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (Peter Gemeinhardt / Thomas Kaufmann / Andreas Müller [Kiel])

Kessler, Martin: Das Karlstadt-Bild in der Forschung (Thomas Kaufmann / Peter Gemeinhardt / Volker Leppin [Tübingen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Aigner, Maria Elisabeth: Inszenierte Entdeckungspraktiken – Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte an der Bruchstelle von Kultur und Religion (Elisabeth Naurath [Osnabrück] / Ottmar Fuchs [Tübingen] / Wolfgang Weirer)

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

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

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

Thöle, Reinhard: Orthodoxe Theologie und Kirchen in der Ökumene (Jörg Ulrich / Daniel Cyranka / Hacik Rafi Gazer [Erlangen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Amor, Christoph: „Auf Sand gebaut?" Tiefenbohrungen zur Rechtfertigung des Glaubens im Gespräch mit der (neu-)scholastischen und analytischen Theologie (Thomas Marschler [Augsburg] / Markus Schulze SAC [Vallendar] / Christoph Böttigheimer [Eichstätt-Ingolstadt] / Nikolaus Wandinger)

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

Doering, Lutz: Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography (Karl-Wilhelm Niebuhr / Manuel Vogel / Berndt Schaller [Göttingen])

Rudnig-Zelt, Susanne: Glaube im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Jes 7,1–17; Dtn 1–3; Num 13f und Gen 22,1–19 (Uwe Becker / Reinhard Achenbach [Münster] / Markus Saur [Kiel])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Nebgen, Christoph: Rhein – Reise – Religion. Konfessionelle Differenzerfahrung in Berichten Reisender 1648–1815 (Johannes Meier / Heike Grieser)

Vechtel, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Leonhard Hell / Alexander Loichinger)

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

Käbisch-Lepetit, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung (Bernhard Dressler / Thomas Erne)

Merten, Kai: Untereinander, nicht nebeneinander: Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts (Bärbel Beinhauer-Köhler / Karl Pinggéra)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Gradl, Hans-Georg: Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse (Knut Backhaus / Gerd Häfner / Martin Hose)

Schmid, Herbert: Gab es eine „sethianische" Religion neben dem Christentum? Ein Beitrag zur Diskussion um den kirchengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Begriff der „Gnosis" (Roland Kany / Reinhard Hübner / Regine Schulz)

Witetschek, Stephan: Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Eine detaillierte Neubewertung des Verhältnisses der beiden Evangelien (Knut Backhaus / Gerd Häfner / Siegfried Richter [Münster])

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Hofmann, Beate: Sich im Glauben bilden. Der Beitrag von Glaubenskursen zur religiösen Bildung und Sprachfähigkeit Erwachsener (Klaus Raschzok / Markus Buntfuß / Ulrich Schwab [München] / Michael Domsgen [Halle-Wittenberg])

Kemnitzer, Konstanze: Glaubenslebenslauf-Imaginationen. Eine theologische Untersuchung über Vorstellungen vom Glauben im Wandel der Lebensalter (Klaus Raschzok / Markus Buntfuß / Christel Köhle-Hezinger [Jena] / Christian Albrecht [München] / Martina Kumlehn [Rostock])

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

Bedenbender, Andreas: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg (Martin Leutzsch / Christfried Böttrich [Greifswald] / Carsten Jochum-Bortfeld [Hildesheim])

Kirsner, Inge: Kirchenbilder und Menschenbildung. Religionspädagogische Studien im Spannungsfeld von Medien, Bildung und Religion (Harald Schroeter-Wittke / Andrea Bieler [Wuppertal/Bethel] / Hans-Martin Gutmann [Hamburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Vogl, Wolfgang: Der bayerische Episkopat zwischen Selbstbestimmung und Staatskirchentum. Zum Verhältnis von Staat und Kirche auf den bayerischen Bischofskonferenzen 1850–1918 (Karl Hausberger / Alfons Knoll / Anton Landersdorfer [Passau])

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Sals, Ulrike: Aufbau und Eigenart des Buches Numeri (Hermann Michael Niemann / Peter Lemche [Kopenhagen] / Thomas Römer [Lausanne])

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Hübenthal, Sandra: Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (Michael Theobald / Ruth Scoralick)

Ev.-Theol. Fak.

Jauss, Hannelore: Der liebebedürftige Gott und die gottbedürftige Liebe des Menschen. Ursprung und Funktion der Rede von der Liebe des Menschen zu Gott als alttestamentlicher Beitrag zur Gotteslehre (Erhard Blum / Hans-Jürgen Hermisson)

Ulshöfer, Gotlind Britta: Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Zur Entfaltung einer „Ethik der Handlungsräume" als kritische Leitorientierung in der Corporate Social Responsibility-Debatte (Elisabeth Gräb-Schmidt / Friedrich Hermanni)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Fürlinger, Ernst: Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter (Martin Baumann [Luzern] / Ulrike Bechmann [Graz] / Bärbel Beinhauer-Köhler [Marburg] / Wolfram Reiss)

Lehner-Hartmann, Andrea: Religiöses Lernen: Vom Rand in die Mitte? Religionspädagogische Reflexionen anhand subjektiver Theorien von BetreuungslehrerInnen in Katholische Religion (Norbert Mette [Dortmund] / Martin Rothgangel / Monika Jakobs [Luzern] / Burkhard Porzelt)

Németh, Thomas Mark: Josef von Zhishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie (Thomas Bremer [Münster] / Paul Brusanowski [Sibiu] / Emilia Hrabovec [Bratislava] / Rudolf Prokschi)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Sauer, Christof: Martyrium und Mission im Kontext (Henning Wrogemann / Andreas Feldtkeller [Berlin])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Bernhard, Jan-Andrea: Die Bedeutung der ungarisch-schweizerischen Kontakte für die Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone (Peter Opitz / Istvan Monok [Szeged/Ungarn])

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

Hunziker, Andreas: Gott und der Nächste. Hermeneutisch-theologische Versuche zum Problem der Alterität (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

von Sass, Hartmut: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

B. einerseits durch seinen Dialog mit Barth auf die systematische Relevanz der Verbindung von Trinität und Christologie gebracht, entwickelt er in seiner Theologie für die Frage der immanenten Trinität einen eigenständigen Entwurf, der bereits in seinen Anfängen starke Kritik hervorgerufen hat. Die Vf.in kritisiert die zu enge Verzahnung von Trinität und Soteriologie wie folgt: „The way in which Balthasar brings together reflections on the immanent Trinity and reflections on the world's horrors is, in the end, an introduction of elements from latter into the former, elements of darkness into the divine light. The highest love of God and the greatest misery of the world are reconciled in his thought by introducing elements of misery, destruction, and loss into the concept of love itself." (122)

K. geht in einem zweiten Schritt der Genderthematik in der Theologie v. B.s nach. Auch hierin zeigt sich für die Vf.in die Eigenständigkeit des Theologen. V. B. nimmt Fragen nach Identität und Alterität (als wichtige Kriterien der Genderthematik) in seinem Werk auf und gestaltet sie eigenständig weiter. Das Thema der Brautschaft kehrt in seiner Theologie beständig wieder und findet (s)eine Verwendung in Trinitätstheologie, theologischer Anthropologie, Ekklesiologie und Mariologie. „Gender and sexuality become for Balthasar something of a framework uniting many of the loci of theology, a key in light of which Scripture is organized and interpreted, a norm by which tradition is sifted. Gender is not, of course, the sole concern or the only source of his theology, but it is a major theme, and beyond this it illuminates the kind of stance Balthasar takes in relation to his material." (146)

Mit diesen inhaltlichen Ausführungen kommt die Vf.in zu ihrer eigentlichen Kritik an dem systematischen Entwurf v. B.s. Die Bearbeitung der theologischen Daten zur Trinitätstheologie wie die Genderthematik bezeugen, dass v. B. seine theologische Position gleichsam außerhalb einer raumzeitlichen Verortung vornimmt und die Theologie ‚von oben', strikt theo-zentrisch (‚God's eye'), hierin Barth und de Lubac verwandt, konzipiert. Dies erregt den Widerspruch der Vf.in, die sich als Schülerin von George Lindbeck strikt einer Vermittlungstheologie verpflichtet weiß (vgl. 121ff, 145f, 149ff). Das vorliegende Buch regt zu einer gedanklichen Auseinandersetzung mit der Theologie v. B.s an, ohne sogleich in die Schablonen ‚liberale' vs. ‚traditionelle' (‚reaktionäre') Theologie zu verfallen. Das Buch ist zugleich als eine Einführung in Leben und Werk v. B.s für den anglophonen Raum geeignet. Im angelsächsischen Raum wird zurzeit die Theologie v. B.s stark rezipiert (vgl. 2ff). Auch für die deutschsprachige Leserschaft ist die Lektüre ein Gewinn, dies zeigt sich in der profunden Darstellung der theologiegeschichtlichen Situierung des Werkes wie bspw. in der exemplarischen Behandlung der Genderthematik im Werk v. B.s. Die fundamentale Kritik am Werk müsste nach Meinung des Rez. noch stärker im Blick auf die erkenntnistheoretischen Vorgaben des Theologen bedacht werden. Welchen Einfluss hatte die Philosophie Hegels auf das Werk v. B.s? Kann in einem phänomenologischen Zugang nicht doch eine Position gewonnen werden, die, ausgehend vom Partikularen, das Universale betrachtet? Solche Fragen werden von der Vf.in leider nicht gestellt. Die kritischen Einwände, die sie im Schlussteil der Arbeit gegenüber ihrer Position vorbringt (‚Wahrheit ist symphonisch', Spiritualität und Theologie sowie der thomasische Ansatz, vgl. 149ff), sind wiederum theologiegeschichtlicher Natur und blenden die systematische Fragestellung der Problematik aus. Das kleine Büchlein einer ‚kritischen Einführung' stellt – trotz aller Einwände des Rez. – ein wunderschönes Beispiel einer Vermittlung zweier theologischer Mentalitäten dar (‚europäische Kontinentaltheologie vs. angelsächsische Theologie') und demonstriert mustergültig, wie eine fremde Position ohne jede Polemik in ihrem Pro und Contra zu verhandeln ist.

Luzern Wolfgang W. Müller

Paolo VI e la crisi postconciliare. Paul VI. und die nachkonziliare Krise, hg. v. Jörg Ernesti. – Brescia: Edizioni Studium 2013. (XIII) 160 S. (Pubblicazioni dell'instituto Paulo VI), pb. € 20,00 ISBN: 978–88–382–4258–8

„Böse Überraschungen" vermutete der Gründungspräsident des Instituts Paul VI. für die Studientage seines Instituts und der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen über Paul VI. und die Krise der Nachkonzilsjahre. Überraschungen können die schwierigen Jahre der Umsetzung des Zweiten Vatikanums in der Spannung zwischen Reform, Kontinuität und zweifelsohne vorhandenen Brüchen zwar kaum mehr bieten, aber doch neue Einsichten. Sie verbinden sich mit den Perioden im Pontifikat des Montini-Papstes, die *Jörg Ernesti* (5–15) als „großen Anfang", „schwierige Umsetzung der Reform" und „Hoffnung wider jede Hoffnung" charakterisiert und um die Schlüsselenzykliken *Ecclesiam suam* und *Humanae vitae* gruppiert.

Die Entstehungsgeschichte von *Humanae vitae* ist bis heute noch nicht vollständig aufgearbeitet. *Martin M. Lintner* (16–53) zeichnet sie präzise nach, soweit dies möglich ist, und hebt die nach wie vor nicht ohne Brüche zu vereinbarenden Positionen der traditionellen Ehelehre, einer vom Konzil erarbeiteten personalen Sicht von Ehe und Sexualität und dem aus „Person und Verantwortung" erwachsenen „Krakauer Memorandum" des späteren Papstes Johannes Paul II. hervor. Die Enzyklika ist letztlich Ergebnis der persönlichen Gewissensentscheidung des Papstes, getroffen gegen viele Widerstände, auch gegen die Mehrheitsposition der Kommissionen.

Zwei mitteleuropäische Länder werden in einer speziellen Analyse behandelt. *Philippe Chenaux* (73–87) beleuchtet die Beziehungen Pauls VI. zu Frankreich, vermittelt über Jean Guitton und Jacques Maritain. Er zeigt die Besorgnisse des Papstes angesichts einer Krise des Glaubens, des Lehramts, des Klerus und der Katholischen Aktion auf, lässt aber bewusst die integralistische Krise um Erzbischof Lefebvre aus. Gerade die Entwicklungen in Frankreich stellten für Paul VI. auch eine persönliche Enttäuschung dar.

Nicht anders war es mit den Niederlanden. *Karim Schelkens* (121–149) konnte für seinen Beitrag über die nachkonziliare Zölibatskrise auch auf private Archive zurückgreifen und die Darstellungen des Pastoralkonzils aus der Sicht der Protagonisten ergänzen. Der Einfluss von Soziologen (besonders von Walter Goddijn) bestimmte den Stil, die Durchführung und die Öffentlichkeitswirkung des Pastoralkonzils. Die parallelen Diskussionen um den Holländischen Katechismus sowie die christologischen und sakramententheologischen Neuansätze offenbarten einen immer mehr auf Autonomie der niederländischen Teilkirche setzenden Kurs Kardinal Alfrinks, dessen eigenwilliges Vorgehen sich bei der von Rom wegen der Gleichberechtigung von bischöflichen und nicht-bischöflichen Mitgliedern abgelehnten Errichtung eines nationalen Pastoralrats zeigte. Auch in der in Noordwijkerhout beschlossenen Entkoppelung von Priesteramt und Zölibatsverpflichtung ging Alfrink auf Konfrontation mit dem römischen Pontifex, was dazu führte, dass Neuernennungen im Episkopat zu einer Kurskorrektur führten.

Zu den Besorgnissen Pauls VI. nach dem Konzil gehörten die Entwicklungen in der Theologie. Sie konzentrierten sich in den Fragen nach einer neuen Rolle des Lehramts, der Glaubensvermittlung und den verpflichtenden Inhalten des Glaubens (von Paul VI. im „Credo des Gottesvolkes" neu formuliert). Die Gründung einer internationalen Theologenkommission 1969, von *Emanuele Avallone* (95–114) dargestellt, sollte Theologen hervorragenden Rufes und unterschiedlicher Schulen, die in verschiedenen Teilen der Welt lebten (also bewusst nicht von römischen Universitäten!) für eine bestimmte Zeit zusammenführen. Unter der Leitung zunächst von Gérard Philips, dann von Philippe Delhaye wurden die Themen der Einheit des Glaubens und des theologischen Pluralismus, des priesterlichen Dienstes, der christlichen Moral sowie der Theologie der Befreiung (zunächst unter dem Stichwort Hoffnung verhandelt) benannt und nach und nach abgearbeitet.

Im Unterschied zu allen anderen Beiträgen des Sammelbandes kann *Roland Cerny-Werner* (63–72) für sein Thema, die vatikanische Außenpolitik, keine Krise erkennen. Er stellt eine Neuinterpretation fest, indem der Papst seinen Einfluss nutzt, um sich direkt an die Welt zu wenden, auch in nicht-religiösen Fragen. Die Markierungen sind dabei die Rede des Papstes vor den Vereinten Nationen (1965) und die Beteiligung des Vatikans am KSZE-Prozess.

Jörg Ernesti hat ein wichtiges Thema aufgegriffen, das bis in die Gegenwart hinein Theologie und Kirche beschäftigt. Ohne Zweifel waren die Jahre nach dem Konzil nicht nur Jahre des Aufbruchs, sondern auch der Verunsicherung und des Experimentierens. Paul VI. hatte dabei nicht die Unbekümmertheit seines Vorgängers, sondern eher die zögernde Haltung eines besorgten Philosophen. Er setzte auf die Kontinuität des Lehramts und die behutsame Umsetzung von Reformen. E. hat wichtige Aspekte ausgewählt, zu denen sicher andere hinzukommen könnten, die in den ebenfalls dokumentierten Diskussionen auch erwähnt werden: das Engagement für die „Dritte Welt" und die menschheitliche Entwicklung (*Populorum progressio*), die Krise der Liturgiereform und der Traditionalismus, die Personalpolitik oder Probleme der Evangelisierung (*Evangelii nuntiandi*). So bleiben viele Themen für die weitere Forschung, als deren Gegenstand Paul VI. lange Zeit vernachlässigt wurde.

Vallendar Joachim Schmiedl

Philosophie

Hösle, Vittorio: **God as Reason**. Essays in Philosophical Theology. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 2013. 407 S., pb. € 36,40 ISBN 978–0–268–03098–8.

Der im September 2013 in die Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften berufene Vf. lehrt als Philosoph an der kath. Univ. Notre Dame. Er gilt als *der* Vertreter eines objektiven Idealismus der Intersubjektivität. In dem vorliegenden Band integriert er dreizehn religionsphilosophische Aufsätze aus den Jahren 1995 bis 2011 zu einem veritablen und unbedingt lesenswerten Grundriss der Religionsphilosophie. Die Kap. 1–6 enthalten den Grundriss im engeren Sinne, die Kap. 7–13 daran anschließende Einzelinterpretationen zum deutschen Idealismus, Anselm, Cusanus und Kierkegaard sowie eine metaphysische Geschichte des Atheismus (301–312). Dass der Vf. seine

Gedanken in englischer Sprache entwickelt, bringt eine gewisse holzschnittartige Eindeutigkeit der Argumentation mit sich und ist der Verständlichkeit zuträglich.

Der Vf. setzt sich sehr informiert mit der theologischen Forschung ab dem 18. Jh. auseinander und entwickelt ein eigenes Konzept von theologischem Rationalismus. Er argumentiert gegen einen von ihm für die letzten Jahrzehnte diagnostizierten Fideismus für rationale Theologie (1–8).

Sein stärkstes ethisch-theologisches Motiv ist dabei die Abwehr einer pseudotheologischen Vergöttlichung der Macht, die im Sinne einer radikalisierten negativen Theologie weder verstanden wird noch überhaupt intelligibel ist (6f), aber über Welt und Menschen verfügt und so zum Urbild aller menschlichen Tyrannen, mithin zu einem ethisch wie theologisch inakzeptablen Gedanken wird (9). Gegen diesen Schrecken des Voluntarismus helfen nur logische Wahrheiten und moralische Einsichten als Möglichkeitsbedingungen echter intersubjektiver Freiheit (9) und als die Quellen rationaler Theologie: Gott selbst *ist* Vernunft (7) und wird vom vernünftigen Menschen in dem Maße erkannt, in dem Menschen vernünftig denken und handeln. Vernunft aber ist seit Kant ein gespaltenes Vermögen. Die theoretische Vernunft befähigt den Menschen zur rationalen Erkenntnis der kausal geordneten Sinnenwelt *(is)*. Die praktische Vernunft ermöglicht den Begriff des intellektuellen und moralischen Sollens (*ought*, 46). Das moralische Sollen ist aber kein Teil dieser Welt (46). Gegen den verführerischen Gedanken eines metaphysischen Dualismus des *Seins* der naturhaften Welt auf der einen und des *Sollens* der moralischen Welt auf der anderen Seite beharrt H. auf einer verbindenden Teleologie. Wie anders könnte denn die Legitimität des Sollens gegenüber dem Sein begründet werden, wenn beide in völliger Disparatheit auseinanderfielen? Sollen, so H., soll als Ergebnis einer Naturgeschichte, die ihm nicht entspricht und aus der es nicht abgeleitet werden kann, deren eigentlicher *telos* sein (47–49).

Wird Gott als Vernunft gedacht, beinhaltet dies keine Selbstapotheose des vernünftigen Menschen, der sich als solcher ja nie als Herr der Vernunft erfährt, sondern als ihr zum Gehorsam verpflichtet, ohne dass dieser Gehorsam von dem Vernünftigen als Entfremdung von sich selbst gedacht werden könnte. Hier fallen rationalistische Theologie und transzendentale Anthropologie in eins und begründen die Einheit von Mystik und Transzendentaltheologie (11). Der Jüngelschen Formel, Gott sei mehr als notwendig, kann der Vf. nur *den* denkbaren rationalen Sinn entnehmen, dass Gott wie auch der Mensch in seiner Bindung an die ihm wesentliche Vernunft frei ist und so eben keiner naturhaften Notwendigkeit unterworfen (13), wobei Freiheit bei H. immer streng an Vernunft und Erkenntnis gebunden und nur darin von Willkür unterschieden ist.

Weil wahrscheinlich auch Kinder metaphysische Bedürfnisse haben, plädiert der Vf. für die Pflicht der Religion, Überzeugungen öffentlich zu kommunizieren. Öffentliche Religion wird sich aber umso weniger in der postmodern so gefeierten Diversität des je Anderen manifestieren, je mehr sie sich als rationale Theologie realisiert. Als solche wird sie sich nämlich umso mehr in interkonfessionellen und interreligiösen Dialogen einer Menschheitsreligion anzunähern bemüht sein (18–20).

Ethisch unterscheidet sich das Christentum von der modernen Wohlfahrtsgesellschaft dadurch, dass in ihm Solidarität nicht aus dem Gedanken der Reziprozität hergeleitet wird (23). Der Gedanke der Reziprozität begreift Solidarität als *in the long run* immer mehr oder weniger lohnend für das Subjekt. Das Christentum aber, so der Vf., folgt der ethischen Intuition der *Supererogation*, der Bereitschaft also, mehr zu geben, als mit dem Gesetz der Wechselseitigkeit von Hilfe sinnvollerweise begründet werden kann. Die Intuition der *übermäßigen* Hilfeleistung hat ihr Urbild im barmherzigen Samariter, der über das Notdürftige hinaus dem Wirt zusagte, auch noch zu erstatten, was er *„darüber hinaus"* für den Verletzten aufwenden wird *(quodcumque supererogaveris: Lk 10, 35)*. Die Intuition der supererogatorischen Erfüllung des Gesollten hat bei H. das Potential eines Schlüsselbegriffes der christlichen Religion.

Wer wie H. zwar in der Spur Kants für eine ethische Begründung der Religion argumentiert, aber zugleich auf der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft beharrt, muss sich der Theodizeefrage stellen. Von seinem akademischen Lehrer Hans Jonas übernimmt der Vf. die Einsicht, dass bei einer Wahl zwischen Allmacht und Güte das letztere Attribut zu bevorzugen ist (73). Wer aber angesichts von Auschwitz mit dem Gedanken der alles begründenden Macht auch den Theismus aufgibt, der gibt zugleich mit Gott die unbedingte Geltung der ethischen Missbilligung von Auschwitz auf, die folglich früher oder später zu einer bloß persönlichen Empfindung wird (73f). Den von Hans Jonas vorgeschlagenen Gedanken einer nicht immer in allem von Gott abhängigen und beeinflussten Welt lehnt H. ab.

Entlang der Unterscheidung zwischen Gründen *(reasons)* und Ursachen *(causes)* vermittelt der Vf. den im Gedanken des Theismus implizierten Determinismus mit dem Bewusstsein menschlicher Freiheit: Frei ist ein Mensch nicht, wenn er unberechenbaren Impulsen folgt. Frei ist ein Mensch, wo er konsequent der vernünftigen Einsicht folgt. Diese Freiheit wird auch nicht dadurch minimiert, dass sich kein Mensch selbst frei in diese Situation des Gehorsams gegenüber der Vernunft hineingebracht hat, sodass der Vf. erklären kann: Ich finde mich als zum Gehorsam gegenüber dem besten Argument *bestimmt* vor und erfahre darin zugleich Freiheit und Determination, letztere allerdings dezidiert nicht im Sinne eines deterministischen Naturalismus, der das Bewusstsein von Freiheit ebenso zerstört wie die Erste-Person-Perspektive eines Menschen (92f).

Für das Gespräch der Religionen und Konfessionen in multireligiösen Gesellschaften empfiehlt der Vf. die Konzentration auf die Gottesfrage (149f). Den Wert der Theologie für Philosophie und Gesellschaft sieht er in der größeren Vertrautheit mit der Tradition (150f). Dieser Gedanke bildet auch das Ergebnis einer langen und kundigen Darstellung der Geschichte christlicher Bibelhermeneutik (155–185): Die Bibel kann keine Einsicht *gegen* die Vernunft erwirken. Hier gilt David Humes „lasting insight", dass mit Beschreibungen keine Normen begründet werden können (4). Wohl aber bedarf die autonom urteilende Vernunft inspirierender Ideen, die sie aus der Geschichte bezieht. Diese kommen nicht notwendig exklusiv aus der biblisch-christlichen Tradition, faktisch aber doch zu einem großen Teil, was zu einer Anerkennung der Bibel als „a very special book" zwingt (182f).

Dessen Interpretation in der Exegese seit dem 19. Jh. beschreibt H. in einem meisterhaften Abriss über Philosophie und Bibelinterpretation (155–185), der im Ergebnis zu der Position führt, die Bibel als Überfülle fremder Erfahrungen mit Gott zu verstehen.

Die Prüfung des Verständnisses von „Geist" in der Bibel und im Idealismus offenbart den Vf. auch als Kritiker Hegels: So sehr divinifiziert Hegel den menschlichen Geist, dass er der Erfahrung menschlicher Sünde nicht gerecht werden kann (201). Dieser Einwand gegen Hegel lässt sich aber auch gegen H.s Konzept wenden. Eine rationale Theologie braucht das vernünftige Selbstbewusstsein als verlässliche Konstruktionsbasis. Dass die Vorstellungsgehalte, auf die sich Vernunft bewertend bezieht, nicht allein aus materialen philosophischen und theologischen Traditionen, sondern auch aus zwischenmenschlichen Begegnungen im Verstehenshorizont der christlichen Glaubenstradition emergieren, erfasst H. nicht als einen Bezugspunkt für die Rede von Gnade und „Gemeinschaft der Heiligen". Damit aber ist eine Verschlossenheit für die christliche Überzeugung verbunden, dass das vernünftige Subjekt in seiner Autonomie nicht als unwandelbar stabiles dem Glauben begegnet, sondern dass es durch Schrift, Glauben, Gnade und Gemeinschaft überhaupt erst als das Subjekt konstituiert wird, das mit zunehmender Rationalität und Klarheit verstehen kann, wovon es ergriffen wird. H.s Rückgriff auf das stabile Vermögen der Vernunft muss ausblenden, wie geschüttelt auch die Vernünftigen als emotionale und soziale, als leibliche und geschichtliche Wesen in der Kontingenz ihrer Empirie Gott suchen und in eine Beziehung zu ihm eintreten. H.s Konzept ist keineswegs absolut verschlossen gegenüber den zentralen christlichen Themen von Gnade und Offenbarung. Allerdings bleiben seine Ausführungen hier recht defensiv (13–15): Auch in einer von Gott gelenkten Welt, so H., hat der Einzelne in der Ersten-Person-Perspektive Grund zur Dankbarkeit angesichts der Tatsache seines *So-Seins* (14) und mag so von Gnade sprechen. Diese Defensivität ist wohl der Tatsache geschuldet, dass der Vf. die Basis seiner transzendentalen Argumentation nicht zu sehr belasten will. Wie kann man transzendentalphilosophisch die Veränderung des Subjekts im Horizont der Gnade Gottes besprechen, ohne in eine religiöse Sprache zu verfallen, die den Bruch mit einer prinzipiell universalen Rationalität impliziert? Genau diesen Bruch fürchtet H. als die fideistische Gefahr, die zu einem autoritären Gottesbild und zur Apotheose des Autoritarismus führt.

Politisch-gesellschaftlich sind diese Intuitionen des Autors überaus bedeutsam. Sie sind ein Weckruf angesichts der Ermüdung der *ratio fidei*. Diese führt erkennbar die einen in die Postmoderne von Individualität, Diversität und Pluralität, die anderen zu einem klerikalen Kult der Institution mit dem Habitus autoritären Setzens und Dekretierens. Gegen beide steht H. als Anwalt einer selbstbewusst vorgetragenen Vernunft des Glaubens.

Vittorio Hösle lebt seine philosophische Sonderstellung mit großem Selbstbewusstsein, wachsender philosophischer Anerkennung und Ausstrahlung in die Philologien und Geschichtswissenschaften. Für viele, insbes. katholische Christen ist er ein bedeutender Gesprächspartner geworden. Dass er hier eine erste, sehr gut lesbare Zusammenstellung seiner Texte zur Religionsphilosophie vorlegt, ist überaus erfreulich. Die Lektüre muss jedem philosophisch Interessierten dringend empfohlen werden.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Hauser, Linus: **Kritik der neomythischen Vernunft**. Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945. – Paderborn: Schöningh 2009. 783 S., geb. € 128,00 ISBN: 978–3–506–75670–1

Das Christentum hat seit dem 18. Jh. zunehmend an Überzeugungs- und Orientierungskraft verloren. Im Gegenzug gewannen religionsförmige Neomythen immer mehr Bedeutung. Dieser Prozess ist von der Theologie bisher kaum ernst genommen worden. Beim entschuldigenden Verweis auf die Trivialität der neuen Mythen wird übersehen,

dass sie nicht nur von namhaften Naturwissenschaftlern, sondern auch von Kirchenmitgliedern erstaunlich breit rezipiert werden. Weder die offensichtlichen Widersprüche in den so entstehenden Mythen noch ihre offensichtliche Gefährlichkeit hindern ihren Siegeszug – so die Grundthese von Linus Hauser, der schon lange als Experte für die Neuentstehung von Mythen anerkannt ist.

Seine auf drei Bände angelegte „Kritik der neomythischen Vernunft" soll das benannte Aufmerksamkeitsdefizit beheben. Ihr 2009 erschienener zweiter Band – der dritte steht noch aus – ist Gegenstand dieser Rezension. Da H.s hier vorgelegten Analysen die begrifflichen Klärungen aus dem ersten Band (*Menschen als Götter der Erde.* 1800–1945, Paderborn 2004; dazu die Kritik von J. Kreiml in ThRv 102 (2006), 57f) voraussetzen, seien diese hier kurz erinnert.

Die kopernikanische Wende, die naturwissenschaftlich fundierte Technik, Darwins Evolutionstheorie, Freuds Psychoanalyse und die immer perfekteren Androiden: mit diesen Schlagworten sind wesentliche Voraussetzungen der gegenwärtigen Lebenswelt benannt. Doch mit diesen angedeuteten Entwicklungen gingen, so H., Orientierungskrisen einher. Das Christentum, die im Westen lange Zeit maßgebende Religion, wird selbst von diesen Krisen in Frage gestellt, statt unbeirrt Orientierung geben zu können. Deshalb entwickeln sich nach H. neue „Längere Gedankenspiele" (I, 25; II, 35 u. ö.). Sie sind nicht als rein rationale Artefakte zu verstehen, sondern als Erzählungen, mittels derer sich Erlebnisse, Emotionen und Einsichten in einen Zusammenhang bringen lassen (I 38–44). Dieser Zusammenhang kann als sinnstiftend und insofern als „religionsförmig" erlebt werden und nicht zuletzt handlungsleitend wirken. Diese neuen Mythen, so H., unterscheiden sich von den Religionen in einem entscheidenden Punkt: Religionen – und auch ein dezidierter Atheismus – haben als anthropologischen Anknüpfungspunkt das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit des Menschen. Diese wird entweder – atheistisch – als paradoxe Grundwirklichkeit menschlichen Lebens akzeptiert oder – religiös – mit der Hoffnung auf eine transzendente Überwindung des Todes verbunden. Die von H. betrachteten Neomythen dagegen blenden entweder die Radikalität der Endlichkeit durch viele verschiedene Beruhigungsmechanismen aus oder leugnen sie schlichtweg im Entwurf einer künftig machbaren Unsterblichkeit (I 55).

Die überwältigende Stofffülle des vorliegenden zweiten Bandes darzustellen oder auch nur angemessen zu würdigen, ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich. Eine jeweils sehr knappe Zusammenfassung der vier Hauptteile muss genügen:

H.s einleitende Kritik der Konsumkultur (47–171) unterscheidet sich in ihrem Kern nur wenig von vergleichbaren Analysen – etwa Gerhard Schulzes Darstellung der „Erlebnisgesellschaft". Das Versprechen der Konsumgesellschaft, durch den Konsum Sinn und Erfüllung im Leben zu schenken und so dessen Endlichkeit vergessen zu machen, ist die glänzende Kehrseite einer oft gnadenlosen Leistungsgesellschaft. H. geht deutlich über schon Bekanntes hinaus, wenn er die erkenntnistheoretischen (Ernst Mach, 50–57) und kulturgeschichtlichen (Impressionismus, 57–67) Vorbereitungen eines erlebnisorientierten Sinnverständnisses aufzeigt; und wenn er auf die Passförmigkeit der zunehmend akzeptierten Reinkarnationsvorstellungen für eine auf „ewiges" Erleben und Leisten gestellte Kultur verweist (157–171).

In seinem zweiten Hauptteil über „postmodernes Vernunftmisstrauen" (173–321) geht H. mit der Philosophie des 20. Jh.s hart ins Gericht. Die immer grundsätzlichere Erkenntniskritik bei Wittgenstein, Popper, Fort und Lyotard führt, so H., nicht nur in eine grundlegende Skepsis gegenüber der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die außer ihr liegende Wirklichkeit zu erkennen. Sie geht auch mit dem Verlust ethischer Orientierung einher, wie er sich im „wissenschaftstheoretischen Fundamentalismus" Paul Feyerabends und seiner Gesellschaftstheorie paradigmatisch erkennen lässt (282–295). Die „möglichen Welten", die für Leibniz allein dem göttlichen Verstand zugänglich waren, werden nun, so H., Gegenstand menschlicher Willkür und Schaffenskraft (314–321).

Begegnen schon die Versprechungen der Konsum- und Leistungsgesellschaft in Form von Geschichten und Erzählungen, haben die „Neomythen" im engeren Sinne des Wortes in der Regel eine literarische oder filmische Form. H. entdeckt sie v. a. im Genre der Science Fiction, deren Geschichte er im dritten Teil mit dem Referat zahlreicher solcher „längeren Gedankenspiele" nachzeichnet. Die Eigenart dieser Literaturgattung besteht darin, dass sie gerade die Aspekte der Moderne, die zu Orientierungskrisen führten, aufnimmt und als Instrumente zur Lösung dieser Krisen vorstellt: Die Technik wird zum Mittel, jede nur denkbare Grenze zu überschreiten; interstellare Reisen nehmen der kopernikanischen Wende ihren Schrecken; mit Hilfe einer perfektionierten Psychologie werden Menschen steuerbar – mittels der Gentechnik sogar die Evolution. So wird der Endlichkeit, die sogar als mittelfristig überwindbar angesehen wird, der Stachel gezogen. Sehr präzise deckt H. auf, dass zwei Ideen der antiken Gnosis in den meisten dieser Mythen aufgenommen werden: ein strikter Dualismus, den es durch Kampf zu überwinden gilt (z. B. 394–399), und die Idee eines „unbewusst werdenden", allerdings – anders als in der Gnosis – immanenten „Evolutionsgottes" (z. B. 415f). Dieser Teil des Buches weckt sicher nicht nur beim Rez. ungläubige Verwunderung, welch absurde und inkonsistente „Gedankenspiele" in dieser Literaturgattung mit hohem Aufwand und häufig in zahllosen Fortsetzungen entwickelt werden.

Wirkliche Brisanz entwickeln diese Neomythen aber erst, wenn sie handlungsleitend werden. Immer wieder fanden die zunächst literarisch entfalteten Ideen Anhänger, die sich zusammenschlossen und ihr Leben nach mythischen Ideen ausrichteten. Nicht selten suchten sie gewaltsam den Umsturz der bestehenden Ordnung herbeizuführen – wie bei den Bombenanschlägen von Oklahoma City im Jahr 1995 (399–406) oder dem fast gleichzeitigen Giftgas-Angriff der Aum Shinrikyô-Sekte in Tokio (449–452). Am ausführlichsten stellt H. die Geschichte und Organisation der Scientology Church dar. Er fokussiert seine Darstellung stark auf die Gründungs- und Leitungsfigur dieser Großorganisation, Ronald Hubbard. So wird die rätselhafte Anziehungskraft eines extrem autoritären und willkürlichen Gesellschaftssystems, das durch einen Neomythos begründet wird, besonders plastisch (348–350.556–673).

Zweifellos hat der Autor sein Ziel erreicht, die „religionsförmigen Neomythen" als ein Phänomen darzustellen, das wegen seiner Gefährlichkeit für freiheitliche Gesellschaften der wachsamen Aufmerksamkeit bedarf. Er führt in großer, nicht immer sachlich begründeter Ausführlichkeit in die Gedankenwelt der Science Fiction und ihres kulturellen und philosophischen Kontextes ein. Doch lässt das wichtige Buch einige wesentliche Fragen offen.

Methodisch wäre genauer zu klären, in welchem Ausmaß die von H. vorgestellten Romane und Filme von Menschen nicht nur mit Vergnügen genossen werden, sondern ihnen auch tatsächlich zur Lebensorientierung dienen. Die bemerkenswerten Auflagenzahlen und Einspielergebnisse sagen darüber noch nichts aus.

Irritierend bleibt, dass H. die von ihm beobachtete funktionale Substitution des Christentums durch die Neomythen lediglich konstatiert. Weder beschäftigt er sich mit der Frage, inwieweit sich auch im Christentum und anderen Religionen ein ähnliches, latent gefährliches „mythisches" Potential verbirgt, das die Neomythen beerben (einzige Ausnahmen: die religiösen Himmelsreisen, 332–338, sowie die christliche Dämonologie, 623f); noch fragt er nach den Möglichkeiten eines religiösen Widerstands gegen diese. Stattdessen legt er seiner Darstellung das Modell einer nahezu deterministischen Dialektik im Sinne Hegels zugrunde (35–39).

V. a. bleibt H. (bisher) die Einlösung des Versprechens schuldig, das der Titel seiner Trilogie gibt. In seinen Vernunftkritiken hat Kant durch die vernünftige Reflexion auf die Vernunft zu einer kritischen Selbstbegrenzung menschlichen Denkens und Handelns gefunden. H. dagegen beschränkt sich auf den rein deskriptiven Nachweis, „dass die religionsförmigen Neomythen ein wesentlicher Aspekt der Moderne sind" (I 23). Er verbindet ihn mit der Warnung, „dass Neomythen eine der großen, das Humanum bedrohenden Herausforderungen unserer Zeit sind" (II 714). Der Philosophie, die er nur sehr selektiv berücksichtigt, wirft er vor, sich selbst ihres kritischen Potentials leichtfertig entledigt zu haben; die Theologie erwähnt er erst gar nicht. Sollte eine philosophisch und theologisch reflektierte Vernunft wahrhaftig keine Kraft mehr haben, für das Humanum einzustehen?

Berlin Michael Bongardt

Schmidt, Jochen: **Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie"**, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. – Berlin: De Gruyter 2012. (XX) 456 S. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 1,1), geb. € 69,95 ISBN: 978–3–11–028691–5

Sommer, Andreas Urs: **Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner" und „Götzen-Dämmerung"**, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. – Berlin: De Gruyter 2012. (XVI) 698 S. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 6,1), geb. € 69,95 ISBN: 978–3–11–028683–0

Sommer, Andreas Urs: **Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"**, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. – Berlin: De Gruyter 2013. (XX) 921 S. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 6,2), geb. € 69,95 ISBN: 978–3–11–029277–0

Es ist ein ambitioniertes Projekt, einen umfassenden Kommentar zu Nietzsches zu Lebzeiten publiziertem Œuvre vorlegen zu wollen. Betrieben wird es von zwei germanistischen Fachvertretern, Jochen Schmidt und Barbara Neymeyr, sowie dem Philosophen Andreas Urs Sommer. Finanziert wird das Langzeitprojekt durch die Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Die ersten drei voluminösen Bände konnten jetzt publiziert werden, und um es vorweg zu sagen: Wer sich künftig mit N. beschäftigt, wird nicht nur nicht umhinkönnen, auf diesen Kommentar zurückzugreifen, sondern wird dies mit einem enormen Gewinn und auch mit Vergnügen tun.

Der Kommentar folgt einem klaren Strukturprinzip: Einem Überblickskommentar (1. Entstehungs- und Textgeschichte, 2. N.s werkspezifische Äußerungen, 3. Quellen, 4. Konzeption und Struktur, 5. Stellenwert des Werkes in N.s Schaffen, 6. Wirkungsgeschichte) folgt ein detaillierter Stellenkommentar. Wenn man die Grundsatzentscheidungen, wie kommentiert werden soll, resümieren will, so lassen sie sich wie folgt zusammenfassen: Zunächst scheuen sich (1.) die Kommentatoren nicht, konsequent zu kontextualisieren. Was N. verhasst war, die rein philologisch-historische Erschließung, ereilt ihn nun selbst. Aber gerade so zeigt sich auch, in welch großem Maße er Kind seiner Zeit war. Das verbreitete Dekadenzempfinden, das ja auch ihn selbst bestimmte, hat er freilich mit einer Sprachkraft auf die Bühne der kulturellen Diskurse gebracht, die ihn bis heute als Seismographen für diese Zeit erscheinen lässt. Auffällig ist (2.), dass von der Methodik her ein geistesgeschichtlicher Zugriff präferiert wird. Dieses in der gegenwärtigen scientific community eher ungewöhnliche Verfahren mögen manche als antiquiert belächeln, mein Urteil ist gegenteilig. Komplexitätsreduktion ist unvermeidlich, auch im methodischen Zugriff. Diese klare methodische Positionierung lässt aber erkennen, was N. immer auch war, nämlich jemand, der die bisherige Geistesgeschichte mit ihrer Vernunftmoral umstürzen wollte. Dies mag ihm weder gelungen noch mag es wünschenswert sein. N. jedenfalls dachte gegen alles Vorherige an, und so erklären sich auch seine scharfen Angriffe auf die Gestalt des Christlichen, wie sie ihm überliefert worden und mit der er groß geworden war. Gerade weil N. pointiert dachte und sein Umwertungsprogramm aller Werte energisch vorantrieb, ist es auch so gut wie unmöglich, sich nicht selbst zu positionieren. Deshalb werden Schmidt, Neymeyr und Sommer mit ihrem Gesamtwerk nicht nur einen historischen, sondern durchaus auch kritischen Kommentar vorlegen. In den Worten Sommers: „Kontextualisierung schaffte Distanz zu Nietzsches denkerischem Extremismus. Erst diese Distanz ermöglicht es, sich zum Kommentierten in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Kontextualisierung ist eine Form der Relativierung – wobei Relativierung nichts weiter bedeutet als: Ins-Verhältnis-setzen." (Vorwort zu den Bänden 6/1 und 6/2, 6/1, IX).

Im Rahmen einer Rezensionslänge ist es unmöglich, die wissenschaftliche Leistung auch nur annähernd zu würdigen, welche die Kommentatoren bislang erbracht haben. Ich beschränke mich deshalb auf paradigmatische Hinweise.

Eröffnet wird der Werkkommentar mit „Die Geburt der Tragödie", besorgt von *Jochen Schmidt*. Er vermag nachzuweisen, dass die Motive, die N. bis in sein Spätwerk verfolgte, bereits in diesem Erstling zu identifizieren sind. Dass historische Lektüren dieses Werkes N. beißende Kritiken einbrachten, ist bekannt (zu den historischen Fehleinschätzungen N.s vgl. I/1, 49f). Und in der Tat biegt sich N. die antike Tragödie ja auch so zurecht, dass sie ihm zum Ort werden konnte, an dem die Eigentlichkeit des Daseins, die dionysische Existenz, erkannt war. Aber N. ging es nicht um historische Korrektheit. In der antiken Tragödie suchte er die Gegenwelt zu der als dekadent empfundenen Gegenwart, eine Alternative. Die „Beschäftigung mit der Antike" diente „als Medium moderner Kulturkritik" (I/1, 54). Pointiert hebt Schmidt hervor, wie stark der Einfluss der Willensmetaphysik Schopenhauers in dieser Phase auf N.s Denken wirkte: N. „radikalisiert Schopenhauers Grundposition zu einer intellekt-feindlichen Wertung" (I/1, 41). Deshalb reitet N. auch seine Attacken auf Sokrates (vgl. I/1, 46). Dieser steht in der Antike für die Intellektualisierung des Lebens, damit markiert Sokrates für N. den Beginn der europäischen Dekadenz. Und so rechnet N. auch Aristoteles „der spätzeitlichen rationalistischen Verfallsphase der griechischen Kultur" (I/1, 45) zu. Es ist das Dionysische, das sich gegen die Rationalisierung Stellende und das Leben Auslebende, das N. im Tragödienbuch normativ affirmiert. In der Musik Richard Wagners erkennt N. hier zunächst noch eine Zukunft. Später wird er sich von ihr ebenso vehement-polemisch distanzieren, weil sie in ihrer Erlösungssehnsucht *ex negativo* den alten Idealen verhaftet bleibt, wie von Schopenhauers Willensmetaphysik, die in ihrem Ausgangspunkt das Leben als Leiden interpretiert.

Wohltuend sind die süffisanten Kommentare Schmidts. N. trage seine radikale Kulturkritik mit dem „eschatologischen Pathos eines jüngsten Gerichts" (I/1, 56) vor, und letztlich sei das Denken N.s, indem es sich an Schopenhauers Metaphysik des Willens binde, „dogmatisch". Ich kann dem nur zustimmen. Jedes Denken, das das Geschäft kritischer Reflexion nicht auf die Grenzen des Denkens mitlaufen lässt, driftet ins Dogmatische ab. Selbstkritik war nicht N.s Stärke, dafür war sein prophetisches Bewusstsein, eine Zukunft heraufbeschwören zu müssen, zu stark. Dies gilt für jedes Eigentlichkeitsgeraune.

Für die Entwicklung von N.s Denkweg ausgesprochen aufschlussreich ist der Kommentar von *Andreas Urs Sommer* zu *Ecce homo*. Das von N. betriebene Programm einer Genealogie von Moral und Christentum aus ihren Ursprüngen und v.a. aus verdeckten Subdynamiken heraus findet in dieser Retractio nun Anwendung auf N.s eigenes Œuvre. Im Kommentar zu *Der Fall Wagner* hatte Sommer notiert, dass dieses Buch abweichend von der Publikationschronologie in *Ecce homo* an das Ende gestellt wird. Dies kann kaum Zufall sein. In der Musik Wagners spiegelt sich für N. immer noch die alte Erlösungssehnsucht. Damit bleibt er, Wagner, dem Christentum, der Dekadenz und damit den Menschen, die – mit N. gesprochen – aus eigener Kraft nichts Neues vermögen, verhaftet. Entsprechend fällt die genealogische Selbststilisierung N.s in *Ecce homo* aus.

Die Literatur zu N. ist inzwischen völlig unübersichtlich geworden. Dies gilt nicht nur für die historischen Arbeiten, sondern insbes. auch für die Interpretationen, die mehr oder weniger offen eigene Ambitionen verfolgen. Und dass es keinen hermeneutisch-neutralen, auch keinen desinteressierten Ausgangspunkt gibt, ist klar. Was in diesen ersten Bänden allerdings an historisierender, N. in den Geist seiner Zeit einordnender Weise zusammengestellt ist, was an wirkungsgeschichtlichen Hinweisen in einer wohltuend auf zentrale Figuren und geistige Strömungen reduzierten Weise zusammengestellt ist, wird die Forschung zu N. und auch die Auseinandersetzung mit ihm neu konzentrieren. Dies gilt sowohl für die Überblickskommentare als auch und v.a. für die eigentlichen Stellenkommentare, in denen unzählige Bezüge und Verweise geliefert werden.

Freiburg i. Br. Magnus Striet

Nancy, Jean-Luc: **Dekonstruktion des Christentums**. Übers. aus dem Französischen v. Esther von der Osten. – Zürich/Berlin: diaphanes 2008. 277 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–03734–010–3

Nancy, Jean-Luc: **Die Anbetung**. Dekonstruktion des Christentums 2. Übers. aus dem Französischen v. Esther von der Osten. – Zürich/Berlin: diaphanes 2012. 160 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–03734–181–0

Die beiden Sammelbände des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy (*1940) sind eine Zusammenstellung ausgewählter Essays und Vorträge aus den Jahren 1995 bis 2010 zum Thema der *Dekonstruktion des Christentums*. Im Folgenden werden die beiden Bücher systematisierend zusammengefasst und es wird versucht, sie in ihrer Relevanz für die Theologie auszuloten.

Im ersten Band wird eine doppelte Bewegung der für N.s Verständnis von Dekonstruktion einschlägigen Denkfigur dargestellt: eine Dekonstruktion, die vom Christentum ausgeht, und eine (Auto-)Dekonstruktion des Christentums selbst. N.s Überlegungen knüpfen an den Religionsbegriff Gauchets an, der das Christentum bereits als das „Heraustreten der Religion aus der Religion"[1] bezeichnet hat. Sein eigentliches Interesse gilt allerdings dem Glauben (foi), den er deutlich von den sog. Gläubigkeiten (‚croyance') differenziert und „der wie von Beginn an als Dekonstruktion der Religion wirkt, als Dekonstruktion auch der Ontotheologie, die die Religion in ihrer Geschichte noch erwartet, um sich in ihr zu dekonstruieren" (DC, 92f). Ziel des Unternehmens ist die Öffnung der „bloße[n] Vernunft auf die Unbegrenztheit hin […], die ihre Wahrheit ausmacht" (DC, 7).

Bereits in der „Ouvertüre" diagnostiziert N. einen Legitimitätsverlust der Religion, durch den sie gleichzeitig „den Sinn für die eigene Quelle verliert" (DC, 8). Durch Dogmatisierung und Institutionalisierung der Religion geht ihr eigentlicher Wert verloren, nämlich die Öffnung der Welt durch den Glauben. Zwischen Rationalismus auf der einen und Religion auf der anderen Seite entstehe ein Leerraum, eine Lücke, eine Öffnung … Für N. ist es eine Notwendigkeit der Vernunft, „ihre eigene Dunkelheit zu erhellen – nicht nur durch ein Lichtbad, sondern durch Erwerb der Kunstfertigkeit, der Disziplin und der Kraft, das Dunkle seine eigene Klarheit ausstrahlen zu lassen" (DC, 14). „Das, worum es geht, kann nicht anders als auf dem Wege einer gegenseitigen Aufschließung [déclosion] des Erbes der Religion und der Philosophie ins Spiel gebracht werden." (ebd.)

In der Tradition von Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein und Derrida stehend, geht es N. um die Öffnung der Geschlossenheit der Metaphysik bzw. des westlichen Denkens, sodass sich sein Projekt als Metaphysikkritik definieren lässt. Seiner Logik zufolge muss das Christentum (und mit ihm alle Monotheismen) zwar als Bestätigung der Metaphysik gelten, dennoch vertritt er die Ansicht, „dass gerade aus dem Innern der Metaphysik heraus sich die Bewegung einer Destabilisierung des gesamten Systems des Seienden formt. […] In Wahrheit dekonstruiert die Metaphysik sich konstitutiv, und indem sie sich dekonstruiert, schließt sie in sich sowohl die Präsenz als

[1] Vgl.: Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la réligion, Paris 1985, 133–141.

auch die Gewissheit der vernunftgegründeten Welt auf. [...] Die Geschlossenheit schließt sich stets von selbst auf." (DC, 16) Und genau das versteht N. in Anlehnung an Heidegger und Derrida unter Dekonstruktion. So wird das Christentum (als konfrontatives Zusammenspiel von Vernunft und Glauben) Subjekt und Objekt der Dekonstruktion bzw. der *déclosion*, wie der Titel des ersten Bandes im Französischen lautet.

Im Folgenden versucht N. das Prinzip der Aufschließung als konstitutives Merkmal des Christentums herauszuarbeiten, ohne dabei seine ambivalente Struktur zu übergehen. „Das Christentum [...] schließt so in seiner wesentlichen Geste die Geschlossenheit auf, die es konstruiert und vollendet, indem es der Metaphysik der Präsenz die stärkste imaginäre Quelle bietet." (DC, 20) „Das Christentum ist im Herzen der Aufschließung, wie es im Zentrum der Geschlossenheit ist." (DC, 21) Auch hier zeigt sich die philosophische Nähe zum Denken Nietzsches.

Die einzelnen Beiträge des ersten Bandes, deren gemeinsame Intention in der Entfaltung und Erläuterung des genannten Projektes liegt, stehen in einem nachträglich arrangierten und eher assoziativen Zusammenhang. Hier können nur die Kernaussagen ausgewählter Artikel kurz präsentiert werden, um einen ersten Eindruck der Logik und des Sprachspiels N.s zu gewinnen.

Der Artikel „Atheismus und Monotheismus" sowie der bereits 2001 gehaltene Vortrag „Dekonstruktion des Monotheismus" präzisieren zunächst die Hauptthese und konkretisieren das Projekt als ganzes. Es wird die (wenn auch nicht ganz neue, aber immer noch zu diskutierende) These aufgestellt, der Monotheismus sei eine Repräsentation für die „theologische Bestätigung des Atheismus" (DC, 36). Hier findet sich die erste konkrete Definition dessen, was Dekonstruktion des Monotheismus meint: „Das Vorgehen, die konstituierenden Elemente des Monotheismus auseinanderzunehmen und zu versuchen, zwischen ihnen und gleichsam hinter ihnen, im Hintergrund der Konstruktion zu erkennen, was ihren Zusammenschluss ermöglicht hat." (DC, 53)

N. erhofft sich davon dreierlei: In erster Linie will er damit der vereinfachten und falschen Gegenüberstellung von Rationalismus und Christentum entgegenwirken, damit aber zweitens nicht zu einer Rückkehr der Religionen beitragen, sondern letztlich „auf eine Zukunft der Welt öffnen, die nicht mehr christlich oder anti-christlich wäre, weder monotheistisch noch atheistisch oder polytheistisch, sondern die sich gerade jenseits all dieser Kategorien begäbe (nachdem sie sie alle ermöglicht hat)" (DC 56f).

Im Folgenden weist N. fünf wesentliche Charakterzüge auf, die alle zeigen sollen, dass „das Christentum [...], durch und in sich selbst, eine Dekonstruktion und eine Autodekonstruktion [ist]" (DC 58).

Die weiteren Beiträge eröffnen das breite Spektrum der Referenzen, derer sich N. bedient: Mit Bezug auf Derrida und Granel bringt er die Frage nach dem Jüdisch-Christlichen ins Spiel („Das Jüdisch-Christliche [Vom Glauben]" / „Ein Nichts an Glauben [Granel]"). Seine Ausführungen sind inspiriert von dem Gottesbegriff bei Blanchot („Der Name Gottes bei Blanchot"), bei dem er erste Ideen für einen von Gläubigkeit freien Bezug zu dem, was „Gott" benennen kann (oder muss?) findet, dem radikalen und zynischen Atheismus eines Nietzsche („Eine Erfahrung an einem Herzen") sowie dem Differenzdenken von Heidegger („Von einem göttlichen Wink") und Derrida, deren Spur in „Trost, Trostlosigkeit" zu finden ist.

„Eine Freistellung von Sinn" führt ausgehend von einer Formulierung Roland Barthes' eine atheologische Reflexion über den Sinn ein, die im zweiten Band eine zentrale Rolle einnehmen wird. Der älteste und namensgebende Beitrag „Dekonstruktion des Christentums" steckt gewissermaßen den Weg ab, den N. sich zu gehen vorgenommen hat. Hier wird bereits die Möglichkeit einer dekonstruktionistischen Analyse der Hauptelemente des christlichen Dogmas angekündigt, die im ersten Band nur ansatzweise durchgeführt wird. (Der Aufsatz „Auferstehung Blanchots" untersucht das Motiv der „Auferstehung". „Verbum caro factum" ist eine kurze und vorläufige Reflexion über die „Inkarnation".) Es wird zu prüfen sein, ob und in welcher Weise N. im zweiten Band darauf zurückkommen wird.

„Die Aufschließung" gibt eine formale Variation des Themas – nämlich des Göttlichen als Öffnung oder Verräumlichung und Abstand, in einem Abstand zu sich selbst ebenso wie in sich selbst.

Während der erste Band durch die verschiedenen Beiträge eher den Diskursrahmen absteckt (ein Großteil der Artikel sind Reaktionen, Vorträge oder Briefe) und einen großflächigen Einblick in die Art und Intention des Projektes als solchem liefert, handelt es sich bei dem zweiten Band um eine nur in geringem Maße homogenere Zusammenstellung einzelner Essays, die die Struktur der *Geste der Anbetung* als konkretes Beispiel der Autodekonstruktivität (nicht nur) des Christentums ausbuchstabieren.

„Die Anbetung" stellt für N. eine praktische Umsetzung dessen dar, was er die Öffnung der Vernunft, das reine Denken nennt. In diesem Band löst er sein Versprechen ein, die christlichen Kernelemente auf ihre autodekonstruktiven Züge hin zu betrachten. Im dritten Kap. des Buches, „Mysterien und Tugenden", geraten Opfer und Dreifaltigkeit, Inkarnation und Auferstehung sowie Liebe, Glaube und Hoffnung in den Fokus der Dekonstruktion.

Mit seiner „Meditation" über die Anbetung geht N. der Frage nach, worauf hin sich die Geschlossenheit öffnen kann. Er zielt auf eine Öffnung des Sinns, auf eine Transzendenz, die aber wiederum immanent bleibt. Der Sinn ist der Bezug selbst, das Außerhalb der Welt ist also in der Welt, ohne von der Welt zu sein (vgl. DA, 82). Im zweiten Kap. „Inmitten der Welt" widmet N. sich der sich aufdrängenden Frage, warum er sich eigentlich auf das Christentum bezieht, was das Wesentliche des Christentums philosophisch ausmacht und warum gerade das Christentum die Verschiebung von der Bedeutung zum Sinn vollzieht. Es gelingt ihm wiederum nur ansatzweise, diese Denkfigur auch auf das Judentum und den Islam anzuwenden. Diese These wird bereits im ersten Kap. des Bandes „Es gibt keinen Sinn des Sinns: O wie wunderbar!" zugespitzt und eröffnet einige zentrale Anschlussfragen an das Projekt, die noch weitergehend zu diskutieren sind.

Unter der Überschrift „Komplemente, Supplemente, Fragmente" erfasst N. im vierten Kap. des zweiten Bandes die Fragen, die sich aus der Definition von Anbetung als einem Bezug zu einer Präsenz, die anderswo bleibt, ergeben: „Was ich mit Anbetung bezeichne, wäre bloß die Betrachtung dessen im Bezug – Bezug zwischen uns, Selbstbezug, Bezug zur Welt –, was ihn auf das Unendliche öffnet. Ohne dies gäbe es keinen Bezug in dem vollen Sinne, den vielleicht allein dieses Wort auf sich nimmt, sondern bloß Beziehung, Verbindung, Anschluss." (DA, 116)

Schließlich demonstriert N. in seinem letzten Kap. „Appendix: Freud – sozusagen" auch in psychoanalytischer Perspektive das, was er unter einem transimmanenten Sinn versteht (vgl. DA, 34). Durch die Herkunft und Bestimmung des Menschen von seinem Trieb her bringt Freud eine neue Erzählung des Menschen ins Spiel, die weder wissenschaftsgläubig noch religiös ist. Der Mensch kommt von einem Trieb her, der ihn selbst übersteigt. Dieser Trieb kommt von anderswo her, jedoch ist dieses Anderswo weder transzendent noch immanent, sondern in uns: „Es ist das Sein als Verb ‚sein'." (DA, 158) Folglich ist der Mensch selbst das Auftreten und die Wiederkehr dieses Triebes.

Auch wenn der Autor sich über die nahezu willkürliche Zusammenstellung der einzelnen Beiträge bewusst ist und ihm „eine systematische Behandlung dieses Themas [...] noch nicht möglich [erscheint]" (DC, 23), kann dies als ein wesentlicher Kritikpunkt genannt werden. Der rote Faden ist – trotz der einleitenden Zeilen in der „Ouvertüre" (Bd. 1) und des „Prologs" (Bd. 2) – nicht immer erkennbar. Die breite Resonanz, die N.s Texte zumindest in der Welt des Feuilletons erfahren, zeigt zumindest ein großes Interesse an seiner „Baustelle unter offenem Himmel" (DC, 23).

Die Beschreibung dessen, was N. unter die Begriffe Christentum und Monotheismus fasst, entspricht wohl kaum den geläufigen Vorstellungen. Doch der Ausweis einer inhärenten strukturellen Spannung zwischen Geschlossenheit und Öffnung, die sich im Modus der Selbstüberwindung äußert und in den Kerndogmen ihre Versprachlichung findet, gehört zu den aufschlussreichsten und noch zu rezipierenden Erkenntnissen dieses Ansatzes. Immer wieder verspricht N., seine Reflexionen auch im gleichen Maße auf das Judentum und den Islam anzuwenden sowie deren Bezüge untereinander zu bedenken, löst dies aber in den beiden Bänden selber nicht ein.

Die Sprachakrobatik des Autors und die eigene Sprachlogik des Diskurses bleiben in den Übersetzungen von der Ostens erhalten. Um die zahlreichen Anspielungen auf andere Diskurse nachvollziehen zu können, ist ein Blick in das französische Original zu empfehlen. Der assoziative Schreibstil mag inspirieren und zum eigenen Denken ermutigen, er verführt aber auch zu unsystematischen und sich bloß wiederholenden Denkschnipseln, die die Lektüre erschweren. Auch die zahlreichen metaphorischen Sprachspielereien sowie die provozierende Sprechweise können als störend empfunden werden. Doch die dahinterstehende Intention eines außerdogmatischen Philosophierens macht beide Bände zu rezeptionswürdigen und beachtenswerten Büchern – auch innerhalb der Theologie. Das gesamte Projekt stellt eine Provokation an die Theologie dar, indem es ihr fortwährend ihre eigene Bedeutungslosigkeit attestiert. Diese Herausforderung kann die Theologie nicht ignorieren und ihre Reaktion steht noch aus.

N.s Programm der Dekonstruktion ist einerseits ein Beitrag, die Entwicklung der Monotheismen in einer Weise zu reflektieren, die ihre Denkfiguren analysiert, kritisch hinterfragt, neu formuliert und wieder auseinanderlegt: Die Dekonstruktion befragt den Sinn, den sie hervorbringen. Andererseits befragt sie gleichzeitig die (atheistische?) moderne Weltsicht hinsichtlich ihrer monotheistischen Herkunft. „Es ist also wichtig zu erkennen, worin der Okzident zutiefst christlich ist, worin das Christentum okzidental ist [...]"(DC, 55).

Die dekonstruktive Analyse des Christentums ist keine Zerstörung, sondern ein Aufbrechen der konstituierenden Elemente, der theologischen Sprache und des Denkens, um Gläubigkeiten vom Glauben zu unterscheiden. Hat die Theologie da noch einen Platz?

Die diagnostizierte Selbstüberschreitung des Christentums sowie die Aufschließung desselben und der Vernunft (vgl.: DA, 69) eröffnet eine neue Diskussion über die Verhältnisbestimmung von Vernunft

und Glaube, die es nach der Lektüre zu überdenken gilt. In diesem Kontext stellt das Theologieverständnis von N. nicht die einzige Herausforderung dar, der sich unsere Disziplin stellen sollte, wenn sie diesen Diskurs produktiv aufgreifen will.

Der schmale Grat zwischen Atheismus und christlicher Gläubigkeit ist das reizvolle Terrain, auf dem sich N. faszinierend und verstörend zugleich zu bewegen vermag. Ob das Projekt sein Ziel, den transimmanenten Sinn und einen Glauben, der „dann die feste Treue der Vernunft zu ihrer eigenen Atheologie [ist]" (DC, 43), durch das reine Denken zu erreichen vermag, lässt sich noch nicht entscheiden.

Münster Fana Schiefen

Hörmann, Christian: **Begegnung mit dem Unaussprechlichen**. Musikerfahrung und kairologische Rationalität. – Ostfildern: Grünewald 2010. 448 S., pb. € 39,90 ISBN: 978-3-7867-2842-9

Die Regensburger Diss. besteht nach einer Einleitung (9–47) aus zwei großen Teilen: „Aisthesis und (Musik-)Erfahrung" (48–204) und „Musik-Erfahrung und Kairos" (205–406). Auf Anhieb ist nicht zu erkennen, dass in beiden Teilen die ästhetischen Entwürfe von Hans Urs v. Balthasar und Theodor W. Adorno gegenübergestellt werden. Ein Bindeglied zwischen beiden stellt Karl Rahner dar. Die Musik-Erfahrung wird zum Paradigma für „Welt- und Gottesbegegnung" (32f). „Wegmarken" (37–45) und methodische Leitlinien (45–47) dienen der Orientierung. Umfassendes Ziel ist es, „das Phänomen des existentiellen Berührtseins des Menschen in seiner Hinwendung zu Welt und Gott in den Bereich einer theologischen Rationalität" zu integrieren (46). Die „Ergebnisse" (407–423) in zwei Abschnitten fassen zusammen und präzisieren zugleich, was unter kairologischer Rationalität und Musik-Erfahrung zu verstehen ist.

B.s theologische Ästhetik stellt eine Offenbarungstheologie dar, in der „Bildhaftigkeit der Wahrheit" und „Schönheit der Welt" wichtige Aspekte sind (93–107). Die Visualität steht im Vordergrund. „Glaube kommt vom Sehen!" (65) Das eingeschobene Kap. über K. Rahner (118–129) zeigt, dass Horizontalität und (geschichtliche) Offenheit einander nicht widersprechen müssen. Rahners Anthropologie setze beim *Hören des Wortes* an. Bei B. erweist sich die Offenbarung in ihrer Schönheit „als überstrahlende Herrlichkeit" (107) und wird näherhin als „Erblickungslehre" (= Fundamentaltheologie) und als „Entrückungslehre" (= Dogmatik) (57) ausgearbeitet. Die Rationalität erhält dabei mangels des Zeitindexes keinen kairologischen Akzent. B.s Denken neigt sich dem Vf. zufolge geschichtlicher Ganzheit mit vertikaler Ausrichtung zu und stellt die Geschichte still. Im Gegensatz dazu führt die Wahr-Nehmung tragischer Verschattung von Schönheit bei A. zu einer prinzipiellen Offenheit der Menschheits- und Weltgeschichte. Im Abschnitt „Gottesbegegnung" (129–193) erreicht die Arbeit einen ersten Höhepunkt, wobei B. zwischen Analogie und Kata-logie unterscheidet. Letztere betrifft die herabsteigende Erscheinung der Herrlichkeit in der Begegnung Gottes mit dem Menschen, dessen Gesamtschau bis in das Innerste Gottes und die Abgründe der Hölle vordringt. Hier folge ich der berechtigten Skepsis des Vf.s. Bei B. steht im Mittelpunkt die subjektive und objektive Evidenz bzgl. der Offenbarung Gottes und des Christusereignisses. Der Ton liegt dabei auf der Präsenz.

In der Musik-Erfahrung des zweiten Teils erhält bei A. die Zeitstruktur der Musik, also ihr Kairos, eine hohe Bedeutung (240), freilich eher in negativer Gestalt. Musik wehrt sich – gerade als neue Musik – gegen die Erfahrung der Fülle und lässt diese höchstens in Form ihrer Abwesenheit gelten. Doch selbst bei A. steht die Musik in Beziehung zur Schönheit, sofern sie (1.) Ausdruck menschlicher Grunderfahrung der Fraglichkeit ist und (2.) im Augenblick höchster Ekstase von tragischer Negation durchschattet bleibt. Als solche hat Musikerfahrung eine bestimmte Zeitstruktur. Den Namen Gottes wirklich zu nennen, misslingt ihr. Deshalb kann sie nicht das Absolute, „sondern nur seine Abwesenheit, auf die der Mensch in der Musik reagiert" (236), thematisieren. Musik kenne höchstens sprachähnliche Gesten (239). Zur Musik-Erfahrung gehören Kontemplation und Askese. Kontemplativ ist bei A. eine Musik-Erfahrung, die nicht rein rational, sondern auch spirituell ist, asketisch ist sie, indem sie im erlebten Werk nie in reiner Ekstase aufgeht. Die „Strukturen" (258–294) der Musik-Erfahrung betreffen zwei Kernbereiche: ‚Haltung' und ‚Bindung'. Zu Haltung gehören Kontemplation und Askese, zu Bindung Leib und Alterität. A.s Verhältnis zur Kontemplation ist ambivalent. (265) Wichtig sei „eine kontemplative Aufmerksamkeit für die Besonderheit des Daseins selbst" (265). Mit Kontemplation verbindet A. keine Gotteserfahrung. Der Vf. meint, auch Theologie habe hier zurückhaltend zu sein (266). Atonale Musik ist für A. asketische Musik, die sich bis zum Verstummen steigern kann (269). Unter dem Stichwort ‚Alterität' werden M. Buber, E. Levinas und W. Benjamin auf Musik-Erfahrung hin abgehört.

Im Kap. *Begegnungen* (294–406) erhält die Arbeit zu A.s Theologieverständnis einen zweiten Höhepunkt. Das Anliegen, „der unaussprechlichen Transzendenz, die in der Begegnung widerfährt, eine menschliche Stimme zu geben", stellt die große Herausforderung der Arbeit dar. A.s überraschender These zufolge betrifft die Idee der Musik „die Gestalt des göttlichen Namens" (315), wodurch dem Vf. zufolge die Musik-Erfahrung vielleicht „ihre eigentlich theologische Qualität" (ebd.) erhält. Nur ‚vielleicht'? Der vom Vf. zitierte kurze Text aus A.s „Fragment über Musik und Sprache" ist tatsächlich ein höchst erstaunlicher Text und könnte noch enger mit A.s Beitrag „Sakrales Fragment" verbunden werden, als der Vf. es tut. In der Konsequenz kann ich dem folgen, was auf S. 315 in geballter Form geschrieben steht. Wenn nun A. in der Musik die Idee wahrnimmt, welche „die Gestalt des göttlichen Namens (ist)" (ebd.), so fragt sich, ob dies etwa dasselbe bedeutet, wie wenn B. von der Offenbarung im Christusereignis spricht. Der Vf. meint, die Musik-Erfahrung habe Teil am Vorgang der Namensnennung (316).

Der reine Gedanke, um den sich der Moses Schönbergs bemüht und an dessen Darstellung das Werk scheitert, impliziert auch das existentielle Scheitern des Moses selbst. Der Vf. schließt daraus: „Darüber ‚berichtet' jede Musik – und eine kairologische Vernunft nimmt dies wahr, entfaltet es und macht sich dieses Scheitern würdigend zueigen." (319) Der Vf. betont mit A. weiter, in der Gottesfrage gebe es ein intellektuelles ‚Durchschaut-Haben' nicht. A. gerate selbst an einen Scheideweg, an dem nicht mehr deutlich genug ist, welche Bedeutung er der theologischen Sprache gibt.

Der Vf. versucht mit Rekurs auf A.s philosophische Interpretation der ‚bestimmten Negation' festzuhalten, dass A. bei der Verwendung theologischer Begriffe immer noch eine Transzendenz „jenseits gesellschaftlicher Ökonomie" in Erinnerung ruft. Er habe allerdings bzgl. des Offenbarungsglaubens auch höchste asketische Zurückhaltung geübt. An diesem Punkt trennt sich der Vf. von A. Die christliche Theologie samt einer christlich denkenden kairologischen Vernunft könne „jene reine Askese in Bezug auf einen Offenbarungsglauben nicht mehr mitgehen" (323).

Ich habe den Eindruck, dass nicht nur A.s Denken an dieser Stelle an einem wichtigen Scheidepunkt steht, sondern auch die Diss. selbst. Dem Vf. zufolge wäre der Gottesbezug, der in der Musik-Erfahrung ‚eingespielt' wird, so zu problematisieren, dass deutlich wird, wie sehr gerade die Elemente der Rätselhaftigkeit, Unsagbarkeit und Entzogenheit in der Musik-Erfahrung über sich hinausweisen. Hier wäre die Diskussion mit B. noch einmal aufzunehmen.

In Schönbergs Oper *Moses und Aron* geht es um das Scheitern des Bildes und der Sprache. Der Vf. versteht Ex 3,14 als „‚Gründungsevangelium der negativen Theologie'" im Sinne einer „Annäherung an den Unaussprechlichen" (308). Berechtigterweise, so der Vf., kann die Stelle über die negative Theologie hinaus „auch zu einer Theologie *ohne* oder *gegen* Gott führen" (310). Um letztere Konsequenz zu vermeiden – es steht wahrhaftig viel auf dem Spiel –, sucht der Vf. das Gespräch mit theologischen Autoren wie M. Striet, J. Valentin u.a., um noch einmal eine kritische Absetzung von B.s Fixierung auf Evidenz, die Jesus Christus „zur Ikone des Glaubens" (313) mache, zu erreichen.

Unter dem Stichwort ‚Klangspuren' (324–360) werden die Konsequenzen des Verstummens bei A. bedacht und an Musikbeispielen exemplifiziert (324–326). An der „Stimme verschwebenden Schweigens" (1Kön 19,11–13; Übers. M. Buber) – sie ist freilich kein Phänomen der Musik! – macht Elija die „Erfahrung einer absoluten Alterität", die eine irritierende und zugleich befreiende Begegnung darstellt. Als antwortendes Phänomen könne Musik bis hinein in das Schweigen (vor und nach der Musik) das „Ereignis menschlicher Fraglichkeit artikulieren" (330). Die kairologische Vernunft nimmt im voraufgehenden und folgenden Schweigen den Kairos wahr, weshalb das Stichwort ‚Unterbrechung' zu behandeln ansteht (334–343). A. legt Wert darauf, dass im Verstummen der Musik mit der erinnerten Vergangenheit die Würdigung der Opfer der Geschichte möglich bleibt. Jede Kunst müsse sich heute an Auschwitz messen lassen. Nahe am Verklingen ist das ‚Schweigen' (351–360). „Im Schweigen, dem Klang-Raum, ohne den eine Musik-Erfahrung nicht möglich wäre, wird dem *Kairos* sein wohl entscheidendes Moment verliehen." (352) G. Scholem zufolge ist „die Sprache des Schweigens die Klage" (Zit. 357; vgl. den Verweis auf V. Lenzens Arbeit über jüdisches Sterben, 356f). Nach Auschwitz bedrängt die Theodizeefrage auch die Musik-Erfahrung. In ihrer Rückbindung an Vergangenheit und Zukunft in diesem Kontext unterscheidet sich die kairologische Vernunft am deutlichsten von B. (359).

Im Gespräch mit A. drängt sich schließlich die Frage auf: „Ohne Hoffnung?" (360–406). Der Vf. stellt die Kantate *Ani maamin – ein verlorener und wiedergefundener Gesang* nach Textinspirationen von Elie Wiesel und Musik von Darius Milhaud als eine „stumme Gottesfinsternis" (365) vor (vgl. 365–373). Trotz allen Grauens setzt der Text auf Hoffnung: „Ani maamin, [ich glaube (an)] Abraham, / Trotz Treblinka [...]" (369). In seiner Interpretation folgt der Vf. weitgehend J. B. Metz und vertieft sie mit ihm unter dem bekannten Ausdruck „Gefährliche Erinnerung" (373–383). Solche Hoffnung, die sich von B.s vertikaler Hoffnung unterscheide, wird pathisch und stellt als solche bereits einen Akt der Ver-Antwortung dar.

„Gebrochene Wahrheit" ist der letzte Abschnitt (394–406) überschrieben. „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit." (Zit. A., 394) Der Vf. bietet zum Abschluss einen höchst lesenswerten, freilich sehr dichten Text. Mit der Wahrheitsfrage steht insbes. auch die Frage an, ob Kunst evidente *Erscheinung* der Wahrheit oder nur *Scheinen* der Wahrheit ist. A. zufolge ist es die tonale Musik, die nach Auschwitz weiß, „dass sich das, worauf diese Musik anhebt, bereits als Illusion erwiesen hat" (307). Die Ästhetik erhält „eine beinahe paradox anmutende Struktur". Einerseits muss sie die Scheinhaftigkeit der Kunst retten, andererseits darf sie nicht in die Nähe der ‚Erscheinung' Gottes geraten. Die Rettung des Scheins führe immerhin dazu, „die Idee einer umfassenden Versöhnung" (398) nicht aufzugeben. Es gibt also bei A. einen verhaltenen positiven Aspekt. Es ist der „Atem einer Musik", der die Wahrheitsfrage eröffnet. In der Dynamik der Musikerfahrung wird dem Vf. zufolge „die Rationalität Adornos kairologisch" (403)

Es ist nicht einfach, sich über die differenzierten Analysen ein Urteil zu bilden. Dass der Vf. eher einer Musik-Erfahrung nach Auschwitz und damit der Musikästhetik A.s zuneigt, ist unschwer zu erkennen. Das ist auch zu begrüßen. Die Überbetonung des Sehens in B.s theologischer Ästhetik halte auch ich für problematisch. B.s Versuch, in einer theologischen Ästhetik dem Phänomen Offenbarung näher zu kommen, bleibt aber bei aller Kritik unübertroffen. Die platonisch-neuplatonischen Einflüsse sind nicht zu übersehen. Wäre B. aber reiner Platoniker oder gar (zum Monismus neigender) Neuplatoniker, hätte er keine Inkarnations- und Kreuzestheologie in solcher Intensität entwickeln können. Der Vf. trägt im Zwischenfazit (195–204) wohl eine zu scharfe Kritik vor, wenn er schreibt, B. blicke als Theologe ‚von oben' auf Welt und Heilsgeschichte", wenngleich ich mit dem Vf. meine, er wisse zu viel über die innersten Gottesverhältnisse, und zwar auf Kosten der Horizontalität geschichtlicher Zusammenhänge. Dass B.s Konzentration auf das Christusereignis zu einer präsentischen Sichtweise der Soteriologie führte, kann ich nicht in jeder Hinsicht nachvollziehen. Immerhin hat B. sogar von der Möglichkeit des Scheiterns des Werkes Jesu gesprochen. Positive Aspekte weiß der Vf. dem Vernunftbegriff B.s insofern abzugewinnen, als Vernunft bei ihm nicht auf reine Intellektualität eingegrenzt wird. Wenn der Vf. bei B. den Trennungspunkt zur kairologischen Vernunft daran festmacht, dass dessen theologische Ästhetik *allein* auf „totale Präsenz" setze, wage ich dies für das Gesamtwerk B.s zu bestreiten. Ich stimme dem Vf. jedoch uneingeschränkt zu, dass in der Wahrnehmung des 20. Jh.s ein gravierender Unterschied zwischen der Ästhetik B.s und A.s vorliegt, dem sich auch die Theologie stellen muss.

Meine wichtigste Anfrage an das vorgelegte Konzept einer kairologischen Vernunft betrifft deren Begrenzung auf das *synthetische* Zeitverständnis, das nur mit Mühe zu zeigen vermag, ob und wo die Einbrüche der absoluten Transzendenz geschehen. Dies hat zur Konsequenz, dass der Systemvergleich B.-A. der Phänomenologie der Offenbarung bei B. zu wenig und der Musik-Erfahrung bei A. zu viel zutraut. Die Spannung zwischen Musik-Erfahrung und Gotteserfahrung und somit die Spannung zwischen B. und A. bezüglich des ‚Gegenstandes' der Offenbarung bleibt m. E. bestehen – sei es als entzogene Selbsterfahrung oder als Erfahrung des verhüllten Namens.

Da die Arbeit von der anspruchsvollen Zielsetzung und Durchführung her sehr detailliert und auf breiter Literaturbasis (vgl. Lit. 424–448) voranschreitet und der Leser wegen des Umfangs und eines leider sehr platzsparenden Druckes Schwierigkeiten haben wird, den Überblick zu behalten, empfehle ich bei der Lektüre, sich immer wieder an den zusammenfassenden Ergebnissen (407–423) zu orientieren. Das große Verdienst der Diss. bleibt der herausfordernde Systemvergleich zwischen B. und A. Ich wünsche der hochgelehrten Arbeit Leserinnen und Leser, die sich um ein vertieftes Verständnis theologischer und philosophischer Ästhetik bemühen.

Bonn Josef Wohlmuth

Systematische Theologie

Ricken, Friedo: **Ethik des Glaubens**. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 182 S., pb. € 34,90 ISBN: 978-3-17-022545-9

Der Titel könnte die Erwartung wecken, in diesem Buch ginge es um den systematischen Entwurf einer Glaubensethik, wie sie in den 1970er und 80er Jahren jenen Moraltheologen, die gegenüber dem vorherrschenden Paradigma von der autonomen Moral kritische Einwände geäußert hatten, zugeschrieben und in vereinzelten Fällen auch von manchen programmatisch beansprucht wurde, ohne aber je eine kohärente Ausführung gefunden zu haben. Doch das Anliegen dieses Buchs ist ein anderes. Ihm kommt man am besten auf die Spur, wenn man das Kap. 10 liest, das ziemlich genau in der Mitte des Buches platziert ist und dessen Überschrift zum Titel des gesamten Buches erkoren wurde. Worum es wirklich geht, ist die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben als moralischen Haltungen unter den Bedingungen der modernen Welt. Unter letzteren sind v. a. die Realisierung der Ergebnisse der Naturwissenschaften und die Form der heutigen moralischen Erfahrung zu verstehen. Das Forum, auf dem dieser Streit ausgetragen wird, ist allerdings nicht die Theologie, deren Referenztexte oder die Tradition, sondern die Philosophie.

Für die moralische Berechtigung des Glaubens werden Gedankengänge von Immanuel Kant, William James und Charles Taylor nachgezeichnet und auf den Punkt gebracht. Nach Kant braucht moralisches Handeln den Glauben, weil die Vernunft die Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit verlangt. Der Beitrag von James zum Problem besteht darin, gezeigt zu haben, dass die szientistische Alternative zum Glauben die Suche nach der Wahrheit letztlich verunmöglicht und insofern vernunftwidrig ist. Taylor wiederum spricht der Konkurrenz von Glaube und Unglaube auf der Ebene der Theorie nicht jede Berechtigung ab, hält sie aber für ein Konstrukt. Sein Ziel ist es, die bequemen Gewissheiten auf beiden Seiten, also auf der des Glaubens und auf der des Unglaubens, zu untergraben. Dazu versucht er den Blick auf die jeweiligen Formen des Erlebens zu konzentrieren, die zugrunde liegen, wenn man sein Leben als gläubiger oder als ungläubiger Mensch begreift. Dabei stößt Taylor zunächst auf ein Gefühl der Fülle, das in jeder Person und in jeder Gesellschaft als Ahnung, Sehnsucht, Motivation oder in Momenten des Glückens sogar als Erleben des Beschenktseins andauernd eine Rolle spielt und das vom Glauben als Widerspiegelung einer transzendenten Wirklichkeit erkannt bzw. gedeutet wird. Würde es völlig fehlen, gerieten wir in eine unerträgliche Verzweiflung. Ferner will Taylor die Strukturen einer abgeschlossenen immanenten Ordnung sichtbar machen, die der moderne Mensch als unbewusstes Bild und als begrenzenden Rahmen seines Denkens in sich trägt, und ihre Konstruiertheit ins Bewusstsein heben sowie kritisch überprüfen. Schließlich verweist er auf das Phänomen der Fragilisierung als Eigenheit der modernen Gesellschaft: Es wird eine Vielzahl von Positionen vertreten und verteidigt, und es gibt darüber hinaus auch noch Zwischenpositionen und Überzeugungen, auch solche des Glaubens; sie korrelieren mit dem Kontext, und mit dessen Wechsel wird auch das Denkbare bzw. Undenkbare unsicher. Glaube und Unglaube sind – so Taylor – nicht so sehr zwei entgegengesetzte, in sich widerspruchsfreie Positionen, sondern eher zwei rivalisierende Versuche, mit den Dilemmata, die unsere prekäre ethische Situation beschreiben und von beiden Seiten empfunden werden, zurechtzukommen. Der wirkliche Gegensatz liegt in den Antworten, die darauf jeweils gegeben werden: heroischer Protest gegen die Sinnlosigkeit oder aber unbedingte Liebe, Versöhnung, Vertrauen und Hoffnung.

Um die so verstandene Vernunft des Glaubens und dessen Ethos geht es auch in den anderen 15 Arbeiten, die R. in dem vorliegenden Buch mehr oder weniger kohärent zusammengestellt hat. Die Autoren, deren Texte und Ideen hierbei zur Sprache kommen und interpretiert werden, sind gleichsam „Klassiker" für das Verhältnis von Glaube und Vernunft: Plato (II.), Aristoteles (III.), Augustinus (IV.), Kant (VIII. und IX.), Newman (VI. und XVI.), Charles S. Peirce und William James (XII. und XIII.) und dazwischen immer wieder Seneca und die Stoiker, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin sowie Ludwig Wittgenstein. Auch dort, wo R. die genannten Autoren referiert und auslegt, bleibt stets das systematische Interesse das leitende. Deshalb stört es die innere Anordnung des Buchs auch nicht, wenn in einigen Kap.n ein sachliches Problem zum dominierenden Gedanken wird, so wie schon im allerersten Beitrag über die Bedürftigkeit des Menschen (I.) und im letzten „Die Notwendigkeit der Religion für die Gesellschaft" (XVI.), in anderen dazwischen die Ars moriendi (V.), die Eigenart der rituellen Handlung (XIV.) und die Theodizeefrage (XV.).

Das zeitliche und sachliche Spektrum, das in diesem Band umfangen wird, ist also nicht gerade klein. Homogenität eignet ihm trotzdem – nämlich durch das insistierende und zugleich stets vorbildlich klare, prägnante und völlig schnörkellose Bemühen des Vf.s um die Klärung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Was der Leser bekommt, ist aber nicht eine fortlaufende Abhandlung dieses Problems, also kein Traktat im eigentlichen Sinne, sondern 16 Miniaturen aus den religionsphilosophischen Arbeiten des Autors in den Jahren 2006–2013, von der jede für sich mit Gewinn gelesen werden kann.

Gerade in den letzten Beiträgen überschreitet das Buch den fachlichen Bereich des Ethischen und öffnet sich religionsphilosophischen Fragestellungen. Hier wird deutlich, dass der Vf. in der rezenten englischen und amerikanischen Diskussion äußerst belesen ist. Die abschließende Reflexion wendet das Anliegen des Buches ins ganz Grundsätzliche: Was ist Religion und wo hat sie ihren Platz im Leben der Menschen und in der Kultur? Der Frage nachzudenken muss heute – wie R. zeigen kann – auch heißen, nach den Grenzen der wissenschaftlichen Vernunft zu suchen. Drei solcher Grenzen werden von ihm herauspräpariert: die Idee der Einheit von Lehre und Lebensführung, der „Vertrauenszustand" (W. James) und dessen Formulierung als Glaubensbekenntnis und schließlich das Phänomen der Sitt-

lichkeit, das ja nur Gewicht behalten kann, wenn eine größere oder andere Welt postuliert wird als die vorhandene. Religion – so schreibt R. in diesem Zusammenhang – sei „eine Einstellung zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit als Ganzer; der Grund der Welt ist für sie ein Geheimnis, dem der Mensch in Ehrfurcht und Staunen begegnet. Die Überzeugung vom umfassenden Sinn des Ganzen wird das Bewusstsein einer umfassenden Geborgenheit." (162)

München Konrad Hilpert

Dalferth, Ingolf U.: **Radikale Theologie**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 282 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 23), pb. €18,80 ISBN: 978-3-374-02786-6

Radikal ist nach Ingolf U. Dalferth eine Theologie, wenn sie ganz aus der Wurzel christlicher Theologie im christlichen Glauben entwickelt wird und dann alles, womit sie sich beschäftigt, nicht nur im Licht der Gegenwart Gottes thematisiert, sondern dies in einem ganz bestimmten Horizont und von einem bestimmten Standpunkt aus tut: dem des radikalen Orientierungswechsels vom Unglauben zum Glauben. Damit geht es in D.s radikaler Theologie also überhaupt nicht um eine Radikalisierung seines eigenen oder eines wie auch immer sonst gearteten theologischen Ansatzes oder Konzeptes. Nach D. ist eine Theologie vielmehr dann radikal, wenn sie von dem (im Leben kontingenten) Orientierungswechsel vom Unglauben zum Glauben ausgeht und diesem in seinen Bedingungen, Voraussetzungen und Folgen nachdenkt – ihn also weder selbst herbeizuführen noch aus Erfahrungen und Vernunftprinzipien zu deduzieren sucht.

D.s programmatisches Buch ist ein Beitrag zur hermeneutischen Theologie im 21. Jh. Seine radikale Theologie nimmt das Problembewusstsein der hermeneutischen Theologie des 20. Jh.s auf, das von deren Vertretern (wie z. B. Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel) irgendwann ab den 1980er Jahren nicht mehr weiter bearbeitet und liegen gelassen wurde. Die hermeneutische Theologie war eine Richtung der evangelischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s, der theologisch an einer reformatorischen Vertiefung und Fortschreibung der Theologie Bultmanns und philosophisch an einer Rezeption der philosophischen Hermeneutik des 20. Jh.s seit Heidegger gelegen war. Der größte Teil von D.s Buch ist der systematischen Aufarbeitung der hermeneutischen Theologie gewidmet, um deren Grundeinsichten für eine (evangelische) Theologie im globalen und pluralen 21. Jh. aufzunehmen.

Das Buch ist in zwölf Abschnitte gegliedert. Nach einer Klärung dessen, was „hermeneutische Theologie" ist (I.), wird ein Überblick über die „Tendenzen der Hermeneutik im 20. Jahrhundert" (II.) gegeben, in denen dann im dritten Abschnitt vier „Leitideen des Verstehens", wie sie die Hermeneutik des 20. und 21. Jh.s prägen, identifiziert werden. Im vierten Abschnitt unterscheidet D. „theologische Hermeneutik und hermeneutische Theologie". Damit ist das weite Feld beschrieben, innerhalb dessen dann profiliert werden kann, was die hermeneutische Theologie ausmacht. So entfaltet D. dann im fünften Abschnitt „das hermeneutische Denkmodell: Sprache als Wortgeschehen". Im sechsten Abschnitt setzt er sich in einer Fülle von Unterpunkten mit der Kritik auseinander, die gegen die hermeneutische Theologie vorgebracht wurde. Dies führt dann im siebten Abschnitt zu einer Präzisierung des hermeneutischen Ansatzes der hermeneutischen Theologie und im achten Abschnitt zu einer Profilierung der hermeneutischen Theologie als radikaler Theologie. Zum Abschluss dieses achten Abschnitts fragt D. nach der hermeneutischen Theologie heute. Diese wird nach seiner Überzeugung andere Wege gehen müssen als die hermeneutische Theologie des 20. Jh.s, wenn sie etwas zu den gegenwärtigen Debatten beitragen möchte. Unaufgebbar ist für D. freilich die reformatorische Konzentration auf das Verstehen des Wirkens von Gottes Wort. Hermeneutisch hält er dafür einen ereignishermeneutischen Ansatz (den er im dritten Abschnitt erläutert) für hilfreicher als werk- oder subjekthermeneutische Konzepte, wie sie im 20. Jh. dominierten: „Gott ist zu verstehen als sich selbst auslegendes Grundgeschehen, das eine Welt hervorbringt, mit deren Mitteln es sich selbst durch anderes für andere als Gott verständlich machen kann und in konkreten Zeichenereignissen kontingent auch macht." (171) In der guten kataphatischen Tradition seines Lehrers Eberhard Jüngel geht D.s hermeneutischer Ansatz von „Gottes immer noch größerer Verständlichkeit gegenüber aller Unverständlichkeit" (ebd.) aus, weil Gott sich vom Standpunkt aus und im Horizont des Orientierungswechsels vom Unglauben zum Glauben sehen eben selbst kommuniziert. „Gott wird als das Grundgeschehen verstanden, durch das sich in den Zeichenprozessen der Welt Gott selbst für andere als Gott konkret auslegt und ebendeshalb als Gott nicht unverständlich ist, sondern gerade verständlich wird." (170)

Um diesen Ansatz eines ereignishermeneutisch zu begreifenden Verstehens des Verstehens Gottes auszuloten, geht D. im neunten Abschnitt unter der Überschrift „Radikalisierung der Moderne" und im zehnten Abschnitt unter der Überschrift „Phänomenologie und Theologie" noch einmal auf die entscheidende Phase der Vorgeschichte der hermeneutischen Theologie, die Begegnung von Bultmann und Heidegger in den 1920er Jahren in Marburg, zurück. Aufgrund der dabei deutlich werdenden Grenzen der Phänomenologie, mit der zwar die Lebensvollzüge gläubiger Menschen, jedoch nicht das Handeln Gottes beschrieben werden kann, geht D. im elften Abschnitt auf den Unterschied im Theologieverständnis von Karl Barth und Rudolf Bultmann ein. Beide wollen Theologie nicht als religionsgeschichtliche Theorie des Christentums, sondern als Resonanzanalyse der Offenbarung konzipieren. Bultmann entwirft diese Resonanzanalyse als Glaubenstheologie, Barth als Offenbarungstheologie. Damit hat D. dann das fundamentaltheologische Konzept seiner radikalen Theologie erreicht. „Radikale Theologie, die die anaphorisch-kataphorische Dynamik des Glaubens im Rückblick auf sein Woher und im Vorausblick auf sein Wohin entfaltet und reflektiert, beschreibt keine neuen Phänomene (Erfahrung), sondern beschreibt alle Phänomene neu (Erfahrung mit der Erfahrung), entfaltet also einen *neuen Blickpunkt* (Standpunkt und Horizont), von dem her alle Phänomene neu zu sehen und zu verstehen sind." (235) Nach D. wird erst mit einem solchen Konzept die radikale Andersheit des Standpunktes und Horizontes des Glaubens deutlich. Es wird eine doppelte Sicht auf das Leben von Menschen in dieser Welt möglich, indem sie „alles im Licht von Gottes Gegenwart am Leitfaden der eschatologischen *Differenz von Alt und Neu* unter die Frage stellt, ob es im Licht von Gottes Gegenwart eine Zukunft hat oder nicht" (236).

D. spricht von einer „dynamischen Verdoppelung" der Sicht der Welt und des Lebens, mit der radikale Theologie in Kontrast zu jeder monistisch konzipierten Philosophie und zu allen empirisch und historisch arbeitenden Wissenschaften tritt und sich als Wissenschaft eigener Art etabliert. Welche Konsequenzen dies dann für das weitere Verständnis von Theologie hat, dieser Frage geht D. im zwölften Abschnitt in einer ganzen Reihe von Punkten nach. Am Ende ist es das „lebensverändernde Geschehen der Gottesgegenwart" und nicht „die geschichtliche, gesellschaftliche oder religiöse Wirklichkeit des Christentums, der Kirchen oder des Lebens der Christen", das Theologie möglich und theologisches Nachdenken nötig macht.

D.s klar und differenziert analysierendes und argumentierendes Buch besticht v. a. durch die Konsequenz, mit der das Anderssein, ja Fremdsein des Glaubens und insofern auch der Christen in ihrer Welt zugrunde gelegt wird. D. basiert sein Konzept radikaler Theologie darauf, das Fremde, Andere und Neue am christlichen Glauben zu verstehen und es nicht nur ins kulturell, religiös oder anthropologisch Bekannte einzuzeichnen. Und dies beruht v. a. darauf, Gottes Verstehen zu verstehen. Es ist D. hervorragend gelungen, die etwas brachliegende hermeneutische Theologie wieder mit Leben zu füllen und sie mit ihrem Problembewusstsein auch im jetzigen Jahrhundert als eine attraktive Konzeption zu präsentieren.

Münster Hans-Peter Großhans

Kleffmann, Tom: **Grundriß der Systematischen Theologie**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 274 S., kt € 22,90 ISBN: 978-3-8252-3912-1

Erfrischend hoch im Anspruch stellt der Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Univ. Kassel allen kumulativ über die Vielfalt der „Themen, Traditionen und Begriffe" des Faches informierenden Einführungen in die Theologie einen „Grundriß" entgegen, der laut Vorwort „das Ganze des christlichen Wahrheitsanspruchs in seinem Zusammenhang" darstellen soll. Die Verweigerung des Vf.s gegenüber der Rechtschreibreform unterstreicht dieses dezidiert hermeneutische und somit legitimerweise immer subjektive Bemühen um „die Wahrheit der Welt, des Lebens, des Denkens".

Der hermeneutische Weg führt in vier Kreisen voran: Er beginnt mit einem „Vorgriff auf das Ganze" (8–21). Das „wahre Leben" und das „verkehrte Leben" sind die strukturierenden Begriffe dieser Auslegung (13 und 18). Das verkehrte Leben vollzieht sich als Leugnung der Negativität des „Fürsichseins". So verdrängt es seine konstitutive Angewiesenheit, um sich als „positive Identität" zu behaupten (13). Das wahre Leben ist demgegenüber die Kommunikation mit Gott, die für das Leben und alle Menschen aufschließt (18–20). Dieses Leben entspringt aus Gott, der anderes „Fürsichsein werden" lässt, „um in der Gemeinschaft mit ihm seine ewige Einheit mit sich selbst zu vollziehen" (20).

Der zweite Kreis entfaltet dieses erbsünden- und rechtfertigungstheologische Programm anhand der fundamentaltheologischen Frage nach Glaube und Vernunft (22–82): Über eine historische (22–40) und eine systematische (40–52) Rekonstruktion des Vernunftverständnisses entwickelt der Vf. ein „Denken des Glaubens", das an eine „Vernunft der Intersubjektivität" anschließt. Deren durch Gott offenbarte Wahrheit reflektiert die Vernunft des Glaubens als das entlarvende Innewerden der bloßen Negativität des sich gegenüber den Anderen selbstsetzenden Individuums in seinem toten, unwahren Fürsichsein (63). Der dritte und umfänglichste Kreis (83–248) entfaltet die hermeneutische Leitidee vom falschen Leben, das durch die Offenbarung Gottes erkannt wird, entlang den Topoi der Dogmatik. Von der Erbsündenlehre (83–108) über die Lehre von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus (109–156) und die Schöpfungslehre (157–182) schreitet der Vf. voran zu einem Pneumatologie, Sakramentenlehre und Ekklesiologie integrierenden vierten und abschließenden Kap. des dritten Kreises (183–248). Der vierte Kreis deutet die göttliche „Aseität" als „Selbstbewegung Gottes", die als solche die Schöpfung um der intendierten Gemein-

schaft mit den Menschen willen werden lässt, sodass der Vf. dem Rahnerschen trinitätstheologischen Grundaxiom uneingeschränkt zustimmt (249–255).

Das Werk ist eine konsistente, angenehm zu lesende hermeneutische Entfaltung der Vernunft des christlichen Glaubens anhand der Leitkategorie der Sünde, die als sich selbst behauptende Negativität reiner Subjektivität begriffen wird. Der Preis der hermeneutischen Schlüssigkeit ist eine gewisse hermetische Geschlossenheit des Gedankens. Auf Analogien im Interesse einer lebensweltlichen Verdeutlichung dessen, wie verkehrtes Leben sich äußert, verzichtet der Vf. ebenso wie auf Konkretisierungen der Kirche als der „Gemeinschaft des wahren Lebens im unwahren" (229). So ist dieser „Grundriß" wirklich eine Skizze des Ganzen der systematischen Theologie, die auf sympathische Weise einen persönlichen Denkweg des Glaubens mitzugehen einlädt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Böttigheimer, Christoph: **Wie handelt Gott in der Welt?** Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 335 S., geb. € 24,99 ISBN: 978-3-451-33266-1

Der Vf. möchte mit seinem Buch einen Beitrag zur aktuellen Debatte um das Handeln Gottes aus fundamentaltheologischer Perspektive und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft liefern. Dabei konzentriert er sich auf drei Aspekte göttlichen Handelns: das schöpferische, geschichtliche und interventionistische Handeln.

Das schöpferische Handeln Gottes thematisiert der Vf. sowohl im Blick auf die *creatio ex nihilo* bzw. *originans* als auch auf die *creatio continua*. Dabei skizziert er die Tradition des christlichen Schöpfungsverständnisses im Sinne eines freien göttlichen Aktes, erläutert den Gedanken der Schöpfungsdifferenz jenseits von Dualismus und Monismus und stellt v. a. heraus, dass Gott als Schöpfer nicht als (erste) Ursache und damit als Teil der Welt oder Glied einer Ursachenkette zu verstehen sei, sondern vielmehr als Grund, der diese Kette allererst ermöglicht. Schöpfung ist Möglichkeitsbedingung der Welt, zugleich ist diese in ihre Autonomie entlassen. In diesem Zusammenhang geht der Vf. auch auf die Urknalltheorie und die Evolutionslehre ein: Der schöpferische Akt Gottes gehe recht verstanden noch dem Urknall voraus, da er eben keine Ursache sei, und die Eingliederung der Evolutionstheorie in die Schöpfungslehre sei insofern kein Problem, als der Schöpfungsakt Gottes als Möglichkeitsbedingung des evolutiven Prozesses gedacht werden könne. Die *creatio originans* sucht B. nun mit der *creatio continua* sowohl durch die Vorstellung einer zeitlosen, aber die Zeit bedingenden und sich auch in ihr vollziehenden Schöpfertätigkeit Gottes im Sinne der Erhaltung der Welt zu verknüpfen, welche deren Autonomie nicht außer Kraft setzt, als auch mit dem Gedanken der Allpräsenz Gottes, und rechtfertigt diesen durch die Partizipationsontologie und die *analogia entis* sowie durch Bezüge auf mystische Intuitionen der Allgegenwart Gottes bis hin zu Referenzen auf Baruch de Spinoza. In einem weiteren Schritt geht der Vf. auf das geschichtliche Handeln Gottes ein, d. h. auf sein Offenbarungs- und Heilshandeln; das eschatologische Handeln Gottes wird kurz unter diesem Aspekt mitverhandelt. Hier erläutert B. in Referenz auf die thomasische Lehre von den Erst- und Zweitursachen, dass Gott in der Geschichte vermittelt qua Zweitursachen wirkt. Zugleich wendet er sich gegen die Idee einer direkten Eingriffsmöglichkeit Gottes quasi an den Zweitursachen vorbei. Der Vf. bestimmt das vermittelte Handeln Gottes in der Welt als ein personal vermitteltes, kommunikatives Handeln, wobei Gott auf den freien Willen des Menschen einwirke bzw. mit diesem zusammenwirke, sodass Gott zwar nicht allein wirke, aber doch als allwirkend gedacht werden könne. Im Kontext dieses Durchgangs thematisiert der Vf. dann das Erlösungshandeln Gottes, das Theodizeeproblem, das insbes. unter dem Aspekt des Mitleids Gottes verhandelt wird, die Kontroverse um die Allmacht Gottes und diejenige um Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes; hier plädiert er dafür, Gott zwar als „Herrn der Zeit" über der Zeit, nicht aber einfach als zeitlos zu verstehen, vielmehr sei innerhalb der göttlichen Ewigkeit bereits von einem Bezug zur Zeitlichkeit sowie von der Zeitlichkeit der uns zugewandten Seite Gottes auszugehen. Der letzte Durchgang hat das direkte, interventionistische Handeln Gottes in der Welt zum Gegenstand. B. verwirft diese Möglichkeit aus den Gründen der Willkür dieses Handelns und dem damit verknüpften Theodizeeproblem sowie der naturwissenschaftlichen These der kausalen Geschlossenheit der Welt. Abschließend geht der Vf. auf die Frage der Möglichkeit des (Bitt-)gebets ein, welches er dann als möglich ansieht, wenn man nicht mehr um unmittelbares Eingreifen Gottes bittet, sondern um das allen zugesagte Heil, das zur Entfaltung kommen möge, und darum, dass Gott den Menschen dazu ermächtige, im Geist Christi in der Welt zu handeln.

Vielem, was B. ausführt, kann man zustimmen: der Differenzierung zwischen Prinzip und Ursache als Bestimmung des göttlichen Schöpfungshandelns, dem Plädoyer für das Zusammenführen von *creatio originans* und *creatio continua*, der Bestimmung des Handelns Gottes als Handeln aus Freiheit und der „Freilassung" der Schöpfung in ihre Autonomie, der Absage an ein interventionistisches Gottesbild und an einen Supranaturalismus. Anderes dagegen provoziert zu Kritik: die recht selbstverständlich vorausgesetzte Gültigkeit der thomasischen Lehre von Erst- und Zweitursachen (eine Lehre, die sich womöglich eher in das Problem der kausalen Geschlossenheit der Welt und dasjenige der mentalen Verursachung verstrickt denn diese Probleme löst), der Partizipationsontologie und v. a. der Lehre von der *analogia entis*. Auch kann ganz grundsätzlich gefragt werden, ob die Naturwissenschaften und ihr Verhältnis zur Theologie eigentlich der geeignete Rahmen für das Thema sind, genau gesehen geht es eigentlich um eine Auseinandersetzung mit naturalistischen Metaphysiken, die sich ebenso wie die Theologie der Aufgabe der Sinndeutung stellen und durchaus nach dem Ganzen der Wirklichkeit fragen, diese Frage aber eben anders beantworten als nichtnaturalistische Metaphysiken. Diese Auseinandersetzung wird aber nur am Rande geführt. Des Weiteren vermisst man eine ausführliche Bestimmung des Handlungsbegriffs in Unterscheidung zum Begriff des Wirkens, was auch dazu führt, dass im Buch häufig recht unterschiedslos vom Handeln und vom Wirken Gottes gesprochen wird. Ebenso vermisst man eine explizite Anbindung des Handlungsbegriffs an den Begriff der Subjektivität und der Freiheit – und hier die ausführliche Auseinandersetzung mit naturalistischen Kritiken beider Begriffe – sowie daran anschließend die Diskussion um den klassischen Theismus, auch in Bezug auf alternative Zugänge monistischer Provenienz. Es überrascht, dass die für dieses Thema so wichtige Prozesstheologie nur kurz im Kontext der *creatio continua* behandelt wird (und dabei dann auch nur mit knappen Bezügen auf Whitehead, Cobb und Griffin, dagegen kommen für dieses Thema so wichtige Autorinnen und Autoren wie Hartshorne, McFague, Suchocki oder Keller nicht vor). Auch Bezüge zur Theorie des „open view theism" fehlen an dieser Stelle. Schade auch, dass die zentrale Frage nach dem eschatologischen Handeln Gottes nicht zum Gegenstand eines eigenen Kap.s geworden ist, denn gerade im Blick auf das eschatologische Handeln verschärfen sich ja manche Probleme, so etwa die Frage nach der Autonomie der Welt auch im Eschaton oder nach einem eschatologischen Interventionismus Gottes. Und schließlich ist zu fragen, ob so wichtige Themen wie das Theodizeeproblem (dazu nur unter dem Aspekt der Kontroverse um Leidenschaftslosigkeit und Mitleiden Gottes) so knapp abgehandelt werden können, wenn man den Begriff des Handelns Gottes diskutiert (das Thema „Allmacht" wird auf drei Seiten thematisiert, die derzeit in der philosophischen Gotteslehre heftig diskutierte Kontroverse um Eternalismus und Temporalismus Gottes gar nur auf 1,5 Seiten). So lässt sich feststellen, dass das Thema „Handeln Gottes" zwar griffig präsentiert und die wichtigsten Aspekte dargestellt werden, dass das Buch aber insgesamt doch eher an der Oberfläche der Auseinandersetzung verbleibt.

Köln Saskia Wendel

Danz, Christian: **Grundprobleme der Christologie**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 281 S., kt € 22,90 ISBN: 978-3-8252-3911-4

Aufgrund ihrer Veröffentlichung als UTB-Taschenbuch könnte man meinen, die vorliegende Christologie des Wiener Systematikers Christian Danz verstehe sich vornehmlich als Handreichung für Studenten. Und in der Tat: Wo das Buch in knapper, auf das Wesentliche konzentrierter Form über die drei Wellen der historischen Jesus-Forschung (13–54), über die Christologie der Väter (56–79) und über wichtige Entwürfe der Systematischen Theologie des 19. und 20. Jh.s (118–172) informiert, empfiehlt es sich als zuverlässig und übersichtlich informierendes Fachbuch. Bei näherer Betrachtung aber dienen auch die vornehmlich informierenden Teile der Begründung einer zentralen These, die so etwas wie der systematisierende Schlüssel des Ganzen ist: Nicht der historische Jesus, sondern der Glaube, den er ermöglicht hat, ist das Christusereignis bzw. das Ereignis der Erlösung.

Diese These erweckt vordergründig den Eindruck einer Neuauflage von Bultmanns Reduktion des historischen Jesus auf einen bloßen Katalysator der Begegnung des je einzelnen Gläubigen mit dem Gott, der ihn rechtfertigt. Doch dieser Eindruck täuscht. Denn D. relativiert den historischen Jesus nicht in derselben Weise wie Bultmann. D. will der verhängnisvollen Alternative zwischen der Enthistorisierung des Christusereignisses einerseits und der Enttheologisierung des historischen Jesus andererseits entgehen. Nach den ersten beiden Wellen der Jesus-Forschung (first and second quest) steht für ihn fest: Jeder Versuch, den „wirklichen Jesus hinter den Quellen zu suchen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt" (39). Historisch gesehen gab es natürlich den einen irdischen Jesus hinter den verschiedenen Erzählungen, die ihn als den erinnerten Jesus repräsentieren. Aber

mehr als die Bewährung des eigenen Jesus-Bildes an den Jesus-Erinnerungen derer, die wir als Autoren oder Redakteure der ntl. Schriften benennen, kann kein Historiker leisten. D. sieht in den bisherigen drei Wellen der Frage nach dem historischen Jesus ein Fortschreiten des exegetischen Erkenntnisprozesses hin zu der u.a. von Jens Schröter und Gerd Theißen vertretenen These, das Christentum werde nicht durch den historischen Jesus begründet, sondern durch die Christus-Bilder derer, die durch den Glauben an Jesus als den Christus ein neues Selbst- und Weltverständnis gewonnen haben.

Die von Lessing (109–115) eingeleitete und von Kant (115–118), Schleiermacher (118–123) und David Friedrich Strauß (123–128) fortgeschriebene „Auflösung der altkirchlichen Christologie" ist aus Sicht des Vf.s unhintergehbar. Seiner Meinung nach ist die Ontotheologie der Zwei-Naturen-Metaphysik ebenso passé wie der Versuch, den ‚Jesus an sich' auszugraben. Eine Christologie, die durch das Feuer der Aufklärung gegangen ist, kann – so betont der Vf. – den historischen Jesus weder auf den geschichtlichen Stifter eines neuen Gesamtlebens (Schleiermacher) noch auf den Katalysator einer großen Idee (Strauß) reduzieren. Der Vf. sieht den entscheidenden Schritt zur Lösung des christologischen Grundproblems in den Konzeptionen des 19. Jh.s (Albrecht Ritschl; Martin Kähler; Wilhelm Herrmann; August Tholuck), die ihre Christologie weder auf ein Leben Jesu noch auf eine Idee (z.B. die der Einheit von Gott und Mensch) gründen, „sondern auf das geschichtliche *Christusbild*" (131). Denn im *Christusbild* des je einzelnen Gläubigen sind der historische Jesus und der Christus des Glaubens vermittelt.

Man kann die nach Albert Schweitzer geschriebenen Christologien von Tillich, Barth, Gogarten und Bultmann als „antihistoristische Revolution" (145), als „Loslösung des Glaubens von der Geschichte" (146) oder gar als Ausstieg der Dogmatik „aus dem Wissenschaftsverständnis der Moderne" (145f) kritisieren. Man kann sie aber auch positiv werten, nämlich als Umbildung der traditionellen Christologie „zu einer Beschreibung des Glaubens und seines eigenen Bildes von der Geschichte" (146). D. zählt sich zu denen, die das Phänomen der Enthistorisierung nicht unkritisch, aber doch als notwendige Voraussetzung für die Versöhnung des Christentums mit der Moderne würdigen. Unter Berufung auf Tillich erklärt er den Terminus *Christusbild* zum Schlüsselbegriff des eigenen Entwurfs. Denn dieser Begriff, so bemerkt er, bezeichnet die „Selbstbeschreibung des Glaubens als eines personalen Geschehens in der Geschichte" (151).

Schon Martin Luther war aus Sicht des Vf.s „weniger an der dogmatischen Konstruktion des Gottmenschen interessiert als an dem individuellen Vollzug des Glaubens" (88). Der „Wittenberger Theologe", so meint er, „verknüpft sein Christusbild so eng mit dem Glauben, dass Christus zu einer Selbstbeschreibungsform des eigenen Glaubens und des mit diesem verbundenen Sich-Verstehens des Menschen wird." (90) Grund des Glaubens ist folglich nicht der historische Jesus, sondern das Bild von dem Christus, der mich rechtfertigt. Oder anders gesagt: „Im wahren Glauben, der durch Gericht und Gnade hindurchgeht, entsteht im Herzen des Glaubenden das Bild Christi." (89)

D. verortet seinen christologischen Entwurf gleichsam zwischen Barth und Pannenberg. Während Barth seine Christologie von der Frage nach dem historischen Jesus löst (155), vertritt Pannenberg die Gegenthese: Seine Christologie setzt bei dem historischen Jesus ein, „wie er von der historischen Forschung rekonstruiert wird, und nicht beim Christusbild des Neuen Testaments oder Christus-Zeugnis der Apostel" (169). Während Barths Christologie die Explikation des Glaubens an Jesus als den Christus ist, betont Pannenberg, es bedürfe keines Glaubens, „um in dem Mann aus Nazareth und seinem Schicksalsweg die Offenbarung Gottes zu erkennen" (171); vielmehr werde der echte Glaube erst durch die unbefangene Wahrnehmung der historisch eruierbaren Ereignisse geweckt. Dass der Vf. seinen eigenen Entwurf zwischen Barth und Pannenberg ansiedelt, schließt nicht aus, dass er Barth ungleich näher steht als Pannenberg. Er erkennt Pannenbergs Verdienste um die Überwindung der Ontotheologie (Zwei-Naturen-Lehre) an, kritisiert aber zugleich, dass dieser seine Christologie zu einem Thema der historischen Wissenschaften gemacht habe. „Der Glaube", so folgert der Vf., „stellt dann kein zu der irdischen Geschichte Jesu hinzukommendes und sie deutendes oder interpretierendes Moment dar, sondern eine Konsequenz der historischen Tatsachen." (171)

Ausdrücklich würdigt D. alle Versuche, die Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus trinitätstheologisch zu begründen. Wo Pannenberg die Identität der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu mit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater nicht geschichtlich, sondern trinitätstheologisch begründet, findet er Zustimmung (173). Ebenso Falk Wagner, der die Einheit von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus ausschließlich trinitätstheologisch erklärt (175), und Ingolf U. Dalferth, der die Trinitätslehre als Grammatik der christlichen Rede von Jesus als dem Christus bezeichnet (178).

Besonders nahe weiß sich der Vf. den Entwürfen von Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel. Ebeling steht einerseits für die Enthistorisierung der Christologie; denn s. E. zielt die ganze Existenz Jesu darauf ab, „zum Glauben zu rufen und Glauben zu erwecken"; aber Ebeling stellt auch die Rückfrage nach dem historischen Jesus, nämlich als „Frage des Glaubens nach seinem eigenen geschichtlichen Eingebundensein" (161). Ähnlich Eberhard Jüngel, dem es an keiner Stelle um die Begründung des christlichen Glaubens durch den historischen Jesus geht, der aber dennoch darauf besteht, dass der Glaube „in seinem eigenen Interesse nach dem geschichtlichen Jesus" (165) fragt.

Im Schlusskap. profiliert der Vf. seine eigene Position. Gegen Pannenberg betont er: „Der ‚historische Jesus' ist ein Bestandteil des Glaubens [...]. Er repräsentiert die geschichtliche Einbindung [...] des Glaubens, aber keine empirische Wirklichkeit, die von der historischen Wissenschaft rekonstruiert werden könnte." (207) Wenn sich der Glaube über sich selbst aufklärt, entsteht ein Christusbild, das einerseits Konstrukt des jeweiligen Interpreten, zugleich aber Produkt einer vom historischen Jesus ausgehenden Deutungsgeschichte ist. Der historische Jesus ist immer schon der geglaubte Christus und deshalb von den vielen Christusbildern der exegetischen Tradition nicht abstrahierbar. Dennoch hat die historische Jesusforschung gegenüber dem je eigenen Christusbild eine Korrektivfunktion. „Sie schärft das Bewusstsein für die Komplexität und Pluralität der Überlieferungen und die Vielzahl der Rezeptionen der Gestalt Jesu im Neuen Testament." (208)

Christologie soll aus Sicht des Vf.s weder Suche nach dem historischen Jesus noch Lehre über Jesus Christus (Substanzmetaphysik und Ontotheologie), sondern Selbstbeschreibung des Glaubens an Jesus als den Christus sein. Anders formuliert: In der Christologie „kommt zur Darstellung, wie Gott beim Menschen präsent ist, nämlich allein im und als Geschehen des Sich-Verstehens" (214). Jeder Mensch versteht sich auf bestimmte Weise durch die Integration von Ereignissen und Erfahrungen in sein Selbstverständnis. Wenn er glauben kann, dass der Jesus, der ihm in Wort und Tat verkündet wird, der Christus ist, gelangt er „zu einem neuen und vertieften Selbstverständnis". Und dieses Selbstverständnis ist das, was die theologische Lehrtradition „mit dem Begriff Versöhnung eigentlich meint" (214). Resümierend bemerkt D.: „Christus ist das Bild des sich in seinem reflexiven Bezug auf sich selbst verständlich gewordenen Selbstverhältnisses. [...] Christologie ist somit weder ein Teilgebiet der theologischen Dogmatik noch beschreibt sie eine historische Person, sondern sie ist der Ausdruck der Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses des Bewusstseins für dieses selbst in seinem individuellen Vollzug." (222)

Der vom Vf. „vorgeschlagene Wechsel der Perspektive der christologischen Reflexion von der Person zu dem Ereignis Gottes im Geschehen seiner Offenbarung" (223) hat Konsequenzen: z.B. für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und besonders für den jüdisch-christlichen Dialog. D. hält ein Christentum, das Mission treibt, weil Christus für alle Menschen aller Zeiten heilsnotwendig ist (konstitutive Christologie), bei aller theoretischen Würdigung der Mittlerfunktion anderer Religionen (Inklusivismus-Modell der meisten katholischen Theologen) für antimodern. Er will sich aber auch nicht der „repräsentativen Christologie" eines John Hick anschließen, also sein Christentum nicht als eine unter anderen Repräsentationen des universalen göttlichen Heilswillens verstanden wissen. Das Christusbild derer, die Jesus als den Christus glauben, ist die Wahrheit des Christentums; und die ist, wenn man die Gläubigen fragt, weder relativ noch allgemein verbindlich. Wer sich durch Christus gerechtfertigt weiß, glaubt an die Wahrheit, ohne sein Bild von der Wahrheit (Christusbild) verabsolutieren zu müssen. D. wörtlich: „Wird die Christologie [...] als eine Selbstdarstellung der reflexiven Struktur des Glaubensaktes ausgearbeitet, dann impliziert sie weder ein Urteil über andere Religionen, noch fordert sie im Interesse einer Anerkennung anderer Religionen eine Depotenzierung." (230)

Letztere Schlussfolgerung sollte nach Auffassung des Vf.s besonders das schuldbeladene Verhältnis des Christentums zum Judentum bestimmen. Es genügt nicht, so meint er, den Mose-Bund als ungekündigten Bund zu würdigen. Christen sollten zudem auf jede Dogmatik verzichten, die das Christusereignis als heilsnotwendig auch für jeden Juden beschreibt oder von einer eschatologischen Anerkennung Jesu als des Christus auch durch die Juden spricht. Denn: „Zu einem konstruktiven Umgang mit der Vielfalt von religiösen Deutungen gelangt man nicht durch deren noch so kunstvolle Reintegration in die eigene religiöse Binnenperspektive, sondern allein durch deren Anerkennung." (237)

Wie gesagt: D. distanziert sich von Bultmanns radikaler Enthistorisierung des christlichen Glaubens. Doch wenn man fragt, was seine Identifikation jedweder Christologie mit dem Christusbild des je einzelnen Gläubigen von Bultmanns Identifikation des Christusereignisses mit dem je eigenen Christusglauben unterscheidet, bleibt eigentlich nur die Empfehlung, das je eigene Christusbild durch historisch-kritische Exegese zu läutern. Da diese Exegese wiederum die je eigene ist, erweist sich die Differenz zwischen der Position des Vf.s und der Bultmanns als bloße Behauptung. Auch für D. ist das Christusereignis identisch mit dem, was der Glaube des je einzelnen Menschen bewirkt. Christologie ist so plural wie die Christusbilder derer, die das vom Kerygma in ihnen Bewirkte in eine Beschreibung ihres neuen Selbstverständnisses fassen. Wie für Bultmann, so gibt es auch für D.

kein objektives Kriterium zur Unterscheidung wahrer von falscher Christologie. Deshalb soll das Christentum seiner Meinung nach auf jede Christologie verzichten, die den Heilsanspruch anderer Religionen, besonders den des Judentums, depotenziert.

D. kann seine Christologie nur dann als Versöhnung des Christentums mit der Moderne feiern, wenn die Wahrheit so plural ist wie die Christusbilder der Christus-Gläubigen. Indem er Luther gegen die altprotestantische Orthodoxie stellt (93.214), meint er, sich für das eigene Konzept auf den Reformator berufen zu dürfen. Denn der habe seine Christologie nicht an die für den nachfolgenden Protestantismus charakteristische These gebunden, dass Jesus für alle Menschen aller Zeiten Satisfaktion geleistet und also den von der Sünde bewirkten Tod der Trennung von Gott besiegt habe. Ob Luther, der seine Wahrheit (sein Christusbild) mit geradezu fanatischer Vehemenz gegen die Wahrheit der Andersdenkenden verteidigt hat, zum Vorreiter des postmodernen Pluralismus stilisiert werden kann, darf bezweifelt werden. Jedenfalls hat der Reformator das „extra nos" des Erlösungsgeschehens nicht in der von D. beschworenen Weise mit dem je eigenen Selbstverständnis oder Christusbild des je einzelnen Gläubigen identifiziert.

Die Frage, warum der trinitarische Gott das Drama der Inkarnation zwischen Bethlehem und Golgotha auf sich genommen hat, statt durch alle möglichen Ereignisse der Menschheitsgeschichte (z.B. durch die anderen Religionen, besonders aber durch sein Volk Israel) denselben Effekt zu erzielen, wird von D. nicht beantwortet und kann unter den oben skizzierten Voraussetzungen auch gar nicht beantwortet werden. Es kommt ja, wie er immer wieder betont, nur auf das neue Selbstverständnis des je einzelnen Menschen an, nicht auf das historische Ereignis, durch das dieses Selbstverständnis bewirkt wird; auch nicht darauf, dass die Explikation des von Gott gerechtfertigten Gläubigen ein *wahres* Christusbild ist. Was das je eigene Christusbild für die Gläubigen der christlichen Tradition, das ist für die Mitglieder anderer Religionen ein entsprechendes Pendant.

Es ist bekannt, dass D. ähnlich wie sein Wiener Kollege Körtner ökumenische Gespräche mit den Katholiken erst dann für zielführend hält, wenn die Papst-Kirche sich ähnlich konsequent wie der eigene Protestantismus den Herausforderungen der Moderne (der Verabschiedung der einen Wahrheit) stellt. Wenn die Christologie von D. für den gegenwärtigen Protestantismus repräsentativ sein sollte, kann katholische Theologie nur folgern: Aller verbalen Konvergenz-Ökumene zum Trotz steht die Einheit selbst da in Frage, wo sie zuvor als unstrittig gegeben galt: nämlich auf dem Feld des gemeinsamen Bekenntnisses zur Einzigkeit und Heilsuniversalität des Christusereignisses.

Bonn Karl-Heinz Menke

Dirscherl, Erwin / **Dohmen**, Christoph / **Englert**, Rudolf / **Laux**, Bernhard: **In Beziehung leben**. Theologische Anthropologie. – Freiburg: Herder 2008. 208 S. (Theologische Module, 6), kt € 17,95 ISBN: 978–3–451–29944–5

Spätestens seit Karl Rahners viel zitiertem Diktum von der „anthropologischen Wende" in der Theologie steht außer Frage, dass die Anthropologie ein Schlüsselthema christlicher Theologie ist. Dies werden auch diejenigen nicht bestreiten können, die Rahners explizite Anlehnung an Kant sowie seine transzendentaltheologische Methode kritisieren. Denn die vor Gott stehenden Menschen sind nicht nur die Subjekte jedes theologischen Denkens, sondern in ihrer vom Glauben geleiteten Reflexion auf sich selbst und die *conditio humana* immer auch dessen Gegenstand. So kommt dem vorliegenden Band in der Reihe „Theologische Module", mit der der Verlag auf die Studienreform reagieren will, eine Schlüsselstellung zu.

Die große Stärke dieses Bandes liegt darin, dass es den Autoren gelingt, ihren Beiträgen ungeachtet ihrer unterschiedlichen Fachperspektiven und ihrer ausgeprägt individuellen Argumentationsstile ein gemeinsames Zentrum zu geben. Sie finden diesen Mittelpunkt, indem sie die Vielfalt der Reflexionen über den Menschen, die sich schon in den biblischen Schriften, erst recht aber in der christlichen Tradition finden, konsequent auf die Glaubensaussage beziehen, dass die Menschen Ebenbild Gottes sind. Sie geben diesem Begriff im ständigen Gespräch mit den biblischen Schriften und der Theologiegeschichte eine klare inhaltliche Bestimmung: Ihre Gottebenbildlichkeit verwirklichen Menschen in ihren vielfältigen Beziehungen zueinander; da sie zudem als seine Geschöpfe vor Gott stehen, ist jede Gestalt menschlichen Lebens immer auch eine Form der Beziehung zu Gott.

Der Grundbewegung nachkonziliarer katholischer Theologie folgend (8f), hat der Exeget das erste Wort, bevor die Anthropologie dogmatisch entfaltet wird. Das dem Sein des Menschen angemessene Sollen ist Gegenstand des dritten Beitrags. Der „Grundriss einer religionspädagogischen Anthropologie" beschließt den Band. Wer in der katholischen Theologie zuhause ist, wird die Beiträge in der vorgegebenen Reihenfolge mit Gewinn lesen. Wer hier eine erste Einführung in die theologische Anthropologie sucht, sollte das Buch eher von hinten lesen. Denn die Schwierigkeiten, auf die im Kontext aktueller Debatten und Menschenbilder jeder stößt, der sich dem christlichen Verständnis menschlicher Existenz zu nähern versucht, werden v.a. in den beiden letzten Beiträgen benannt und zu überwinden gesucht. Auch die Zusammenfassung der vier Texte ist deshalb in dieser „Gegenläufigkeit" angelegt.

Rudolf Englert fragt, ob der christliche Glaube lernbar und lehrbar ist und was das Ziel eines solchen Lernprozesses sein sollte (137). Die Lernbarkeit untersucht er in kritischer Auseinandersetzung mit der Diskussion um eine mögliche „religiöse Anlage" im Menschen (138–155). Dabei gelingt es ihm, den klassischen Streit um den „homo religiosus" auch auf neueste neurobiologische und kulturwissenschaftliche Erkenntnisse anzuwenden. Als kulturfähige und kulturgeprägte Wesen können Menschen, so E., nicht zuletzt verschiedene Dimensionen religiösen Lebens hervorbringen bzw. in diese hineinwachsen – und sich so als Ebenbild Gottes verstehen (136.154). Entsprechend differenziert fällt auch die Antwort auf die Lehrbarkeit des Glaubens aus (155–168). Besonders bemerkenswert ist hier E.s ökumenische Sensibilität: Er kann zeigen, wie die konfessionell unterschiedene Bestimmung des Glaubens – als ein göttliches Werk im Menschen bzw. eine von der Gnade ermöglichte Entscheidung – in unterschiedliche religionspädagogische Konzepte mündet, die er in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander bezogen sieht (156–159). Das Ziel eines „reifen Glaubens" sucht E. schließlich in Anlehnung an Piaget und Erikson zu beschreiben (168–182). Den Beitrag beendet er mit kritischen Rückfragen an die Religionspädagogik und damit auch an seine eigene Anthropologie. Dabei betont er, dass sich eine religiöse Entwicklung unter den Bedingungen nicht mehr selbstverständlicher Christlichkeit spezifisch anders darstellt, als es Piaget und Erikson noch explizierten. Gerade diese Hinweise sind es, die die klassisch religionspädagogische Perspektive umkehren. Denn hier steht nicht mehr die Vermittelbarkeit des christlichen Glaubens, sondern dessen Zugänglichkeit für Menschen im Mittelpunkt – die E. nochmals durch eine theologische Reflexion unterfängt (186f).

Rudolf Laux befasst sich ausführlich mit den aktuellen Rahmenbedingungen jeder, speziell einer christlichen Ethik. Jede Ethik muss einen verantwortungsfähigen, also freien Menschen voraussetzen. Deshalb hat sie sich kritisch mit allen Entwürfen auseinanderzusetzen, die eine solche Freiheit bestreiten. L. expliziert dies an der Hirnforschung (114–121) und einem ökonomistischen Menschenbild (121–127). Beiden gesteht er zu, dass sie zutreffend bestimmte Aspekte des Menschseins beschreiben. Er wehrt sich aber unter Aufnahme wichtiger Argumente der laufenden Diskussionen gegen jede Verabsolutierung einer dieser Perspektiven. Die zweite Herausforderung besteht in der unhintergehbaren Pluralität von Menschenbildern, die – nicht zuletzt in den Religionen – oft in Erzählungen ausgemalt werden. Entsprechend vielfältig sind die Vorstellungen vom „guten Leben", die sich, ungeachtet möglicher Schnittmengen, nicht vereinheitlichen lassen (90–94). Um zu einer übergreifenden Verbindlichkeit zu kommen, führt L. – im Anschluss an Kant, Rawls und Nussbaum – das Gebot der Gerechtigkeit ein, das eine strikte Reziprozität der Anerkennung fordert und damit auch der Vielfalt von Lebensentwürfen die Grenze fremder Freiheiten setzt. In diesem Rahmen entfaltet L. ein Ethos, eine Vorstellung vom guten Leben, wie sie aus einer christlich-theologischen Anthropologie erwachsen kann. Ihr Zentrum finden die Ausführungen zur Geschöpflichkeit und Gemeinschaftlichkeit in einer ausführlichen ethisch-lebenspraktischen Reflexion auf die Gottebenbildlichkeit (100–107). In dieser christlichen Anthropologie selbst, so L., liegt die Pflicht zu einer Selbstreflexivität begründet, die das christliche Verständnis des Menschen als eines unter anderen erkennt. Nicht zuletzt die biblische Betonung der Gerechtigkeit macht es möglich, diese Pluralität anzuerkennen, ohne einem unverbindlichen Relativismus zu verfallen.

Der Beitrag von *Erwin Dirscherl* bildet den systematisch-theologischen Kern des Buches. D. zeichnet ein facettenreiches Bild vom Menschen. Des Menschen Begrenztheit wie sein Hinausgreifen über jede Grenze bis an das absolute Geheimnis Gottes (46–51); sein Entstehen aus dem Wort Gottes, das in der Sprachlichkeit des Menschen zu Wort kommt und ihn an seinen Ursprung bindet (51–57); die sich im Gebet ausdrückende Bezogenheit der Menschen auf Gott, die in der Rede von deren Gottebenbildlichkeit systematisch reflektiert wird (57–71); die Personalität des Menschen, die nur als Relationalität zu den Mitmenschen und zu Gott recht verstanden werden kann (71–74); die Sünde als willentlicher, in der Geschichte sich ausprägender und auswirkender Bruch dieser Beziehung; der Glaube an die von Gott geschenkte, in seinem Ebenbild Jesus von Nazareth sichtbar und wirklich gewordene Vergebung und Befreiung (74–86): all diese zentralen Themen christlicher Anthropologie vermag D. in seinem anthropologischen Entwurf – nicht selten spannungsreich – zu verbinden. Sein Text ist voller Anknüpfungen an und Anspielungen auf die Bibel, die theologische Tradition von Irenäus bis zu Rahner und Pannenberg sowie nicht zuletzt auf die Philosophie v.a. des 20. Jh.s. Für ein einführendes Lehrbuch mögen diese Anspielungen oft zu kurz sein, um sich den noch Außenstehenden ganz zu erschließen; den Fachleuten mag die Interpretation an einigen Stellen (v.a.

bei Augustinus und Luther) etwas zu vage bleiben – entschädigt wird man für diese Mängel durch einen ebenso eigenständigen wie ambitionierten Text, der sich vom Genre pflichtschuldiger Stoffsammlungen wohltuend unterscheidet.

Der einführende Beitrag von *Christoph Dohmen* konzentriert sich ganz auf die in Gen 1–3 entfaltete Schöpfungserzählung, die er als einen hoch reflektierten Kristallisationspunkt biblischer Anthropologie begreift. Hier gehe es „um eine Beschreibung einer ‚Weltordnung' […], die die allzeit gültige Lebensgrundlage der Menschheit betrifft" (15). Im Vergleich mit entsprechenden Texten des Alten Orients kann D. das in der christlichen Theologie gängige Bild jener Welt, aber auch der biblischen Schöpfungsvorstellungen präzisieren und an wesentlichen Stellen korrigieren (16–22). Seine akribische Rekonstruktion des ersten – auf die *creatio prima* konzentrierten – und des zweiten – die *creatio continua* hervorhebenden – Schöpfungsberichts leistet zweierlei: Zum einen bindet sie die Anthropologie eng in den Gesamtrahmen einer theologischen Schöpfungslehre ein; zum anderen trägt sie zum genauen Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen wesentlich bei, indem sie „Autonomie als Paradiesgabe" (37) herausstellt. Systematisch von besonderem Interesse ist D.s überzeugender Nachweis, dass und wie „Natur und Kultur im Wesen des Menschen" (39) verbunden sind. Ein ebenso überraschender wie angesichts der Theologiegeschichte befreiender Aspekt dieser Exegese besteht darin, dass ihr zufolge der Glaube an die von Gott geschaffene Ordnung der Welt den sog. Sündenfall umfängt, statt von ihm grundlegend zerstört zu werden. Dass die christologisch fokussierten Aussagen des NT über den Menschen keine Berücksichtigung in dem Text finden, ist der „wissenschaftlichen Redlichkeit" (12) des Autors geschuldet – muss aber im Blick auf den Anspruch des Buches gleichwohl als Mangel gekennzeichnet werden.

Als eine material- und ideenreiche Darstellung theologischer Anthropologie ist das vorliegende Buch für fortgeschrittene Studierende der Theologie zweifellos lesenswert. Als Einführungswerk im engeren Sinne dürfte es aber an vielen Stellen zu voraussetzungsreich sein. Dem Verlag sei empfohlen, künftigen Auflagen und Bänden der Reihe ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, das nicht nur die Titel, sondern auch die Gliederung der Beiträge erkennen lässt, und zumindest ein Namenregister beizufügen.

Berlin Michael Bongardt

Durch ein technisches Versehen wurde die vorstehende, im Jahr 2009 entstandene Rezension bisher nicht abgedruckt. Wir bitten Autoren und Rezensenten um Entschuldigung.

Die Redaktion

Bruder, Benedikt: **Versprochene Freiheit**. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinärem Kontext. – Berlin: De Gruyter 2013. 501 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 159), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–030748–1

Der Freiheitsbegriff gilt mittlerweile nicht nur als eine Zentralkategorie theologischer Theoriebildung, sondern steht auch im Spannungsfeld naturwissenschaftlicher wie philosophischer Kontroversen: Wie frei ist der Mensch wirklich? Lässt sich ein sinnvoller, unseren Alltagserfahrungen angemessener Begriff von Freiheit konzipieren, der neurowissenschaftliche Erkenntnisse einbezieht, philosophisch konsistent und für die theologische Anthropologie anschlussfähig ist? Vor diesem Problemhintergrund verfolgt die im WS 2010/11 an der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg eingereichte Diss. des evangelischen Theologen Benedikt Bruder zwei Ziele: Erstens möchte sie „das Phänomen Freiheit differenzieren und dabei die Konturen des theologischen Begriffs von (Un-)Freiheit im interdisziplinären Gespräch schärfen" (5). Zweitens entwickelt sie im Gespräch mit neurowissenschaftlichen und philosophischen Ansätzen die systematischen Koordinaten einer theologischen Anthropologie und intendiert somit, einen „Beitrag zur (binnen-)theologischen Präzisierung und Klärung des Freiheitsbegriffs" (275) zu leisten.

Diesen Grundanliegen entsprechend besteht B.s Studie aus drei Teilen: Die beiden ersten – „Neurowissenschaftliche Perspektiven" (6–124) und „Philosophische Perspektiven" (125–267) – skizzieren die Elemente eines lebensweltlich rückgebundenen und logisch kohärenten Freiheitsbegriffs. Die erreichten Einsichten werden schließlich im umfangreichsten, dritten Teil der Arbeit – „Theologische Perspektiven" (268–465) – in den umfassenderen Horizont theologischer Anthropologie und Hamartiologie eingezeichnet und entfaltet. Dabei ist in methodischer Hinsicht zu beachten, dass B. ein primär von der lutherschen Tradition her gewonnenes Verständnis von Freiheit und Unfreiheit (bzw. Sünde) mit den nicht-theologischen Einsichten korreliert. Deshalb wird auch das binnentheologisch vorauszusetzende Freiheitsverständnis insofern normiert, als B. ausführlich auf die Debatte zwischen Luther und Erasmus eingeht (275–335) und sich im weiteren Argumentationsverlauf Luthers Position aneignet.

Der erste Teil der Arbeit zu den freiheitsphänomenologisch relevanten Erkenntnissen der Neurowissenschaften widmet sich im Allgemeinen den Verfahren, methodischen Voraussetzungen sowie der konkreten Reichweite der Erkenntnisse der Hirnforschung (6–64) und behandelt im Speziellen den Ansatz Gerhard Roths (65–119). Der zweite, philosophische Teil diskutiert u.a. kompatibilistische (138–203) und inkompatibilistische (204–251) Konzepte und greift exemplarisch auf die Ansätze von Michael Pauen (162–203; 251–256) und Robert Kane (217–251; 256–261) zurück. Zwar würdigt B. Pauens Verortung des Freiheitsproblems in der Dimension des *personalen Selbst*vollzugs (162; 255), doch sieht er diese Dimension zugleich insofern unterbestimmt, als Pauens Konzept aufgrund seiner mangelnden Differenzierung von irreduzibler Innen- und objektivierbarer Außenperspektive letztlich die Annahme echter personaler Willensfreiheit verhindert (254f). Dies rückt B.s eigene Position näher an das libertarische Konzept von Kane, in dessen Bahnen die unhintergehbare Letztverantwortung des Menschen als *„Grenzbegriff"* (259) bestimmt und „für einen vergleichsweise starken, libertarischen Freiheitsbegriff votiert" (287) wird.

Die neurowissenschaftlichen und philosophischen Begründungswege lassen zunehmend deutlicher die Konturen eines Freiheitsbegriffs hervortreten, den B. für belastbar hält, und seien hier nur stichwortartig genannt: Ausgeschlossen ist ein Maximalbegriff von Freiheit, der von Willkür und Zufall nicht unterscheidbar wäre (67f; 77; 119; 197); Freiheit ist vielmehr stets als *graduelle* zu verstehen (252; 259f; 266; 436; 442) und wesentlich an Personalität (131; 144; 161f; 222f; 252f; 265–267) gebunden, sofern sie „eine spezifische Form des Selbstverhältnisses im Sinne der Fähigkeit zur Willensbildung" (271) beschreibt. Sie besitzt eine relationale (255; 265f) und zeitliche Struktur (160f; 263f). Abgewehrt ist mit diesem eher phänomenologischen Freiheitsbegriff die reduktionistisch-naturalistische Ineinssetzung von Bedingtheit und Determination: Gerade als leibseelische Einheit ist der Mensch bedingt (123f; 212f; 253f); seine freie Personalität aber besteht darin, sich zur faktischen Bedingtheit in ein selbst gewähltes Verhältnis setzen und diese Bedingtheit als eigene übernehmen zu können (267; 378; 380; 409). Impliziert dies eine Freiheit des Menschen auch *Gott gegenüber*?

Eben diese Frage führt in den Kern der Kontroverse zwischen Luther und Erasmus, deren Darstellung im dritten, theologischen Teil der Arbeit erfolgt. Zudem werden die argumentativen Linien der vorangegangenen Kap. gebündelt und im Horizont einer theologischen Anthropologie expliziert, indem B. „Systematisch-theologische Überlegungen zur Unfreiheit des Menschen" (373–428) wie auch „zur Freiheit des Menschen" (428–465) vorlegt. Dabei wird deutlich, dass B. mit Luther ein *liberum arbitrium* Gott gegenüber ablehnt (380–385; 442) – und dies aus mehreren Gründen: erstens aufgrund der Weichenstellung, dass das Selbst- und Weltverhältnis endlicher Freiheit nicht symmetrisch zum Gottesverhältnis konzipiert werden kann: „Indem Erasmus eine Wirklichkeit, die ewigen Bestand haben soll, zu einem Gegenstand des Selbstverhältnisses macht, begeht er einen Kategorienfehler. Nur Gott selbst bzw. der Heilige Geist kann hier als kausal wirksame Kraft betrachtet werden." (289) Dieses Argument einer *„kategorialen Differenz"* zwischen endlichen Objekten der freien Wahl und Gott selbst findet sich an mehreren Stellen (288; 290; 295f; 432); allerdings wird nicht ganz klar, warum aus der unbestreitbaren Annahme, dass das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis eine Relation *sui generis* darstellt, folgen soll, dass gegenüber Gott keine „Handlungsalternativen zur Disposition stehen, die wählend ergriffen werden könnten" (432). Ließe sich das Argument der prinzipiellen Schöpfer-Geschöpf-Differenz nicht auch beanspruchen, um umgekehrt (etwa mit Karl Rahner) einsichtig zu machen, dass menschliches und göttliches Handeln gerade als je eigenwirksames nicht konkurrieren, weil sie auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind? Die Option für das luthersche Konzept verbindet sich, zweitens, mit einer Ablehnung absoluter Freiheit bzw. voraussetzungsloser Spontaneität (290f); favorisiert wird ein Ansatz, der nicht von einer formalen Freiheit, sondern von deren realer Bestimmtheit ausgeht. In der Konsequenz kommt deshalb, drittens, die menschliche Freiheit als faktisch in die Sünde verstrickte in den Blick, die ihre für sie konstitutive Relationalität verloren hat (423) und sich distanzlos an sich selbst bindet (307; 421). Dies zieht wiederum, viertens, eine „deutliche Abgrenzung von transzendentalen Personalitäts- und Freiheitsbegriffen als Basis eines christlichen Verständnisses von Freiheit" nach sich (442), die B. auch in seiner Kritik an den Konzepten von Karl Rahner und Thomas Pröpper erkennen lässt (360; 464).

Zu Recht bemerkt B. hinsichtlich der nur knapp angedeuteten ökumenischen Konsequenzen seiner Position, dass zwar die Ablehnung menschlicher „Selbsterlösungskräfte" als ökumenischer Konsens gelten darf, sich jedoch wechselseitig kritische Anfragen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit ergeben dürften (450). Tatsächlich ergeben sich aus katholischer Sicht Gegenfragen: In welcher anthropologischen Instanz ist noch einsichtig zu machen, dass – wie auch B. festhält (399) – der Glaube der *eigene*, eben personale Vollzug des Menschen ist, wenn die Differenz von *imago* und *similitudo* eingezogen wird (332)? Ist die von B. des Öfteren herausgestellte wissenschaftstheoretische Differenz zwischen metaphysischer Theorie und theologischer bzw. soteriologischer Deutung der menschlichen Willensfreiheit (293f; 394f; 397f; 425f) ein hinreichender Grund dafür, um B.s These zu stützen, Luthers – explizit so bezeichneter – „theologischer Determinismus" (441; vgl. 437; 440; 452) laufe weder auf einen „metaphysischen Determinismus" (395) noch

auf die Annahme einer Alleinwirksamkeit Gottes (314, Anm. 162; 389) hinaus? Auch der graduelle Freiheitsbegriff lässt Fragen offen, die B. selbst andeutet, wenn er einräumt, dass ein der graduellen Variation nicht unterliegendes „Mindestmaß" (443) an Freiheit vorausgesetzt werden muss oder dass jede Fortbestimmung von Identität eine *„Veränderung desselben Subjekts"* und somit ein *„Identitätsmoment"* impliziert (451) – aber verweisen beide Bestimmungen nicht philosophisch (zu Recht) auf jene transzendentale bzw. formal invariante Subjektinstanz, die B. aus theologischen Motiven explizit abweist? Die hier formulierten Anfragen zielen somit auf dasselbe Grundproblem: Muss nicht ein formaler ‚Anknüpfungspunkt' innerhalb der Freiheit vorausgesetzt werden, damit das Gnaden- und Offenbarungsereignis tatsächlich den Menschen als personalen Empfänger erreicht (dagegen jedoch: 452, Anm. 673)? Damit würde in keiner Weise der Primat der Gnade revoziert, wohl aber der Aufweis erreichbar, dass *im* Glauben die endliche Freiheit zu sich *selbst* befreit wird und sie sich selbst umso mehr entspricht, je entschiedener sie sich von Gott beanspruchen lässt. An diesem Punkt wäre eine Auseinandersetzung mit der 2011 erschienenen (jedoch von B. noch nicht berücksichtigten) „Theologischen Anthropologie" von Thomas Pröpper weiterführend. Pröpper zeigt, wie gerade auf der Basis einer freiheitstheoretischen Glaubenshermeneutik Inhalt und Gratuität des Heilsgeschehens so gedacht werden können, dass letzteres die Annahme einer menschlichen Freiheit auch Gott *gegenüber* – jedoch *innerhalb* des einen, von Gott allein eröffneten Befreiungsgeschehens – impliziert.

Ungeachtet dieser kritischen Anfragen ist jedoch zu konstatieren, dass die Studie einen Beitrag zur theologischen und interdisziplinären Diskussion des Freiheitsbegriffs leistet. Indem stets auf mögliche Entsprechungen zwischen naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Einsichten hingewiesen wird, zeigt die Arbeit nicht nur die humane Relevanz theologischer Anthropologie und Hamartiologie auf. Vielmehr zielt B.s theologische Deutung endlicher Freiheit auf die Integration der nicht-theologischen Einsichten (vgl. auch 92f; 116f; 123) und versucht sich auf diese Weise phänomenologisch zu bewähren. Insofern diese Deutung entschieden am lutherschen Freiheitsverständnis orientiert ist, fordert sie zur kritisch-konstruktiven ökumenischen Diskussion heraus.

Bonn Magnus Lerch

Praktische Theologie

Renz, Monika: **Der Mystiker aus Nazaret**. Jesus neu begegnen. Jesuanische Spiritualität. – Freiburg i. Br.: Kreuz 2013. 208 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–61195–7

Die Vf.in ist (1996) promovierte Psychologin und seit 1998 Leiterin der Psychoonkologie und Musiktherapie am Kantonsspital St. Gallen, wo sie Schwerkranke und Sterbende therapeutisch-spirituell begleitet. Nach einem theologischen Zweitstudium wurde sie 2008 von der Theol. Fak. der Univ. Fribourg mit der Diss.: „Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur" promoviert (Paderborn 2008; vgl. dazu meine Rez. in ThRv 105 [5/2009], 410–415). Das darin Erarbeitete steht im Hintergrund und bildet die Grundlage des hier zu besprechenden Buches.

In dessen Einleitung (9–25) fragt R. nach dem Geheimnis Jesu: „Was befähigte Jesus, sich jenseits des Neurotischen so zu verschenken, wie er es tat?" Woher wusste er so treffend um die Not von Menschen und was sie heilte (9)? Sie „möchte den ganzen Jesus, den Heiler, den Liebenden und den Rebellen, aus seiner besonderen spirituellen Erfahrung heraus begreifen: Jesus war in hohem Ausmaß Mystiker." Alles, was von ihm ausgeht, wird „als Ausdruck seiner intensiven Gotteserfahrung interpretiert" (10). Seine absolute Gottnähe, sein Eins-Sein mit Gott, wird als Kern von Jesu Geheimnis betrachtet (14).

Das Buch kreist um die Grundthese, dass Jesus ganz und gar an Gott, den er Vater nannte, „angeschlossen" war (so 10 und dann durchgehend). Angeschlossen im Sinne von „connected", verbunden, „auf den Vater bezogen". „Weil er durch keinerlei Blockaden, Ängste und Narzissmen von der Energie Gottes abgeschnitten war, konnte Gott selbst ihm Kraftquelle sein. Aus solchem Verbunden-Sein heraus gelang Jesus immer neue Regeneration" (10), war er eine außergewöhnlich starke Persönlichkeit (11). Und von daher erkannte er das mangelnde Angeschlossen-Sein, ja das tiefe seelische Abgespalten-Sein der Menschen von ihrem Urgrund und in der Folge ihr Dasein in Angst und Kompensation (12f; 42; u. ö.).

Aus dieser grundlegenden Annahme von Jesu Angeschlossen-Sein lassen sich für R. weitere Aussagen zu seinem Wesen und Wirken nahtlos ableiten (11). Es ist der „Schlüssel für seine Botschaft, seine Heilungstätigkeit, seine Liebesfähigkeit und Hingabe" (17).

Ehe sie diese betrachtet, gibt R. im Teil 1 „Religion – tiefste menschliche Sehnsucht" (27–56; oder eher *„Antwort auf* tiefste menschliche Sehnsucht"?) eine erhellende Analyse der Krise des westlichen Christentums (der Name Jesus ist blutleer geworden; flach gewordene religiöse Riten berühren kaum mehr; der nicht mehr erfahrene Gott ist zum Argument gegen Gott geworden). Sie ist eine zutiefst „spirituelle Krise". Den schwammigen Begriff ‚Spiritualität' verbindet sie mit Erfahrung von Transzendenz und Präsenz.

Als Hintergründe spiritueller Sehnsucht sieht sie psychologisch die menschliche Bewusstseinsentwicklung als „Prozess der Herauskristallisierung" des Ichs und Ich-Bewusstseins aus dem ursprünglichen Ganzen und Einen (39). Das sich herauskristallisierende Ich nimmt seine letztliche Teilhabe am Ganzen immer weniger wahr, die Ahnung des Dazugehörens zu einem größeren Ganzen verblasst (zurück bleibt eine innere „Leerstelle": 34f, 40, 88), obwohl der werdende Mensch ontologisch Teil des Ganzen bleibt und er „so gesehen letztlich und vorbehaltlos Teil am Ganzen, an Gott, hat" (41).

Diese Zusammenstellung „das Ganze, Gott" kehrt dann vielfach wieder (42, 67, 82, 89, 102, 119f, 128, 139ff, 146, 163, 166, 191, 193); hier wäre zurückzufragen, ob das Ganze mit Gott zu identifizieren oder nicht eher Gott transzendental vom Ganzen zu unterscheiden (nicht zu trennen!) ist als der, der das Ganze umfasst und zugleich zuinnerst durchdringt (erst später in Teil 8 kommt es zu gewissen Differenzierungen).

In spirituellen Erfahrungen erfahre sich der Mensch „als (erneut) *angeschlossen* [...] *ans Ganze, an Gott*", und finde so „ein Stück Ur-Heimat, einen Mutterboden"; und von solchem Urgrund her „hat" jeder Mensch Urvertrauen, das tiefer liegt als alle Angst, auch wenn es oft verschüttet ist (41). „Gelingt es einem Menschen, sich mit den tiefsten Seelenschichten seiner selbst, mit dem Ganzen, mit Gott zu verbinden, ist er wieder im Vertrauen, erlebt er sich als getragen und glücklich." (41f) Die Alternative lautet also: angeschlossen ans Ganze, an Gott, und durchlässig *oder* abgespalten und in sich blockiert, existentiell einsam (das gelte für den einzelnen Menschen wie für ganze Kulturen in ihren prägenden Vorgaben). „Jesus hat das menschliche Abgekoppelt-Sein vom Ganzen, aber auch seine noch tiefer liegende letztliche Teilhabe am Ganzen erkannt." (42)

Wie ein Mensch die großen Erfahrungen seines Lebens deute und verstehe, ob als Zufall oder als Gotteserfahrung, das hänge von seiner Entscheidung ab; der Entscheidung gehe aber etwas voraus: von Kindheit an Eingeführt-Werden ins Staunen, Empfinden und Fühlen oder aber dessen Ausfall (52f).

Teil 2 unternimmt eine „Historische Annäherung: Jesus der Mystiker" (57–77). Hier werden bekannte Sachverhalte des Wirkens und Verkündens Jesu bedacht und von der Grundthese des Buches her beleuchtet. Erwähnt sei, dass die Vf.in von einem persönlichen mystischen Ereignis Jesu ausgeht, das die Synoptiker im Anschluss an die Taufe schildern: Dieses „ließ ihn seine wahre religiöse Dimension des ‚geliebten Sohnes' des Gottes Israels als seines Vaters erkennen und katapultierte ihn in seine eigene Berufung hinein" (59). Es bewirkte die Verschiebung seiner Verkündigung weg vom Gottesbild des Täufers und weg vom kultischen Reinheitsdenken hin zum ‚Vater' (65) sowie seiner Botschaft vom ankommenden Reich Gottes. Wo immer Menschen ihr Angeschlossen-Sein ans Göttliche erfahren, ist das Reich Gottes schon da: „in der Urgestalt des eigenen Seins (im Arm-sein)", in der Sehnsucht (der Hungernden), im Fühlen-Können, im Loslassen (des Verkrampft-Seins im Ich) finden sie in das Angeschlossen-Sein hinein und sind selig. „Der Mensch ist selig, wo er nicht besetzt ist von Prägungen wie etwa Besitzdenken, Machtgier, Neid und Verhärtungen." (67; ähnlich 87f)

Teil 3 wendet sich dem für das ganze Buch Zentralen, der „Vaterbeziehung: Teilhabe am Vater" (78–93) zu und entfaltet dies von der joh. „Mystik des Bleibens" und dem jesuanischen Gottesbild her („Gott ist wie ein Vater – Antwort gegen die Angst"). Eine jesuanische Spiritualität lebe von der apriorischen Zusage des Angenommen- und Geliebt-Seins unter allen Umständen, deshalb im Angeschlossen- und Bezogen-Sein. Und die wichtigste spirituelle Herausforderung bestehe darin, „sich um das eigene Angeschlossen-Sein ähnlich wie um das tägliche Brot zu kümmern" (91).

Teil 4 „Bruch und Kategorienwechsel" (94–104) reflektiert psychologisch von der Bewusstseinsentwicklung her *„Urangst und Sonderung* als Begleiterscheinung von Subjektwerdung", begreift Sünde als Dynamik der Sonderung und Trennung von Gott als dem Ganzen und versteht Jesus als den Menschen ohne Sonderung (Sünde), der ohne Bruch „ganz und gar angeschlossen an Gott als das Ganze" war: „Er war geführt, und der göttliche Energiefluss war in keiner Weise blockiert", seine Persönlichkeitsstärke war groß, sein Realitätsbezug intakt (102f). Daran schließen sich Überlegungen an, wie eine jesuanische Spiritualität zu einer positiv konnotierten Individuation, Ich- *und* Selbst-Werdung (im Sinne von C. G. Jung) beitragen kann.

Teil 5 „Jesus und das Böse" (105–116) versteht psychologisch „das Böse als Summe abgespaltener Energien". Jesus habe deren Dynamik durchschaut und vermochte sie – wie an Heilungen von Besessenen bedacht wird – zu unterbrechen. Die anschließenden Überlegungen zu einer jesuanischen Spiritualität gehen über in den Teil 6 „Die Not der Gottferne" (117–133): „Jesus nahm den Menschen als Subjekt", nahm zugleich dessen Ängste und Bewältigungsmuster wahr, erkannte deren Grund, das Abgeschnitten-Sein des Ich vom verlorenen

Urgrund, das Kreisen um sich selbst und Fremdbestimmt-Sein, und er ließ sich aus seinem tiefsten Wesen ganz und gar auf die Beziehung zu diesem Menschen ein, die ihm Vertrauen und heilende Rückbindung an den barmherzigen Gott, „*Urheilung*" ermöglichte („dein Glaube hat dich heil gemacht").

Teil 7 „ER kommt mir entgegen" (134–155) bedenkt vom Weihnachtscredo her Gottes Deszendenzbewegung und suchendes Unterwegssein zum Menschen und deutet dann den Johannesprolog entwicklungs- und bewusstseinspsychologisch: „Der in die Welt kommende Logos – Christus – ist *Prinzip von Bewusstwerdung*." (141f) Jesus ist für R. „Inbegriff von Bewusstwerdung, von durchlebtem und durchlittenem Prozess" (14). Er „verkörpert Bewusstwerdung schlechthin, und seine Passion folgt einem aller Höherentwicklung des Menschen letztlich innewohnenden Gesetz. Jesus zeigt uns diesen Weg, geht uns voran." (143f) Ich zweifle, ob das dem „Logos" und der Intention des Johannesprologs gerecht wird. Was uns mit der Geburt des Logos zugesagt ist, sei „eine von Gott her initiierte Bewusstwerdung", nicht im Sinne von Wissenserwerb, sondern als „immer tieferes Begreifen seiner selbst", als „Erhellen von Spuren, die – im tiefsten Unbewussten – schon da sind": „Der Mensch erfährt sich von Gott, vom Ganzen berührt, gemeint." (146) „Der historische Mystiker Jesus hat, so meine Interpretation, durch seine herausragende Bewusstheit im Unbewussten der Seele eine Spur gelegt." (147) Durch diese „im Unbewussten fortan angebahnte Spur" (151) wird es „auch uns aufgrund und entlang einer vorgegebenen Spur eher möglich, unsererseits Bewusstwerdung Stück um Stück zuzulassen" (147).

„Bewusstwerdung führt – Jesus zufolge – zum Vater und ins Leben, sprich: in ein zugleich persönlichkeitsstarkes und doch mit dem Urgrund verbundenes Dasein." (151) Warum „und doch" und nicht vielmehr „weil"? „Der Mystiker aus Nazaret wusste um die Teilhabe an der heilbringenden Kraft, die wir Gott nennen. Er wollte sie in die Welt bringen, uns vermitteln." (ebd.)

Im umfangreichen Teil 8 „Jesu Verständnis von Liebe gründet in der Vaterbeziehung" (156–198) wird die Grundthese dann – mit wichtigen Differenzierungen – sehr schön nach verschiedenen Seiten hin entfaltet: „Eine Liebe, die frei lässt" (wie im Gleichnis vom barmherzigen Vater); das Liebesgebot nicht als Zwang, sondern als innere Konsequenz, Vermögen, ja Bedürfnis, das aus dem Angeschlossen-Sein an und Verwurzelt-Sein in Gott, dem Ganzen bzw. dem Vater, erwächst (162f). Daraus erwachse „eine Liebe von Ich zu Du" und eine „*nicht nur transpersonale*, sondern *personale* Spiritualität […], die das Person-Sein des Menschen und seine lebenslängliche Selbstwerdung" sowie „die Sehnsucht nach einem ‚personal' erfahrenen Gott ernstnimmt", zu dem „Beziehung" möglich ist; der Mensch sei „mit dem Göttlichen zwar nicht identisch, wohl aber in seinem tiefsten Wesen verbunden" (166f). Anders als in östlicher Spiritualität geschehe das Loslassen „in den Vater hinein", sei ein „Akt des Vertrauens" (167f). Jesu Bezogen-Sein auf den Vater sei „zugleich ‚Eins-Sein im Vater' wie Erkannt-Sein im Eigenen": „jeder einzelne ist beim Namen und also bei seiner Identität und in seiner Persönlichkeit angesprochen." (171)

Von daher wird ein „masochistisches Opferdenken" abgewiesen (171f). Gegen Fehldeutungen der Passion Jesu (als Sühne oder Opferung) wird daran erinnert, dass Jesus seinen Tod nicht etwa suchte, sondern in Treue zu seiner Sendung und als äußerste Konsequenz seiner sich verschenkenden Liebe hinnahm, sich macht- und wehrlos (vgl. Symbol des Lammes) frei in die Hände des Vaters hineingab (178–188). Die Ahnung des Osterglaubens ermutige zum Vertrauen auf „eine *dem Ganzen, ja Gott selbst* entspringende Dynamik, die die Spiralen von Egozentrik, Gier und Macht zerschlägt und dem Leben, der Liebe und dem Geist eine neue Option gibt" (191). Möglich werde ein Leben mit Christus „in neuer Identität", fähig zu Liebe, Frieden und Sammlung (192–197).

Immer wieder hat R. in ihr Buch kleine Berichte von Erfahrungen Schwerkranker und Sterbender, die sie therapeutisch-spirituell begleitet hatte, eingefügt. Abschließend kommt sie nun noch kurz auf das Menschenbild zu sprechen, das sie in ihrem Beruf leitet, und plädiert für eine Religion, „die über das tradierte Erbe hinaus jedem Menschen seine ureigene Erfahrung mit Gott zudenkt und ihn auch freilässt in diesen Erfahrungsraum hinein" (199). „Spirituelle Begleitung ist Weg-Hilfe […], wegleitend sind die eigenen inneren Erfahrungen, Träume, Sehnsüchte der Patienten." Der spirituelle Begleiter, die Therapeutin, habe sich zu fragen: „Kann ich beitragen, dass mein Gegenüber sich tiefer spürt, versteht, bejaht?" (200f) Und dann habe er achtsam, behutsam, eher fragend Deutungsangebote in den Raum zu stellen (ohne seine eigene Überzeugung nahezulegen). Solche existenziellen Deutungen aus lauter Angst vor Manipulation „nicht anzubieten, würde heißen, die Patienten in einem zentralen Bedürfnis ihrer selbst darben zu lassen". „Die Patienten führen uns selbst dorthin, wo sie uns brauchen." (202)

Am Ende steht ein Literaturverzeichnis (203–208).

Desiderata: Man wüsste gerne den Titel des mehrfach (61; 73 Anm. 15; 79 Anm. 18 und 19) erwähnten Buches von Kogler, der im Literaturverzeichnis fehlt. Dass es theologisch um die Frage gehe: War Jesus Mensch oder Sohn Gottes? (so 15 und 135), greift zu kurz. Die Evangelien gebrauchen für Jesu Heilungen die Begriffe Krafttaten (dynámeis) und Zeichen (semeía), aber gerade nicht damalige Ausdrücke für Wunder (wie 74f vorausgesetzt wird).

Insgesamt ist es ein hilfreiches Buch, das der spirituellen Orientierungsnot entgegentritt und auf die zeitgenössische Beliebigkeit und Skepsis gegenüber der christlichen Botschaft mit einem entschiedenen Ja zu einem bibeltheologisch erschlossenen und auf tiefenseelische Prozesse bezogenen, von seiner mystischen Mitte her betrachteten Jesus antwortet.

Frankfurt a. M. / Werther (Westf.) Hans Kessler

Hoffmann, Martin: **Ethisch und politisch predigen.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 218 S. (Grundlagen und Modelle. Gemeindepraxis, 4), pb. € 16,80 ISBN: 978–3–374–02851–1

Angesichts der Relevanz der ethischen und politischen Dimension für die Theorie und Praxis der Predigt ist es zu begrüßen, dass der Vf. seine 1995 unter dem Titel „Ethik predigen. Probleme – Methoden – Beispiele" im Verlag Spenner (Waltrop) erschienene Schrift nun in einer überarbeiteten Version noch einmal der Öffentlichkeit vorlegt. Gegenüber der früher erschienenen Fassung ist ein Kap. zu Fragen der politischen Predigt hinzugekommen.

Der Eindruck des Vf.s, dass ethische und politische Themen schon immer und immer noch „Stiefkinder der Homiletik" wären und dass sich in der homiletischen Diskussion zu diesen Fragen seit dem Erscheinen seines Büchleins vor 16 Jahren – vom Zeitpunkt der Drucklegung des Nachfolgebandes aus gerechnet – „wenig getan" habe, trügt zwar. (Zu diesem Urteil kann man nur kommen, wenn man die – angesichts des thematischen Interesses – überraschend lückenhafte Literaturliste des Vf.s zugrunde legt.) Gleichwohl können H.s Beobachtungen v. a. in der Ausbildung befindlichen Theologinnen und Theologen eine Annäherung an das Thema eröffnen und Anhaltspunkte dafür bieten, sich einmal mehr mit der ethischen und politischen Dimension der Predigt auseinanderzusetzen.

Dabei wäre freilich zu empfehlen, andere Texte, die sich mit ethischen und politischen Fragen der Predigt befasst haben, ergänzend hinzuziehen. Pars pro toto sei in chronologischer Folge erinnert an: Christiane *Burbach*: *Argumentation in der „politischen Predigt"*. Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse, Frankfurt a. M. 1990; Eberhard *Hauschildt*: „Gelingende Predigten im DDR-Herbst 1989 und BRD-Monographien zur politischen Predigt", in: PTh, 84. Jg., 1992, H. 3, 131–136; Sebastian *Kuhlmann*: *Martin Niemöller*. Zur prophetischen Dimension der Predigt, Leipzig 2008. Was den ethischen Diskurs angeht, so ist dem Vf. leider die seit vielen Jahren geführte Debatte um Aspekte der (christlichen) Lebenskunst als Herausforderung auch der Predigt entgangen, eine Erörterung, die darauf zielt, „Evangelium" als Lebenswissen zu vertiefen und in dessen Relevanz für das Leben-Können von Menschen zu erörtern, ohne dabei den Klischees gesetzlicher Predigt zu verfallen. (Vgl. hierzu – wiederum pars pro toto – einige Beiträge in: *Predigt in einer polyphonen Kultur*, hg. v. Hanns *Kerner*, Leipzig 2006.)

Zu Recht erinnert der Vf. an die seit den sechziger Jahren in der Predigtpraxis bekannte und homiletisch diskutierte Schwierigkeit, ethisch zu predigen, ohne ins Gesetzliche abzugleiten. Er meint beobachten zu können, dass dies mit einer gewissen Geist- und Zeitvergessenheit einhergeht (24–33). Daher plädiert er dafür, in einer ethisch ausgerichteten Predigt auf den Geist Gottes zu vertrauen, der „durch das Wort erkennen lässt, wie Christi Zeit und meine Zeit jetzt und hier zusammenhängen" (32). Ferner gelte es, „in der ethischen Predigt" „das Verschränktsein meiner Zeit mit Gottes Zeit indikativisch zu bezeugen. So wird sie dazu befreien, ermuntern und provozieren, in die entsprechende menschliche Reaktion einzustimmen: in zeitgebundene und zeitbezogene, hier und jetzt ergriffene Verhaltensmöglichkeiten." (33)

Der Vf. spricht übrigens durchgängig von „der ethischen Predigt", was semantisch schwierig, zumindest recht vage ist – wie man sinnvoll auch nicht von einer „theologischen Predigt" sprechen könnte. Eine Predigt kann jedoch ein *ethisches Profil* haben oder ausbilden, ihr Prediger kann ein *Ethos* zu erkennen geben, sie kann einen überzeugenden *ethischen Ansatz* haben, sie kann eine ethisch kühne Position vertreten usw. So sprechen zu können, setzte wiederum voraus, ausführlicher über das Verständnis und die inhaltlichen (nicht nur formalen) Prämissen der ethischen Herausforderung einer Predigt nachzudenken. Das implizierte allerdings anthropologische Überlegungen u. a. im Hinblick auf den unterstellten Handlungsbegriff, auf Modalitäten der Urteils-, Entscheidungs- und Willensbildung. Schließlich kann eine Predigt – implizit oder explizit – keine Haltungen oder Handlungen als mögliche Optionen der Hörerinnen und Hörer entfalten, ohne dabei auch an den Willen eines Menschen zu appellieren, der in der christlichen Dogmatik bekanntlich keinen guten Ruf hat.

Der Vf. geht einen anderen Weg. Er geht in seiner „Grundlegung und Hermeneutik ethischer Predigt" (34–52) von allgemeinen Kategorien der Ethik wie z. B. notwendiger Wirklichkeitswahrnehmung, der Frage nach den Motiven (Gütern/Werten, Tugenden, Pflichten), Normen und Verhaltensweisen aus und verbindet dies später mit dem Appell, all das vernünftigerweise auch bei einer Predigt im Blick zu haben. Angesichts einer fehlenden kohärenten Erläuterung und Begründung dessen, was „die ethische Predigt" im Kern charakterisiert (dies versteht sich ja bei aller selbstverständlichen Sympathie für Identitätsbildung, Werteorientierung etc. nicht von selbst, wer wollte etwas dagegen haben?), gewinnt diese Argumentation einen etwas additiven Charakter. Das in Form einer Pyramide dargestellte Aufgabenspektrum einer ethischen Ansprüchen

gerecht werdenden Predigt (35) ist als Vergegenwärtigung der damit verbundenen homiletischen Herausforderung gleichwohl hilfreich. Homiletische Bilanzen und Konsequenzen formuliert der Vf. wiederum als allgemeine theologische Prinzipien in der Sprache der Dogmatik statt aus der Perspektive des Hörers, der in einer ethisch ausgerichteten Predigt stärker als *Subjekt* seines Handelns in den Blick kommen müsste, als dies in diesem Buch versucht wird: „Wenn Glaube, Hoffnung und Liebe Früchte des Geistes Gottes sind, dann dürfen [...] auch Gabe und Aufgabe nicht auseinanderfallen. Dann muss in der Predigt von Identität, Perspektiven und Kriterien eines christlichen Lebens die Rede sein." (52)

Außer an allgemeine Kategorien theologischer Ethik (formuliert u. a. im Dialog mit Heinz Eduard Tödt und Christofer Frey) knüpft der Vf. v. a. an die „genera dicendi" der antiken Rhetorik an, auf deren Basis er Ansätze ethischer Predigt skizziert. Im Anschluss daran wird in drei Kap.n jeweils entfaltet, inwiefern erzählende, argumentierende und appellierende Predigten „ethische Inhalte" (53) vermitteln können. Jedes dieser drei Kap. wird mit einem entsprechenden Predigtbeispiel abgeschlossen, das der Vf. kommentiert, um zu erläutern, inwiefern man bei diesen Predigten mit Fug und Recht von ethischen Predigten sprechen kann. Diese Abschnitte plausibilisieren detailliert die ethische Relevanz rhetorischer Argumentationsmuster und zeigen den Ertrag der Arbeit H.s besser als die anderen Teile seiner Schrift. (Zur Vertiefung der theologischen und homiletischen Brisanz dieser Überlegungen wäre zu empfehlen: Gert *Otto*: *Die Kunst, verantwortlich zu reden*, Gütersloh 1999).

In dem weitaus ausführlichsten letzten Kap. des Buches geht der Vf. anhand soziologischer (u. a. Hannah Arendt [1958], Max Weber [1921]) und v. a. systematisch-theologischer Überzeugungen (u. a. Ernst Wolf [1948]) – leider nur am Rande mit Bezug auf den praktisch-theologischen bzw. homiletischen Diskurs zu diesem Thema – auf die politische Dimension der Predigt ein (138–200). Dabei wird mit überzeugenden Argumenten auf die Bedeutung, die Grenzen und die Formen politischer Predigt hingewiesen. Bei den Formen politischer Predigt handelt es sich – analog zu den Erörterungen zur ethischen Dimension der Predigt – wiederum um Kommentierungen der drei klassischen Redegattungen. Der Vf. unterscheidet zwischen der vergewissernden, der urteilsbildenden und handlungsweisenden politischen Predigt, Charakterisierungen, die er als Modelle politischer Predigt skizziert. Er plädiert – ganz im Sinne der antiken Rhetorik – dafür, je nach Situation, Intention und Text zu entscheiden, in welchem Sinne die Predigt politisch akzentuiert werden soll. Überlegungen zum politischen Gottesdienst und kommentierte Predigtbeispiele (eine „politische Textpredigt" und eine „politische Themapredigt") runden das Kap. ab.

Das Buch eignet sich dazu, in die Auseinandersetzung mit ethischen und politischen Grundfragen der Predigt einzusteigen. Um dabei mit einem hinreichend weitgespannten homiletischen Horizont zu arbeiten und den Anschluss an den gegenwärtigen praktisch-theologischen Diskurs um die Relevanz pastoralen Handelns „für eine gelingende Lebensführung" (so der Klappentext des Buches) nicht zu verlieren, ist eine ergänzende Lektüre – wie oben aufgeführt – zu empfehlen. Dadurch dürfte sich auch der Verdacht des Vf.s zerstreuen, sich bei diesen Themen mit Stiefkindern der Homiletik zu befassen.

Wien Wilfried Engemann

Drobinski, Matthias: **Kirche, Macht und Geld**. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 255 S., geb. € 19,99 ISBN: 978-3-579-06595-3

Matthias Drobinski ist ein bekannter Redakteur der Süddeutschen Zeitung und dort für das Ressort Kirchen und Religionsgemeinschaften zuständig. Als katholischer Theologe, der nach eigener Aussage an keinem „Kirchenkomplex" (12) leidet, nimmt er anlässlich der Turbulenzen um den Limburger Bischof Tebartz-van Elst und dessen Umgang mit dem Vermögen des Bischöflichen Stuhls bei der Finanzierung des Limburger Domberges den Themenkomplex Kirchen und Staat, Kirchen und Gesellschaft und weiter gefasst das neu auszubuchstabierende Verhältnis der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu religiösen Phänomenen überhaupt in den Blick. Dabei geht es zum einen um weit mehr als nur um die Darstellung, wie reich oder arm die beiden großen Kirchen in Deutschland sind – so scheint es der etwas reißerische Titel des Buches anzudeuten – sondern D. zeigt zum anderen an verschiedenen Themenfeldern wie Schule, Hochschule, Kirchliches Arbeitsrecht und Kindertagesstätten die Komplexität der Thematik auf.

Das allgemeinverständlich und anregend geschriebene Buch besteht aus drei Teilen: einer kirchenhistorischen Vergewisserung der wechselvollen Geschichte von Kirche und Staat (13–52), den konkreten Handlungsfeldern, die im Verhältnis von Kirche und Staat von Bedeutung sind (53–184), bspw. Kirchensteuer, Staatsleistungen und deren Ablösung, Kirchliches Arbeitsrecht, die Vertretung der beiden großen Kirchen in Berlin und deren Lobbyarbeit, sowie den Aspekten Schule und Hochschule. Bereichernd ist hier weiterhin die Berücksichtigung des nicht zuletzt auf der politischen Agenda unter verschiedenen Aspekten aktuellen Themas der Integration der vielen Gruppierungen des Islam in das deutsche Religionsrecht, besonders mit Blick auf die flächendeckende Einführung eines islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Unterrichtsfach nach Art. 7 Abs. 3 GG und die Etablierung der islamischen Theologie an staatlichen Hochschulen. Die Kontroversen an der Univ. Münster um den Beirat für das Zentrum für Islamische Theologie und seinen Leiter M. Khorchide zeigen, wie schwer diese Etablierung nicht wenigen islamischen Verbänden und ihren Funktionären noch fällt.

Erfreulich ist die erkennbare fachliche Kenntnis der komplexen staatskirchenrechtlichen Sachverhalte, etwa bei der Darstellung der rechtsgeschichtlichen Genese der Staatsleistungen (70–75). So hilft dieses Buch, gerade in der aufgeheizten Diskussion um das Finanzgebaren des Limburger Bischofs Tebartz-van Elst, sachgerechte Informationen z. B. bei der Verwendung der Kirchensteuern und der Bildung von Rücklagen zu geben, die insgesamt helfen können, die Diskurse auch medial sachlicher zu führen, was endlich nottut. In seinen politischen Einschätzungen liegt D. zumeist richtig, etwa wenn er schreibt, dass nicht die gebildeten Rücklagen das Problem seien, sondern vielmehr die mangelnde Transparenz bei der Darstellung der Vermögen der Kirche (91). Uneingeschränkt wird man ihm auch in der Forderung folgen können, dass zukünftig die Kirchen ihre Haushalte in Form ordentlicher Bilanzen vorlegen (92) und die weithin noch etablierte kameralistische Buchhaltung aufgeben sollten. Es geht beim Umgang mit dem ihnen anvertrauten Geld um nicht mehr und nicht weniger als „die Frage nach der Glaubwürdigkeit ihres Handelns" (99).

Positiv fällt auch der Abschnitt zum kirchlichen Arbeitsrecht auf. In diesem Feld ist im Moment viel in Bewegung, so in der Frage des Streikrechts in kirchlichen Betrieben oder der Veränderung bei der Abfassung der Loyalitätsobliegenheiten und ihrer konkreten Anwendung im Konfliktfall.

Das Urteil des Bundesarbeitsgerichtes zum Streikrecht deutet D. zutreffend als nachdrückliche, vielleicht auch letzte Mahnung an die Kirchen, ihr eigenes Arbeitsrecht ernst zu nehmen und sich konsequent an die eigenen Regeln bzw. Gesetze zu halten (120). Auch der Hinweis auf die „Doppelmoral" (132) im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (132) belegt, wie sehr die Kirchen durch die Nichtbeachtung ihrer eigenen arbeitsrechtlichen Normen in der Gefahr stehen, sich unglaubwürdig zu verhalten.

Als Betroffener kann man auch nicht der Einschätzung widersprechen, dass die Theologie an den staatlichen Hochschulen „an öffentlicher Reputation verloren" (167) habe. Als „Querschnittswissenschaft" (167) bereichere sie immer noch den Wissenschaftsbetrieb, komme aber immer mehr unter Legitimationsdruck, wenn Forscher nicht lehren könnten, was sie erkannt hätten, weil sie sonst unter kirchlichen Druck gerieten.

Das Plädoyer für eine flächendeckende Einführung des islamischen Religionsunterrichts verbindet D. mit der nüchternen Beschreibung der offenen religionsrechtlichen Fragen. So fehle es an einer Lehrautorität in den verschiedenen Glaubensrichtungen des Islam und man könne schon kritisch fragen, was die Beiräte legitimiere, „über den Islam zu urteilen" (183).

In seinen abschließenden Überlegungen plädiert D. für die Aufrechterhaltung des spannungsvollen Verhältnisses von Kirchen und Staat, v. a. aber auch für den Öffentlichkeitscharakter religiöser Artikulation in einem von seiner Verfassung her religionsfreundlichen Land wie der Bundesrepublik Deutschland. Allen Versuchen militanter laizistischer Kräfte, mit Verweis auf die negative Religionsfreiheit Religion zur Privatsache zu erklären, erteilt er damit eine klare Absage. Erkläre man hierdurch den Staat zur allzuständigen Institution für die Bereitstellung letzter Werte, führe dies zu Etatismus, und ein Rückzug der Kirchen aus Gesellschaft und Staat befördere sie letztlich ins „Getto" der „eigenen Rechtgläubigkeit" (229). Die Kirchen müssten sich mahnend quer „zur zunehmenden Ökonomisierung und Funktionalisierung aller Lebensbereiche und allen Lebens" (229) stellen.

Es überrascht nach der Lektüre nicht wirklich, wenn am Ende in den abschließenden Thesen z. B. gefordert wird, das etablierte Staatskirchenrecht angesichts der religiösen Pluralisierung in Deutschland zu einem „Gesellschafts-Religionen-Recht" (234) weiterzuentwickeln, die Staatsleistungen Schritt für Schritt in fairen Verhandlungen abzulösen (235), die Kirchensteuer langfristig in eine sog. „Gemeinschaftswohlabgabe" (234) zu transponieren, den Dritten Weg mit stärkerer Einbeziehung der Gewerkschaften und personeller und materieller Aufrüstung der Mitarbeitervertretungen beizubehalten (236) sowie bei den Loyalitätsobliegenheiten und deren möglicher Verletzung mehr auf „das konkrete persönliche Verhalten" (238) zu schauen als auf die Frage zu antworten, „welche Lebensform jemand wählt" (239). Der Religionsunterricht habe sich als Schulfach bewährt, sei jedoch auf ökumenische Kooperationen hin zu öffnen (239). An den Hochschulen sei bei den Theologischen Fakultäten wieder stärker die „Freiheit von Forschung und Lehre" (240) zu achten und bei der Auswahl der Lehrenden sollten auch wirklich die Besten auf die Lehrstühle berufen werden und nicht Priesterquoten oder andere fachfremde Kriterien eine Rolle spielen, denn sonst drohe der „Absturz in die intellektuelle Bedeutungslosigkeit" (240). Nicht zuletzt müsse

schließlich der Islam einen Platz „im künftigen Religions-Gesellschafts-Recht finden" (240).

Wenn auch im Detail die eine oder andere Ungenauigkeit bzw. unangebracht harsche Kritik aufscheint – Ehenichtigkeitsverfahren als „entwürdigend" (130) zu bezeichnen, wird der Sache wirklich nicht gerecht, oder aber die Behauptung, das Limburger Domkapitel habe beschlossen, ein Diözesanzentrum St. Nikolaus zu bauen (79), was nachweislich falsch ist, denn es ging bei diesem Beschluss „nur" um ein Bischofshaus –, so hilft dieses Buch dennoch, in die oft verstörend von Unkenntnis und Polemik bestimmten Debatten dieses Themenfeldes hilfreiche Informationen und sachgerechte Einschätzungen einzuspeisen. Mit einem Wort: lesenswert!

Münster Thomas Schüller

Klenk, Christian: **Zustand und Zukunft katholischer Medien.** Prämissen, Probleme, Prognosen. – Berlin: Lit 2013. 416 S. (Religion – Medien – Kommunikation, 6), kt € 39,90 ISBN: 978–3–643–12182–0

Die vorliegende, rund 400 Seiten umfassende Studie beschäftigt sich mit einem innerhalb der kommunikationswissenschaftlichen Forschung eher randständigen Thema: der katholischen Medienlandschaft. Ihr Vf., Diplom-Journalist Christian Klenk, kartographiert zum einen die katholische Medienlandschaft, zum anderen versucht er, vor diesem Hintergrund zukünftige Entwicklungen katholischer Medien zu skizzieren und zu prognostizieren. Die Diss., die, wie K. in seiner Einführung klarstellt, keine „Auftragsarbeit der Deutschen Bischofskonferenz" sei, ist von hoher Relevanz für die Frage, wie sich die kath. Kirche in den kommenden Jahrzehnten medial ausrichten und aufstellen wird. Denn welche Medienstrategie (19) die kath. Kirche entwickeln, welche Schwerpunkte sie setzen soll, auf was verzichtet werden kann und wo investiert werden sollte, diese Fragen werden seit einigen Jahren äußerst rege und kontrovers diskutiert. Eins ist sicher: Umstrukturierungen sind in vollem Gange. Jüngstes Beispiel: Das Bistum Essen hat das Erscheinen seiner Kirchenzeitung „RuhrWort" nach 54 Jahren im Dezember 2013 eingestellt, nachdem die Zahl der Abonnenten stark zurückgegangen war. Andere Bistümer ringen mit ähnlichen Problemen. Angesichts dieser und anderer anstehenden weitreichenden Entscheidungen hat sich die vorliegende Studie zum Ziel gesetzt, die herrschende komplexe Meinungsvielfalt systematisch zu erfassen und sich dabei auf den „Rat" von Personen zu stützen, die als Experten in diesen Fragen gelten und die sowohl innerhalb als auch außerhalb der katholischen Medienszene beheimatet sind.

Der Vf. greift auf die sog. Delphi-Methode zurück. Dabei handelt es sich um eine relativ junge sozialwissenschaftliche Befragungsmethode, die v. a. für die Ermittlung von Prognosen und Trends eingesetzt wird. Experten werden zu einem bestimmten Thema mehrfach befragt, wobei die gewonnenen Ergebnisse als anonymisierte Informationen in die weiteren Expertenbefragungen einfließen, „damit eine Konsensbildung möglich ist", wie Walter Hömberg im Vorwort (13) zur Studie erläutert.

Von K. angefragt wurden interne und externe Experten, insgesamt rund 300 Personen, von denen sich 210 schließlich auch an der Befragung beteiligten. Zur ersten Gruppe zählt K. Journalisten katholischer Medien in leitenden Positionen, Geschäftsführer katholischer Medienhäuser, Pressesprecher kirchlicher Institutionen und Einrichtungen und sog. Entscheider, angefangen von Bischöfen in der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz bis hin zu Hauptabteilungsleitern für Medien in den einzelnen Bistümern. Zur Gruppe externer Beobachter zählten etwa Journalisten nicht-kirchlicher Medien und Wissenschaftler, die sich mit Kirche und Medien beschäftigen. Am Ende des Buches findet sich die vollständige Namensliste der Teilnehmer.

Nach einer Einführung in das Thema und Erläuterungen zur Methodik widmet sich der Vf. zunächst der Frage, was man überhaupt unter dem Begriff „katholische Medien" verstehe – eine zentrale Frage, die kontrovers und für einzelne Akteure folgenreich innerhalb der katholischen Medienlandschaft diskutiert wird. Auf den Punkt gebracht lautet die Frage: Kann man im Blick auf katholische Medien von Journalismus oder müsste man nicht korrekter von Public Relations sprechen? Die These, dass „nur die objektive Berichterstattung eines katholischen Mediums [...] mit einem journalistischen Konzept" vereinbar sei, gibt, wie der Vf. selbst anmerkt, Anlass zu kritischen Rückfragen, v. a. im Hinblick auf die darin unterstellte Objektivitätsnorm. Augenfällig wird diese Problematik besonders in Anbetracht der großen Bandbreite von journalistischen Rollenverständnissen. Der Vf. schlägt deshalb im Rückgriff auf Hans Wagner vor, zwei Idealtypen zu unterscheiden: Den unparteilichen und neutralen Journalisten gelte es abzugrenzen vom Publizisten, der „in überzeugungstreuer Subjektivität" (75) Partei ergreift. Beide Rollen würden auch komplementäre Funktionen übernehmen: „Im deutschen Journalismus dominiert damit zwar überwiegend das Rollenverständnis eines neutralen Vermittlers, doch zugleich sieht sich wenigstens ein Teil der Kommunikatoren (auch) als kritische Anwälte für eigene Interessen und jener von Dritten." (ebd.) Der Vf. kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass katholische Medien und Redakteure „weniger journalistisch geprägt" seien und „nur soweit, wie sie als neutrale Vermittler von Informationen auftreten". In erster Linie handele es sich bei katholischen Medien um „anwaltschaftliche Publizistik", die für die Interessen der kath. Kirche, also auch sozial Benachteiligter eintrete. Interessant ist in diesem Zusammenhang, inwiefern diese Rollenverständnisse sich auch in der Expertenbefragung spiegeln. Ein Beispiel: Während externe Experten mit 95 Prozent nahezu einheitlich für eine vollständige Trennung von Pressestelle und Redaktion stimmten, votiert ein Drittel der Binnen-Experten gegen eine Trennung.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen wendet sich der Vf. kapitelweise den drei Sparten Print, Rundfunk und Online zu und bündelt eine ganze Fülle von Informationen zu einzelnen Medien. So entsteht ein informativer Überblick über den gegenwärtigen Zustand katholischer Medienangebote – das Medium Buch bleibt außen vor. Jedes Kap. mündet schließlich in das „Votum der Experten" und wird von einem Resümee des Vf.s abgerundet. Hier werden die Ergebnisse der Befragungen beschrieben und zusammengefasst.

Bei allen weiteren Überlegungen zur Zukunft katholischer Medien wird man an dieser verdienstvollen Studie nicht vorbeigehen können. Die Situationsanalyse ist eine gute Ausgangsbasis für weiteres Arbeiten, und die Voten der Experten, die der Vf. durch umfangreiche und zeitintensive Befragungen zusammengetragen hat, liefern interessantes Material und jede Menge Impulse und Anregungen für künftige Diskussionen.

Eine kritische Anmerkung zum Schluss: Der Erfolg von Delphi-Befragungen hängt – wie der Vf. selbst einräumt – entscheidend von der getroffenen Expertenauswahl ab. Für diese Auswahl gibt es aber keine methodischen Standards und keine klaren Regelungen (44f). Im Hinblick auf die für diese Studie getroffene Expertenauswahl ergeben sich tatsächlich kritische Rückfragen. Denn im Pool der Befragten tummeln sich Experten mit höchst unterschiedlichen Rollenverständnissen und Aufgabengebieten, und dies nicht nur im Hinblick auf die oben beschriebene Unterscheidung von Journalist und Publizist. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn v. a. heterogene Einschätzungen das Bild bestimmen, wie der Vf. an mehreren Stellen bemerkt. Generalvikare schätzen Medienarbeit mitunter völlig anders ein als bspw. Agenturjournalisten. Genau dieses Spannungsfeld, das die gesamte katholische Medienlandschaft durchwirkt, hätte jedoch noch intensiver vermessen, herausgearbeitet und problematisiert werden können – gerade im Hinblick auf die Zukunft katholischer Medien. Denn von der Frage, wie die vielen unterschiedlichen Akteure in der katholischen Medienszene mit dieser Spannung umgehen, hängt Entscheidendes für die Zukunft ab.

Münster Katharina Klöcker

Schieder, Rolf: **Sind Religionen gefährlich?** Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert. – Berlin: Berlin University Press 2011. 349 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–86280–020–9

Sind Religionen gefährlich? Das ist die zentrale Frage im öffentlichen Diskurs über Religion, seitdem die religionssoziologischen Prophezeiungen vom Ende der Religion an der Realität gescheitert sind. Rolf Schieder, Prof. für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Humboldt-Univ. Berlin, schlug bereits in der ersten Ausgabe dieses Buches (2008) vor, die Frage wie folgt zu transformieren: „Wie riskant sind die Religionen?" Hiermit brachte er ein Novum in die Diskussion über das Verhältnis von Religion und Gewalt: Nicht mehr die Gefahren, sondern die Risiken des wieder sichtbaren Phänomens – Religion – rückten in den Vordergrund. Dies bedeutet: Abkehr von einer emotionalen hin zu einer rationalen Diskussion. Seine Abhandlung ist daher ein Plädoyer für eine besonnene Entwicklung der Religionspolitik und der Strategien, welche die Risiken der Religion minimieren können. Der Themenkomplex Religion und Gewalt wurde bisher tendenziell vom Standpunkt der Kulturalisten aus abgehandelt (Samuel P. Huntington). Dass dieses Themenfeld hier aus der Sicht eines Verfassungsliberalen behandelt wird, macht dieses Buch, das in der Zwischenzeit in einer zweiten, erweiterten Auflage vorliegt, besonders relevant. Auch das ist ein Novum.

In der *Einleitung* für die zweite Auflage des Buches analysiert S. den aktuellen Islamdiskurs in Deutschland anhand von Positionen des Islamkritikers Thilo Sarrazin und des Kritikers der Islamkritik Patrick Bahners. Das in der Öffentlichkeit intensiv behandelte Thema löste sich dabei von seinem Gegenstand: Nicht mehr über Islam wurde diskutiert, sondern über einen imaginierten Islam (40f). Dabei wird Islam v. a. als Gefahr phantasiert. So entpuppt sich der Islamdiskurs als eine Stellvertreterdebatte, in der es eigentlich um die Unsicherheit beim religionspolitischen Handeln mit sichtbar gewordener Religion geht.

Das Fazit ist: Die Phantasmen (Jacques Lacan) zeigen, dass uns etwas fehlt. Deshalb empfiehlt S., sich nicht primär mit anderen, sondern mit den eigenen religiösen Traditionen auseinanderzusetzen. Vielleicht entdecken wir wieder ihre Schönheit (44). Das Phänomen der religiös motivierten Gewalt wird dabei nicht verharmlost. S. fällt nicht in die für Theologen tendenziell typische Falle: die Religion sei eine „unschuldige Liebeslehre" (76). Die Gewalt ernsthaft wahrzunehmen und zu reflektieren, ist deshalb das Thema des ersten Kap.s *Gefahren wahrnehmen*. Das Potential zum Töten, auch aus religiösen Gründen, ist universal. Das erzählt uns bereits die biblische Urgeschichte von Kain und Abel. Diese Argumentation untermauert S. anhand von Studien des Soziologen Mark Juergensmeyer, des Islamexperten Oliver Roy und des Religionswissenschaftlers Hans G. Kippenberg zu religiös motivierter Gewalt. Die Universalität der religiös untermauerten Gewalt ist auch durch eine Parallelität in der Legitimierung der Gewaltstrategien religiöser Aktivisten weltweit evident (60). Darüber hinaus ist jede Religion und jede Weltanschauung gleichermaßen für religiöse Gewalt anfällig, weshalb S. vor voreiligen Schlüssen warnt, die Gewaltbereitschaft immer nur bei anderen zu vermuten (33, 61). Die Frage, ob, wann, wie und warum Religionen gewalttätig werden, ist dagegen eine empirische Frage, die von zahlreichen Variablen abhängt (28, 94).

Im zweiten Kap. *Gefahren verstehen* schildert S. die in den Sozialwissenschaften vorgelegten Thesen über das Verhältnis von Religion und Gewalt. Im Rahmen dieser Synopse unternimmt er eine Kritik der undifferenzierten Verwendung von Begrifflichkeiten, die zu einer Radikalisierung des religionspolitischen Diskurses führen (104). So suggeriert der Terminus *Religionskrieg*, dass die Religion und nicht politische und ökonomische Motive in einem Krieg ausschlaggebend sind (85). Auch den Gebrauch des Begriffs *Fundamentalismus* sieht er als eine problematische Strategie der Exklusion der Anderen, indem man den Anderen mit allem Negativen konnotiert und sich selbst als das Gute inszeniert. In Anlehnung an Michel Foucault kritisiert S. den unaufgeklärten Gebrauch des Begriffs *Aufklärung*, indem dieser als bloßes selbstgefälliges Etikett dient oder als historisches Faktum konstruiert wird. Eine derartige Karikierung des Aufklärungsbegriffs entlarvt er ebenfalls als eine Exklusionsstrategie (141). Auch den gesamten Diskurs über die *Gefährlichkeit der Religionen* sieht er nicht als harmlos (125–143). Im Gegenteil kann dieser selbst zur Gefahr werden, indem er diffuse Ängste, Stereotype und Vorurteile verbreitet (133f).

Nach einer Skizzierung der Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik geht S. im dritten Kap. *Die Gegenwart deuten* auf die aktuellen Trends im religiösen Feld ein. Die neuen Formen der Gouvernementalität, bei der Selbstregierungsfähigkeit und Verantwortung den Individuen überlassen sind, sind besonders attraktiv, denn hier wird die Religion wiederentdeckt (199f). Dadurch, dass das Christentum die Selbstbestimmung und Selbstregulierung der Subjekte bereits seit Jahrhunderten gefördert hat, wird es als soziale Ressource für die heutige Gesellschaft relevant. Hiermit könne, so S., die Rede von der Gefährlichkeit der Religionen durch die Rede von ihrer Nützlichkeit abgelöst werden (205). Ein anderer Trend ist die Ent-Traditionalisierung bzw. De-Institutionalisierung des Religiösen. In Europa entstehen neue Ausdrucksformen der individualisierten Religiosität. Die Identitäten selbst sind multipler geworden („Patchwork-Identität").

Ausgehend von dem Gedanken, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Verhalten des politischen Systems gegenüber Kirchen und Religionsgemeinschaften und dem ambivalenten Potential von Religion gibt, erörtert S. im vierten Kap. die Handlungsoptionen der politischen Akteure in der Religionspolitik. Zunächst identifiziert er die Positionen der drei religionspolitischen Parteien, die im Wettbewerb um die Deutung der gesellschaftspolitischen Rolle der Religion in der deutschen Öffentlichkeit stehen. *Kulturalisten* propagieren die Idee einer „christlichen Leitkultur", wonach das Christentum als Grundlage der politischen Kultur fungiere, und beanspruchen daher für dieses eine privilegierte Position in der Öffentlichkeit (14). Ihre Motivation, das „christliche Abendland" und „westliche Werte" zu verteidigen, kritisiert S. als eine zivilreligiöse Instrumentalisierung des Christentums, die evident eine Strategie der Exklusion der anderen Religionen verfolgt (257f). Auch den Protagonisten des *Laizismus* und ihren Plädoyers für eine strikte Privatisierung des Religiösen bzw. für einen religionspolitischen Systemwechsel im Verhältnis zwischen Staat und Kirche von einem kooperativen zu einem laizistischen System steht er kritisch gegenüber (14). Die *Verfassungsliberalen* vertreten in ihrem Umgang mit Religion die Grundprinzipien des staatlichen Religionsverfassungsrechts – Neutralität, Religionsfreiheit und Parität (14). Im Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften favorisieren sie das kooperative deutsche Modell, da es auch im internationalen Vergleich gute Ergebnisse aufweist (5, 266).

Die Sympathien S.s gehören dieser Gruppe. Aus dieser Position heraus argumentiert er und stellt die religionspolitischen Handlungsoptionen des Staates bzw. der politischen Akteure dar. Die Förderung der Konfliktfähigkeit sowie (inter-)religiöser Kompetenz der Bürgerinnen und Bürger sollten die Ziele der Religionspolitik einer liberalen Gesellschaft sein (266ff). Die Religionsgemeinschaften dürfen nicht lediglich zu Objekten der Religionspolitik des Staates reduziert werden, sondern müssen ihren zivilgesellschaftlichen Beitrag zum Erhalt des Gemeinwesens leisten, so S., indem sie die innerreligiöse Liberalität stärken sowie Lösungen globaler Probleme mitgestalten (288). Als Fazit dieser Überlegungen und des ganzes Buches wird die These aufgestellt, dass die Bildung der religionspolitische Königsweg zur Zivilisierung der Religionen ist (304). Zum Schluss komprimiert S. für „eilige Leser" die zentralen Hinweise und Empfehlungen seines Buches.

Kritisch ist der Diskurs über Christlich-Orthodoxe, der zwar nirgendwo zum eigentlichen Thema, doch immer wieder mit bestimmten Attributen verbunden wird (antimodern, antiliberal, aufklärungskritisch, antiwestlich … [28]). Auch die christlich-orthodoxe Selbstwahrnehmung wird völlig ignoriert. Die orthodoxen Kirchen wurden entgegen ihrem ekklesiologischen Verständnis zu Nationalkirchen erklärt (90). Die *Symphonia* wurde gar zum theologischen Problem erhoben, da der Zusammenhang zwischen Staat und Kirche angeblich für die Orthodoxie konstitutiv sei (ebd.). Dass diese Position kaum ein orthodoxer Theologe vertritt, zeigt ein Blick in die Literatur der führenden orthodoxen Theologen in Deutschland. Verblüffend sind die Parallelen in den Phantasmen des Islam und der christlichen Orthodoxie. Deshalb wurden derartige Diskurse über Orthodoxie, in Anlehnung an den Begriff *Orientalismus*, in der südosteuropäischen Forschung *Byzantismus* genannt. S. erhebt erfreulicherweise als Mindestanforderung, „dass man erst die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft selbst anhört, bevor man sich ein Urteil bildet" (292). Diese Einladung zum Dialog ist die praktische Konsequenz seiner Abhandlung über den Umgang mit religiöser Pluralität, die in diesem Buch vorgestellt wird.

Erlangen Irena Zeltner Pavlović

Liturgiewissenschaft

Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland. Unter Mitarbeit v. Florian Kluger. – Regensburg: Pustet 2013. 580 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 36), kt € 58,00 ISBN: 978–3–7917–2542–0

Nachdem die Entwicklung hin zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils weithin wissenschaftliche Bearbeitungen gefunden hat (vgl. u. a. *Liturgiereformen*. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug christlichen Gottesdienstes, hg. v. Martin *Klöckener* / Benedikt *Kranemann*, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002, LQF 88) und dies ansatzweise auch für einzelne Diözesen erfolgt ist (z. B. für Münster: *Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung*. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. Benedikt *Kranemann* / Klemens *Richter*, Münster 1997, MthA 48; *Dem Konzil voraus*. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, hg. v. Klemens *Richter* / Thomas *Sternberg*, Münster 2004), steht ein halbes Jahrhundert nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dez. 1963 zunehmend auch die Erforschung des Werdegangs der Reform in den Bistümern selbst im Interesse der Liturgiewissenschaft. Es sind vornehmlich die Liturgiewissenschaftler von Eichstätt und München, Jürgen Bärsch und Winfried Haunerland, die sich dieser Aufgabe angenommen haben. Schon 2010 haben sie dazu den Band *Liturgiereform vor Ort*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (vgl. ThRv 107 [2011], 162f) publiziert. Neben Fragen der Entwicklung von nachkonziliarem Missale und Messbuch werden auch schon Ortskirchen vorgestellt – u. a. Essen, Köln, Linz, Mainz, Speyer und Trier sowie zum Vergleich das Baskenland und das Erzbistum Boston –, dazu aber auch Festschriften von Pfarren oder Predigten ausgewertet, um wenigstens beispielhaft auch die Reformentwicklung an der Basis einzubeziehen.

Der hier anzuzeigende Band geht wesentlich systematischer vor.

Ganz konkret vorgestellt wird von 18 unterschiedlichen Autoren der Werdegang der Reform in den Diözesen Augsburg, (Dresden-)Meißen, Eichstätt, Freiburg, Fulda, Köln, Mainz, Osnabrück, Paderborn und Regensburg, hinzu kommen für Österreich und die Schweiz die Bistümer Gurk und Basel sowie als Vergleich außerhalb des deutschen Sprachbereichs die Niederlande und hier besonders Roermond, außerdem Polen sowie Chile. Den Forschungsstand beschreibt abschließend *Winfried Haunerland*: „Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung. Eine Zwischenbilanz" (531–561), wobei auch eine umfangreiche Bibliographie der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Studien zu den Gremien und Institutionen, zu den liturgischen Büchern, zu den deutschsprachigen Diözesen sowie ansatzweise auch zu anderen Sprachgebieten geboten wird. Selbstverständlich wird dies alles durch je ein Personen- und Sachregister erschlossen.

Die so „entstandenen Skizzen zeichnen nach, unter welchen Voraussetzungen, mit welchen Persönlichkeiten und auf welchen Wegen einzelne Diözesen die Anstöße des Konzils und der nachkonziliaren Entwicklung zur Erneuerung der Liturgie aufgenommen haben", wobei diese „Überblicke eine vertiefte Einsicht in die jüngsten Entwicklungen des gottesdienstlichen Lebens bieten und die Kenntnisse der kirchlichen Zeitgeschichte erweitern" (9). In der Tat mag

erstaunen, wie unterschiedlich trotz derselben erneuerten liturgischen Bücher konkret in den einzelnen Diözesen verfahren und die Vorgaben vor Ort rezipiert wurden. Besonderes Interesse beansprucht dabei die Abhandlung von *Stephan George*, „‚Eine Frage auf Leben und Tod'. Die Rezeption der Liturgiereform im Bistum (Dresden-)Meißen" (47–82), da die Verhältnisse in der DDR doch ganz andere Voraussetzungen für die Reform mit sich brachten, als dies in der alten Bundesrepublik der Fall war. Aber auch insgesamt musste die allen gemeinsame Aufgabe, die Konzilsbeschlüsse auszuführen und die erneuerten liturgischen Ordnungen und Bücher in den Diözesen und Pfarreien einzuführen, in unterschiedlichen Situationen, unter differierenden Rahmenbedingungen und angesichts spezifischer Herausforderungen gemeistert werden. Nur ein Beispiel: Die Beteiligung von hauptberuflichen Laien an der Liturgie steht in der Diözese Linz seit Jahrzehnten auf der Tagesordnung, scheint aber etwa in Essen und Fulda kein großes Gewicht zu haben. Ein weiteres Beispiel ist die liturgische Bildung sowohl der Hauptamtlichen als auch der Gemeinden, die äußerst unterschiedlich erfolgt ist.

Herausforderungen für die liturgische Zeitgeschichtsforschung sieht *Haunerland* etwa bei der Musik in der Liturgie wie auch bei den unterschiedlichen Feiern. Auch hier nur als ein Beispiel die Krankensalbung: Wie ist sie inzwischen in den Gemeinden verwurzelt, oder steht doch noch die „Letzte Ölung" im Vordergrund bis hin zu der Frage, ob und wo sie überhaupt noch in den Gemeinden präsent ist. Weiter gibt es auch Formen der Reformverweigerung, was letztlich mit der Wiederzulassung der sog. Tridentinischen Liturgie durch Benedikt XVI. 2007 zu belegen ist.

In liturgietheologischer Hinsicht stellt der Vf. zwei Thesen zur Rezeption der Reform zur Diskussion: Erstens sieht er in den letzten fünf Jahrzehnten v. a. eine Umsetzung des ekklesiologischen Formalprinzips der *participatio actuosa* gegeben. Demgegenüber erkennt er zweitens Desiderate bei der Vermittlung des heilsgeschichtlichen Materialprinzips des *mysterium paschale*. „Gerade die Sorge um eine horizontalistische Verkürzung der Liturgie könnte ein Hinweis darauf sein, dass das große theologische und spirituelle Programm, das mit der Liturgiekonstitution verbunden war, noch lange nicht eingeholt worden ist. Stimmt das, dann ergibt sich freilich aus der zweiten These wie von selbst eine Herausforderung für die Rezeption der Liturgiekonstitution und der Liturgiereform in den kommenden Jahren und Jahrzehnten. Sie könnte zum Impuls werden, dem *mysterium paschale* als dem wichtigen Materialprinzip christlicher Liturgie und Spiritualität größere Aufmerksamkeit zu widmen." (561)

Es ist gut, dass Fragen zum zukünftigen Umgang mit der Reform gestellt werden, die Beachtung verdienen. Insgesamt darf als Ergebnis der einzelnen Untersuchungen dieses Bandes aber festgehalten werden, dass grundlegende Aspekte der Erneuerung, die das II. Vatikanum wollte, in den Gemeinden fest verankert sind.

Münster Klemens Richter

Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium, hg. v. Gordon W. Laathrop / Martin Stuflesser. – Regensburg: Pustet 2013. 218 S. (Theologie der Liturgie, 5), pb. € 30,80 ISBN: 978–3–7917–2536–9

In der katholischen Theologie und speziell in der Liturgiewissenschaft weckt der Begriff Liturgiereform sofort Assoziationen an die umfassende Erneuerung des Gottesdienstes, die das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Konstitution „Sacrosanctum Concilium" am 04.12.1963 beschlossen hatte. Zwar bezog sich der Reformauftrag nur auf die katholische Liturgie, doch haben in seiner Folge zahlreiche andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften ebenfalls ihren Gottesdienst in Teilen oder umfassend erneuert und dabei häufig Kriterien zugrunde gelegt sowie Elemente und Strukturen verwendet, die direkt oder in angepasster Form zuvor in der Reform der katholischen Liturgie zum Tragen gekommen waren. Von daher war das Thema Liturgiereform trotz der Initialzündung durch das II. Vatikanum in den letzten Jahrzehnten kein rein katholisches Phänomen und ist es bis heute nicht.

Darauf macht in umfassender Weise der hier anzuzeigende Band aufmerksam, der sich dem gleichnamigen Kongress der „Societas Liturgica" vom 05.–10.08.2013 in Würzburg (Aufriss 22 ff) verdankt. Dabei handelt es sich um eine ökumenische Vereinigung von Liturgiewissenschaftlern aus vielen unterschiedlichen christlichen Traditionen aller Kontinente, „die versucht, den ökumenischen Dialog über den christlichen Gottesdienst voranzubringen, auf der Basis solider Forschungsarbeit und mit der Perspektive auf Erneuerung und Einheit aller Christen" (Präambel). Ihre Entstehung geht auf eine evangelische Initiative der 1960er Jahre zurück, die zur Herausgabe der ökumenischen Zeitschrift „Studia Liturgica" für die Erforschung und Erneuerung der Liturgie führte. Die Hauptreferate von 22 der nunmehr 24 Kongresse erschienen hier in englischer Sprache, erst die letzten beiden Zusammenkünfte sind auch in deutschsprachigen Sammelbänden dokumentiert. Das ist v. a. dem langjährigen Sekretär und Würzburger Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Martin Stuflesser, zu verdanken, der die Hauptreferate gemeinsam mit dem Präsidenten und Prof. für Liturgiewissenschaft am Lutheran Theological Seminary in Philadelphia/USA, Gordon W. Laathrop, publiziert hat.

Sich mit den Liturgiereformen in den unterschiedlichen Kirchen zu befassen, liegt katholischerseits schon aufgrund des ersten Artikels aller Konzilsdokumente, nämlich von SC 1 nahe, wonach sich das Konzil „zum Ziel gesetzt hat", nicht nur „das christliche Leben unter den Gläubigen zu vertiefen", sondern auch „zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann […]". Entsprechend dem Axiom „lex orandi – lex credendi" ist der Gottesdienst in allen Kirchen ein wichtiges Kriterium für die jeweilige Ekklesiologie, was für die katholische Kirche Johannes Paul II. anlässlich des 25. Jahrestages von SC deutlich in Erinnerung gerufen hat: Man könne in der Liturgiekonstitution bereits „den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später der Konzilsversammlung vorgelegt wird", ja es gebe ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Liturgiereform und Kirchenreform, denn „es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche". Daher ist das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie eines der Hauptthemen des Bandes (u. a. *Kurt Kardinal Koch*, 111–124).

Weiter werden u. a. behandelt – wobei die einzelnen Beiträge hier weder im Einzelnen besprochen noch auch nur aufgeführt werden können –: Theologische Grundlagen, Kultur und Sprache, Kirchenbau und Kunst, Liturgie und Leben sowie Liturgiereformen in der Geschichte. Unter diesem Titel steht einer der wichtigen Aufsätze von *Martin Klöckener* (57–80) mit Beispielen aus der Alten Kirche (Nordafrika 4./5. Jh.), dem Frühmittelalter (Karolingische Reform), dem Mittelalter (Zisterzienser) und der Neuzeit (Konzil von Trient). Hier kann er auf das grundlegende zweibändige Werk *„Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes"* zurückgreifen, das er und Benedikt Kranemann hg. haben (LQF 88, Münster 2002: Bd. 1 „Biblische Modelle und Liturgiereformen der Frühzeit bis zur Aufklärung"; Bd. 2 „Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart"). Im 2. Band werden aus der nachreformatorischen Epoche auch diverse Gottesdienstreformen in den Kirchen der Reformation und in der anglikanischen Kirche berücksichtigt. Dabei lehren „die historischen Vorgänge, dass jede Reform der Liturgie notwendigerweise Diskontinuität mit sich bringt, auch dann, wenn eine tiefgreifende Erneuerung in der Tradition der Kirche verwurzelt ist. Denn eine Liturgiereform muss sich zwangsläufig von einer defizitären liturgischen Praxis abgrenzen und den bestehenden liturgischen Brauch vollständig oder partiell in wichtigen Bereichen aufheben […]. Dass sich alle Liturgiereformen trotz der Diskontinuitäten nicht von der kirchlichen Tradition distanzierten, sondern sie neu und besser verwirklichen wollten, dass sie je auf ihre Weise nach der größeren Authentizität des Zeugnisses der Kirche in der Liturgie suchten, zeigt, dass die Kirche auch dann auf dem Boden der Tradition stehen kann, wenn ihre Entscheidungen von den jeweiligen Zeitgenossen als Bruch erlebt werden. Bruch und Diskontinuität in einer konkreten Situation von Liturgie und Kirche schließen nicht aus, dass die Überlieferung der Kirche sachgerecht weiterentwickelt wird." (76f) Damit distanziert sich K. zu Recht von der These Benedikts XVI. (die von Koch S. 117ff wiederholt wird), der in der Liturgieentwicklung ausschließlich organisches Wachstum zu sehen meinte.

Auf besonders wichtige Beiträge sei wenigstens hingewiesen: *Gordon W. Laathrop*: „Quellen. Die vier Evangelien und Liturgiereformen" (29–44); *Paul F. Bradshaw* (Liturgiewissenschaftler an der Univ. of Notre Dame in South Bend/USA): „Liturgiereformen und die Einheit der christlichen Kirchen" (103–110); *Cas Wepener* (Prof. für Liturgiewissenschaft/Homiletik an der Univ. von Pretoria/Südafrika): „Die Liturgiereform in Afrika südlich der Sahara. Beobachtungen zu Gottesdienst, Sprache und Kultur" (161–176). Zu den hier publizierten elf Hauptreferaten kamen weitere 100 Kurzvorträge, die Einzelaspekte des Kongressthemas behandelten und von den 300 Liturgiewissenschaftlern aus mehr als 30 Nationen diskutiert wurden. Hier findet dann am Rande auch die Orthodoxie Berücksichtigung, die einen breiteren Raum verdient hätte.

Ein Ergebnis aller Beiträge: Liturgiereformen sind ein bleibender Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Dabei geht es „bei jeder Liturgiereform darum, die Voraussetzungen zu schaffen, dass die Kirche ihre Liturgie in deren geschichtlich bedingten [sic] Gestalt je von neuem als Ort und Zeit des Heilshandelns Gottes am Menschen dieser Zeit unter den Bedingungen dieser Welt bestmöglich begeht. Dieser Herausforderung müssen sich die Kirchen in kritischer Reflexion auf ihre geschichtliche Existenz heute stellen, und zwar stärker als je zuvor im ökumenischen Miteinander." (79) Ein zweifellos wichtiger Band, der deutlich macht, dass Liturgiereformen der verschiedenen Kirchen in den letzten 50 Jahren zu ökumenischen Konvergenzen geführt haben, wobei es nicht darum geht, eine Art Einheitsliturgie zu schaffen, sondern den gemeinsamen Sinngehalt in den höchst unterschiedlichen Feiergestalten sichtbar werden zu lassen.

Münster Klemens Richter

Kurzrezensionen

San Alberto Magno: Introducción a la metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. Traducción y estudio preliminar de David Torrijos Castrillejo. – Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso 2013. (CXXXII) 471 S. (Studia Philosophica Matritensia, 3), geb. € 30,00 ISBN: 978–84–15027–37–9

Dieser zweisprachigen, lateinisch-spanischen Ausgabe von Buch I des Metaphysikkommentars des Albertus Magnus liegt die von B. Geyer besorgte kritische Edition des Werkes (Alberti Magni Opera omnia, Bd. XVI/1, Münster: Aschendorff 1960) zugrunde. Dem Text- und Übersetzungsteil schickt T. C. eine Studie zum Metaphysikkonzept und zum doxografischen Aspekt des Werkes des Doctor universalis, zu seinem Verhältnis gegenüber Aristoteles und Platon (i–cii) und die hierfür relevante Bibliographie (cii–cxxxii) voraus. Die Studie sowie die dem lat. Text und der Übersetzung beigegebenen Anmerkungen mit Quellennachweisen und diversen sachlichen und philologischen Erläuterungen zum Text erleichtern und vertiefen seine inhaltliche Erschließung. Ein besonderer Vorzug des Bandes liegt in der Berücksichtigung der Aristotelischen Vorlage des Kommentars und ihrer Kenntlichmachung in der Paraphrase durch Kursivdruck. Das in fünf Traktate gegliederte Buch I des insgesamt 13 Bücher umfassenden Kommentarwerkes des Albertus Magnus handelt von der wissenschaftstheoretischen Begründung der Metaphysik, ihrem Grundlagencharakter als philosophische Disziplin, ihrer Geschichte und den Irrtümern hinsichtlich der Prinzipienlehre der Ersten Philosophie. Theologisch ist dieser Werkteil von Interesse u. a. im Hinblick auf die Lehre über das natürliche Verlangen des Menschen nach Wissen und wahrem Glück (*desiderium naturale*) und seine Erfüllbarkeit (Tr. 1, Kap. 4–5, S. 28/29–40/41) sowie die graduell je unterschiedliche „Teilhabe der Geschöpfe am göttlichen Intellekt, insofern er selbst das Wirkprinzip, die Form und das Ziel alles Seienden bzw. der Allheit ist" (Tr. 2, Kap. 5, S. 112/113). H. A.

Büchele, Markus: **Autorität und Ohnmacht.** Der Nordirlandkonflikt und die katholische Kirche. Stuttgart: Franz Steiner 2009. 511 S. (Historische Mitteilungen im Auftrage der Ranke-Gesellschaft, 77), kt € 80,00 ISBN 978–3–515–09421–4.

Der Konflikt in Nordirland ist seit dem Karfreitagsabkommen von 1998 ein wenig aus dem Blick des öffentlichen Interesses geraten, zumal Konfliktherde in anderen Teilen der Welt entstanden sind. Bislang galten die *troubles* als exemplarisch für einen religiös konnotierten Konflikt, zumal die Konfliktparteien von außen zumeist als „Katholiken" und „Protestanten" identifiziert wurden. Doch war die Bedeutung des Faktors „Religion" in den Auseinandersetzungen immer umstritten. Die vorliegende Studie unternimmt es, die Haltung der katholischen Kirche in den verschiedenen Phasen des Konflikts zu untersuchen. Der Vf. nimmt dazu die Stellungnahmen von Vertretern der Kirche in den Blick, die er zu einem großen Teil in der Tagespresse findet. Zudem fand er auch Material in staatlichen und (in geringerem Maße) in kirchlichen Archiven, und er führte zahlreiche Interviews. Aus diesen Quellen hat er eine überzeugende und detailreiche Darstellung der Haltung der katholischen Kirche in dem Konflikt nachgezeichnet. Diese muss sich kritisch fragen lassen – und diese Fragen stellt der Vf. auch –, ob ihr zurückgehender Einfluss in der (nord-) irischen Gesellschaft nicht auch auf ihre politischen Positionen im Konflikt zurückzuführen sind und ob es nicht andere Verhaltensweisen gegeben hätte, die zu einer weniger gewaltsamen Entwicklung der *troubles* beigetragen hätten. Th.B.

Geldbach, Erich: **Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA).** Chronik der ersten fünf Jahrzehnte. – Frankfurt a. M.: Otto Lembeck / Paderborn: Bonifatius 2010. 230 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–87476–624–1 / 978–3–89710–474–7

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) ist seit 1950 ein ständiger Ausschuss der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) – multilateral aus ausgewiesenen Fachleuten der ökumenisch-theologischen Wissenschaft zusammengesetzt. Dokumente und Stellungnahmen zu den erarbeiteten Themenfeldern sind in der Ökumenischen Rundschau und ihren Beiheften literarisch greifbar.

Erich Geldbach war selbst über 20 Jahre Mitglied und legt zum 60. Jahrestag der Gründung einen Bericht über die ersten 50 Jahre vor, dem ein Geleitwort des amtierenden Vorsitzenden, Uwe Swarat, vorausgeht.

Ein Vorwort des Vf.s sowie Kap. zur Vorgeschichte und Konstituierung im Jahr 1950 folgen, bevor 93 Sitzungen des Studienausschusses bis zum Jahr 2000 hinsichtlich des Verlaufs und der wichtigsten Themen dokumentiert werden. Ausgewählte Korrespondenzen werden aufbereitet. Die Einteilung orientiert sich an den Personen, die jeweils den Vorsitz innehatten. Auch die thematische Darstellung ist auf die im Gremium beteiligten Persönlichkeiten fokussiert. Zu einem eigenen Rückblick veranlassen den Vf. die ersten vier Jahrzehnte vor der Neukonstituierung beim Zusammenschluss der ACK-West mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR im Jahr 1993. Den Abschluss bildet ein Anhang, der die Namen der Mitglieder zunächst in den einzelnen Jahren des Berichtszeitraums, dann in alphabetischer Folge, aufführt und die Veröffentlichungen des DÖSTA in chronologischer Ordnung listet.

Die Vorgehensweise entlang den Protokollen der Studientagungen sorgt für eine detaillierte Sammlung der Diskussionsthemen des DÖSTA. Eine systematisch an Themenschwerpunkten orientierte Darstellung wäre für interessierte Leserinnen und Leser ohne eigenes Erleben der Persönlichkeiten im DÖSTA leichter lesbar. Auch könnten so die Zusammenhänge der theologischen Arbeit und ökumenischer Entwicklungen noch deutlicher erhellt werden, als es geschieht. M. Z.

Külling, Heinz: **Die Ordnung der Liebe**. Zum Begriff Haupt in der Beziehung von Mann und Frau. Eine Auslegung zu 1 Kor 11,2–6 und Eph 5,21–33. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 149 S., pb. € 27,80 ISBN: 978–3–290–17597–9

Das Miteinander der Geschlechter richte sich „nach der Ordnung der Liebe, die vom Mann als dem repräsentativen Teil an erster Stelle aufrechterhalten wird. Er urteilt und handelt dabei zugunsten der Frau, die durch ihn unter der Herrschaft der Liebe steht, die sie ihrerseits bedenkenlos billigen kann." (27) Diese paternalistische Haltung sowie die patriarchale Hierarchisierung der Geschlechter betrachtet K. nicht nur als bei Paulus gegeben, sondern als gottgewollt.

Eine klare Methodik ist nicht formuliert und schwer auszumachen. Zur Interpretation der beiden Passagen werden neben zahlreichen paulinischen und deuteropaulinischen Versen die Evangelien und ersttestamentliche Texte zumeist zur wechselseitigen Bestätigung herangezogen; differenzierende Profilierungen der einzelnen Schriften finden nicht statt. Vereinzelt finden sich holzschnittartige und wissenschaftlich widerlegte Aussagen über das Judentum (z. B. 32: „Ihre [= der Frau, S. St.] Minderwertigkeit äussert sich darin, dass ihr der Platz in der Synagoge auf der Empore – meist hinter Gittern – vorbehalten war"). Die wenige zu Rate gezogene Sekundärliteratur stammt überwiegend aus den 1910er bis 1960er Jahren; relevante feministisch-exegetische Forschung wurde nicht zur Kenntnis genommen. Die Art der Bezugnahme auf unterschiedliche wissenschaftliche Positionen unterschreitet bisweilen die Standards für Wikipedia-Artikel (vgl. z. B. 81: „Manche Ausleger [...], andere sagen [...]" ohne Angabe von Namen und Werken, die ein Verifizieren dieser Behauptung ermöglichten). S. St.

Nicolet-Anderson, Valerie: **Constructing the Self**. Thinking with Paul and Michel Foucault. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (X) 288 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–151699–3

Die Identität urchristlicher Gemeinden und ihre „Konstruktion" in den Schriften des NT und der Alten Kirche ist ein wachsendes und vielversprechendes Feld in der anglo-amerikanischen ntl. Wissenschaft. In der vorliegenden Studie (Doktoraldiss., Emory Univ. 2010, Luke T. Johnson) untersucht die Autorin, wie Paulus das Selbstverständnis seiner Leser prägt und christlich „konstruiert". Einführend geht es um Individuen in der Antike und bei Paulus sowie um Korrekturen am einseitig kollektiven Verständnis des Individuums. Dem folgt ein hilfreicher Überblick über Paulusstudien, die in unterschiedlicher Weise auf Foucault Bezug genommen haben (22–50). Dann bietet die Autorin ein langatmiges „narrative reading" des Römerbriefs (obwohl anschließend nur Röm 12–16 ohne Bezug zu 1–11 untersucht werden) und legt dar, wie das Selbst in Röm 12–16 konstruiert wird (103–148; innergemeindliches Ethos in Röm 12,1–15,13; Ethos der Gemeinde in ihrer Beziehung zu Paulus in Röm 15,14–16,27). Nach Überlegungen zum Röm und Ricoeurs narrativer Theorie identifiziert die Autorin mehrere Identitäten der Gläubigen. Abschließend beschreibt sie die Kategorien des Selbst bei Foucault (149–220) und bringt diese mit Röm 12–16 ins Gespräch (221–259).

Die Arbeit kommt kaum über den Forschungsstand zu Röm 12–16 hinaus. Ferner müsste die Konstruktion der Identität der Gläubigen in Röm 1–11 mehr Beachtung finden (etwa im Gegenüber zur Herrschaft der Sünde, zur Gnade, zum Gesetz und angesichts von Gottes Weg mit

Israel). Der Titel ist zu breit gefasst. Der vergleichende Blick auf die anderen Paulusbriefe, geschweige denn auf andere ntl. Zeugen fehlt.
Chr. St.

Glaube im Übergang. Predigten, geistliche Worte und Essays aus der Benediktinerabtei Gerleve, hg. v. Elmar Salmann. – Warendorf: Schnell 2013. 272 S., geb. € 22,00 ISBN: 978–3–87716–671–0

Mit *Glaube im Übergang* hat die Benediktinerabtei Gerleve ein Zeugnis eines lebendigen geistlichen Lebens abgegeben, das den Menschen die Gegenwart Gottes verkünden will. Anhand kleiner Essays, Predigten und Gedanken der Patres wird über das Kloster als Projekt Gottes im Sinne eines Ordnung und Sicherheit spendenden Rückzugsgebiets reflektiert. In Erwartung eines Lebens mit Gott nach dem Tod, das die kostbarsten Augenblicke dieses Lebens übersteigt, werden die schwierige Situation der Kirche heute und die Herausforderungen an den Glauben in dieser Gesellschaft betrachtet. Wo die Gesellschaft, die Gott aus den Augen verloren hat, nach Sinn sucht, richtet das Kloster seinen Fokus auf die Liebe als Antwort. In diesem Zusammenhang blicken die Patres auf Jesus sowie das Geheimnis des Christus zurück und heben seine stete Richtung und Sinn verleihende Bedeutung für das menschliche Leben hervor. Historisch gefestigt werden all diese Gedanken durch Predigten aus dem Kirchenjahr 1846, die jedem Abschnitt in Frakturschrift vorangehen und dem Buch einen nicht nur gedanklichen, sondern auch ästhetisch besonderen Reiz geben.
W. J. H.

Schaefer, Christoph: **Die Zukunft Israels bei Lukas**: Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich mit Römer 9–11. – Berlin: De Gruyter 2012. (XIII) 512 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 190), geb. € 130,00 ISBN: 978–3–11–028776

Diese Studie (ausgezeichnete Doktoraldiss. Univ. Tübingen 2011, M. Theobald) stellt erneut die Frage nach der Zukunft Israels im lk Doppelwerk. Nach einer Einführung und einem knappen Forschungsüberblick schildert S. zunächst atl.-frühjüdische Grundkonzepte der Zukunft Israels (33–104; Terminologie, dtr. und priesterliche Theologie, Frühjudentum, v. a. Text XII). Der Hauptteil (105–384) untersucht detailliert Lk 13,31–35 (das Geschick Jesu und die Jerusalem-Weissagung), 18,28–48 (der Einzug in Jerusalem), 21,20–24 (Weissagung über die Zerstörung des Tempels), Apg 1,6–8 (das letzte Wort des Auferstandenen), 3,19–21 (Petruswort von der „Apokatastasis"; leider wird 3,22f ignoriert), 13,44–47 (Pauluswort von der Hinwendung zu den Heiden), 15,13–21 (Jakobusrede auf dem Apostelkonvent) sowie 28,16–31 als Abschluss der lk Konzeption. Dem folgen thematische Untersuchungen (die Bedeutung des Volkes für Lk, Umkehr und Sündenvergebung, Bedeutung Jerusalems und des Tempels, Wiederherstellung Israels). Lk bietet divergierende Israel-Aussagen. Dabei werden eindeutig negative Aussagen abgewiesen und verschiedene Richtungen integriert. Biblische Elemente werden durch die Rezeption dtr. Textstellen aufgenommen. Nach einem knappen Überblick über Röm 9–11 (385–426) fasst S. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zusammen (Bedeutung der Judenchristen, unterschiedliche Rezeption biblischer Gestalten, der Kanon der Rechtfertigung, die Bedeutung Jerusalems, der Jude Paulus). Durchweg zeigt S. überzeugend das Potential des lk Ansatzes und dass Lukas (wie Paulus), biblischer Tradition folgend (Unglaube und Verhärtung Israels haben durchaus schon zum Gericht, niemals aber zur vollkommenen und endgültigen Gottesferne geführt, 444), an einer eschatologischen Hoffnung für Israel festhält, wenn auch mit anderem Konzept und anderen Akzenten als Paulus. Dadurch ergeben sich wichtige Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog, die umstrittene „Judenmission" und das Konzilsdokument *Nostra Aetate*.
Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dipl. Theol. Christine Berberich, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Michael Bongardt, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin
Prof. Dr. Christof Breitsameter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Christian Handschuh, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, 33824 Werther
Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Katharina Klöcker, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Siegfried Kreuzer, Missionsstr. 9, 42285 Wuppertal
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dipl. Theol. Magnus Lerch, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Fürstengraben 6, 07737 Jena
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Fana Schiefen M.A., Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. Dr. Saskia Wendel, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Dr. Stephan Witetschek, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, 53229 Bonn
Dr. Irena Zeltner Pavlović, Kochstr. 6, 91054 Erlangen

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 2014
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

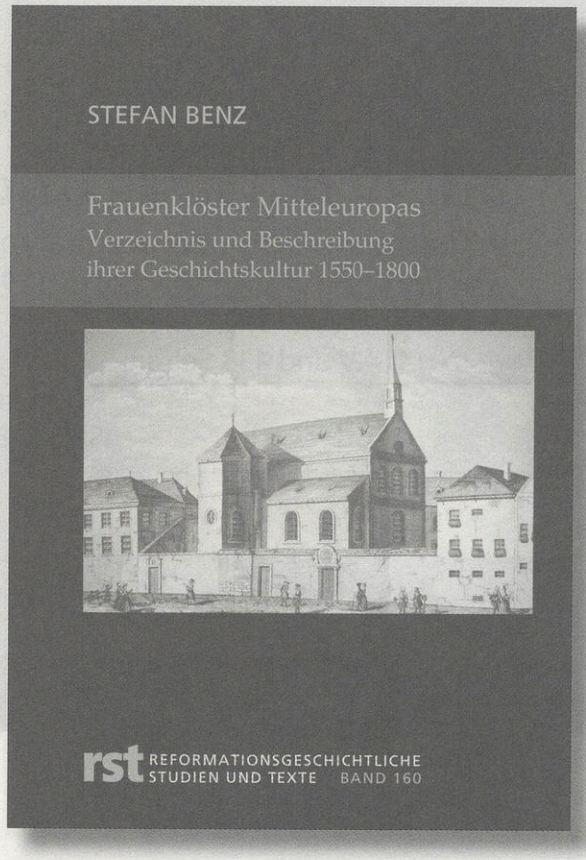
© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Stefan Benz

Frauenklöster Mitteleuropas

Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur 1550–1800

2014, 736 Seiten, geb. 78,– € | sFr 131–.
ISBN 978-3-402-11584-8



Das Buch enthält ein alphabetisches Verzeichnis von rund 1200 Frauenklöstern, die zwischen der Reformation und der französischen Revolution längere Zeit bestanden. Sie werden mit einigen Schlüsseldaten und weiterführender Literatur charakterisiert. Hauptziel der Arbeit ist eine Beschreibung aller erhaltenen oder zu vermutenden Chroniken und vieler weiterer Zeugnisse, die auf oft untergegangene Erzählungen verweisen, die in den Klöstern für die begrenzte Öffentlichkeit des Konvents gedacht waren, zum Beispiel der rätselhaften schönen Angela. Solche Zeugnisse der Geschichtskultur deuteten Vergangenheit und ermöglichen uns nachzuvollziehen, was Menschen an Geschichte wirklich interessiert: Wieviel Geschichte und welche Geschichten braucht der Mensch? Um diese Frage beantworten zu können, stellt der Verfasser die überlieferte Geschichtskultur der Nonnen in den Frauenklöstern Mitteleuropas zusammen. Als Frauen der Frühneuzeit hatten die Schwestern zwar keinen professionalisierten Zugang zu akademischer Bildung, aber in den Klöstern Selbstständigkeit genug, sich genau nach ihren Bedürfnissen über Geschichte und Vergangenheit zu orientieren.

Ein Register erschließt das Werk für zahlreiche andere Fragestellungen: Neben der Gender-Forschung profitieren Ordens- und Kirchengeschichte, die Theologie und die vergleichende Landesgeschichte, da das Werk Belgien, Deutschland, die Tschechische Republik, Österreich, Luxemburg, Südtirol, große Teile der Schweiz, den Westen Polens, das Elsass sowie den kleinen katholischen Teil der Niederlande umfasst.

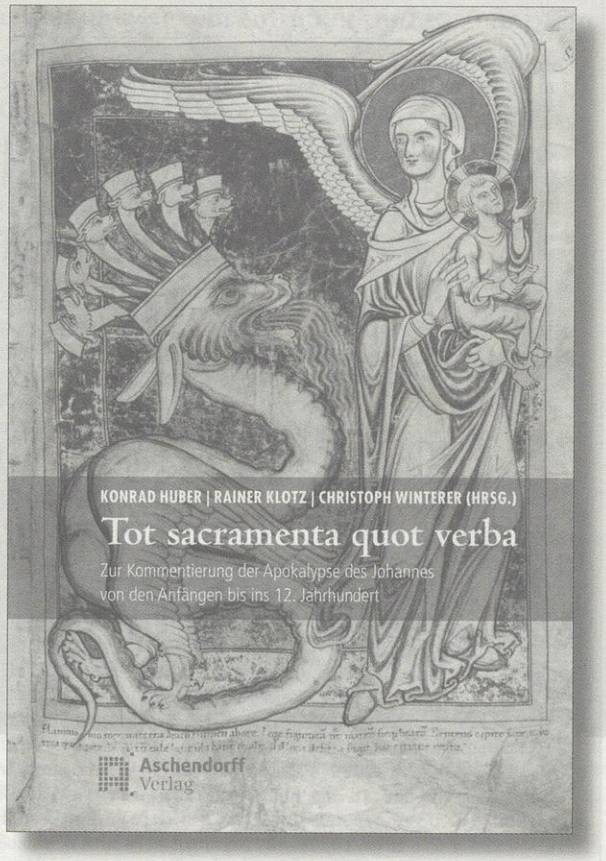
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Konrad Huber / Rainer Klotz /
Christoph Winterer (Hrsg.)

Tod sacramenta quot verba

Zur Kommentierung der Apokalypse des Johannes von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert

2014, XIV und 433 Seiten, 39 farbige Abbildungen,
geb. 46,– € | sFr 79,50.
ISBN 978-3-402-12887-9



Kein biblisches Buch wurde in Spätantike und Mittelalter als so auslegungsbedürftig empfunden wie das einzige prophetische Buch des Neuen Testaments. Der interdisziplinäre Band will das Verständnis und den Gebrauch der Apokalypse des Johannes von den frühesten Auslegungen bis zu den Zeiten Ruperts von Deutz und Joachims von Fiore beleuchten und zeigen, welchen Einfluss ihre Textüberlieferung und ihre Ausdeutung auf unterschiedlichsten Bereiche von Kunst, Theologie und Geschichtsdeutung ausgeübt hat.

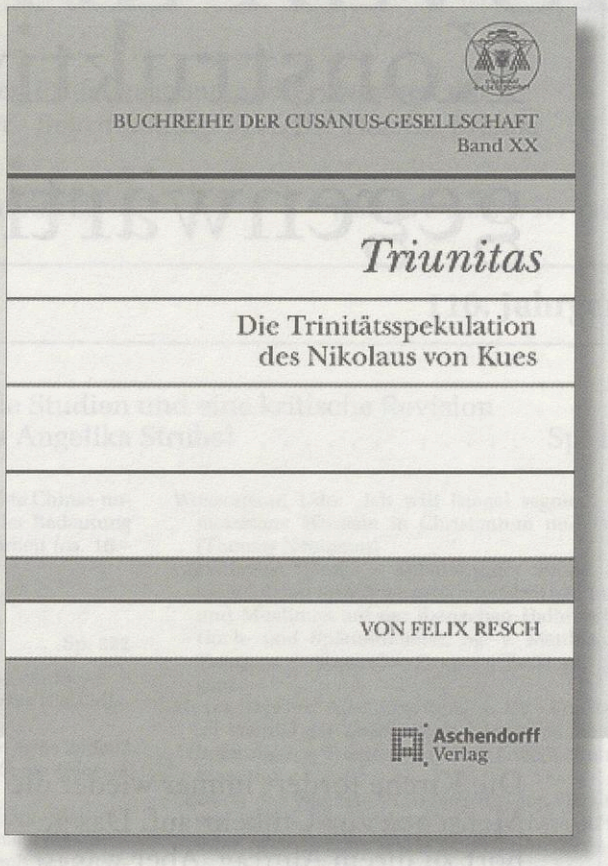
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Felix Resch

Triunitas

Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues

Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band 20
2014, 377 Seiten, geb. 49,– € | sFr 84,–.
ISBN 978-3-402-10459-0



Dieses Buch untersucht anhand ausgewählter Schriften den philosophischen Charakter der Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues. Dabei gilt es grundsätzlich zu klären, welchen Geltungsanspruch die cusanische Trinitätsspekulation erhebt. Handelt es sich um Plausibilitäts- bzw. Konvenienzgründe oder um dem Anspruch nach notwendige Beweisgründe? Zugleich stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit von absoluter Einheit und trinitarischer Differenzierung Gottes. In diesem Zusammenhang muss das Verhältnis von affirmativer und negativer Theologie bzw. Geist- und Einheitsmetaphysik näher bestimmt werden.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Konstruktive Beiträge zur gegenwärtigen Kirchenkrise



Die Kirche fordert immer wieder die Menschen zur Umkehr auf. Das gehört zu ihrem Auftrag. Aber was ist mit ihr selbst? Eine Kirchenreform tut not. Woher kommen die Impulse und Kriterien? Hier spielt das Neue Testament eine Schlüsselrolle. Es sammelt die prägenden Erfahrungen der ersten Gemeinden. In diesem Band wird nicht nur das beschrieben, was gewesen ist, sondern auch kritisch diskutiert, worin seine aktuelle Bedeutung liegt.

Thomas Söding
Umkehr der Kirche
Wegweiser im Neuen Testament
304 Seiten | Gebunden
€ 22,99 /SFr 32.90 / € [A] 23,60
ISBN 978-3-451-30915-1

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2014 | 110. Jahrgang

Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile (Sonja Angelika Strube) . . . . . Sp. 179

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 193

Fischer, Georg: Theologien des Alten Testaments (Annett Giercke-Ungermann)

Genesis, hg. v. Athalya Brenner / Archie Chi Chung Lee / Gale A. Yee (Stephanie Feder)

Seiler, Stefan: Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen (Annett Giercke-Ungermann)

HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, hg. v. Werner Schüßler / Marc Röbel (Markus Witte)

Wildgruber, Regina: Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch (Bertram Herr)

Herders neuer Bibelatlas, hg. v. Wolfgang Zwickel / Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst (Johannes Bremer)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 204

Papyrologie und Exegese, hg. v. Jens Herzer (Markus Lau)

Baumert, Norbert: Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes (Lorenz Oberlinner)

Cohick, Lynn H.: Ephesians. A New Covenant Commentary (Eckart David Schmidt)

Apel, Matthias: Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (Volker Niggemeier)

Wypadlo, Adrian: Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung (Dietrich Rusam)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 213

Goetz, Hans Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen (Klaus Unterburger)

Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Xaver Bischof / Martin Thurner (Bruno Hannöver)

Krüger, Thomas M.: Leitungsgewalt und Kollegialität. Vom benediktinischen Beratungsrecht zum Konstitutionalismus deutscher Domkapitel und des Kardinalkollegs (ca. 500–1500) (Klaus Unterburger)

Caffiero, Marina: Forced Baptisms: Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome. Translated by Lydia G. Cochrane (Rainer Kampling)

Zhao, Huaqing: Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit (ca. 16.–19. Jh.) (Claudia von Collani)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 222

Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer (Ralf Miggelbrink)

Schöndorf SJ, Harald: Warum musste Jesus leiden? Eine neue Antwort auf eine alte Frage (Florian Bruckmann)

Weß, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst (Christoph Böttigheimer)

Barth, Hans-Martin: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein (Jutta Koslowski)

Biliniewicz, Mariusz: The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI. A Theological Inquiry (David W. Fagerberg)

Ethik / Moraltheologie . . . . . Sp. 229

Hübner, Jörg: Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive (Johannes Brantl)

Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Jörg Althammer (Ingeborg Gabriel)

Salzman, Todd A. / Lawler, Michael G.: Sexual Ethics. A Theological Introduction (Stephan Goertz)

Biggar, Nigel: In Defence of War (Marco Hofheinz)

Spiritualität . . . . . Sp. 236

Kühn, Rolf: *Ungeteiltheit* – oder Mystik als Abgrund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart (Karl Heinz Witte)

Kühn, Rolf: Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug (Karl Heinz Witte)

Totzke, Irenäus: Auferstehung und Geistausgießung; Totzke, Irenäus: Leben aus gemeinsamer Wurzel; Totzke, Irenäus: Ostkirchliche Spiritualität (Thomas Bremer)

Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 240

New Perspectives on Jewish-Christian Relations, hg. v. Elisheva Carlebach / Jacob J. Schacter (Rainer Kampling)

Worschech, Udo: „Ich will Ismael segnen". Gemeinsame Wurzeln in Christentum und Islam (Thomas Naumann)

Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Matthias M. Tischler / Alexander Fidora (Christoph Nebgen)

Musaj, Shpresa: Albaniens Religiosität – Konstante im Wandel der Zeiten. Zwischenkirchliche und interreligiöse Toleranz auf dem Balkan (Konrad Clewing)

Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, 2 Bände, hg. v. Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes / Martin Thurner / Mualla Selçuk / Halis Albayrak (Ulli Roth)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 248

Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces, hg. v. Irene Becci / Marian Burchardt / José Casanova (Martin Radermacher)

Religion und Öffentlichkeit, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen (Ralf Miggelbrink)

Hahn, Judith / Schüller, Thomas / Wode, Christian: Kirchenrecht in den Medien (Rüdiger Althaus)

Häring, Hermann: Versuchung Fundamentalismus. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft (Sebastian Pittl)

Gods and Arms. On Religion and Armed Conflict, hg. v. Kjell-Åke Nordquist (Wolfgang Palaver)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 256

Halbfas, Hubertus: Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik (Rudolf Englert)

Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, hg. v. Benedikt Kranemann / Birgit Jeggle-Merz (Klemens Richter)

Müller, Georg: Sedes Romana impedita. Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz (Christoph Ohly)

Neimes, Karl: Friedwaldbestattungen. Kirchenrechtliche Untersuchung einer alternativen Beisetzungsform (Martin Rehak)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 263

201

Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie?

Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile

Von Sonja Angelika Strube

Trotz der offenkundigen Aktualität des Themas Rechtsextremismus, gerade auch unter dem Eindruck rechtspopulistischer Wahlerfolge in Europa, führen Literaturrecherchen mit der Kombination von „rechtsextrem"/„rechtsradikal" und Stichworten wie „Theologie", „Kirche", „christ*", „religio*" etc. zu ausgesprochen mageren Ergebnissen.[1] Allein unter dem historischen Aspekt des Nationalsozialismus wird man ein wenig fündiger. Dies mag auch ein Problem der Verschlagwortung sein, weist zugleich aber auf einen blinden Fleck theologischer Forschung, zumal das Spannungsverhältnis traditionalistischer und traditionalismusaffiner Gruppierungen zu Demokratie und Menschenrechten in der Extremismusforschung bereits vor mehr als einem Jahrzehnt aufgefallen ist.[2] Dieser Artikel ist daher v.a. ein Problemaufriss, der die theologische Beachtung eines brandaktuellen Phänomens und die Vernetzung schon bestehender Forschungen fördern sowie auf wichtige Studien außerhalb wie innerhalb der Theologie aufmerksam machen will.

Der Begriff des „Rechtsextremen" ist im Sprachgebrauch dreifach belegt, nämlich als „verfassungsrechtlich-strafrechtlich kodifizierter Begriff, als analytischer Begriff im wissenschaftlichen Diskurs und als politischer Kampfbegriff in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen"[3]. Während „Extremismus" im Sinne des Verfassungsschutzes ausschließlich verfassungsfeindliche demokratiegefährdende Aktivitäten meint (in Abgrenzung zu legitimer radikaler Kritik)[4], verweisen Rechtsextremismusforscher/innen darauf, dass rechtsextreme *Einstellungen* kein gesellschaftliches Rand(gruppen)phänomen sind (s. 1.), wie verfassungsschutzorientierte Extremismusdefinitionen leicht nahelegen. Insofern sich rechtsextreme Einstellungen weder in Gewalttätigkeit noch im Wahlverhalten niederschlagen müssen, geraten sie leicht aus dem Blick, doch sie beeinflussen spürbar das gesellschaftliche Klima und stellen letztlich das Potenzial dar, das rechtspopulistischen Parteien scheinbar plötzlich zu Regierungsverantwortung verhelfen kann, wie in einigen Ländern Europas zu beobachten ist.[5] Übergänge zwischen explizit verfassungsfeindlichen, strafrechtlich belangbaren Äußerungen und bürgerlichen, mitunter sogar besonders „frommen" Milieus können fließend sein. Den Erfordernissen kirchlicher Zusammenhänge entsprechend fokussiert dieser Artikel auf Forschungen zur Verbreitung rechtsextremer Einstellungen, Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit sowie zu den publizistischen Bestrebungen Rechtsintellektueller und der Neuen intellektuellen Rechten, während Aspekte wie Parteienlandschaft, Jugendszene und Militanz zurückstehen.

1. Zur Verbreitung rechtsextremer Einstellungen unter Kirchenmitgliedern (Quantitative Studien)

Als ein Phänomen der gesellschaftlichen Mitte, das sich in allen Altersgruppen, bei Wähler/inne/n ganz unterschiedlicher Parteien, bei Gewerkschafts- wie Kirchenmitgliedern und religiös orientierten Menschen findet, beschreiben die seit 2002 kontinuierlich durchgeführten „Mitte"-Studien des Forschungsteams um Oliver Decker und Elmar Brähler rechtsextremes Denken.[6] Durch repräsentative Befragungen wird die Verbreitung von sechs Dimensionen rechtsextremer *Einstellungen* (in Unterscheidung von Verhalten) in Deutschland erfasst.[7] 2008 wurden diese quantitativen Studien zusätzlich durch eine qualitative (Methode: Gruppendiskussionen) ergänzt.[8] Die Ursachenanalyse integriert sozialpsychologische (z.B. Autoritarismus) und politik- bzw. sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze (z.B. Desintegration, Deprivation). Die Befragungen enttäuschen Hoffnungen, christlicher Glaube immunisiere gegen Menschenfeindlichkeit oder mildere sie wenigstens ab. Im Gegenteil weist die Befragung 2010 sogar für alle sechs Dimensionen rechtsextremer Einstellungen bei Kirchenmitgliedern höhere Werte auf als bei Konfessionslosen, sodass hier nach Ansicht der Autoren die These, Kirchen (wie Gewerkschaften) seien Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Lage (Richard Stöss), als Erklärungsmodell nicht mehr ausreiche.[9] Die Studie zum „Rechtsextremismus der Mitte" (2013) vertieft die Ursachen-

[1] Der Verein „Bildung evangelisch in Europa" widmet einen Band seiner Schriftenreihe dem Thema *Rechtsextremismus in Europa nach 1989*. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, hg. v. Martin Becher / Hans Jürgen Luibl, Erlangen: beE 2012, 92 S., kt, ISSN 2191–1932.

[2] S. Eric W. Steinhauer: „Katholischer Traditionalismus und Demokratie in Deutschland. Anmerkungen zu einer ‚frommen' Grundrechtekritik", in: *Jahrbuch Extremismus & Demokratie* 14/2002, hg. v. Uwe Backes / Eckhard Jesse, Baden-Baden 2002, 120–133.

[3] Wolfgang Gessenharter / Helmut Fröchling: „Rechtsextremismus und Neue (radikale) Rechte – Einladung zu einem Dialog", in: *Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland*, hg. v. Wolfgang Gessenharter / Helmut Fröchling, Opladen 1998, 15.

[4] „Als extremistisch werden dagegen die Aktivitäten bezeichnet, die darauf abzielen, die Grundwerte der freiheitlichen Demokratie zu beseitigen." (Glossar des Bundesamtes für Verfassungsschutz http://www.verfassungsschutz.de/de/service/glossar/_lE; eingesehen am 18.03.2014). An der Rechtsextremismusdefinition des Verfassungsschutzes orientiert sich Armin Pfahl-Traughber: *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik*, München [4]2006. Zur wissenschaftlich kontroversen Diskussion von Begriff und Phänomen „Rechtsextremismus" vgl. z.B. Thomas Pfeiffer: *Medien einer neuen sozialen Bewegung von rechts*. Inauguraldiss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Sozialwissenschaft der Ruhr-Univ. Bochum – Fak. f. Sozialwissenschaft, 28–34 auf: http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/PfeifferThomas/diss.pdf (eingesehen am 18.03.2014).

[5] Zum Verhältnis von Rechtsextremismus und Rechtspopulismus vgl. Karin Priester: „Fließende Grenzen zwischen Rechtsextremismus und Rechtspopulismus in Europa?", in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APUZ) 44/2010, 33–39. Zum Mobilisierungspotenzial vgl. Anna Klein / Beate Küpper / Andreas Zick: „Erniedrigte und Feindselige. Rechtspopulismus im vereinten Europa als Ergebnis von Benachteiligungsgefühlen und Demokratiekritik", in: *Deutsche Zustände* Bd. 7, hg. v. Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt a. M. 2009, 93–112.

[6] Vgl. Oliver Decker / Oskar Niedermeyer / Elmar Brähler: „Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Erhebung", in: Zeitschrift für Psychotraumatologie und Psychologische Medizin 1, 65–77; Oliver Decker / Elmar Brähler: „Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland", in: *Aus Politik und Zeitgeschehen* 42/2005, 8–17; Oliver Decker / Elmar Brähler: *Vom Rand zur Mitte*. Rechtsextreme Einstellungen und ihre Einflussfaktoren in Deutschland, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2006; Oliver Decker / Elmar Brähler: *Bewegungen in der Mitte*. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2008 mit einem Vergleich von 2002 bis 2008 und der Bundesländer, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2008; Oliver Decker / Marliese Weissmann / Johannes Kiess / Elmar Brähler: *Die Mitte in der Krise*. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2010; Oliver Decker / Johannes Kiess / Elmar Brähler: *Die Mitte im Umbruch*. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012, Bonn 2012.

[7] Inhaltliche Grundlage ist eine Konsensdefinition des Begriffs „Rechtsextremismus", die führende Rechtsextremismusforscher/innen erarbeitet haben und die sechs Dimensionen (von mir kursiv gesetzt) benennt: „Der Rechtsextremismus ist ein Einstellungsmuster, dessen verbindendes Kennzeichen Ungleichwertigkeitsvorstellungen darstellen. Diese äußern sich im politischen Bereich in der *Affinität zu diktatorischen Regierungsformen, chauvinistischen Einstellungen* und einer *Verharmlosung bzw. Rechtfertigung des Nationalsozialismus*. Im sozialen Bereich sind sie gekennzeichnet durch *antisemitische, fremdenfeindliche* und *sozialdarwinistische* Einstellungen" (Decker/Brähler 2006, 20). An der „Konsenskonferenz beteiligt waren: Elmar Brähler (Leipzig), Michael Edinger (Jena), Jürgen Falter (Mainz), Andreas Hallermann (Jena), Joachim Kreis (Berlin), Oskar Niedermayer (Berlin), Karl Schmitt (Jena), Siegfried Schumann (Mainz), Richard Stöss (Berlin), Bettina Westle (Erlangen), Jürgen Winkler (Mainz)" (ebd., Anm. 1).

[8] Vgl. Oliver Decker / Katharina Rothe / Marliese Weißmann / Norman Geißler / Elmar Brähler: *Ein Blick in die Mitte*. Zur Entstehung rechtsextremer und demokratischer Einstellungen in Deutschland, Berlin 2008.

[9] S. Decker/Weißmann/Kiess/Brähler, *Die Mitte in der Krise* [Anm. 6], 88. 2006 konstatierte die Untersuchung bei Kirchenmitgliedern gegenüber Konfessionslosen zwar „niedrigere Werte in der Skala Ausländerfeindlichkeit", höhere Werte allerdings in der Antisemitismusskala. Katholik/inn/en stachen zudem durch einen „statistisch bedeutsamen, höheren Chauvinismuswert hervor", auch bzgl. der Verharmlosung des Nationalsozialismus lag ihr Wert höher als der der Vergleichsgruppen (Decker/Brähler 2006, 55). 2010 fallen bei Katholik/inn/en Antisemitismus, Affinität zu diktatorischen Regierungsformen und Verharmlosung des Nationalsozialismus auf (vgl. Decker/Weißmann/Kiess/Brähler 2010, 88).

forschung im sozialpsychologischen Bereich durch eine Re-Vision der Adorno'schen Forschungen zum autoritären Charakter, die unter den veränderten Bedingungen einer „stets sich überholenden Moderne" (ebd., 145) neue Aktualität erlangen.[10] Für theologische Zusammenhänge sind die Ausführungen über Nationalismus, Antisemitismus und Islamfeindschaft als Elemente einer „Alltagsreligion" sowie über „Verschwörungsmentalität als Weltbild" relevant.

In eine ähnliche Richtung weisen die Untersuchungen zur „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit" (GMF), die das Bielefelder Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter der Leitung des Soziologen und Rechtsextremismusforschers Wilhelm Heitmeyer zwischen 2002 und 2011 jährlich durchgeführt und veröffentlicht hat.[11] Das Team um Heitmeyer untersuchte über den Zeitraum von zehn Jahren die Verbreitung von Stereotypen und Vorurteilen, die sich teilweise mit ausgeprägter Konstanz (so z. B. beim Antisemitismus), teilweise aufgrund aktueller Ereignisse (z. B. Abwertung von Langzeitarbeitslosen seit der Einführung von „Hartz-IV") gegen bestimmte Menschengruppen richten.[12] Integriert sind differenzierte Ursachenforschungen auf der Basis unterschiedlicher Erklärungskonzepte, die demographische, persönlichkeitsbezogene und sozio-ökonomische, politische und soziale Faktoren berücksichtigen[13]; ebenso wurden europäische Vergleichsstudien durchgeführt.[14] Wie bei rechtsextremen Einstellungen geht es auch beim Syndrom GMF im Kern um eine „Ideologie der Ungleichwertigkeit", die sich in der pauschalen Abwertung verschiedener als „anders" wahrgenommener (bzw. zu „Anderen" gemachter) Personengruppen niederschlägt. Im Unterschied zur Erforschung explizit rechtsextremer Einstellungen mit ihren historisch bedingten typischen sozialen *und* politischen Inhalten konzentrieren sich die GMF-Studien auf Einstellungen im sozialen Bereich und führen diese über die im Rechtsextremismus besonders relevanten Dimensionen (Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit/Rassismus, Sozialdarwinismus) hinaus bzw. differenzieren sie aus. Auch im Rahmen dieser Studien zeigt sich, dass trotz des Gebots der Nächstenliebe weder formale Kirchenzugehörigkeit noch persönliche Religiosität GMF grundlegend reduzieren.[15] Einen positiven linearen Zusammenhang konnten Küpper/Zick in den Befragungen mehrerer Jahre und im europaweiten Vergleich zwischen Religiosität einerseits und Homophobie, Sexismus, Rassismus und der Abwertung von Langzeitarbeitslosen andererseits belegen.[16] Bei Fremdenfeindlichkeit und Etabliertenvorrechten wurden keine eindeutigen Trends beobachtet.[17] Der Einfluss von Religiosität auf Antisemitismus und Islamfeindlichkeit erscheint in den von Küpper/Zick analysierten Befragungen insgesamt gering, wenngleich eine der Befragungen (2007) hohe Antisemitismuswerte bei sehr religiösen wie bei überhaupt nicht religiösen Menschen aufweist.[18] Im Verhältnis zu Menschen mit Behinderungen und zu Obdachlosen zeigen die Untersuchungen in Deutschland bei religiösen Menschen eine prosoziale Tendenz; in Bezug auf Obdachlose zeigt sich in anderen (religiösen) europäischen Ländern (Italien, Polen) bei Religiösen allerdings eine umgekehrte Tendenz.[19] Insgesamt, so resümiert Küpper, ist „Religiosität eher mit mehr als mit weniger Vorurteilen verbunden"[20].

Allein die Ergebnisse dieser beiden langjährig und interdisziplinär angelegten Studienreihen können Fachwissenschaftler/innen der theologischen Disziplinen – neben Christlicher Sozial-/Gesellschaftslehre, Pastoraltheologie und Religionspädagogik auch Dogmatik und Moraltheologie – dazu veranlassen, nach spezifisch religiös bzw. theologisch bedingten Begünstigungsfaktoren für die Entstehung von GMF oder gar rechtsextremer Einstellungen zu fragen und umgekehrt Konzepte zu entwickeln, die solcherlei Menschenfeindlichkeiten auf politisch-kirchenpolitischer, sozialer und psychologisch-seelsorglicher Ebene entgegenwirken – und die sich keinesfalls auf schulischen Religionsunterricht und Jugendarbeit beschränken dürfen.

2. Zu Rechtsextremismus auf sich „katholisch" nennenden Internetseiten (Medienanalyse)[21]

Die Beobachtung, dass ein christlich-religiöses Selbstverständnis mit rechtsextremen Einstellungen einhergehen kann, lässt sich durch Analysen sich als christlich bzw. katholisch verstehender Internetseiten und Weblogs bestätigen sowie inhaltlich-qualitativ präzisieren. Zahlreiche sich besonders „fromm" gebende Seiten zeigen eine explizite Nähe sowohl zu Positionen wie auch zu Medien und Gruppierungen der „Neuen Rechten" (s. 3.); einzelne Internetseiten überschreiten sogar die Grenze zum Rechtsextremismus im Sinne des Verfassungsschutzes.[22] Zwischen beiden Phänomenen, der Nähe zur „Neuen Rechten" bzw. explizitem Rechtsextremismus, ist klar zu differenzieren; zugleich gibt es, teilweise personell, teilweise durch positive Bezugnahmen sowie inhaltlich-thematisch, fließende Übergänge.

Rechtsextremismus und antimodernistische Theologie: kreuz.net und Co.

In extremer und zugleich exemplarischer Weise zeigte die von 2004 bis 2012 betriebene Internetseite www.kreuz.net, welche Frömmigkeitsstile des katholischen Glaubensspektrums mit rechtsextremen Einstellungen und GMF besonders deutlich korrelieren können. Explizit rechtsextreme, verfassungsfeindliche und strafrechtlich belangbare Aussagen fanden sich auf dieser mit „Katholische Nachrichten" untertitelten, anonym betriebenen Website, deren Macher sich als „hauptberuflich im kirchlichen Dienst tätig"[23] bezeichneten – eine Behauptung, die sich bestätigt hat, seit durch die Initiative „Stoppt kreuz.net" Namen von Betreibern und Autoren enttarnt und der Strafverfolgung zugänglich gemacht werden konnten.[24] Das in jeder Hinsicht extreme Phänomen kreuz.net weist somit auf eine Problematik im Herzen der römisch-katholischen Kirche hin, die theologische Beachtung verdient.

Das ‚theologische Profil' von kreuz.net lässt sich als antimodernistisch-traditionalistisch[25] bis sedisvakantistisch beschreiben, wobei

[10] *Rechtsextremismus der Mitte.* Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose, hg. v. Oliver Decker / Johannes Kiess / Elmar Brähler. – Gießen: Psychosozial-Verlag 2013. 227 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–8379–2294–3.

[11] Vgl. dazu: *Deutsche Zustände*, Bd. 1–10, hg. v. Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt a. M. 2002–2011.

[12] In der letzten Untersuchung 2011 werden als Elemente des Syndroms „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit" erfasst: Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Etabliertenvorrechte, Islamfeindschaft, Sexismus, Homophobie, Abwertung von Menschen mit Behinderungen, Abwertung von Obdachlosen, Abwertung von Langzeitarbeitslosen, Antiziganismus, Abwertung von Asylbewerbern. Die Untersuchung reagiert flexibel auf das Aufkommen neuer Feindbilder aus aktuellen Anlässen.

[13] Zentrale Erklärungskonzepte sind Autoritarismus, Soziale Dominanzorientierung, Soziale Desintegration, Relative Deprivation, Orientierungslosigkeit/Anomia, Gefühl politischer Machtlosigkeit/political alienation, Bindungslose Flexibilität.

[14] *Deutsche Zustände*, Bd. 9, 2010.

[15] Vgl. Beate Küpper: „Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse", in: *Ethik und Gesellschaft* (EuG). Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 2/2010, Der ganz alltägliche Rassismus, auf: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2–2010_Kuepper.pdf (09.12.2012); Beate Küpper / Andreas Zick: *Religion and Prejudice in Europe.* New empirical findings. Dossier for the Network of European Foundations – Initiative for Religion and Democracy in Europe, London 2010; Beate Küpper / Andreas Zick: „Riskanter Glaube. Religiosität und Abwertung", in: *Deutsche Zustände*, Bd. 4, hg. v. Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt a. M. 2006, 179–188.

[16] Vgl. Küpper, EuG, 16f, 19f, 22.

[17] Vgl. Küpper, EuG, 19f.

[18] Vgl. Küpper, EuG, 20f.

[19] Vgl. Küpper, EuG, 22.

[20] Küpper, EuG, 23.

[21] Zu 2. und 3. vgl.: Angelika Strube: *Rechtsextremen Tendenzen begegnen.* Handreichung für Gemeindearbeit und kirchliche Erwachsenenbildung, Freiburg i. Br. 2013; dies.: „Das rechte Scharnier", in: *Publik-Forum* 2/27. Januar 2012, 36f; Sonja Angelika Strube: „Rechtsextreme Tendenzen im katholischen Milieu. Herausforderung für die Erwachsenenbildung", in: *EB – Erwachsenenbildung.* Zeitschrift für Theorie und Praxis 2/2013, 80–82; dies., „Stellungnahme zu idea, medrum, der Internetseite der Deutschen Evangelischen Allianz DEA (www.ead.de)", auf: http://www.interkulturelle-woche.de/system/files/hefteintrag/anhang/strube_stellungnahme_interkulturelle_woche_5.pdf. Alle folgenden Internetangaben habe ich im März 2014 geprüft.

[22] Vgl. den *Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2012*, 74f zu kreuz.net auf: http://www.mik.nrw.de/fileadmin/user_upload/Redakteure/Verfassungsschutz/Dokumente/aktuell.pdf (eingesehen 20.3.2014).

[23] Die Internetseite ging am 2. Dezember 2012 vom Netz, ist aber mithilfe von Wayback-Maschinen der Analyse weiterhin zugänglich: http://web.archive.org/web/20120325100739/http://www.kreuz.net/imprint.html.

[24] Bekannt wurde insbes. der Fall des Mainzer Priesters Hendrik Jolie, bis Ende 2012 Sprecher des „Netzwerks katholischer Priester", der nach anfänglicher Leugnung schließlich zugab, auf kreuz.net veröffentlicht zu haben. Vgl.dazu: http://www.bistummainz.de/bistum/aktuell/nachrichten.html?f_action=show&f_newsitem_id=33052; http://www.priesternetzwerk.net/grossgalerie14_9___13205.html.

[25] Als antimodernistisch-traditionalistisch kennzeichne ich theologische Ausrichtungen, die das Zweite Vatikanum explizit oder implizit ablehnen und sich positiv auf den Antimodernismus der Pianischen Epoche beziehen, so

man aufgrund der menschenverachtenden Häme und der inhaltlichen Unhaltbarkeit seiner Texte von Theologie im eigentlichen Sinne kaum sprechen kann.[26] Trotz seiner explizit gegen das Zweite Vatikanum gewandten Ausrichtung fokussierte kreuz.net in seinen aktuellen, meist reißerischen „Meldungen" auf die römisch-katholische Kirche (oft als so genannte „V2-Sekte"), deren Mitglieder inklusive Klerus und Hierarchie am Maßstab eines extremen Traditionalismus gemessen und für „zu lau" befunden wurden, aber dennoch von der Berichterstattung möglichst zahlreich erreicht werden sollten.[27]

Hand in Hand mit dem antimodernistisch-traditionalistischen Profil ging eine politisch unverhohlen rechtsextreme Ausrichtung bis hin zu Straftatbeständen der Holocaustleugnung und Volksverhetzung. So fanden sich auf kreuz.net zahlreiche Belege für die Leugnung, Verharmlosung und Relativierung der Shoah (leicht auffindbar unter der Rubrik „Holocaust")[28], für die Verharmlosung und Rechtfertigung des Nationalsozialismus (Rubrik „Nationalsozialismus")[29], werbende Artikel über rechtsextreme Veranstaltungen z. B. am Grab von Rudolf Heß[30], Artikel unter dem Namen verurteilter Holocaustleugner[31], rechter Politiker/innen oder Aktivisten der rechten Szene[32] sowie der Abdruck von Reden hochrangiger Nationalsozialisten (Goebbels, Himmler)[33]. Einige Rubrikentitel sprachen für sich und die Unseriosität der Seite, so etwa „Protestunten", „Gomorrhismus" oder „Maulkorbdeutschland". Es ist schwer vorstellbar, dass jemand, der im Internet unterwegs ist, kreuz.net mit eigenen Artikeln beliefern konnte, ohne die rechtsextreme Ausrichtung dieser Internetseite wahrzunehmen.

Besonders ausgeprägt fand sich primärer und sekundärer Antisemitismus der untersten Kategorie[34]: Schon in den Balkenüberschriften der Artikel wurden Juden pauschal als Mörder, insbes. als Kindermörder bezeichnet[35] oder ihnen eine finanzielle und ideologische „Ausschlachtung" der Shoah unterstellt („Holocaust-Empörungsindustrie")[36]; zahlreiche Artikel betrieben eine ausgeprägte Täter-Opfer-Umkehr und wendeten Inbegriffe nationalsozialistischer Judenverfolgung auf jüdische Menschen und den Staat Israel an.[37] Der israelisch-palästinensische Konflikt wurde für heftigste antisemitische Attacken verzweckt, bis hin zur Bestreitung des Existenzrechts Israels.[38] Auch weitere Elemente von GMF kennzeichneten kreuz.net, insbes. eine extrem aggressive Homophobie, hauptsächlich gegen homosexuelle Männer.[39]

Ähnliche Kombinationen explizit rechtsextremer Einstellungen und extremer GMF mit antimodernistisch-traditionalistischen Glaubenshaltungen lassen sich auch auf weiteren Internetmedien beobachten. Die Ein-Mann-Seite kreuz-net.at, die sich als kreuz.net-Nachfolger versteht, bedient mit ihren Artikeln alle sechs Dimensionen der oben genannten Rechtsextremismusdefinition; darüber hinaus verbreitet sie extremen antimuslimischen Rassismus sowie Hass gegen Schwule und kombiniert, wie schon kreuz.net, das Thema Abtreibung mit der Verharmlosung des Holocaust.[40] Positiv steht dieser Seite das deutlich stärker frequentierte Videoportal gloria.tv gegenüber[41]; hier

wie es in Reinkultur die schismatische Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) tut. Dennoch reduziere ich den Begriff „traditionalistisch" nicht auf die Piusbruderschaft (und den Begriff „antimodernistisch" nicht auf die historische pianische Epoche), weil die von mir analysierten Internetseiten erweisen, dass die traditionalistische Haltung auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche anzutreffen ist.

[26] Vgl. z. B. https://web.archive.org/web/20111115135349/http://www.kreuz.net/article.13293.html; https://web.archive.org/web/20111110041004/http://www.kreuz.net/article.14003.html; https://web.archive.org/web/20120504062234/http://www.kreuz.net/article.9856.html; https://web.archive.org/web/20120505142016/http://www.kreuz.net/article.7720.html; https://web.archive.org/web/20111122235939/http://kreuz.net/article.4240.html; sowie die weiteren Artikel der Rubriken „Liturgie", „Piusbruderschaft", „Zweites Vatikanum".

[27] Als Beispiel einer kritischen Bewertung der Hierarchie am Maßstab des Traditionalismus vgl. https://web.archive.org/web/20111001054938/http://www.kreuz.net/article.13797.html. Papst Johannes Paul II. wurde insbes. für sein Engagement im Interreligiösen Dialog aufs Schärfste kritisiert.

[28] Vgl. z. B. https://web.archive.org/web/20110917015347/http://www.kreuz.net/article.10184.html; https://web.archive.org/web/20111127021131/http://kreuz.net/article.6954.html; https://web.archive.org/web/20110917015347/http://www.kreuz.net/article.10184.html; https://web.archive.org/web/20110917045838/http://www.kreuz.net/article.12114.html; https://web.archive.org/web/20111012142221/http://kreuz.net/article.10420.html; https://web.archive.org/web/20111012142014/http://kreuz.net/article.10478.html; https://web.archive.org/web/20111012142128/http://kreuz.net/article.11138.html; https://web.archive.org/web/20110917043437/http://www.kreuz.net/article.11740.html.

[29] Vgl. z. B. https://web.archive.org/web/20111012131526/http://kreuz.net/article.10316.html.

[30] https://web.archive.org/web/20111004115750/http://kreuz.net/article.13792.html; https://web.archive.org/web/20111011195803/http://kreuz.net/article.13703.html.

[31] V. a. Johannes Lerle und Richard Williamson fanden häufige Erwähnung und ein großzügiges Forum für ihre Thesen, vgl. z. B. https://web.archive.org/web/20120531092215/http://kreuz.net/article.7724.html; https://web.archive.org/web/20111122231810/http://kreuz.net/article.7531.html; https://web.archive.org/web/20111122230842/http://kreuz.net/article.7491.html; https://web.archive.org/web/20111127022257/http://kreuz.net/article.7623.html; https://web.archive.org/web/20111122231506/http://kreuz.net/article.7656.html. Der Artikel „Ich glaube an die Gaskammern" vom 18.3.2009 verbindet einen vorgeblich katholischen Glauben mit christlichem Antijudaismus, Holocaustleugnung und der Verteidigung Richard Williamsons: https://web.archive.org/web/20111122034449/http://kreuz.net/article.8843.html.

[32] So erschienen Artikel unter dem Namen des pro Köln/pro NRW-Begründers Markus Beisicht https://web.archive.org/web/20120626072908/http://www.kreuz.net/article.7467.html (daneben 2008 Werbung von „Sinfonia sacra e.V.") sowie des Verfechters der „Kommissarischen Reichsregierung" Christian Bärthel (vgl. Links zu Anm. 28). Vgl. dazu den Verfassungsschutzbericht NRW 2012, 75: „Als Autorin auf ‚kreuz.net' findet sich eine ‚pro Köln e.V.'/‚pro NRW'-Aktivistin, die gleichzeitig Vorstandsmitglied von ‚pro Deutschland' sowie Sprecherin des Arbeitskreises ‚Christen pro Köln' ist. Seit 2006 verfasste sie unter ihrem Namen und Angabe ihrer politischen Funktion im Rat der Stadt Köln mehr als zehn Beiträge mit überwiegend homophoben Inhalten, davon alleine vier im Jahr 2012. Bei einem Beitrag von 2008 mit der Überschrift ‚Wird sich der Kardinal dem Homo-Perversen fügen?' ist als Verfasser der Vorsitzende von ‚pro Köln e.V.', Markus Beisicht, angegeben." Vgl. dagegen die Reaktion Beisichts gegenüber der Kölner Internetzeitung report-k.de: http://www.report-k.de/Politik/NRW/Richtigstellung-zum-Artikel-vom-11.6.13-Markus-Beisicht-erklaert-nie-Autor-von-kreuz.net-gewesen-zu-sein-20452.

[33] Z. B. https://web.archive.org/web/20111012142045/http://kreuz.net/article.11246.html; https://web.archive.org/web/20111011134613/http://kreuz.net/article.8493.html. Diese beiden Reden dienen zum einen in aktuellen Zusammenhängen dem relativierenden Vergleich des Holocaust mit dem gewaltsamen Konflikt zwischen Israel und Palästina bzw. der Denunziation der Strafverfolgung aktueller Missbrauchsfälle durch den Vergleich mit Schauprozessen der NS-Diktatur; zum anderen befriedigen sie das Interesse Rechtsextremer an deren Veröffentlichung und einem positiven öffentlichen, wenn auch anonymen Austausch darüber. Auch Rechtsextreme ohne Kirchenbindung werden so auf kreuz.net gelockt und finden dort ein Forum.

[34] Die Antisemitismusforschung unterscheidet zwischen primärem Antisemitismus (klassische antisemitische Stereotypen) und sekundärem Antisemitismus („Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen Auschwitz"), der der Erinnerungs- und Schuldabwehr dient. Vgl. Philipp Gessler, „Sekundärer Antisemitismus. Argumentationsmuster im rechtsextremistischen Antisemitismus", 21.11.2006 erschienen im *Dossier Antisemitismus* der Bundeszentrale für Politische Bildung, auf: http://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37962/sekundaerer-antisemitimus

[35] Vgl. z. B. „Der Judenstaat mordet wieder Kinder": https://web.archive.org/web/20111121130348/http://kreuz.net/article.12909.html.

[36] Vgl. z. B. „Wem dient die Holocaust-Empörungsindustrie?": https://web.archive.org/web/20111122224815/http://kreuz.net/article.8757.html; „Deutschland ist der Geldesel für die Holocaust-Religion": https://web.archive.org/web/20111122222845/http://kreuz.net/article.7549.html; „Neues vom Holocaustschwindel": https://web.archive.org/web/20110916123100/http://www.kreuz.net/article.12178.html.

[37] Z. B. „Kauf nicht bei Juden – andersherum": https://web.archive.org/web/20111121164631/http://kreuz.net/article.12405.html; „Israel: Verurteilung wegen Rassenschande": https://web.archive.org/web/20111122044724/http://kreuz.net/article.11573.html; „Neue jüdische Pogrome": https://web.archive.org/web/20111121130836/http://kreuz.net/article.12868.html; „In Palästina gibt es jeden Tag eine Kristallnacht": https://web.archive.org/web/20111122042225/http://kreuz.net/article.10390.html. Eine andere Variante der Täter-Opfer-Umkehr betreibt der Artikel „Schamlos: Opfer werden zu Tätern gemacht", der unter positiver Bezugnahme auf Konrad Löw jeden Gedanken einer kollektiven Verantwortung diskreditiert (z. B. als „Hohepriester der Holocaust-Religion"): https://web.archive.org/web/20111121143035/http://kreuz.net/article.12213.html.

[38] „Heiliges Land: Der Davidsstern wird zum Hakenkreuz der Menschenverachtung. Israel ist zum Aussatz der Völkergemeinschaft geworden. Es hat so wenig Existenzrecht wie Hitler-Deutschland. Von Friedrich Romig": https://web.archive.org/web/20111122043322/http://kreuz.net/article.10558.html.

[39] Zur Homophobie vgl. z. B. https://web.archive.org/web/20111201205412/http://www.kreuz.net/article.13425.html; https://web.archive.org/web/20111121185704/http://kreuz.net/article.12570.html.

[40] Ergebnis meiner kompletten Analyse aller kreuz-net.at-Artikel vom 19.12.2012 (erster Artikel) bis zum 07.12.2013.

[41] http://gloria.tv/?media=381164; vgl. auch die Glückwünsche der gloria.tv-User/innen an kreuz-net.at. Zur Verharmlosung des Holocaust auf gloria.tv:

arbeiten der Vaduzer Priester Markus Doppelbauer und der inzwischen suspendierte Churer Priester Reto Nay federführend mit; letzterer schrieb auch für kreuz.net (und kath.net).[42] Dass diese ideologischen Nähen nicht erst ein Phänomen des Internet(zeitalter)s sind, erweist ein Blick auf die schismatische Priesterbruderschaft St. Pius X.: Nicht zuletzt zeigt auch sie immer wieder ausgeprägte Sympathien für diktatorische Regierungen (z. B. Franco, Pinochet) sowie extrem rechte Gruppierungen (z. B. Front National) und Personen (z. B. Erich Priebke).[43]

Vernetzung und antimodernistische Binnenmission

Schon die im Internet offen nachvollziehbaren Vernetzungen von kreuz.net ebenso wie Bedauernsäußerungen auf anderen Websites nach seiner Abschaltung[44] zeigen, dass es sich nicht um ein isoliertes Einzelphänomen handelt. Die Vernetzung von kreuz.net in politisch und/oder theologisch weniger auffällige katholische Gruppierungen hinein dokumentieren einerseits die Werbebanner, die bis 2009 auf kreuz.net zu finden waren, u. a. des dem Tridentinischen Ritus verpflichteten „Instituts Philipp Neri", Gesellschaft päpstlichen Rechts in Berlin, sowie mehrerer Verlage (Media Maria, Sanctus Verlag, Neuer Verlag)[45], andererseits Verlinkungen anderer Websites auf kreuz.net, wie z. B. bis März 2012 der von Gloria von Thurn und Taxis begründeten „Marianischen Frauencongregation"[46]. Als besonders eng erwies sich die Vernetzung zwischen dem „Netzwerk katholischer Priester", das dem außerordentlichen Ritus verbunden ist[47], und kreuz.net, nämlich 1.) über Werbebanner des Netzwerks auf kreuz.net, 2.) durch die Verlinkung der Internetseite des Priesternetzwerks mit kreuz.net, zeitweise sogar per Liveticker, der die aktuellsten Meldungen sofort auf der Netzwerkwebsite anzeigte[48], 3.) die Autorentätigkeit des früheren Netzwerksprechers Hendrik Jolie für kreuz.net und 4.) indirekt über die Werbebanner der Gesellschaft Sinfonia Sacra e.V. auf kreuz.net[49], deren Praeses und Vorstand der damals zweite Netzwerksprecher Guido Rodheudt ist.

Trotz seiner dezidiert antimodernistisch-traditionalistischen Einstellung richtete sich kreuz.net mit aktuellen Themen bewusst an eine römisch-katholische und eben nicht allein piusbruderschaftliche Leserschaft. Diese für traditionalistische und traditionalismusaffine Gruppen typische binnenmissionarisch-unterwandernde Vorgehensweise, die unter expliziter oder impliziter Ablehnung des Zweiten Vatikanums vorgibt, „wahrhaft katholisch" bzw. „normalkatholisch" zu sein, findet sich in Varianten auch auf zahlreichen politisch bzw. theologisch weniger extremen Internetseiten.[50] Sie resultiert aus dem Grunddilemma des Selbstverständnisses traditionalistischer Gruppierungen, dass sie einerseits das Katholische im Wesentlichen auf den Antimodernismus der Pianischen Epoche reduzieren und fixieren, somit also neben dem Zweiten Vatikanum große Teile der Geschichte und Tradition der römisch-katholischen Kirche vor und nach dieser Epoche mindestens implizit negieren – neben vielem anderen ist auch dieser willkürlich-selektive Umgang mit religiösen Traditionen

http://www.kirchenzeitung.at/index.php?id=28&tx_ttnews%5Btt_news%5D=65185&cHash=b1f45735a059e1f6525a1865732377a9.

[42] Vgl. dazu: http://www.christundwelt.de/themen/detail/artikel/don-reto-das-raetsel/; http://kipa-apic.ch/index.php?pw=&na=0,0,0,0,d&ki=241230; http://derstandard.at/1338558577016/Katholische-Medien-Kathnet-Benedikts-Internet-Garde. Reto Nay auf kath.net z. B.: http://web.archive.org/web/20120817015259/http://www.kath.net/detail.php?id=5447.

[43] Vgl. auch Wilhelm Damberg, „Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund", in: *Exkommunikation oder Kommunikation?* Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Piusbrüder, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 208 S. (Quaestiones disputatae, 236), kt € 24,00 ISBN: 978–3–451–02236–4, 69–122, hier v. a. 103–114.

[44] Vgl. dazu die Seite www.kreuzgang.org („Gespräche im Kreuzgang. Kreuzfidel – katholisch – kontrovers. Der katholische Treffpunkt im Internet") des Betreibers Robert Ketelhohn: http://www.kreuzgang.org/viewtopic.php?f=1&t=14618&start=1504; http://www.kreuzgang.org/viewtopic.php?f=1&t=14618&start=1520. Zur Bewerbung des Forums kreuzgang.org durch den Betreiber von kath.net, Roland Noé alias „Gandalf" 2003 vgl. das kath.net-Forum kathnews.com: http://www.kathnews.com/index.php?page=Thread&postID=56357#post56357. Zu kath.net, kreuzgang.org etc. vgl. auch Philip Saß, episodenfisch. kath.net-watchblog: http://episodenfisch.blogsport.de.

[45] Zum Institut Philipp Neri vgl.: http://www.institut-philipp-neri.de/; Werbung auf Kreuz.net z. B.: https://web.archive.org/web/20070810074720/http://www.kreuz.net/article.5043.html (hier auch Media Maria und Neuer Verlag). Zum Sanctus Verlag vgl.: https://web.archive.org/web/20080905041907/http://www.kreuz.net/article.7073.html.

[46] http://web.archive.org/web/20120209012627/http://www.marianischefrauencongregation.de/links.htm (screenshot vom 9.2.2012). Erst Ende März 2012 wurde diese Verlinkung gelöscht; im März 2012 geriet kreuz.net verstärkt in den Blick des Verfassungsschutzes.

[47] Zum Netzwerk katholischer Priester vgl. http://www.priesternetzwerk.net/home___.html.
Der österreichische Kontaktmann Pfarrer Christian Sieberer formuliert seinen theologischen Standort, indem er im Internet den Antimodernisteneid ablegt (s. http://www.supermodern.at/#super) und für den Syllabus Errorum wirbt (http://www.syllabus.at/#sylli).
Die zahllosen Internetaktivitäten von Pfarrer Christian Sieberer sind zu erreichen über seine Seite http://www.pfaffenheini.net/ (Stichworte anklicken; z. B. http://www.sexsucht.tv/#impressum; http://www.bibelkracher.com/#Startseite; http://www.exorzismus.net/impressum.htm, http://www.tradiwaberl.com/#Startseite; http://www.ultrakonservativ.com/index.htm. Auf gloria.tv ist Sieberer als „Pfaffenheini" mit 132 selbst erstellten Videos aus den Jahren 2007 bis 2012 vertreten: http://www.gloria.tv/?search=pfaffenheini, darüber hinaus unter dem Pseudonym „tradiwaberl" (ca. 264 Einträge, 2009–2011: http://www.gloria.tv/?search=tradiwaberl) sowie unter seinem Echtnamen. Neben fragwürdigen Inhalten und fragwürdigem Humor stellt sich auch die Frage, wie er diese Menge an Aktivitäten mit seinem priesterlichen Dienst vereinbaren kann.

[48] Zur Werbung des Netzwerks auf kreuz.net vgl. z. B. (hier neben einem Artikel des Holocaustleugners Lerle): https://web.archive.org/web/20080618073914/http://www.kreuz.net/article.6954.html. Von dieser aktiv selbst geschalteten und vermutlich bezahlten Werbung zu unterscheiden ist die von kreuz.net in Eigenregie durchgeführte Verlinkung auf andere Websites wie z. B. Radio Vatikan, die ohne Einverständnis der jeweils Betroffenen geschieht. Auf kreuz.net bekanntgegeben wurden auch Termine der Konveniats des Priesternetzwerks: http://web.archive.org/web/20080325231420/http://www.kreuz.net/book.2-page.2.html.
Zur Verlinkung der Seite des Priesternetzwerks auf kreuz.net: http://web.archive.org/web/20081119102741/http://www.priesternetzwerk.net/html/body_links.html; zum Live-ticker vgl. das Hintergrundbild zum Interview Guido Rodheudts auf gloria.tv: https://www.youtube.com/watch?v=xZQ4qWtMWfM bzw. direkt auf http://de.gloria.tv/?media=7721 (ab Minute 1:00). Rodheudt distanzierte sich am 7.1.2013 von gloria.tv (vgl. http://www.st-gertrud.info/Stellungnahme_Rodheudt_zu_Gloria_TV.pdf); drei Interviews, die er für das Priesternetzwerk dort gegeben hatte, sind weiterhin einsehbar (http://www.gloria.tv/?search=guido+rodheudt). Zu Jolies Autorenschaft: vgl. http://www.bistummainz.de/bistum/aktuell/nachrichten.html?f_action=show&f_newsitem_id=33052; http://www.priesternetzwerk.net/grossgalerie14_9___13205.html.

[49] Internetpräsenz von Sinfonia Sacra: http://www.sinfonia-sacra.de/ges.html; Werbung auf kreuz.net z. B.: https://web.archive.org/web/20080915061059/http://www.kreuz.net/article.7756.html.

[50] Sprachlich und formal seriöser als kreuz.net und auf den ersten Blick unpolitisch wirkt die Internetseite www.katholisches.info, die aktuelles Geschehen in der röm.-kath. Kirche konsequent aus antimodernistisch-traditionalistischer Perspektive bewertet und diese als Norm des Katholischen behauptet. Eine genauere Analyse dieser Website lohnt sich, da hier z. B. genuin „christlich"-religiös begründeter Antijudaismus und Antisemitismus zum Tragen kommen, vgl. z. B. http://www.katholisches.info/2013/11/15/junge-katholiken-protestieren-gegen-missbrauch-der-kathedrale-von-buenos-aires-fuer-juedische-gedenkliturgie/ und die dazu gehörigen Kommentare. Regelmäßig erscheinen theologische Artikel vom Distriktoberen der Piusbruderschaft, Franz Schmidberger. Sympathien selbst für die Nähe der Piusbruderschaft zu NS-Verbrechern sind nicht zu verhehlen (http://www.katholisches.info/2013/10/17/priebkes-sarg-bespuckt-der-hass-muss-grenzen-kennen-aber-auch-der-katholische-kniefall/). Wie auch bei kath.net und in der „Jungen Freiheit" zu beobachten ist, gibt es neutral gehaltene Artikel zu Reizthemen, die dann in den Leserkommentaren feindselige Stimmungen und Äußerungen entfalten (z. B. http://www.katholisches.info/2013/02/25/kardinal-barbarin-betet-in-der-grosen-moschee-von-lyon/). Raum für werbende Eigendarstellung gewährt das anlässlich des Weltjugendtags 2005 entstandene Nachrichtenportal kathnews.de der Piusbruderschaft durch Interviews (http://www.kathnews.de/menschen-werden-von-der-katholischen-wahrheit-angezogen) bzw. Übernahme von Artikeln ihres Internetauftritts (vgl. z. B. http://www.kathnews.de/fsspx-graumann; http://www.kathnews.de/die-soutane-als-zeichen-des-glaubens; http://www.kathnews.de/seminargemeinschaft-der-piusbruderschaft-feierte-einkleidung-tonsur-und-die-niederen-weihen). Sympathien für die der röm.-kath. Kirche zugehörige Priesterbruderschaft St. Petrus (FSSP), die 1988 aus der Piusbruderschaft hervorging, indem sie sich aufgrund des Schismas von ihr abspaltete, sind deutlich (http://www.kathnews.de/index.php?s=petrusbruderschaft). Vereinzelt wird auch die „Junge Freiheit" zitiert (http://www.kathnews.de/index.php?s=jf); JF-Autorin Felicitas Küble ist namentlich aufgeführte freie Autorin von kathnews.de (und die einzige Frau in der Männerriege). Von der Priesterbruderschaft St. Petrus (FSSP) betrieben wird die Informationsplattform www.kath-info.de, die als allgemein-katholisches Informationsportal erscheint, aber eine dezidiert petrusbruderschaftliche Theologie vertritt.

fundamentalismustypisch, die Beschreibung antimodernistisch-traditionalistischer Religiosität als katholischer Variante eines christlichen Fundamentalismus also plausibel.[51] Andererseits sind sie für ihr eigenes katholisches Selbstverständnis auf die bestehende weltweite römisch-katholische kirchliche Hierarchie und v.a. den exklusiv nur von einer Person rechtmäßig besetzbaren Stuhl Petri angewiesen. Sie können und wollen sich deshalb nicht von der ungeliebten Konzilskirche verabschieden, sondern sind aus ihrem Selbstverständnis heraus auf offensive Binnenmission und den Kampf um die Vorherrschaft innerhalb der kirchlichen Hierarchie verwiesen. Eine konstruktive Integration traditionalistischer Gruppierungen in das größere Ganze einer lebendigen Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der auch ganz andere, z.B. progressive Gruppen anerkannt werden, wird sich daher mehr als schwierig gestalten. Ein kirchliches Entgegenkommen diesen Gruppen gegenüber, wie es gegenüber der Piusbruderschaft in den vergangenen Jahren im Raum stand, bedeutete nicht nur eine unangemessene und willkürliche theologische Bevorzugung der problematischen antimodernistischen Epoche gegenüber allen anderen Epochen der Kirchengeschichte mit ihren Beiträgen zu Lehramt und Tradition, sondern es bärge auch die Gefahr, gesamtkirchlich in fundamentalistisch-rechtslastiges Fahrwasser zu geraten.

3. Zur Zusammenarbeit zwischen neurechten und christlichen Medien (Medienanalysen)

Im Folgenden geht es schwerpunktmäßig um die intellektuelle „Neue Rechte" (NR) jungkonservativer Prägung, die ein bürgerliches Image pflegt, und ihre Medien. Für kirchliche und theologische Zusammenhänge ist sie in mehrfacher Hinsicht besonders relevant: a) aufgrund aktueller Zusammenarbeit und Vernetzung neurechter und sich christlich verstehender Medien (s. u.), b) insofern Marcel Lefebvre stark von der Action française geprägt war, auf die sich auch die französische Nouvelle Droite zurückbezieht[52], und c) insofern einige der Gewährsmänner der NR, v.a. Carl Schmitt, unmittelbaren kirchlichen Einfluss hatten, sodass hier eine der Quellen der Vereinbarkeit scheinbar „gut katholischen" Gedankenguts mit extrem rechten Positionen zu suchen ist.[53]

Brückenmedien der Neuen Rechten und ihre religiösen Multiplikator/inn/en

Der Begriff „intellektuelle Neue Rechte" bezeichnet eine durchaus heterogene Strömung, die als lockeres Netzwerk von Personen v.a. über Publikationen, Medien, Verlage sowie Institute agiert. Charakteristisch ist zum einen der programmatische Rückbezug auf antidemokratisch gesinnte Intellektuelle der Weimarer Zeit, die unter dem Begriff „Konservative Revolution"[54] zusammengefasst werden (neben Carl Schmitt u.a. Ernst Jünger, Edgar Julius Lang, Arthur Moeller van den Bruck, Othmar Spann, Oswald Spengler), zum anderen der Gedanke eines intellektuell und rhetorisch zu führenden Kampfes um „kulturelle Hegemonie" und politische Diskurshoheit, der ideologisch sowohl vom italienischen Marxisten Antonio Gramsci als auch von der „Konservativen Revolution" übernommen ist.[55] Unterschiedlich bewerten Rechtsextremismusforscher/innen das Verhältnis zwischen NR und Rechtsextremismus. Wolfgang Gessenharter versteht die NR als echtes „Scharnier" zwischen Konservativismus und Rechtsextremismus; Armin Pfahl-Traughber sieht sie als Teil des rechtsextremen Spektrums, während Thomas Pfeiffer ihr als „Avantgarde des Rechtsextremismus und Brücke zur gesellschaftlichen Mitte" eine Doppelfunktion zuordnet.[56]

In Frankreich formierte sich die „Nouvelle Droite" im Wesentlichen im 1969 gegründeten rechtsintellektuellen *Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne GRECE* (Forschungs- und Studiengruppe für die europäische Zivilisation), dessen Vordenker Alain de Benoist ist.[57] Seit den 1980er Jahren entstanden in Deutschland verstärkt neurechte Projekte, so das Thule-Seminar, die Zeitung „Junge Freiheit" und das ihr nahestehende Deutsche Kolleg.[58] Als wichtige Vordenker der Neuen Rechten hierzulande gelten Armin Mohler (1920–2003) und aktuell Karlheinz Weißmann (*1959).[59] Explizit geht es der NR um die Implementierung rechtsextremen Gedankenguts in die Köpfe möglichst vieler, gerade auch gebildeter Menschen, um die „intellektuelle Lufthoheit nicht über Stammtischen, sondern über Hörsälen und Seminarräumen"[60], was u.a. mit Mitteln der „politischen Mimikry", so Weißmann, zu erreichen sei. Medien spielen dementsprechend beim Kampf der NR um Diskurshoheit eine zentrale Rolle. Durch das Internet wird er wesentlich erleichtert, können hier doch mit geringen Geldmitteln viele Menschen erreicht werden, was gerade kleine politische wie religiöse Gruppierungen besonders aktiv werden lässt.

Obwohl eine Affinität rechter Szenen zum Neuheidentum naheliegt, gehen neurechte Medien bewusst auf Christ/inn/en zu und suchen Akzeptanz und Anschluss in christlichen und kirchlichen Milieus. So bemüht sich die 1986 gegründete, seit 1994 wöchentlich erscheinende „Junge Freiheit" als wichtigstes Medium der Neuen Rechten[61] bereits seit Anfang der 1990er Jahre durch gezielte Berichterstattung, neben einer neuheidnisch und/oder tendenziell antichristlich ausgerichteten Leserschaft auch konservativ-christliches Publikum zu gewinnen.[62] Ähnlich agieren die an ein junges intellektuelles, tendenziell burschenschaftliches Publikum gerichtete „Blaue Narzisse" sowie das sich als libertär bezeichnende und sozialdarwinistisch argumentierende Wirtschaftsmagazin „eigentümlich frei", die untereinander wie mit der JF in ideologischem Austausch und personellem Kontakt stehen.[63]

[51] Vgl. Damberg, „Die Priesterbruderschaft St. Pius X" [Anm. 43], 114–122; Stephan Goertz / Rudolf B. Hein / Katharina Klöcker: „Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus. Eine Einführung", in: *Fluchtpunkt Fundamentalismus?*, hg. v. Stephan Goertz / Rudolf B. Hein / Katharina Klöcker. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 560 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–451–34140–3, 11–76; hier: 33–39.

[52] Damberg, „Die Priesterbruderschaft St. Pius X." [Anm. 43], 69–84; Wolfgang Kowalsky: *Kulturrevolution?* Die Neue Rechte im neuen Frankreich und ihre Vorläufer, Opladen 1991, 25–34.

[53] Dazu: *Die eigentliche katholische Verschärfung.* Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker, München 1984; Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Münster 2002.

[54] Den Begriff prägte Armin Mohler 1949 in seiner Diss. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Basel 1949 (6. Aufl. Graz 2005 – neu bearb. v. Karlheinz Weißmann).

[55] Vgl. dazu Armin Pfahl-Traughber, „Die ‚Umwertung der Werte' als Bestandteil einer Strategie der ‚Kulturrevolution'. Die Begriffsumdeutung von ‚Demokratie' durch rechtsextremistische Intellektuelle", in: *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?*, hg. v. Wolfgang Gessenharter / Thomas Pfeiffer, Wiesbaden 2004, 73–105, v.a. 75–78.

[56] Vgl. Wolfgang Gessenharter, „Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland – Gefahren für die Republik", in: *Gegenwartskunde* 43, 4/1994, 419–430, hier 426f; Armin Pfahl-Traughber, *„Konservative Revolution" und „Neue Rechte"*. Rechtsextremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat, Opladen 1998, 156–163; Thomas Pfeiffer, „Avantgarde und Brücke. Die Neue Rechte aus Sicht des Verfassungsschutzes NRW", in: Gessenharter/Pfeiffer, *Die Neue Rechte* [Anm. 55], 51–70.

[57] Vgl. z.B. Kowalsky, *Kulturrevolution?* [Anm. 52]; Pfahl-Traughber, *„Konservative Revolution"* [Anm. 56], 129–152; Matthias Weber: „Prototyp der Neuen Rechten. Alain de Benoist und die Nouvelle Droite in Frankreich", in: Gessenharter/Pfeiffer, *Neue Rechte* [Anm. 55], 145–161.

[58] Vgl. Pfeiffer, *Avantgarde* [Anm. 56], 61–68.

[59] Vgl. Pfahl-Traughber, *„Konservative Revolution"* [Anm. 56], 163–187.

[60] Karlheinz Weißmann, „Neo-Konservativismus in der Bundesrepublik? Eine Bestandsaufnahme", in: *Criticón* 17/1986 (96), 179; hier zitiert aus Thomas Pfeiffer, „Unsere Waffe ist das Wort. Neue Rechte: Avantgarde und Ideologieschmiede des Rechtsextremismus", in: *Rechte Netzwerke – eine Gefahr*, hg. v. Stephan Braun / Daniel Hörsch, Wiesbaden 2004, 26.

[61] Zur „Jungen Freiheit", ihrer politischen Ausrichtung, ihrer Einordnung im rechten Spektrum sowie ihrer Scharnierfunktion vgl. Pfeiffer, *Medien einer neuen sozialen Bewegung von Rechts* [Anm. 4]; *Die Wochenzeitung „Junge Freiheit"*. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden, hg. v. Stephan Braun / Ute Vogt, Wiesbaden 2007; *Die „Deutsche Stimme" der „Jungen Freiheit"*. Lesarten des völkischen Nationalismus in zentralen Publikationen der extremen Rechten, hg. v. Helmut Kellershohn, Münster 2013. Klaus Kornexl, *Das Weltbild der Intellektuellen Rechten in der Bundesrepublik Deutschland*. Dargestellt am Beispiel der Wochenzeitschrift JUNGE FREIHEIT, München 2008, spricht von einer Intellektuellen Rechten statt von einer Neuen Rechten.

[62] Vgl. Kornexl, *Das Weltbild*, a. a. O., 514–529. Christian Uhrig präzisierte diese Beobachtungen mit einer Studie für das Jahr 2010: *Die Darstellung von Christentum und Islam in der Wochenzeitung Junge Freiheit*. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, unveröffentlichte Masterarbeit, Univ. Bayreuth 2012; vgl. auch: Christian Uhrig im Remid-Interview „Studie über Junge Freiheit: Christentum und Islamfeindlichkeit statt Heidentum" vom 05.11.2012 (http://www.remid.de/blog/2012/11/studie-ueber-junge-freiheit-christentum-und-islamfeindlichkeit-statt-heidentum/, 14.10.2013).

[63] Zur Einordnung des Magazins „eigentümlich frei", das sich u.a. gegen den „demokratischen Totalitarismus" wendet (vgl. dazu http://ef-magazin.de/warum-ef/; zuletzt eingesehen am 20.03.2014), vgl. Strube, *Rechtsextremen Tendenzen begegnen* [Anm. 21], 24–27; Strube, *Das rechte Scharnier* [Anm. 21], 36–37; Priester, *Fließende Grenzen* [Anm. 5], 38.

Neurechten Medien ist eine auf konservativ-christliche Leser/innen ausgerichtete Berichterstattung möglich durch die Zusammenarbeit mit einer sich als christlich verstehenden Nachrichtenagentur sowie durch die Mitarbeit von Autor/inn/en, die sich selbst christlich verorten, sich in den Kirchen auskennen oder bisweilen auch dort angestellt sind, selbst wenn diese Personen bzw. ihre Positionen aus kircheninterner Sicht z. T. als randständig oder abwegig betrachtet werden. Aus dem katholischen Milieu gewann die JF seit Anfang der 1990er Jahre zunächst Autor/inn/en aus dem traditionalistischen bis sedisvakantistischen Lager sowie Personen, die diesem inhaltlich nahestehen. Aktuell sind auch in einigen ausgeprägt konservativ-katholischen Vereinigungen Personen vertreten, die auf der Autorenliste der JF geführt werden.[64] Im evangelischen Glaubensspektrum gibt es seit den 1990er Jahren eine Zusammenarbeit zwischen JF und Redakteuren der unabhängigen, der Deutschen Evangelischen Allianz nahestehenden Nachrichtenagentur idea. Deren Gesamtleiter Helmut Matthies sowie weitere idea-Redakteure werden auch als Autoren der JF geführt, ebenso auch Hartmut Steeb, Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz DEA und als solcher im Vorstand des idea e.V.[65]

Die strategischen Beweggründe für ein Zugehen rechter Gruppierungen auf christliche Kreise sind durchschaubar: Es geht ihnen um den Anschein von gesellschaftlicher „Mittigkeit" für ihre Positionen, damit diese im Ansehen vieler Menschen Plausibilität und Normalität gewinnen. Die journalistische Mitarbeit einzelner Pfarrer/innen oder anderer Personen des kirchlichen öffentlichen Lebens bei neurechten Medien hat vertrauensbildende und damit werbende Effekte in kirchliche wie in politisch-konservative Kreise hinein. Im Gegenzug erhalten theologisch wie politisch randständige Personen und Positionen in Medien wie der JF ein Forum und eine Öffentlichkeit, die ihnen in anderen politisch bzw. kirchlich interessierten Medien aus guten Gründen nicht eingeräumt werden.

Christliche Medien als Brücken zur Neuen Rechten

Das mediale Zusammenwirken christlicher und neurechter Kreise verläuft in Wechselseitigkeit. Neben einer Reihe privater Weblogs[66] und Informationsforen[67] beziehen sich auch einige recht frequentierte christliche Internetmedien positiv auf neu-/rechte Medien und machen sich damit selbst zu einem Scharnier, das Christ/inn/en unter positiven Vorzeichen mit der Neuen Rechten in Kontakt bringt. Religiös verorten sie sich katholischerseits meist als „papsttreu", evangelischerseits meist als evangelikal. Die Forschungsfrage nach Frömmigkeitsstilen, die für menschenfeindliche Einstellungen und Ideologien der Ungleichwertigkeit anfällig machen, kann somit sinnvollerweise beim explizit antimodernistisch-traditionalistischen Spektrum ansetzen, ist aber nicht darauf eingrenzbar.

Die private Internetseite kath.net wird aufgrund der hohen Anzahl aktueller Artikel zu kirchlichen Themen verbreitet gelesen und nicht selten für ein offizielles Medium der katholischen Kirche gehalten, nicht zuletzt, weil die Seite Meldungen von kirchlichen Nachrichtenagenturen (KNA, KAP) bezieht und weil einzelne Bischöfe diesem Medium Interviews gaben oder zu aktuellen Themen Stellung beziehen. Der Betreiber von kath.net und sein Team sind darüber hinaus via Twitter und facebook medial aktiv; ebenso bestehen Chat-Foren, ein Videoportal (kathtube), Radio kathtube sowie ein ausgeprägt tendenziöses und daher unseriöses Online-Lexikon (kathpedia). Eine journalistische Zusammenarbeit mit der Nachrichtenagentur idea besteht seit 2000.

Die kirchliche Berichterstattung ist geprägt von einer oft prinzipiell erscheinenden Verteidigung von Personen, die als „theologisch konservativ" gelten, sowie von Kritik an und ggf. Häme gegen Personen, die als reformorientiert gelten, bis hin zu (Erz-)Bischöfen.[68] Zentral sind dem Medium die Bindung an und die positive Bezugnahme auf den Papst. Nachdem Benedikt XVI. dem Papstideal von kath.net offenbar vollkommen entsprach, bezieht sich die Internetseite nun auch häufig und gerne auf Papst Franziskus, allerdings in selektiver Berichterstattung und ausgeprägt konservativer Ausdeutung seiner Äußerungen. Zahlreiche Artikel auf kath.net sind deutlich wertend, häufig verwischen sie die Grenzen zwischen Bericht und Kommentar; Kommentare sind oft ausgesprochen polemisch.[69] Nicht genehme Positionen werden skandalisiert[70], Artikel über kirchliche Personen mit von kath.net abweichenden Meinungen häufig mit E-Mail-Adressen versehen, um kath.net-Leser/inne/n Beschwerden an die Betreffenden und ggf. ihre kirchlichen Vorgesetzten zu erleichtern; Kritiker/innen von kath.net werden mit Klagen bedroht.[71]

Theologisch verortet sich kath.net als papsttreu und auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums stehend. In Artikeln zu Konzil und Konzilsfragen wird allerdings regelmäßig der einzuhaltende „Buchstabe des Konzils" gegen den negativ bewerteten „Geist des Konzils" ausgespielt[72]; wer sich auf den „Geist des Konzils" beruft,

[64] Zur Zeitspanne 1986–1999 vgl. Kornexl, *Das Weltbild* [Anm. 61], 514–524. Größere Bekanntheit unter den katholischen Autor/inn/en der „Jungen Freiheit" erlangten der Augsburger Priester Georg Alois Oblinger, da ihm sein journalistisches Engagement für die JF Ende 2011 durch seinen Bischof untersagt wurde und dies ein breites Presseecho fand, sowie der Prof. für Christliche Sozialwissenschaften Wolfgang Ockenfels und Gabriele Kuby aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Kuratorium des „Forums Deutscher Katholiken". Auch die Kuratoriumsmitglieder Bernd Posselt, Norbert Geis, Konrad Löwenstein, Hans Schieser und Johanna Gräfin von Westphalen werden als Autoren der JF geführt (vgl.http://jungefreiheit.de/informationen/autoren/ zuletzt eingesehen und per screenshot gesichert am 17.03.2014).

[65] Vgl. zu idea: Strube, *Stellungnahme* [Anm. 21], 3–4; auch: Stephan von Hoyningen-Huene, *Religiosität bei rechtsextrem orientierten Jugendlichen*, Münster 2003, 50–52; Regina Wamper, *Das Kreuz mit der Nation*. Christlicher Antijudaismus in der Jungen Freiheit, Münster 2008, 70; Uhrig, Remid-Interview [Anm. 62]. Die Archivsuche zu „Nachrichtenagentur idea" auf der JF-Internetseite führte am 20.03.2014 zu 199 Treffern, die Archivsuche „idea" zu 484 Treffern, teilweise mit von idea übernommenen Meldungen, teilweise mit Erwähnungen und Zitationen; eine Zusammenarbeit mit KNA (12 Erwähnungen, keine Artikelübernahme) oder epd (21 Erwähnungen, keine Artikelübernahme) besteht demgegenüber nicht. Zum Vergleich: Die dpa wird 218 mal erwähnt, eine Artikelübernahme in die JF habe ich nicht gefunden.

[66] Vgl. z. B. den Blog „Christliches Forum" des Christoferuswerk e.V. Münster von JF-Autorin Felicitas Küble http://charismatismus.wordpress.com/impressum/ mit Verlinkungen u. a. auf die JF sowie zu eigenen Artikeln auf „PI-News" und den anonymen rechts-christlich verschwörungstheoretisch-antisemitischen Blog http://kreidfeuer.wordpress.com/kreidfeuer/ – dieser Blog verlinkt wiederum auf kath.net, aber auch auf neurechte Medien, „PI-News", die rechtsextreme „Identitäre Bewegung" sowie zum Islamhasser „Michael Mannheimer" alias Karl-Michael Merkle, der sich bereits wegen Volksverhetzung vor Gericht verantworten musste (s. http://www.vimentis.ch/d/dialog/readarticle/basler-zeitung-baz-hetzt-gegen-muslime-/); http://www.unzeitgemaesse-betrachtungen.blogspot.de/, anonymer Blog eines offenbar katholischen Kaplans aus Bayern mit Links auf neurechte Medien.

[67] Das von Kurt J. Heinz betriebene „Christliche Informationsforum Medrum", das die politische Zusammenarbeit extrem konservativer katholischer und evangelikaler Gruppen fördert, zitiert in seiner Berichterstattung im Untersuchungszeitraum bis August 2013 137 mal die „Junge Freiheit", darüber hinaus verweist es sechsmal auf das von André F. Lichtschlag hg. Magazin „eigentümlich frei" (ef-magazin) und zweimal auf die „Preußische Allgemeine Zeitung. Das Ostpreußenblatt". Kritische Stellungnahmen oder Einführungen zum ef-magazin oder zur Preußischen Allgemeinen fanden sich nicht, dafür ausführliche explizit positive Bezugnahmen von Medrum auf die JF. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung um die Annahme des Gerhard-Löwenthal-Ehrenpreises durch idea-Chef Helmut Matthies unterstrich Kurt J. Heinz seine positive Haltung zu Matthies und zur JF zusätzlich durch polemische Eigenartikel gegen Oberkirchenrat Christhard Wagner und Bischöfin Ilse Junkermann. Vgl. dazu Strube, *Stellungnahme* [Anm. 21].

[68] Vgl. z. B. den Artikel „Ackermann stellt sich offen gegen Rom: Sex vor der Ehe keine Todsünde" vom 08. Februar 2014, 08:00 (http://www.kath.net/news/44790), der durch Zitation des Weltkatechismus Bischof Ackermanns Rechtgläubigkeit infrage stellt (was in den Leserkommentaren dankbar aufgenommen und umfassend kommentiert wurde) und der durch die Angabe der bischöflichen E-Mail-Adresse zu Beschwerdemails, wenn nicht gar einem Shitstorm, ermuntert; vgl. auch http://www.kath.net/news/44852; http://www.kath.net/news/44869.

[69] Z. B. http://www.kath.net/news/36245.

[70] So z. B. die Äußerungen Zollitschs zur AfD im Sommer 2013: http://www.kath.net/news/42362; http://www.kath.net/news/42371; http://www.kath.net/news/42374; http://www.kath.net/news/43844; http://www.kath.net/news/42412.

[71] So Paul Zulehner, der BDKJ etc.: http://www.kath.net/news/36182; http://www.kath.net/news/36868; http://www.kath.net/news/36186; http://www.kath.net/news/36904. Solche Einschüchterungsmethoden mit dem Ziel der Einschränkung der Meinungsfreiheit sind auch im rechten politischen Spektrum üblich.

[72] Vgl. z. B. den polemischen Gastkommentar „Vom aggiornamento zur Zersetzung" von Michael Gurtner inklusive Diskussion in Leserkommentaren http://web.archive.org/web/20121014185842/http://www.kath.net/detail.php?id=38424; Artikel mit theologischem Anspruch: http://www.kath.net/news/34497; http://www.kath.net/news/39250; http://www.kath.net/news/39263; http://www.kath.net/news/36674; http://www.kath.net/news/38898; http://www.kath.net/news/34825; sowie einige Polemiken: http://www.kath.net/news/38459; http://web.archive.org/web/20121107073203/http://kath.net/detail.php?id=37357.

gerät in Verdacht, nicht mehr rechtgläubig zu sein.[73] Es finden sich Sympathien für traditionalismusaffine Personen und Gruppen sowie für die Petrusbruderschaft, deren Protagonisten gelegentlich ein Forum geboten wird, sowie ein Exklusivinterview mit dem Distriktoberen der Piusbruderschaft, Franz Schmidberger, über die „Notwendigkeit einer besseren Hermeneutik der Kontinuität" (vom 14.02.2012).[74] Innerkirchlich profiliert sich kath.net auf diese Weise als ein Brückenmedium, das traditionalismusaffine Positionen, teilweise unter den Vorzeichen des „Normalkatholischen", einer breiten katholischen Öffentlichkeit bekannt macht.

Regelmäßig äußert sich kath.net zu politischen Themen. Als Brückenmedium, nun zwischen katholischen und neurechten Kreisen, fungiert kath.net auch hier. Auf die „Junge Freiheit" nimmt es in mehrfacher Weise positiven Bezug, indem aus deren Berichterstattung zitiert, auf sie verwiesen oder Artikel in Auszügen übernommen werden und indem aus aktuellen Anlässen im Rahmen der eigenen Berichterstattung kampagnenartig für sie geworben wird. Als z. B. der Augsburger Bischof Konrad Zdarsa dem Priester Oblinger die journalistische Tätigkeit für die JF untersagte, erschienen im Januar und Februar 2012 mehrmals wöchentlich Artikel zugunsten der JF und gegen eine kirchliche Abgrenzung von ihr.[75] Ausführliche positive Bezugnahmen und Verteidigungen der JF gab es auch anlässlich der Einstellung des Rheinischen Merkurs im Herbst 2010 und anlässlich der Kritik an der Annahme des von der JF mitverliehenen Gerhard-Löwenthal-Preises durch idea-Chef Helmut Matthies.[76] Darüber hinaus ist die JF immer wieder mit Werbebannern auf kath.net vertreten. Nicht zuletzt sind einige Autor/inn/en, die regelmäßig auf kath.net publizieren, zugleich auch für die JF tätig. Vier Jahre lang (2007–2011) fand sich darüber hinaus auf kath.net ein sympathisierendes Interview mit Stefan Herre über den Islam und über sein extrem islamfeindliches Weblog „Politically incorrect", das außerhalb der kath.net-Sphäre als „Hassseite" (Heiner Bielefeldt) und „volksverhetzend" (Wolfgang Benz) eingestuft wird.[77] Es verschwand plötzlich, als PI die Aufmerksamkeit des Verfassungsschutzes auf sich zog.[78]

Evangelische Christ/inn/en begegnen neurechten Medien sowie extrem islamfeindlichen Weblogs auf der Internetseite der Deutschen Evangelischen Allianz, www.ead.de, die eigentlich kein Nachrichtenmedium ist, sondern v. a. die DEA und deren Arbeit vorstellt. Dennoch enthält sie zwei Rubriken mit aktuellen Nachrichten, die sich nicht ausschließlich auf unmittelbar aus der DEA stammende Themen beschränken, oft von der idea-Redaktion, teilweise aber auch aus anderen Medien übernommen und offenbar v. a. vom Arbeitskreis Religionsfreiheit zusammengestellt werden.[79] Auf dieser Internetseite führt die Suchanfrage „Junge Freiheit" in der Suchfunktion zu 14 Ergebnissen mit acht verschiedenen Themen. Das schon genannte extrem islamfeindliche Weblog „Politically incorrect" (pi-news) wird 20 mal zitiert und verlinkt, das der FPÖ nahestehende Portal „unzensuriert.at" achtmal.[80] Je ein Verweis findet sich auf die „Preußische Allgemeine Zeitung – Ostpreußenblatt" sowie auf das Magazin „eigentümlich frei/ef-magazin".[81] Als Informationsquelle über Christenverfolgungen nutzte www.ead.de besonders intensiv das anonyme Weblog „koptisch.wordpress", auf das v. a. in den Jahren 2010 und 2011 mindestens 183 Mal verlinkt wurde.[82] „koptisch.wordpress" („Kopten ohne Grenzen") veröffentlicht seit Dezember 2009 anonym in skurriler und offensichtlich unseriöser Form Texte, Fotos, Karikaturen und Fotomontagen mit extrem islamfeindlicher Ausrichtung.[83] Während koptisch.wordpress oder PI-News durch die unseriöse Aufmachung bzw. rechtslastige Ästhetik ihrer Websites kritische Leser/innen skeptisch machen können, erscheinen dieselben Artikel dieser Medien auf der Seite der DEA optisch wesentlich seriöser, was zu einer zusätzlichen Irreleitung der Leser/innen beitragen kann.[84]

Inhaltlich werden in den aus neurechten, rechtspopulistischen und islamfeindlichen Medien übernommenen Artikeln die Themen Religionsfreiheit und Christenverfolgungen mit antimuslimischer Hetze und umfassender Ablehnung des Islam verknüpft. Einige Artikel werben darüber hinaus für antimuslimische Hetze rechtspopulistischer Parteien (etwa „pro Deutschland")[85] oder stellen gewalttätige Personen als seriöse Politiker und Referenten dar.[86] Wer als evangelischer Christ v. a. in den Jahren 2010 und 2011 die Nachrichten auf www.ead.de las, fand dort regelmäßig auf einer erwartbar christlich-seriösen Internetseite in optisch und sprachlich seriöser Form unseriöse Positionen und Texte des extrem rechten Spektrums.

4. Folgerungen für die theologische Forschung und vorhandene Anknüpfungspunkte

Für die theologische Forschung ergibt sich aus den Beobachtungen insbes. der Medienanalysen ein breites Themenfeld. Neben pastoraltheologischen Fragestellungen z. B. zu Frömmigkeitsstilen, die rechtsextreme Einstellungen verstärken, ihren Entstehungsbedingungen sowie Präventionsmöglichkeiten[87] und sozialethischen Überlegungen z. B. zu christlich motiviertem Widerstand und zu Einspruch auf sozialer und politischer Ebene gegen gesellschaftliche und wirtschaftliche Begünstigungsfaktoren rechtspopulistischer Stimmungslagen[88] stellen sich auch Fragen im dogmatischen und moraltheologischen Bereich. Die katholische Theologie verweisen die Befunde auf die Notwendigkeit einer erneuten und vertieften kritischen Revision antimodernistischer Theologie(n) der pianischen Epoche in historischer wie systematisch-theologischer Perspektive. Woraus erklärt sich die beobachtbare Kompatibilität antimodernistischer Theologie mit rechtsextremem Gedankengut? Welche geistesgeschichtlichen und welche politischen bzw. politisch motivierten Ideen und ggf. Ideo-

[73] Vgl. z. B.: http://web.archive.org/web/20120720021913/http://kath.net/detail.php?id=36614 inklusive Leserkommentare.

[74] Vgl. Interview mit dem Distriktoberen der FSSPX, Schmidberger: http://www.kath.net/news/35185, dazu Interview mit P. Lugmayr FSSP: http://www.kath.net/news/35206; Artikel zum Alten Ritus von Sven Conrad FSSP: http://www.kath.net/news/36697; Ablehnung eines traditionalistischen Beitrags mit der Begründung, dass sein Autor den Holocaust relativiert: http://kath.net/news/35238.

[75] Zwischen 18. Januar und 9. Februar 2012 erschienen 11 Artikel (vgl. z. B.: http://www.kath.net/news/34813; http://www.kath.net/news/34848; http://www.kath.net/news/35035); am 2.3. und am 25.6.2012 wurde in anderen Zusammenhängen noch einmal auf den Fall Oblinger Bezug genommen.

[76] Zum Rheinischen Merkur: http://www.kath.net/news/28241; zu Helmut Matthies: http://www.kath.net/news/25151; http://www.kath.net/news/25256.

[77] Vgl. dazu auch *Islamfeindschaft und ihr Kontext.* Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude", hg. v. Wolfgang Benz, Berlin 2009, sowie Wolfgang Benz: *Die Feinde aus dem Morgenland.* Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München: C.H. Beck 2012, 220 S., brosch. € 12,95 ISBN: 978-3-406-66260-7.

[78] Das Interview ist abrufbar unter: http://web.archive.org/web/20070528161149/http://kath.net/detail.php?id=17898 (25.03.2014; auch per screenshot gesichert). Meine kritischen Beobachtungen zu PI und JF auf kath.net bestätigte kath.net am 18.07.2013 in einem polemischen Eigenartikel inkl. Klagedrohung und Angabe einer E-Mail-Adresse (http://www.kath.net/news/42110). Die Münchner Ortsgruppe von „PI" wird seit Frühjahr 2013 vom Bayrischen Verfassungsschutz beobachtet (vgl. Bernd Kastner, „‚Die Freiheit' und PI gelten in Bayern als verfassungsfeindlich", in: *Süddeutsche Zeitung* vom 12.03.2013 auf: http://www.sueddeutsche.de/bayern/einstufung-des-bayerischen-innenministeriums-die-freiheit-und-pi-gelten-in-bayern-als-verfassungsfeindlich-1.1647727).

[79] Unter der allgemeinen Rubrik „Aktuelle Meldungen" erscheinen 20–30 Meldungen pro Monat; unter „Arbeitskreis Religionsfreiheit – Nachrichten" ca. 120 Meldungen pro Monat; viele Meldungen der allgemeinen Rubrik sind aus dem AK Religionsfreiheit übernommen.

[80] Treffer auf http://www.ead.de/suchergebnis.html per screenshot gesichert, zuletzt eingesehen am 25.03.2014.

[81] Zu den Nachweisen s. Strube, *Stellungnahme* [Anm. 21], 3–4.

[82] Ergebnis der Suche nach „koptisch.wordpress" mit der Suchfunktion auf www.ead.de (zuletzt eingesehen und per screenshot gesichert am 31.03.2014). Für diesen Hinweis danke ich Elke Pieck.

[83] S. z. B.: http://koptisch.wordpress.com/2011/07/30/die-islamophilie-krankheit-und-ihre-konsequenzen/.

[84] Vgl. z. B. http://www.ead.de/index.php?id=36&tx_ttnews[swords]=&tx_ttnews[tt_news]=8322&cHash=8c0e96900cf7492d69a485240ef5d86b mit http://koptisch.wordpress.com/2010/11/page/20/.

[85] S. http://www.ead.de/index.php?id=444&tx_ttnews[swords]=&tx_ttnews[tt_news]=8501&cHash=11d66ca4d6db42c1a3c3ee60d9859fbf (25.3.2014)

[86] Die von PI übernommene Meldung „Frankreich: Internationale Islamisierungskonferenz" vom 18.12.2010 nennt als Referenten und „bekannte Persönlichkeit" z. B. „Tommy Robinson von der EDL". Sowohl Robinson (eigentlich Stephen Yaxley-Lennon) persönlich als auch die aus der Hooliganszene hervorgegangene English Defence League stehen in Großbritannien aufgrund von Gewalttätigkeit in der Kritik; Yaxley-Lennon wurde deswegen verurteilt (http://www.ead.de/index.php?id=444&tx_ttnews[swords]=&tx_ttnews[tt_news]=8657&cHash=7e4149326fcc653a355153d517e65c32).

[87] Vgl. dazu neben der Literatur zu fundamentalistischen Frömmigkeitsstilen von Hoyningen-Huene, *Religiosität* [Anm. 65].

[88] Vgl. ICEP Berliner Institut für christliche Ethik und Politik, Stefan Kurzke-Maasmeier / Andreas Lienkamp / Andreas Lob-Hüdepohl, *Widerstand gegen Rechtsextremismus – eine Christenpflicht.* Klärungen aus theologisch-ethischer Perspektive, auf: http://www.bagkr.de/wp-content/uploads/ICEP2009_Widerstand.Rex_.pdf (eingesehen 21.03.2014).

logien fanden Eingang in antimodernistische theologische Texte? Wie sind diese Einflüsse aus heutiger Sicht und historischer Erfahrung theologisch (und nicht nur historisch)[89] zu beurteilen und was ergibt sich daraus für ihren Stellenwert in der kirchlichen Lehre? Zu fragen ist nach möglichen gemeinsamen geistesgeschichtlichen Quellen und Gewährsleuten antimodernistischer Theologien und rechtsextremer Ideologien im 19. und beginnenden 20. Jh. Welchen Einfluss hatten die rechtsgerichteten Diktaturen und autoritären Regime des 20. Jh.s[90] und die praktische Notwendigkeit eines wie auch immer gearteten kirchlichen Arrangements auf kirchliche Texte und auf die Ausprägung bestimmter Frömmigkeitsstile dieser Epochen, und welche dieser Einflüsse wirken ggf. noch nach? Hilfreich ist es, die auf diesem Gebiet schon vorhandenen Forschungen zusammenzuführen und über die jeweilige Fachdisziplin hinaus einer breiteren theologisch interessierten Leserschaft zugänglich zu machen.

Eine solche allgemeinverständliche Zusammenschau historischer und systematisch-theologischer Forschung unter praktisch-theologischer Perspektive gelingt Rainer Bucher: Indem er die Strukturen und Wirkmechanismen von *Hitlers Theologie*[91] analysiert, führt Bucher – mit umfangreichem Verweis auf (kirchen-)historische Forschung in Endnoten und Literaturverzeichnis – in die Problematik „Kirche und Nationalsozialismus" ein, informiert über Berührungsflächen und gemeinsame Bezugsgrößen von Kirchen und Nationalsozialismus (vgl. Kap. VIII: „Kirchenreform mit Hilfe von Hitlers Theologie") und mündet in eine „praktisch-theologische Gewissenserforschung" mit Blick auf Sehnsüchte und Versuchungen, die auch in religiösen, kirchlichen und theologischen Zusammenhängen auftreten (Sehnsucht nach Gemeinschaft, Kränkungslinderung, heroischem Leben, die Versuchung des „theologischen Totalitarismus"). Das Buch und weitere Artikel Buchers bieten Ansatzpunkte für die Bearbeitung und Beantwortung zahlreicher der eben aufgeführten Forschungsfragen.

Relevant sind in unserem Zusammenhang, trotz der verschwindend kleinen Zahl ihrer Mitglieder, Forschungen zur Priesterbruderschaft St. Pius FSSPX (sowie zur aus ihr hervorgegangenen Priesterbruderschaft St. Petrus FSSP), die deren liturgische und theologische Positionen nicht losgelöst von ihren zahlreichen politisch explizit rechten Positionierungen, sondern dezidiert eingedenk dieses Zusammenhangs behandeln. Dies geschieht richtungweisend in dem von Peter Hünermann hg. Quaestiones-disputatae-Band *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Piusbrüder*, der anlässlich der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Piusbruderschaft 2009 erschienen ist und dessen inhaltliche Bedeutung weit über den 2009 aktuellen Konflikt hinausgeht.[92] Die fünf Hauptartikel dieses Bandes fokussieren die Theologie der Piusbruderschaft einschließlich ihrer medialen Selbstdarstellung und im Kontext ihrer politischen Haltungen; sie dienen dabei auch der römisch-katholischen Selbstvergewisserung über die tief in der Tradition verwurzelten theologischen und spirituellen Quellen des Zweiten Vatikanums. In unserem Zusammenhang besonders relevant ist Wilhelm Dambergs Analyse der theologischen wie politisch-ideologischen Hintergründe der Priesterbruderschaft und ihrer maßgeblichen Lehrdokumente, die zahlreiche ideologische Berührungspunkte benennt und den piusbruderschaftlichen Traditionalismus als eine katholische Variante des Fundamentalismus einordnet.[93]

Damit ist als ein weiteres Bezugsfeld für die katholische wie evangelische Theologie die Fundamentalismusforschung benannt, die interdisziplinär Soziologie, Politikwissenschaft, Neuere Geschichte, Religionswissenschaft, Psychologie und Psychoanalyse mit der Theologie zusammenführt.[94] Für die katholische Theologie haben Stephan Goertz, Rudolf B. Hein und Katharina Klöcker durch ihren Sammelband *Fluchtpunkt Fundamentalismus* (Festschrift für Antonio Autiero) und dort in ihrer Einleitung relevante Forschung umfangreich zusammengetragen, prägnant zusammengefasst und auf das katholische Glaubensspektrum zugespitzt. Sie erweisen antimodernistisch-traditionalistische Haltungen als katholische Spielarten eines christlichen Fundamentalismus und zeigen auf, inwieweit fundamentalistische Denkfiguren selbst aktuelle (moral-)theologische Debatten noch prägen.[95] Zahlreiche Artikel des Bandes sind für die Problematik rechtsextremer Einstellungen in katholischen Milieus relevant[96] – wenngleich genau dieser Aspekt nicht benannt wird.

Ansätze zur Behebung des hier vorgestellten Forschungsdefizits wird demnächst ein von mir hg. interdisziplinär angelegter Sammelband bieten, der 2015 bei Herder erscheinen wird.

[89] Diese Unterscheidung trifft Rainer Bucher, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008, 24.

[90] Neben NS-Diktatur, italienischem und spanischem Faschismus sowie Militärdiktaturen in Lateinamerika sind auch unscheinbarere Varianten wie der österreichische „Ständestaat"/„Austrofaschismus" relevant.

[91] Bucher, *Hitlers Theologie* [Anm. 89].

[92] Hünermann, *Exkommunikation oder Kommunikation?* [Anm. 43].

[93] Damberg, *Die Priesterbruderschaft St. Pius X.* [Anm. 43], 69–122. Vgl. dazu auch: *Vatikan und Piusbrüder.* Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 260 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–451–30279–4.

[94] Dazu z. B. Thomas Meyer, *Fundamentalismus.* Aufstand gegen die Moderne, Reinbeck 1989; ders., *Was ist Fundamentalismus?* Eine Einführung, Wiesbaden 2011; Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990; ders., *Die Rückkehr der Religionen.* Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2001; *Politisierte Religion.* Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, hg. v. Heiner Bielefeldt / Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt a. M. 1998; Wolfgang Wippermann, *Fundamentalismus.* Radikale Strömungen in den Weltreligionen. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 176 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–30476–7. Zur Zusammenarbeit von Theologie und Psychoanalyse vgl.: *Religion und Fanatismus.* Psychoanalytische und theologische Zugänge, hg. v. Marianne Leuzinger-Bohleber / Paul-Gerhard Klumbies. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 340 S., kt € 39,99 ISBN: 978–3–525–45184–7.

[95] Goertz/Hein/Klöcker, Fluchtpunkt Fundamentalismus? [Anm. 51], darin: dies., „Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus: Eine Einführung", 11–76.

[96] Neben dem Artikel zu „Grundlegungen" sind aus meiner Sicht für unsere Thematik besonders relevant: Marianne Heimbach-Steins, „Religionsfreiheit in der Bestreitung. Katholisch-fundamentalistische Versuchungen", 275–282; Regina Ammicht Quinn, „Fundamente und feste Burgen. Fragen nach einer sicheren Religionsarchitektur", 283–304; Judith Könemann, „Lernen gegen die Angst – oder: den Fundamentalismus an der Wurzel packen", 402–419.

Exegese / Altes Testament

Fischer, Georg: **Theologien des Alten Testaments**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 328 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 31), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–460–07311–1

Die vielfältigen Redeweisen der biblischen Schriften von und über Gott wahrzunehmen sowie zu beschreiben, wobei die jeweiligen Spezifika dieser Redeweisen in den einzelnen Schriften und deren theologische Konzeptionen herausgearbeitet werden sollen, ist das zentrale Anliegen von Georg Fischer. Dass die Schriften des AT vielgestaltige und teilweise auch voneinander abweichende Theologien beinhalten, die sich nicht auf eine einzige hin vereinigen lassen, ist nicht neu. Und so kann F. zunächst an eine Reihe von Arbeiten anknüpfen, die bestrebt sind, die Pluralität theologischer Entwürfe im AT aufzuzeigen (z. B. Mary E. Mills: *Images of God in the Old Testament*, 1998; Paul R. House: *Old Testament Theology*, 1998; Erhard S. Gerstenberger: *Theologien im Alten Testament*, 2001; J. Gordon McConville: *An Old Testament Political Theology*, 2006).

Im Unterschied zu bisherigen Veröffentlichungen werden hier nun jedoch alle atl. Schriften, einschl. der griechisch überlieferten Werke, gleichberechtigt nebeneinander besprochen. Gleichzeitig erfolgt eine sehr starke Fokussierung auf die jeweiligen Eigenarten und Spezifika mit Blick auf Gott und das Reden von ihm in den einzelnen Schriften. Damit werden diese sowohl in ihrer Ganzheit als auch als in sich geschlossene Werke betrachtet. Hierin zeigt sich auch F.s Bemühen, die Überlieferung der Schriften als „einheitliche" Werke ernst zu nehmen. Er befragt die biblischen Schriften nicht auf religions-, sozial-, entstehungs- oder redaktionsgeschichtliche Hintergründe, vielmehr möchte F. eine „explizite Theologie" betreiben (15) und sie als „historische Dokumente" hinsichtlich des Redens über und von Gott auswerten. Insgesamt betrachtet wählt er damit in erster Linie eine litera-

risch synchrone Zugangsweise zu den Texten, wobei bei ihm durchaus auch eine spirituelle Komponente mitschwingt: Gott „mehr zu erkennen würde uns verändern und näher zu ihm ziehen – dahin zu führen ist auch Ziel dieses Buches und mein Anliegen." (10) Aus diesem Grund finden sich in den jeweiligen Darstellungen immer wieder Aktualisierungen und Transferierungen zu gegenwärtigen Erfahrungen gläubiger Menschen (vgl. z.B., wenn F. abschließend zum Bild des schöpfenden und begleitenden Gottes im Buch Genesis auf S. 29 resümierend festhält: „Wie geliebte Kinder umhegt und beschützt, können wir vertrauensvoll und angstfrei unserer Aufgabe nachkommen, sein ‚Bild' hier auf der Erde zu sein.").

Das Vorhaben von F. ist sicherlich als sehr ambitioniert zu bezeichnen, v.a. wenn es auf nur 328 S. erfolgen soll. Dennoch bewältigt er dieses Programm auf sehr beeindruckende Art und Weise. Dass hier an der einen oder anderen Stelle auch selektiv vorgegangen werden muss und die jeweiligen theologischen Konzeptionen nicht erschöpfend dargestellt werden können, bleibt nicht aus. Doch gelingt es F., zahlreiche Aspekte anzusprechen und so den Lesern und Leserinnen eine sehr breite Palette von Möglichkeiten des Redens von und über Gott im AT aufzuzeigen.

Das Buch gliedert sich in vier Teile (Einleitung, Hauptteil, Zusammenschau, Anhang). Im ersten Teil (13–20) formuliert F. zunächst sein Anliegen und verortet es in den gegenwärtigen Forschungskontexten. Im zweiten Teil (21–248) erfolgt die dahingehende Besprechung der Schriften, wobei jede einzelne Schrift eigens analysiert wird. Lediglich bei den Psalmen beschränkt sich die Darbietung auf größere Leitlinien. Dabei findet eine konsequente Ausrichtung der Darstellungen auf die jeweilige *Theo-logie* statt, d.h. auf die Rede von und über Gott in den einzelnen Schriften. „Spezielles Augenmerk gilt dabei einmaligen Formulierungen und anderen Besonderheiten, wie z.B. gehäuften oder prägnanten Formulierungen bzw. sogar nur einmaligen Ausdrücken. Darin zeigen sich die sprachlichen Eigenarten […], die fast eine Art von verschiedenen ‚Porträts' des biblischen Gottes ergeben […]." (16) Die Abfolge der Schriften orientiert sich dabei weitestgehend an der Hebräischen Bibel: Tora, vordere Propheten, Schriftpropheten, „spätere Geschichtsbücher" sowie Schriften und Weisheitsliteratur (darin beginnend mit Ijob als Modell für Theologien und endend mit ausgewählten Psalmen). Bei den jeweiligen Ausführungen fällt jedoch auf, dass Strategien und Funktionen mit Blick auf narrative Gesamtstrukturen in den Schriften nur selten in den Blick genommen und einzelne Gottesbilder teilweise lediglich aneinanderreihend benannt werden. Dies ist natürlich auch dem begrenzten Umfang des Buches geschuldet. Vielleicht ist dies auch der Grund dafür, warum eher schwierige Gottesbilder – wie z.B. die in Kontexten von Gewalt, Tod, Rache oder Verlust auftretenden – zugunsten eindeutig positiv konnotierter Gottesbilder nur angerissen werden. Der dritte Teil (249–300) beinhaltet eine Zusammenschau, in der einzelne Aussagen zu wesentlichen Charakteristika Gottes zusammengeführt werden. Folgende markante und dominierende Merkmale Gottes, die sich in fast allen Schriften finden lassen, werden dabei herausgegriffen: der sprechende Gott, Gottes Schenken von Leben und Gemeinschaft mit sich sowie Gott als Retter, Richter und als Erbarmender. Darüber hinaus lassen sich – so F. – weitere markante Züge ausmachen: Gott ist einzig, ewig, universal, heilig, abbildlos, lebendig und emotional, auf Heil ausgerichtet und für Schwache sorgend. Darüber hinaus besitzt Gott höchste Autorität und Macht. Anschließend erfolgt eine Diskussion und Reflexion auf die damit zusammenhängenden Fragen und der Blick wird auf Bezüge der atl. Theologie zum NT hin geweitet.

F. gelingt es sehr gut, die jeweiligen Spezifika des Redens von und über Gott in den einzelnen Schriften herauszufiltern. Positiv hervorzuheben ist, dass F. an dieser Stelle nicht stehen bleibt. Vielmehr schafft er es, diese Vielfältigkeit und Pluralität der Konzeptionen am Ende wieder zu einer Einheit zusammenzufügen. Darüber hinaus macht er auf den Reichtum von Gottesbildern, die den Schriften des AT innewohnen, aufmerksam und versteht es, diese auf eine sehr ansprechende und verständliche Art und Weise darzustellen. Das Buch ist sowohl in seinem Anliegen als auch in seiner Durchführung durchaus überzeugend.

Aachen Annett Giercke-Ungermann

Genesis, hg. v. Athalya Brenner / Archie Chi Chung Lee / Gale A. Yee. – Minneapolis: Fortress Press 2010. (XVI) 344 S. (texts @ contexts), geb. € 32,99 ISBN: 978–0–8006–5999–8

Mit dieser Aufsatzsammlung beginnt die „texts @ contexts"-Reihe, die von den Exegetinnen Athalya Brenner und Nicole Wilkinson Duran hg. wird. „Genesis" ist nur der Anfang von insgesamt acht Aufsatzsammlungen zu ausgewählten biblischen Büchern, davon vier Bücher zum Alten und vier zum Neuen Testament. Der Name der Reihe ist programmatisch: Die biblischen Texte sollen in verschiedenen Kontexten ausgelegt, gedeutet und interpretiert werden. So ist die Aufsatzsammlung zur Genesis eine Zusammenstellung von 17 Artikeln aus unterschiedlichen Kontexten. Zum Kontext zählt die Herkunft der Autor/inn/en und die je eigene Perspektive auf den Text, die u.a. von Aspekten wie Gender, Klasse und Rasse geprägt sein kann.

Der erste Band zur Genesis ist in drei große Teile untergliedert: 1) Beginnings: The Creation Revisited, 2) Redreaming with Joseph and Others, 3) Issues of Gender, Family, and Class. Drei Artikel des Sammelbandes – aus jedem Teil einer – sollen im Folgenden vorgestellt werden. Dies kann aufgrund der beeindruckenden Bandbreite von Artikeln und Kontexten nur ausschnitthaft sein.

Der Südafrikaner *Mark Rathbone* befasst sich in seinem Artikel „Unity and Scattering" mit Gen 11 – dem Turmbau zu Babel. Er erläutert zunächst, wie während der Zeit der Apartheid Gen 11 von der Niederländisch-reformierten Kirche (Dutch Reformed Church) als moralische Rechtfertigung für die Rassentrennung gelesen wurde: Die Zerstreuung der Menschen wird als von Gott gewollt – als Strategie Gottes, um seine Schöpfung zu erhalten – und als notwendig betrachtet. Dieser biblische Text diente in Südafrika als Legitimation zur Trennung von Rassen und ethnischen Gruppen.

R. stellt dieser „kolonialen" Leseweise eine „antikoloniale" gegenüber, wie er sie bei Desmond Tutu gefunden hat. Tutu akzentuiert den Aspekt, dass der Bau des Turmes als Handlung gegen Gottes Gebot und damit als Sünde verstanden werden kann. Die Zerstreuung und Sprachenvielfalt ist somit nicht von Gott gewollt, sondern vom Menschen gemacht.

Da die von R. vorgestellten Interpretationen zur Isolierung einzelner Gruppen (Ethnozentrismus) oder zu einem Identitätsverlust (kultureller Relativismus) führen, versucht er es mit Auslegungen von nicht-wissenschaftlichen Leser/inne/n, wie sie z.B. in Bibelgruppen anzutreffen sind, zu denen aber auch ein Linolschnitt des südafrikanischen Künstlers Azaria Mbatha zählt. R. macht auf die Namensthematik in Gen 11 aufmerksam, wo es heißt: „machen wir uns damit [mit dem Turmbau] einen Namen" (Gen 11,4). Er verweist hier auf afrikanische Traditionen, in denen Namensgebung mit Respekt vor den Ahnen verbunden ist. Wenn sich die Turmerbauer einen großen Namen machen wollten, dann bedeute dies im afrikanischen Kontext, dass sie arrogant gewesen seien und gegen den Willen ihrer Ahnen handelten. Anders als die Niederländisch-reformierte Kirche und auch als Desmond Tutu kommen die nicht-wissenschaftlichen Leser/innen zu folgendem Interpretationsergebnis: „Die Sünde der Menschen ist ihr Verlust ihrer Traditionen, Identität und ihrer Kultur, die sie mit den Ahnen, ihrem Land und untereinander verband." (105) Hier gelinge ein ganzheitlicher Blick auf den Text, der kulturelle Identität ermögliche, gleichzeitig aber auch in Kategorien von Einheit denken ließe.

Der zweite Teil des Buches beginnt mit *Carole R. Fontaines* Artikel „‚Here Comes This Dreamer'. Reading Joseph the Slave in Multicultural and Interfaith Contexts". Wie der Titel schon sagt, liest F. die Josephsgeschichte aus der Perspektive des Menschenrechtsdiskurses und stellt Parallelen zwischen der biblischen Geschichte und der Welt von heute her.

Ihre Hermeneutik bezeichnet sie als ein „reading around" (133), das – anders als in der kontextuellen Exegese, in der vom Lesen *mit* den anderen die Rede ist – ein Lesen *für* die anderen ist. F. hat für iranische Flüchtlinge, Studierende muslimischer Länder und mit Freunden die Texte der Josephsgeschichte gelesen und präsentiert in diesem Aufsatz ihre Ergebnisse. So versucht sie z.B., die Josephsgeschichte im Licht des modernen Menschenhandels zu lesen, und zeigt auf, dass die Geschichte der Bibel auch Relevanz für die heutige Zeit hat. Joseph wird von seinen Brüdern verkauft und wird so Opfer eines Menschenhandels. Ebenso würden heute ebenfalls Kinder von ihren Eltern – meist ohne dass diese es beabsichtigten – an Menschenhändler verkauft. Auch als Joseph nach Ägypten kommt, bleibt er – trotz privilegierter Stellung – ein Sklave. Er ist zwar exklusives Eigentum, das ihn wiederum vor dem Missbrauch durch andere schützt, aber er ist kein freier Mann. Auch dieses Prinzip sei unter Menschen, die unter fadenscheinigen Bedingungen in den Westen gebracht werden, zu finden. F. macht darauf aufmerksam, dass Joseph zwar eine wichtige Position in Ägypten zugewiesen wird, diese aber für den Pharao mit wenig Risiko verbunden ist, weil er Joseph bei einem Versagen schnell loswerden könnte und damit kaum ein Verlust verbunden wäre.

Die Autorin ist skeptisch gegenüber dem in der Josephsgeschichte erzählten Happy End. Dennoch – sie kann viele Parallelen aufzeigen, die die Josephsgeschichte in ein neues Licht rücken und eine weitere Dimension biblischer Texte erschließen, die für Lesende von heute relevant sein könnten und lange genug kaum wahrgenommen wurden.

Zum letzten Teil gehört ein Beitrag von *Cheryl A. Kirk-Duggan* mit dem Titel „Characterizations, Comedy and Catastrophe". Sie untersucht den zweiten Schöpfungsbericht und die Geschichte Noahs von einer Womanist-Perspektive aus, die vorsieht, dass Unterdrückungen von Frauen, v.a. jene, die aufgrund von Hautfarbe und Zughörigkeit zu einer Klasse geschehen, benannt, kritisiert und überwunden werden (224). K.-D.s Hermeneutik liest den Text zynisch (im Sinne einer Hermeneutik des Verdachts), kreativ, mutig, verbindlich, aufrichtig, mit Neugier und als Komödie. Den letzten Aspekt erläutert sie ausführlich: „Comedy, undergirded by ideology, enhances life, is good, and engages freedom in ambiguous ways, which operates in various ways biblically; it supports propaganda, and sometimes is subversive." (227f) In den Schöpfungsgeschichten kann sie Aspekte einer Komödie finden, wie bspw. in Gen 3, als Gott fragt, wer die Frucht vom Baum gegessen habe. K.-D. erinnert dies an Comics, in denen Kinder behaupten, sie seien es nicht gewesen.

Anschließend stellt K.-D. einige exegetische Auslegungen zu Gen 2–3 vor, die sie dann im Sinne ihrer eigenen Hermeneutik reflektiert. Von dort geht sie weiter zur Noah-Geschichte und fügt hier den Film „Evan Almighty" als filmisches Beispiel der Interpretation einer biblischen Geschichte an.

K.-D. wählt einen ungewöhnlichen Zugang zu zwei sehr bekannten biblischen Texten, dem es manchmal an einem roten Faden fehlt. Interpretationen

des Textes sucht sie nicht nur in verschiedenen exegetischen Kommentaren, sondern auch im Film. Das mag den einen befremden, ermöglicht aber der anderen eine neue Perspektive auf einen bekannt geglaubten Text.

Diese Ouvertüre einer ganzen Reihe zeigt, was in der Bibelwissenschaft bisher kaum berücksichtigt wurde: Eine Sammlung von kontextuellen Auslegungen, die zwar zu finden waren, aber nie auf diese Art zusammengestellt wurden. Es ist hilfreich, nützlich und lehrreich, eine solche Zusammenstellung zu einem biblischen Buch zu haben. Ein Manko aber bleibt: Nicht alle biblischen Texte der Genesis werden interpretiert und nicht alle ausgelegten Texte werden in allen Kontexten reflektiert. Das wäre auch nicht praktikabel – aber dennoch wünschenswert. Denn so verschieden die biblischen Texte und unsere Kontexte sind, so sehr haben sie doch verdient, eigens benannt, reflektiert und kritisch betrachtet zu werden.

Köln Stephanie Feder

Seiler, Stefan: **Text-Beziehungen**. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 332 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 11. Folge, 2), pb. € 45,90 ISBN: 978–3–17–022549–7

Literarische Texte entstehen bekanntlich nicht aus dem Nichts. Vielmehr stoßen die Rezipienten und Rezipientinnen bei ihrer Lektüre eines Textes immer wieder auf mehr oder weniger sichtbare Spuren anderer Texte. Die Frage, wie diese Text-Text-Beziehungen beschrieben und näher untersucht werden können, ist nicht (mehr) allein etablierter Gegenstand der Literaturwissenschaften. Auch in exegetischen Arbeiten wird in letzter Zeit verstärkt versucht, viele verschiedene Intertextualitätskonzepte für ein methodisches Vorgehen in und bei Textanalysen sowie Textinterpretationen fruchtbar zu machen. So auch in der vorliegenden Monographie von Stefan Seiler, die im Wintersemester 2010/2011 als Habil.schrift von der Augustana-Hochschule Neuendettelsau angenommen wurde. Dabei verfolgt S. ein sehr ambitioniertes Ziel: Er möchte, dass Intertextualität „als Basis des Verstehens von Texten begriffen wird, die in *alle* exegetischen Überlegungen einfließen soll" (16; Hervorhebung im Original). Wie sich nun durch die Einblendung von Text-Text-Beziehungen erweiterte Sinnmöglichkeiten von Texten ergeben können, wird anhand ausgewählter Psalmen aufgezeigt. Da S. hier in erster Linie deren Bezüge zum Pentateuch herausarbeiten möchte, erfolgt eine dahingehende Selektion der Psalmen. Die Analyse beschränkt sich folglich auf Ps 66–68; 78; 81; 90; 95; 99; 105; 114; 135–136. Dabei wird von ihrer „Endgestalt" (15) ausgegangen und mögliche intratextuelle (Psalterinterne) Beziehungen und Verknüpfungen werden ausgeklammert.

Die Arbeit lässt sich im Großen und Ganzen in drei Hauptteile gliedern: 1. Ausführungen zum Aufbau sowie zur theoretischen und methodischen Grundlegung der Untersuchung (Kap. 1–4; 15–48); 2. Einzelanalyse der dreizehn ausgewählten Psalmen (Kap. 5, 49–284); 3. Zusammenführung der Ergebnisse und Ausblick (Kap. 6–8, 285–305).

Im Rahmen einer „theoretischen Grundlegung" werden zunächst ausgehend von M. Bachtin bis hin zu S. Trimpe entscheidende Frage- und Problemstellungen von Text-Text-Beziehungen in Form eines sehr übersichtlichen und stark zusammenfassenden forschungsgeschichtlichen Überblicks dargeboten. Auf die vielfältigen und zum Teil auch kontroversen Diskussionen und Ansätze wird knapp, dennoch aber durchaus pointiert eingegangen. Dabei wird festgehalten, dass sich die vorliegende Arbeit in erster Linie an textdeskriptiv und stärker rezeptionsorientiert arbeitende Modelle von Intertextualität anlehnt. Darauf aufbauend werden als „Zwischenschritt" erste Möglichkeiten und Grenzen einer Applikation auf biblische Texte aufgezeigt (zeitl. Abfolge, Raum des Kanons). Hier schließt sich S. v.a. an die von G. Steins verbreitete „kanonisch-intertextuelle Auslegung" an. Darüber hinaus erfolgt eine Abgrenzung von eher geschichtstheologischen Ansätzen, insofern hier das „Wechselspiel der Texte" (43) und ihr Dialog, durch den sich weitere Sinngebungen eröffnen, im Zentrum stehen.

An die theoretischen und methodischen Überlegungen schließt sich dann sogleich der Hauptteil der Arbeit an. Die Analyse der dreizehn Psalmen erfolgt stets nach dem gleichen Schema: Übersetzung, Aufbau/Gattung, intertextuelle Bezüge, Zusammenfassung des Ertrags. Die jeweils dargebotenen Übersetzungen sind gut begründet. Die Diskussion wichtiger Übersetzungsentscheidungen und das Aufzeigen möglicher Alternativen erfolgt in den Fußnoten. Die Strukturierung wird in erster Linie aufgrund von Wortfeldern, Leitbegriffen sowie textinternen Bezügen in den jeweiligen Psalmen vorgenommen. Deren zusammenfassende Veranschaulichung findet am Ende – durchaus sehr „leserfreundlich" – in Form einer graphischen Umsetzung statt. Die Erarbeitungen und Diskussionen der intertextuellen Bezüge werden überaus sorgfältig sowie gründlich begründet und durchgeführt. Dadurch ruht die Interpretation und Auswertung stets auf einer soliden exegetischen Basis.

Abgerundet wird die Arbeit durch eine Zusammenführung der Ergebnisse. In zwei Schritten werden wichtige Erträge mit Blick auf Exegese und Hermeneutik gebündelt und zusammengefasst. Wie eigentlich nicht anders zu erwarten, wird dabei herausgestellt, dass die behandelten Texte zumeist zu recht unterschiedlichen Texten, die zum Teil aus verschiedenen Schriftkorpora stammen, Bezüge aufweisen und dabei individuelle Akzente setzen. Interessanter hingegen ist, dass in den behandelten Psalmen das Handeln Gottes gegenüber dem Handeln von menschlichen Figuren eher in den Vordergrund gestellt wird, sowie dass weiterführende Akzentuierungen und zum Teil auch „Überhöhungen" gegenüber den in Beziehung stehenden Texten stattfinden. In diesem Sinne werden, so S., universale Perspektiven eröffnet und Aktualisierungen vorgenommen.

S. gelingt es hier durchaus sehr überzeugend, die vielfältigen intertextuellen Bezüge der dreizehn ausgewählten Psalmen zum Pentateuch (zum Teil auch zu DtJes und Ri) aufzuzeigen und für die Interpretation der Psalmen fruchtbar zu machen. Offen bleibt allerdings, inwiefern die unterschiedlichen literarischen Darbietungsformen von Poesie und Prosa Auswirkungen auf mögliche Text-Text-Beziehungen und die Etablierung weiterer Sinnhorizonte haben können. Das Verhältnis von kanonischer Hermeneutik und intertextuellen Zugängen bleibt weitestgehend unbestimmt. Mit Blick auf Ausführungen im Rahmen der theoretisch-methodischen Grundlegung, dass die Texte in einen wechselseitigen Dialog treten, sich also gegenseitig „verändern, erweitern oder ergänzen" (48), stellt sich am Ende der Arbeit nun die Frage, welche weiteren Sinnhorizonte sich für die Texte aus dem Pentateuch ergeben. Dieser Aspekt wird in der Untersuchung nur unzureichend beachtet und erörtert.

Grundsätzlich ist eine intertextuelle Analyse im Buch der Psalmen anhand ausgewählter Beispiele nur zu begrüßen, zeigt sie doch die Vielfältigkeit von Verweisen, Bezugs- und Sinnhorizonten auf, die gleich einem Netz mit und in den Texten verwoben sind. Insgesamt betrachtet, ist die von S. vorgelegte Untersuchung sowohl in ihrem Anliegen als auch in dessen Durchführung und Präsentation durchaus überzeugend.

Aachen Annett Giercke-Ungermann

HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, hg. v. Werner Schüßler / Marc Röbel. – Münster: Lit 2013. 353 S. (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, 3), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–11992–6

Hiob, der leidende Gerechte aus dem in mythischer Ferne liegenden Land Uz, ist wie das nach seinem Helden benannte Buch und die in ihm verhandelte Frage nach dem Wesen Gottes und dem Verhältnis von Glück, Glaube und Gerechtigkeit eine zutiefst interkulturelle Größe, die sich nur im Zusammenspiel unterschiedlicher Betrachtungsweisen und differenzierter Hermeneutiken erfassen lässt. Indem sich die Suche nach göttlicher Gerechtigkeit und die damit verbundene Infragestellung der Verlässlichkeit des persönlichen Schutzgottes literarisch seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. in der sog. Vorwurfdichtung Mesopotamiens und Ägyptens, später auch in der griechischen Tragödie nachweisen lässt, führt die Beschäftigung mit Hiob auch zur Begegnung mit Gottes- und Menschenvorstellungen im Alten Orient und der klassischen Antike. Insofern das Buch Hiob ein Sammelbecken weisheitlicher, kultischer (psalmistischer) und rechtlicher Traditionen des alten Israel darstellt und in seiner sich wohl vom 5. bis in das ausgehende 3. Jh. v. Chr. erstreckenden Fortschreibungs- und Redaktionsgeschichte auf bestimmte religions- und zeitgeschichtliche Entwicklungen reagiert, spiegelt sich in ihm ein vielfältiger israelitisch-jüdischer Diskurs über unterschiedliche Formen und Strategien, Leiden zu artikulieren, zu deuten und zu bewältigen. Vermittelt über die Übersetzung ins Griechische wird das Hiobbuch von Paulus zitiert (vgl. Hi 5,12f in 1Kor 3,19; Hi 41,3 in Röm 11,35) und zum innerbiblischen Dialogpartner zentraler theologischer Fragen im NT. Dabei tritt Hiob in die Reihe atl. Glaubensbeispiele (vgl. Jak 5,11), die sowohl bei den griechischen Kirchenvätern als auch – maßgeblich auf der Basis der von Hieronymus erstellten und in die Vulgata eingegangenen lateinischen Übersetzung – bei den lateinischen Kirchenvätern als Präfigurationen Christi angesehen werden können. So erscheint Hiob seit der Alten Kirche als eine feste Größe in der Bibelauslegung, in der Frömmigkeit (u.a. als Patron der Kranken und der Musikanten), in der Liturgie und in der Kunst. Mit der zunehmenden Emanzipation der Philosophie von der Theologie im Schatten der Aufklärung wird Hiob, gerade auch als Symbol der Frage nach der Theodizee, auch eine Gestalt der Philosophie und Religionsphilosophie und schließlich der Literatur.

Diesen Rezeptionen Hiobs und den damit verbundenen Transformationen der Fragen und Antworten des Hiobbuches geht der hier anzuzeigende transdisziplinäre Sammelband nach, der auf eine im Jahr 2012 an der Kath. Akademie Stapelfeld gehaltene Vortragsreihe im

Rahmen der ‚(Un-)Glaubensgespräche' zum Thema ‚Hiob – Spiegelungen eines rebellischen Buches' zurückgeht. Dabei kommen ausgewählte bibelwissenschaftliche Aspekte ebenso zur Sprache wie systematische Erwägungen über Stärken und Schwächen einer rationalistischen Theodizee oder einer Theologie des mitleidenden Gottes, philosophische Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes und des Menschen, kunst- und musikgeschichtliche Erörterungen sowie lebenspraktisch-spirituelle Auseinandersetzungen und Anwendungen des Buches Hiob. Der Schwerpunkt liegt auf einer Darstellung der christlichen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Hiobbuches. Mit der Nachzeichnung der Impulse des nicht kanonisch gewordenen jüdischen Testaments Hiobs (1./2. Jh. n. Chr.) für die christliche Kunst, mit der Thematisierung der Frage nach dem Umgang mit dem Leiden im Werk des Begründers der Existenzanalyse und der Logotherapie, Viktor E. Frankl (1905–1997), sowie mit der Kurzinterpretation von Hiobgedichten von Nelly Sachs (1891–1970), Yvan Goll (1891–1950) oder Annemarie Königsberger (1916–2006) werden auch einzelne Elemente der fortlaufenden jüdischen Auseinandersetzung, zumal nach der Shoah, mit Hiob behandelt. Auf die reichhaltige Nachwirkung des Hiobbuches und apokrypher Hiobtraditionen im Islam (vgl. z.B. Koran, Sure 38,42) wird zumindest knapp hingewiesen (122).

Der Band, dessen einzelne Beiträge sich durchgehend auf einem hohen Niveau bewegen, bietet zwar kein „Kompendium" (6) zur disziplinenübergreifenden Darstellung der Auseinandersetzung mit der Gestalt Hiobs – dazu sind die exegetischen Ausführungen zu knapp, die Fokussierung der philosophischen Spurensuche auf das 18.–20. Jh. (Kant, Kierkegaard, Jaspers) zu selektiv, die Ausführungen zur Kunstgeschichte auf die abendländische Kunst beschränkt und die Wirkungsgeschichte des Hiobbuches einfach zu umfangreich und viel zu weit verzweigt. Die Hg. präsentieren aber ein sehr lesens- und bedenkenswertes Panorama vielfältiger Nachwirkungen des biblischen Hiobbuches von der Spätantike bis in die Gegenwart, der methodischen und gattungsmäßigen Breite der Hiobrezeptionen und des Potentials, welches das Hiobbuch und seine Figur(en) auch für gegenwärtige Leser auf der Suche nach Sinn und zum Verstehen und Bestehen von existentiellen Krisen besitzt. Dabei lassen der rezeptionsgeschichtliche und der transdisziplinäre Zugang immer wieder überraschende Entdeckungen machen, so wenn bspw. die Klagen Hiobs mit den die eigene Krebserkrankung thematisierenden Gedichten Robert Gernhardts (1937–2006) kontrastiert werden oder wenn dramatische und komödienhafte Elemente der Hiobdichtung, die nicht erst William Whedbee (1977) namhaft zu machen versuchte, sondern die schon bei Theodor von Mopsuestia (gest. 428/429), Jean Mercier (1573) oder in der Literaturwissenschaft des 18./19. Jh.s benannt wurden, in modernen Kinofilmen zur Hiobthematik wie „Adams Äpfel" (2005) oder „The serious man" (2009) wieder begegnen.

Im Einzelnen enthält der Band, dem neben fünf Abbildungen ein Verzeichnis der beteiligten Autorinnen und Autoren sowie ein Personen- und ein Sachregister (leider kein Bibelstellenregister) beigegeben sind, folgende Beiträge:

Theresia Mende, „Warum gibt Er den Mühbeladenen Licht und Leben den Verbitterten?" (Ijob 3,20) Die Auseinandersetzung Israels mit dem Theodizeeproblem im Ijobbuch (11–29); *Hans-Georg Gradl*, Hiobs Botschaft. Neutestamentliche Reflexionen und Antworten (30–48); *Hans-Gerd Janssen*, Hiobs Fragen und die Antworten der Theologie (49–63); *Werner Schüßler*, Hiob und die philosophische Frage nach Unheil und Bösem: Immanuel Kant – Karl Jaspers – Viktor E. Frankl (65–94); *Jörg Mertin*, Sören Kierkegaard und das Hiobbuch (95–115); *Angela Maria Opel*, Hiob – Leid, Klage, Erkenntnis, Triumph. Facetten künstlerischer Darstellung vom Mittelalter bis in die Moderne (119–149); *Michael Heymel*, „Versa est cantatio mea in plorationem." Hiob und die Musik (151–171); *Reinhold Zwick*, Hiob im Kino. Die Theodizeefrage im Spiegel aktueller Filmkomödien (173–190); *Georg Langenhorst*, „Nachts hat mich euer Gott gequält." Hiob-Motive in der Lyrik des 20. Jahrhunderts (191–209); *Elisabeth Grözinger*, Der „Hiob" des C.G. Jung (213–233); *Christine Görgen*, „pati aude – wage es, zu leiden." Eine Auseinandersetzung mit Viktor E. Frankls „Versuch einer Pathodizee" (235–260); *Johannes Brantl*, Heilsame Erschütterung. Die Gestalt Ijobs als produktives Vorbild in der Situation ernster Erkrankung (261–275); *Marc Röbel*, „Überall habe ich Fiasko gemacht." Hiob als Schlüsselfigur zur Biographie und Philosophie Peter Wusts (276–300); *Mirijam Schaeidt*, Hin vor Dein Angesicht. Hiobs Gottesbeziehung und was sie uns angeht (301–337).

Berlin Markus Witte

Wildgruber, Regina: **Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 325 S. (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 58), geh. € 79,00 ISBN: 978–3–16–151966–6

Die Alte Kirche hatte sowohl in der Christologie als auch in der Schriftauslegung die Balance zwischen einem Ernstnehmen der Menschlichkeit und der Hervorhebung der Göttlichkeit – Jesu sowie der heiligen Schrift – zu finden: Antiochien gilt als Zentrum derer, die die menschliche Seite der Offenbarung herausarbeiteten; Alexandrien steht für die Tradition, die auf die göttliche, überzeitliche Dimension Wert legte. Nachdem die neuzeitliche Exegese im Zuge der historisch-kritischen Auslegung ihr Augenmerk vorwiegend auf den menschlichen Aspekt der biblischen Schriften gelegt hatte, besinnt sich derzeit eine postmoderne Exegese auf den geschichtsunabhängigen und gegenwartsrelevanten Aussagegehalt der Schrift zurück. Dies ist auch ein Anliegen der Regensburger Diss. von Regina Wildgruber, die jedoch hauptsächlich am Lehrstuhl von Georg Steins in Osnabrück heranreifte (V).

Im Hauptteil der Untersuchung (169–252) unterzieht W. Dan 11,2–12,3 einem „close reading", also einer eingehenden Lektüre, die thematische und lexikalische Zusammenhänge sowie rhetorische und erzähltechnische Stilmittel aufspürt, die aber Interpretationshilfen, die sich aus dem historischen Kontext ergeben, ablehnt (165f). Stattdessen untersucht sie v.a. Leitworte (170–188) und in „Clustern" massiert auftretende Wortfelder (188–226). Auf diese Weise gelangt W. bei ihrem sorgfältigen Durchgang durch Dan 11,2–12,3 zu beachtenswerten Beobachtungen und zu diskussionswürdigen Ergebnissen. So registriert sie in Dan 11 eine sich wandelnde Zeitwahrnehmung: von der Auffassung der Zeit als einer größeren, nicht genauer abgrenzbaren Zeitspanne in VV. 6–14, über kürzere Zeitabschnitte (VV. 20b.33b) und die Fokussierung auf einen festgelegten Zeitpunkt (VV. 21–40) (224f), bis hin zu den VV. 12,1–3, in denen „eine dauerhafte Perspektive eröffnet" (225) wird. Neben dem Thema „Zeit" macht W. in Dan 11 die Themen „Macht", „Zerstörung", „Verstehen" und „Religion" ausfindig. Dabei werden Abläufe oft bewusst verdunkelt widergegeben, besondere Inhalte besonders hervorgehoben, der gesamte Hergang jedoch stets schematisiert dargestellt (226–253).

Die so erhobenen „Motivlinien" (Bewegung, Kraft/Macht, Verstehen, Zeit) zieht W. in den narrativen Rahmen von Dan 10–12 und auf das gesamte Danielbuch aus (255–296). Nicht immer ergeben sich dabei so klare Konvergenzen wie bei der Zeitlinie: „Indem sich am Ende der Tage, auf das die Zukunftsansage zuläuft, auch Daniels persönliches Los entscheidet, werden beide Narrative miteinander verbunden" (271); oft sind die Verbindungslinien allgemeinerer Natur. Dass der knappe „kanonische Ausblick" (296–298) die erarbeiteten Motivlinien nicht auf den gesamten biblischen Kanon ausdehnt, sondern Korrelationen zu Ps 1;2 sucht, hat mich überrascht.

Dem Hauptteil vorgeschaltet sind wichtige Vorarbeiten: eine Arbeitsübersetzung von Dan 10–12 mit einem konsultierenswerten philologischen und textkritischen Kommentar, der dem Masoretischen Text eine hohe Autorität beimisst (6–25), und eine Textbeschreibung (25–39), die rasch in eine Strukturierung der drei Kapitel mündet (28–44). In der Gliederung von Dan 10–12 erkennt W. einen konzentrischen Aufbau. Dabei kommt für meine Begriffe die stetige Zuspitzung zu kurz, die den Kapiteln ihre Dynamik verleiht.

Die so gewonnene Gliederung spielt bei dem close reading von 11,2–12,3 kaum noch eine Rolle, sodass sich das Zusammenspiel von Struktursignalen und semantischen Gewichtungen wenig auswirkt. Auch der Aufbau der Untersuchung zieht beide, Textstrukturierung und close reading, auseinander, indem sie zwischen beide einen forschungsgeschichtlichen Rückblick auf „die historische Lesart von Dan 11" (45–133) und eine Kritik daran (134–162) einschiebt.

W. bestimmt die „Mechanismen der Macht" (242, das Schlagwort wird über Teile der Studie zu einem Leitausdruck) zur zentralen Frage von Dan 10–12. Aber sind es nicht viel konkreter einzelne Könige und ihre Machtkämpfe, um die sich die Vision dreht (vgl. 196)? Hätte W. mit ihrer Untersuchung nicht bei den Verben, sondern bei den handelnden Subjekten angesetzt, hätte sich wahrscheinlich die alles dominierende Position der (sich bekriegenden) Könige herausgestellt.

Im „Weg des Verstehens" (245.246) sieht W. hingegen eine „Gegenstrategie" (252) und im Faktor der Zeit eine „Gegenkraft" (246) zu den „Mechanismen der Macht". Tatsächlich zeigt sich die Zeit in Dan 11 menschlicher Manipulation entzogen. Hat aber das Erkenntnisstreben im Danielbuch allein schon eine Erlösungsfunktion? Durchschauen die „Einsichtigen" wirklich „die Muster der Macht" (244), oder wissen sie nicht vielmehr um die Bedeutung des Tempeldienstes (vgl. 11,31–33)? W. konstatiert durchaus die entscheidende Rolle Gottes in diesem Prozess: „Der Gott Israels ist im Danielbuch einerseits derjenige, der die Zeit in seinen Händen hält – und damit das entscheidende Mittel zur Eindämmung und Begrenzung der Macht der Könige. Er ist andererseits derjenige, der Erkenntnis und Einsicht gewährt." (295, vgl. noch 281) Aber diese bedeutsame Feststellung zur Theozentrik des Danielbuchs kommt in W.s Studie nicht zum Tragen. Darin unterscheidet sie sich von der ansonsten vergleichbaren Arbeit von A.C. Merrill Willis (*Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel* = JSOT.SS 520, New York / London 2010).

Überhaupt ist für W. „der gesamte Geschichtsabriss" von Dan 11 „als schematische Darstellung gestaltet" (252). Die Machtmechanismen von Dan 11 sind ihr zufolge „universal erfahrbare Muster" (299), die für sämtliche „Situationen der Bedrohung der Gottesbeziehung durch Mächte und Gewalten" stehen (293): „So wird vom Schluss

des Danielbuches her deutlich, dass es sich bei Israels Erfahrungen mit der Macht der Völker und ihrer Könige um universale und immer wieder begegnende Muster im Verlauf der Weltgeschichte handelt." (ebd.) Aber wird diese Beschreibung tatsächlich der Eskalation der Gottwidrigkeit im Verlauf von Dan 11 gerecht, und sind es nicht gerade die unerwarteten Steigerungen des Konflikts, die Dan 11 seine ungemeine Dynamik verleihen? Vielleicht wird die Untersuchung zur Gefangenen ihrer eigenen Methode: Da W. vorwiegend das Auftauchen von Leitworten und prägenden Wortfeldern auswertet und das strukturelle Gefälle und die Umbrüche in dem Kapitel nur wenig miteinbezieht, gelangt sie zwangsläufig zu einer stark homogenen Sicht des Textes: den angesprochenen „Mustern". Doch dadurch entsteht die Gefahr, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der in Dan 11 angespielten Vorgänge und die Beispiellosigkeit der von Antiochus IV. initiierten Exzesse in allgemeine Muster aufzulösen und damit unterzubewerten. Denn dass Dan 11 die Exzeptionalität der Vorgänge hervorkehren möchte, lässt sich vom Text her kaum bestreiten.

Umgekehrt bieten Dan 10–12 der Leserschaft einen Ausweg aus ihren eigenen Erfahrungen von „Verfolgung und Bedrängnis" (278) und „ihren persönlichen Ratlosigkeiten und Dunkelheiten" (295f). Das gelingt, so W., indem sich Leser und Leserin auf das Angebot zur Identifikation mit Daniel und den „Einsichtigen" einlassen. „Dadurch wird die gesamte Darstellung zu einer Schablone, in der sich Leserinnen und Leser in unterschiedlichen Situationen wiederfinden können." (ebd.) Gewiss gehört es zu den Zielen einer Erzählung, dass sich die Rezipienten mit den Helden der Erzählung identifizieren können (und von den Antihelden abgestoßen fühlen). Aber verlangen einem historische Vorbilder nicht einen Respekt ab, der sich nicht in ihrem ideellen Gehalt erschöpft? Mit anderen Worten: Werden wir den „Einsichtigen", die ihre Glaubenstreue unter Antiochus IV. mit ihrem Leben bezahlten und die Dan 11 so sehr würdigt, vollends gerecht, wenn wir sie auf eine Ebene mit unseren Alltagskonflikten stellen? Gibt es nicht einen Mehrwert dieser Leitgestalten, den wir bei unserer Rezeption nicht übergehen sollten?

Im Hintergrund steht das erkenntnisleitende Interesse W.s: Sie strebt „eine kritische Auseinandersetzung mit der gängigen, historisch enggeführten Lektürepraxis von Dan 10–12" (2) an und möchte einen Alternativansatz dazu unterbreiten. Üblicherweise deutet man nämlich die Vision von Dan 11 auf historische Ereignisse hin. In ihre Kritik bezieht W. die historisch-kritische Auslegung mit ein (vgl. 61–68.134), wobei in ihrer Behandlung die Grenzen zwischen historisch-kritischer Methode und der historischen Interpretation von Dan 11 verschwimmen.

Zunächst stellt sie die geschichtlichen Bezugspunkte von Dan 11 zusammen (96–133) und gesteht ihnen „Plausibilität bis inklusive Dan 11,39" (133) zu. An der historischen Interpretation von Dan 11 deckt sie jedoch auch bedeutende Schwachstellen auf: Gliederungen des Textes erfolgen häufig nicht aufgrund von Textsignalen, sondern von historischen Einschnitten her; textkritische Entscheidungen fallen aufgrund historischer Zusammenhänge, und auch die Übersetzungen präzisieren oft offene Formulierungen auf dem Hintergrund geschichtlicher Ereignisse (141–160). Ursachen und Hergang der Religionskrise unter Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) sind in mancherlei Hinsicht unklar (111–133). Sodann kritisiert W. den Quellenwert von Dan 11: Das Kapitel ist wegen seiner kryptischen Sprache selbst erklärungsbedürftig und benötigt Interpretationshilfen durch spätere Schriften (135–138). So besteht die Gefahr „einer zirkulären Argumentationsweise", wobei man „Daniel also zunächst mit Hilfe der anderen Quellen entschlüsselt, um – auf der Grundlage dieser Interpretation – dann das Bild, das sich aus den übrigen Quellen ergibt, zu ergänzen" (139). Doch empfinde ich es eher als einen Glücksfall, wenn sich Dan 11 etwa aus den zwar eindeutigen, teilweise aber in sich widersprüchlichen Darstellungen der kanonischen Makkabäerbücher entschlüsseln lässt und sich dann im Gegenzug die unsicheren Beschreibungen der Makkabäerbücher von dem dunklen, aber zeitgenössischen Danielkapitel her entscheiden lassen.

V. a. bemängelt W., dass der historisch-kritische Zugang zu Dan 11 „keine genuin theologische Perspektive auf den Text" (160) eröffne und „der Anschluss an theologische und spirituelle Fragestellungen" (161) verloren gegangen sei. Es mag dahingestellt bleiben, ob W. damit das Anliegen der historisch-kritischen Methode trifft – die Erhebung der theologischen Relevanz aus den historisch-kritischen Ergebnissen ist ein fester Bestandteil der Kommentarliteratur; ihr Anliegen ist die „Überzeitlichkeit" der kanonischen Schriften und deren Anspruch an „alle Leserinnen und Leser aller Zeiten" (162). Durch ihr close reading gelangt W. zu dem (bereits angesprochenen) Verständnis von Dan 11 als „einer Schablone, in der sich Leserinnen und Leser in unterschiedlichen Situationen wiederfinden können" (278). Inwieweit das der Intention des Textes, durchaus Einmaliges zu thematisieren, vollständig gerecht werden kann, bleibt für mich fraglich.

W. grenzt sich stark von der historischen Kritik ab; aber vielleicht wäre der Gegensatz zum close reading in dieser Schärfe gar nicht nötig. Auch die Alte Kirche hat die Problematik gekannt, sowohl dem Anliegen des Textes als auch den Fragen der Leserschaft gerecht werden zu müssen. Sie hat sie mit dem Kunstgriff einer Exegese in zwei Stufen gelöst: Die Erhebung des Literalsinns bemüht sich um die historische Aussage des Textes. Der dreifaltige geistliche Sinn erwächst sodann – ebenfalls methodisch geleitet – aus diesem Literalsinn, und zwar im Zusammenspiel mit der Glaubenshaltung der Rezipientenschaft. Diese methodische Differenzierung halte ich angesichts der menschlich-göttlichen Doppelnatur der heiligen Schrift für vorteilhaft – auch gegenüber einem Ansatz, bei dem die theologisch-spirituelle Bedeutung des Bibeltextes aus dem Text unmittelbar hervorgeht. Die hermeneutische Frage wachzuhalten, ist das eine Verdienst von W.s anregender Arbeit, die nebst den obligatorischen Inhalts- (VII–XI) und Literaturverzeichnissen (301–314) durch vier Register (315–325) erschlossen wird. Das zweite ist eine Fülle von beachtenswerten Interpretationsvorschlägen zu Dan 10–12.

Köln Bertram Herr

Herders neuer Bibelatlas, hg. v. Wolfgang Zwickel / Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 400 S., geb. € 49,99 ISBN: 978-3-451-32350-8.

Gelingt es den Hg.n und dem Verlag, mit dem *neuen* Bibelatlas einen gewinnbringenden Band auf den Markt verschiedener deutschsprachiger Bibelatlanten mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zu bringen? Der von Wolfgang Zwickel (Univ. Mainz) sowie Renate Egger-Wenzel und Michael Ernst (Univ. Salzburg) hg. Band hat sich nicht nur gegenüber einer Reihe weiterer verfügbarer Bibelatlanten[1], sondern auch gegenüber dem zuletzt 2002 aufgelegten *großen* Bibelatlas von James B. Pritchard, hg. und bearbeitet von Othmar Keel und Max Küchler[2], aus dem eigenen Hause abzusetzen. „Dieses Werk will mit historisch möglichst exaktem und aussagekräftigem Kartenmaterial die Texte des Alten und Neuen Testaments anschaulich, ja besser verstehbar machen und in der Welt des Alten Orients verorten." (9) Dazu bedarf es nach den Vf.n neben der Kenntnis von AT und NT auch altorientalischer Literatur sowie „selbstverständlich" historischer Geographie und Topographie wie biblischer und frühchristlicher Archäologie. „So gehen im vorliegenden Atlas neueste Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese, der aktuellen topographischen Forschung und der Archäologie Hand in Hand und ergänzen sich gegenseitig bzw. lassen eine Vielzahl biblischer Texte in einem neuen Licht erscheinen." (9)

„Herders neuer Bibelatlas" bietet dazu zunächst einen instruktiven Abschnitt zur Landeskunde, in dem „geographische Rahmenbedingungen" dargelegt, aber auch die „Bezeichnungen für das Land der Bibel durch die Jahrhunderte" erörtert und sowohl die „Tier- und Pflanzenwelt Palästinas" als auch „Handwerk, Gewerbe und Handel" vorgestellt und besprochen werden (10–29). Dem o. g. Anspruch der Vf. folgend, widmet sich vor Abschnitten zum AT und NT ein zweites Kap. dem vorderen Orient im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Hier gehen die Vf. in verschiedenen Teilkap.n ausführlich auf die Großmacht Ägypten und darüber hinaus auf Ugarit, Hethiter, Ägäis und Mesopotamien ein, wobei die Ausführungen nicht nur die politischen Ebenen betrachten, sondern ebenso die jeweilige Religionsgeschichte kurz beleuchten (30–73). Erst auf dieser Grundlage findet sich ein Kap. „Altes Testament", welches, beginnend mit der Urgeschichte und bis in die hellenistische Zeit reichend, dem Verlauf der atl. Zeitgeschichte folgt (74–261). Beispielhaft sei für diese Rez. auf die ob ihrer Quellenlage immer noch als schwierig geltende persische Epoche eingegangen. Sie fand im *großen* Bibelatlas eine stiefmütterliche Behandlung auf lediglich zwei Doppelseiten (134–137). Im *neuen* Bibelatlas geht zunächst *R. Egger-Wenzel* auf die Perser und das „erste Weltreich" ein und bietet damit eine direkte Möglichkeit zur Kontextualisierung von Aussagen zu den Provinzen Yehud und Samaria, die *Otto Kaiser* und *Isaac Kalimi* fokussieren. Gesondert geht wiederum *R. Egger-Wenzel* auf Samaritaner und die Kolonie Elephantine ein. Abschließend untersucht sie gemeinsam mit *O. Kaiser* „theologische Strömungen und Schriften in nachexilischer Zeit". Hier wird auf Bearbeitungen, Fortschreibungen und Redaktionen atl. Schriften hingewiesen, wie etwa „Ergänzungen zum Pentateuch", „Erweiterungen der Prophetenbücher und der Psalmen", „Weisheitsliteratur" u.a. Diese Beiträge bieten keine diskutierende

[1] Vgl. mit divergierenden Ansprüchen etwa Beitzel, Barry J.: Großer Atlas zur Bibel, Witten 2013; Braybrooke, Marcus / Harpur, James: Der große Bibel-Atlas, München 2010; Lawrence, Paul: Der große Atlas zur Welt der Bibel. Länder – Völker – Kulturen (hg. v. Alan Millard / Heinrich von Siebenthal / John Walton), Gießen 2007; Page, Nick: Der historische Bibel-Atlas, Stuttgart 2011; Zwickel, Wolfgang: Calwer Bibelatlas, Stuttgart ^{2}2007; u. a.

[2] Vgl. Pritchard, James B.: Herders großer Bibelatlas (hg. v. Othmar Keel / Max Küchler), Freiburg/Basel/Wien, Sonderausgabe ^{2}2002.

Darstellung – jedoch informative Überblicke über Verhältnisse und Auseinandersetzungen innerhalb dieser Epoche auf dem aktuellen Stand der Forschung und lassen Fragen der Theologie nicht außen vor. Ein Kap. „Neues Testament" umfasst im folgenden Teil Betrachtungen zur römischen Herrschaft in Palästina, explizit die Zeit Jesu und den Verlauf der Ausbreitung des Christentums (262–321). Damit sprengen die Vf. deutlich ansonsten übliche Rahmen zeithistorischer Darstellung sowohl nach hinten – bis in das 3. Jahrtausend v. Chr. – als auch nach vorne – bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr.

In einem Anhang findet sich zum einen ein „methodischer Teil" mit Ausführungen zur Kartographierung biblischer Orte, aber auch Hinweisen zu archäologischen Methoden wie Surveys, Grabungen und Fragen absoluter Chronologie und Datierungen. Mit Fragen zur absoluten Chronologie einhergehende Schwierigkeiten werden gesondert behandelt und ausführlicher diskutiert. Eingegangen wird ebenfalls sowohl auf Schriftfunde, samt Ausführungen zur Schriftentwicklung, als auch auf die Ikonographie samt Fragen zur Auslegung von Bilddokumenten. Grundlegende hermeneutische Überlegungen schließen diesen „methodischen Teil" ab. Zum anderen verfügt der Anhang über verschiedene Register, die sowohl die Arbeit mit dem Atlas als auch weiterführende Arbeiten zu erleichtern vermögen (322–400). U. a. finden sich hier auch Hinweise zu weiterführender Literatur, geordnet nach einzelnen Themengebieten, und Hinweise auf Koordinaten zu einzelnen Orten, darunter auch denen des *Palestine-Grid*, die einen weiterführenden Einbezug von Google Earth u. a. erleichtern.

Wie bereits „Herders großer Bibelatlas" ist auch „Herders neuer Bibelatlas" nicht allein als kartographisches Nachschlagewerk konzipiert. Es finden sich auf genau 400 Seiten zum einen große Textteile, die übersichtlich durch Titel und Zwischenüberschriften gegliedert sind. Diese geben einen fundierten Überblick über den aktuellen Stand atl. und ntl. Zeitgeschichte. Erkenntnisse aus Bibelexegese und archäologischen Untersuchungen werden hier zugunsten von Gesamtbildern zusammengebracht. Ähnlich dem Konzept von *Herders Theologischen Kommentaren* u. a. werden diese Beiträge von für die jeweilige Thematik ausgewiesenen Bibelwissenschaftlern und Archäologen verschiedener Konfessionen und Religionen verfasst. Dazu tritt ein informatives Karten- und Bildmaterial (der Atlas verfügt über 200 neu erstellte Karten und 40 neu gezeichnete Pläne biblischer Ortslagen), welches das Prädikat „hervorragend" verdient. Es wird durch je kurze beschreibende Bildunterschriften ergänzt. Hier wurde der dem *großen* Bibelatlas entgegengebrachten Kritik[3] Rechnung getragen, indem Karten grundsätzlich genordet sind und auf die für den Vorgängerband typische perspektivische Darstellung samt Erdkrümmung und ein Ineinander von Abbildungen zugunsten der Übersichtlichkeit verzichtet wird. Die Qualität der Darstellungen konnte gegenüber Herders *großem* Bibelatlas deutlich gesteigert werden. Dazu kommt eine Vielzahl graphisch hervorgehobener Exkurse in Form von Tabellen, übersetzten Inschriften u. a., Ausführungen zu Spezialthemen und chronologische Verortungen erleichternde Zeitleisten. Die Aufbereitung dieser Elemente im *neuen* wirkt gegenüber dem *großen* Bibelatlas aufgeräumt und somit leserfreundlich. Im Gegensatz zum Vorgängerband lassen sich in der Vielzahl der Exkurse jedoch leider keine Zitate einzelner Textabschnitte des AT oder NT – ähnlich den vorhandenen Zitationen nicht-biblischer Quellen – finden, die einen Beitrag zur Historie oder ihrem Verständnis zeigen. Gerade für Leser, die den Atlas begleitend zur Bibellektüre heranziehen, wäre damit eine Brücke zur Bibellektüre bereitet. Der Gefahr einer biblizistischen Darstellung unterläge der Atlas dadurch ebenso wenig, wie das Zitieren nicht-biblischer Inschriften eine alleinige Orientierung an archäologischen Quellen nahelegt.

Gelingt nun der eingangs angefragte gewinnbringende Beitrag dieses Bibelatlasses, der „die Texte des Alten und Neuen Testaments anschaulich, ja besser verstehbar machen und in der Welt des Alten Orients verorten" (9) will? (1.) „Herders neuer Bibelatlas" weist auf wissenschaftlichem Niveau mit seiner konsequenten Einbettung der Ausführungen zu AT und NT in die altorientalische Welt ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber den o. g. weiteren Bibelatlanten auf. Denn diese ist neben den Beschreibungen zur Landeskunde sowohl dem gesamten Bibelatlas als Grundlegung als auch in den Ausführungen zu den Israel/Palästina umgebenden Weltmächten einzelnen Teilabschnitten zu zeitgeschichtlichen Epochen vorangestellt. (2.) Wenngleich sich biblische gegenüber nicht-biblischen Texten nicht in Exkursen finden, bietet der Bibelatlas eine stetige Einordnung der Darstellung in theologische Kontexte des AT und NT. Der vorliegende Band ist nicht einfach nur ein Bibelatlas, sondern kann als solcher einen theologischen Anspruch deutlich machen. (3.) Im Anhang ergänzen die Hg. hermeneutische Überlegungen. Diese sind sowohl in ihrer Aussage als auch im Umfang begrenzt, vermögen aber methodische Probleme zumindest anzureißen und auf diese Weise den kritischen Blick auch des Nicht-Theologen für spezifische methodische und hermeneutische Schwierigkeiten zu schärfen.

Der Rez. ist sich sicher, dass „Herders neuer Bibelatlas" beim Leser reüssieren und zu einer begeisterten Beschäftigung mit biblischen Texten in ihren Kontexten führen wird.

Bonn Johannes Bremer

[3] Vgl. etwa Frevel, Christian: Buchbesprechung zu Pritchard, James: Herders großer Bibelatlas, in: IBW-Journal: Zeitschrift des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen 28/4 (1990), 30–31.

Exegese / Neues Testament

Papyrologie und Exegese, hg. v. Jens Herzer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 238 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 341), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–151991–8

Mit zu den interessantesten materiellen Hinterlassenschaften der antiken Kultur gehören die auf uns gekommenen Papyri, die Einblicke in das Alltagsleben, die religions- und sozialgeschichtlichen Verhältnisse und die kulturellen Plausibilitäten antiker Menschen geben. Diese nichtliterarischen Dokumente erfreuen sich wachsender Beliebtheit in der neutestamentlichen Zunft, von der auch der von Jens Herzer hg. Sammelband Zeugnis gibt. Die Studie beleuchtet den Zusammenhang von ntl. Texten und der in ihnen erzählten Welt mit der Welt, die uns in den Papyri begegnet. Der Band steht damit in einer doppelten Tradition: Zum einen setzt er eine Richtung der ntl. Exegese fort, für die zuvorderst die Arbeiten von Gustav Adolf Deißmann stehen. Zum anderen gehört der Band als Dokumentation einer 2011 in Wittenberg gehaltenen Tagung in den Kontext der Arbeiten des Projekts „Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti".

Nach einer knappen Einführung (*J. Herzer*) in die Genese der Tagung sowie ihre Verortung im Horizont der ntl.-papyrologischen Forschungslandschaft folgen sieben Fachbeiträge, die schließlich von hilfreichen Registern beschlossen werden.

Larry W. Hurtado stellt in einem Überblicksbeitrag einige der ntl. Papyri und ihre Bedeutung für die Textkritik des NT vor. Ihm geht es also im Gegensatz zu den übrigen Beiträgen nicht um dokumentarische Papyri, sondern dezidiert um christliche Papyri als Textzeugen für das NT. Dabei nimmt er sich speziell der 49 ältesten Textzeugen auf Papyrus an (sowie der zwei Pergamenthandschriften 0189 und 0220), die aus dem 2. und 3. Jh. stammen. H. gibt nicht nur einen Überblick zum Textwert und zur Bedeutung dieser Zeugen für die Rekonstruktion eines möglichen Ausgangstextes. Er zeigt auch auf, welche Bedeutung solche Zeugnisse im Rahmen historischer Fragestellungen jenseits der Suche nach dem Ausgangstext haben können. Dabei fällt das recht einheitlich gehandhabte System der *nomina sacra* genauso auf wie die Vorliebe der Christen für die Codexform. Schließlich lässt sich anhand der Textzeugen auch eine Tendenz im Blick auf die Wertschätzung bestimmter ntl. und nicht-kanonischer Schriften erheben: Das Johannesevangelium erfreute sich angesichts der vielen Kopien, die es von diesem Text gab, wohl deutlich größerer Beliebtheit als etwa das Markusevangelium. In solchen Fragestellungen und Beobachtungen zeigt sich eine neue Würdigung der Textzeugen für die ntl. Textüberlieferung. Denn diese Zeugnisse sind ja nicht nur Texte, die man als Stationen auf dem Weg der Überlieferung des Ausgangstextes analysieren kann, um jenen Ausgangstext zu rekonstruieren. Sie sind auch eigenständige literarische Produkte einer historischen Situation und Stimmen einer bewussten Rezeption vorausliegender Texte. Damit können sie auch synchron in ihrer Zeit und nicht nur diachron im Blick auf den zugrunde liegenden Ausgangstext analysiert werden.

Der Rechtshistoriker und Papyrologe *Joachim Hengstl* bietet Einblicke in die Rechtsterminologie griechischer Papyri, die gerade in ihrem Überblickscharakter dazu anregen, diese Materie genauer zu studieren. Bewusst oder unbewusst fließen Elemente der griechischen Rechtsterminologie auch in die Schriften des NT ein. Dabei zeigt sich aber in der Regel kein spezifisch technischer Gebrauch derartiger Termini. Sie werden eher als Elemente der Alltagssprache verwendet. Eher zurückhaltend fällt dann etwa auch das Urteil über die Möglichkeit aus, den 1 Kor vor dem Hintergrund griechischer Rechtstermini zu analysieren (22 mit Anm. 6 in Aufnahme der Arbeit von A. Papathomas, *Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus*, Wien 2009). Eindrucksvoll sind die am Ende des Beitrags zitierten und kommentierten Papyrustexte (inkl. des Phlm), die thematisch ein weites Feld abdecken: von Privatbriefen über Darlehensgeschäfte bis hin zu Ausbildungsverträgen (mit dem Recht auf bezahlten Urlaub für den Lehrling – und das am Ende des 2. Jh.s n. Chr.!) werden Texte vorgestellt, die informative Einblicke in das Alltagsleben antiker Menschen geben.

Einblick in den Alltag von Familien und ihre briefliche Kommunikation gewährt der umfängliche (47–126) Beitrag „Antike Briefkultur unter Familienmitgliedern". Die beiden Autoren, *Reinhold Scholl* und *Margit Homann*, verstehen es dabei, ihre Leser nicht nur über Brieftheorie und Briefpraxis im Sinne einer guten Einleitung knapp und präzise zu informieren (inhaltlich gehen sie dabei nicht über das hinaus, was in der Exegese bereits bekannt ist), ihnen gelingt es

auch, ihre materialreichen Ausführungen so ansprechend zu gestalten, dass man auch noch gut unterhalten wird. Dazu tragen gewiss auch die gewählten Beispiele (immer mit Übersetzung und Apparat) bei, die durch einen Abbildungsanhang (in Teilen) illustriert werden. Einziger Wermutstropfen: Die Korrelation des Dargestellten mit der Welt des NT muss der Leser meist selbst vornehmen. Das ist bei aller Vorsicht, die motivkritische Arbeit erfordert, erstens möglich und schmälert zweitens den Wert dieses deskriptiv ausgerichteten Beitrages in keiner Weise.

Die folgenden vier Beiträge sind jeweils als Paarungen gedacht und kreisen um zwei Themenkomplexe. Mit der Realie des *Politeuma* beschäftigen sich Peter Arzt-Grabner und Karl-Heinrich Ostmeyer. *Peter Arzt-Grabner* führt in seinem sehr lesenswerten Beitrag zunächst in die Welt der Politeuma-Papyri von Herakleopolis ein und stellt die Organisation sowie die Aufgaben dieses jüdischen Politeumas anhand von Papyri vor. Er resümiert im Blick auf den Sachgehalt des Begriffs Politeuma: „Bei einem Politeuma handelt es sich um eine Organisation von Fremden in einem fremden Land, die dort die Autorität erhalten, in dieser Organisationsform ihre Rechtsfälle nach eigenem traditionellem Recht abzuhandeln. Ein jüdisches Politeuma stellte also eine Art Sondergerichtsbarkeit dar für private Streitfälle, in die Juden verwickelt waren. Es konnte von den betroffenen Juden angerufen werden, um ihren Ansprüchen, die sich aus abgeschlossenen Verträgen ergaben und über diese nachgewiesen werden konnten, zum Durchbruch zu verhelfen. Zumindest subsidiär wurde von den Archonten [sc. den Leitern des Politeumas, M. L.] auch jüdisches Recht angewendet." (138) Solche jüdischen Politeumata gab es nach A.-G. sicherlich auch in Alexandria (die Geschichte der Juden in dieser antiken Großstadt stellt er *in nuce* dar; 139–146) und vermutlich auch in anderen Provinzen (146–149). Zusammenschlüsse von Menschen zu einem Politeuma finden sich zudem, wie A.-G. zeigt, auch jenseits des Judentums. Vielleicht sind auch Phil 3,20 und 1 Kor 6,1–8 Reflexe auf in Philippi und Korinth existierende Politeumata.

Mit diesen und weiteren ntl. Textstellen beschäftigt sich dann auch *Karl-Heinrich Ostmeyer*. Er fragt, welchen Beitrag zum inhaltlichen Verständnis von Phil 3,20 (und 1 Kor 6,1–8) die Politeuma-Papyri leisten. Dazu unterzieht er Phil 3,20 und den literarischen Kontext einer präzisen Analyse und kommt zu dem Ergebnis, dass die Politeuma-Papyri allenfalls „indirekte Anknüpfungspunkte für das Verständnis der Briefe des Paulus" (171) bieten. Insofern es sich bei der Realie Politeuma um eine irdische Größe handele, Phil 3 aber gerade ein himmlisches Politeuma vor Augen führe und eine Absage an irdische Strukturen und Sicherheiten beinhalte, habe Paulus „die konkreten Organisationsstrukturen eines realexistierenden Politeumas *nicht* im Blick" (170). Die irdische Wirklichkeit eines Politeumas, von dem in den Politeuma-Papyri die Rede ist, hat für Paulus also keinen Wert. Deshalb, so O., darf es nicht verwundern, dass der Begriff Politeuma in 1 Kor 6,1–8 nicht fällt. Verwunderlich sei eher, dass er in Phil 3,20 Verwendung findet. Das sei nur möglich, weil Paulus ihn sofort transzendiere: Nur „als *nicht* fleischlich-irdisches Phänomen [sei Politeuma für Paulus] von Wert" (170).

Mit den Heilungsgeschichten des Markusevangeliums beschäftigen sich schließlich die Beiträge von Roberta Mazza und Martin Meiser. *Roberta Mazza* stellt im Rahmen eines Werkstattberichts ihre Arbeit am Kommentar zum MkEv im Rahmen der Papyrologischen Kommentare zum NT (PKNT) vor. Nach einer Vorstellung und Einordnung des PKNT-Projekts in die Forschungslandschaft skizziert sie drei mk Heilungsgeschichten und damit drei Krankheitsbilder: Fieber in Mk 1,29–31, eine mit „Lepra" vermutlich nicht ganz treffend spezifizierte Hautkrankheit in Mk 1,39–45; 14,3 sowie eine Blutflusserkrankung in Mk 5,25–34. Diese Erzählungen vergleicht sie mit einschlägigen Papyri. Ein solcher Vergleich zeigt, dass die mk Krankheitsbilder aus dem antiken Alltag stammen. Das gilt auch für die sich v. a. in Mk 5,25f ausdrückende Kritik an Ärzten, deren Therapieversuche nicht nur erfolglos bleiben, sondern auch Leid verursachen und ökonomische Kosten produzieren. Eine solche Kritik an Ärzten, die auch atl. Wurzeln hat, ist ein Gemeinplatz antiker Kultur, wie M. zeigt.

Martin Meiser untersucht ebenfalls mk Heilungsgeschichten, korreliert sie aber, was im Blick auf die Anlage des Bandes zunächst überrascht, nicht mit Papyri, sondern mit atl. und frühjüdischer Literatur. Er untersucht dabei, welche mk Motive aus dem Bereich der Beschreibung des Heilungsvollzugs Parallelen in jüdischer Literatur haben und welche typischen Heilungsvollzugsmotive aus jüdischen Heilungsgeschichten in den mk Erzählungen gerade fehlen. In religionsgeschichtlicher Perspektive sucht er so das Profil des Markus und seiner Gemeinde im Spannungsfeld von Judentum und paganer Welt zu bestimmen. Im Blick auf die Einzelmotive des jeweils konkreten Heilungsvollzugs arbeitet M. heraus, dass sich Parallelen zwischen den mk Erzählungen und jüdischer Literatur allenfalls im Bereich des Gebrauchs der Hand finden lassen. Alle weiteren mk Motive (etwa Gebrauch von Speichel, Aufseufzen als Zeichen pneumatischer Erregung) seien ohne Parallelen in jüdischer Literatur. Umgekehrt fehlten typische Elemente der Heilungsvollzugsschilderung jüdischer Heilungsgeschichten (Einsatz von Feigen, Sand oder Fischgalle) im MkEv. Für M. erlaubt dies im Verbund mit weiteren Beobachtungen den angesichts der Konzentration allein auf Teilmotive von Wundergeschichten sowie der fehlenden Gegenprobe m. E. etwas verfrühten Schluss auf ein generell paganes Lesepublikum des Markus (213), der selbst „jüdischer Abstammung" gewesen sein mag, wie der Vf. abschließend vorsichtig formuliert (216).

Am Ende der Lektüre dieses materialreichen Bandes bleiben die Hochachtung des Rez. vor der geleisteten Detailarbeit, die Faszination für die in den dokumentarischen Papyri anzutreffende Welt und die Hoffnung, dass sich ntl. Texte unter Rekurs auf die Welt der Papyri noch präziser und auch gleichsam „geerdeter" verstehen lassen. Wenn eine Kritik an diesen Beiträgen insgesamt erlaubt ist, dann die, dass der konkrete Ertrag für die Arbeit mit dem NT manchmal nicht deutlich genug benannt wird. Aber vielleicht zeichnet gerade eine solche Zurückhaltung auch die Arbeit mit Papyri aus. Peter Arzt-Grabner warnt in diesem Sinne: „Die Arbeit mit den Papyri muss m. E. generell von zwei wesentlichen Einstellungen mitgetragen sein: von Genauigkeit und Bescheidenheit in den Aussagen und Auswertungen einerseits und andererseits von der Offenheit, dass sich mit dem nächsten edierten Papyrus (wieder) vieles, manchmal sogar alles ändern kann." (149)

Fribourg Markus Lau

Baumert, Norbert: **Sorgen des Seelsorgers**. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes. – Würzburg: Echter 2007. 448 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–429–02893–0

Der Vf. benennt im Vorwort (5–7) und in einer kurzen Einführung (9–10) Ziel und Vorgehensweise bei der Interpretation von 1 Kor. Der Ausgangspunkt waren dabei „vorwiegend grammatische und semantische Fragen, deren Beantwortung aber, oft überraschend, zu inhaltlich neuen Deutungen führte". Für B. ergibt sich damit aber auch „eine veränderte Gesamtsicht". Diese Veränderungen werden im Anschluss an die Auslegung unter der Überschrift „Veränderte Gesamtlinien" (320–330) aufgelistet. Von diesen ist für die Auslegung zum einen der an einigen Stellen gegenüber dem „Standard-Text NA^{27}" bevorzugte Text von $\mathfrak{P}^{46}$ bedeutsam, da dessen Textzeugnis nach Meinung B.s „(fast) immer [...] sachlich treffender und inhaltlich passender" erscheine (320). Dies wird in der am Schluss angefügten „Arbeitsübersetzung" ausdrücklich festgehalten; in dieser werden weitere abweichende Übersetzungsvorschläge begründet bzw. auch kurz kommentiert (360–437). Mit der bewussten Vermeidung des Begriffs „Eschatologie" wird nach B. der Grundkonzeption des 1 Kor Rechnung getragen, dass (wenigstens in 1 Kor) keine Hinweise auf die „Erwartung eines baldigen Welt-Unterganges bzw. -Aufganges" auszumachen seien, sondern der Blick ganz auf die durch Tod und Auferstehung Jesu sowie seine Erhöhung gekennzeichnete Gegenwart gerichtet sei. „Sein Evangelium ist ein großer Ruf zu Sündenerkenntnis, Rettung und Neuwerden in Gott durch Christus im Heiligen Geist." (327; 323–327) Diese Grundthese bestimmt die Auslegung vieler Texte.

So interpretiert B. etwa in dem Abschnitt 3,10–17 den Hinweis des Apostels auf den „Tag", welcher „sichtbar machen (wird) das, was im Feuer bloßgelegt wird", die beiden zentralen Motive in den interpretierenden Ergänzungen in der Übersetzung auf die Gegenwart bezogen: Der „Tag", das sei „Gottes ans Licht bringendes Handeln hier und heute", und das „Feuer" wird als das Feuer „über uns kommender Prüfungen" gedeutet. Daran anschließend formuliert B. seine aufgrund vieler Einzeluntersuchungen gewonnene „Überzeugung", dass „die Erwartung der Wiederkunft des Christus am Ende der Zeit bei Paulus keineswegs den allgemein angenommenen Stellenwert [hat] und es für ihn keine subjektive Festlegung oder wenigstens Vermutung eines nahen Zeitpunktes des Endes der Welt [gibt]" (43f; 43–48; vgl. auch 370). Konsequent wird von B. dann auch in der Entscheidung des Apostels zu der von der Gemeinde geduldeten inzestuösen Ehe bzw. einem eheähnlichen Dauerverhältnis (1 Kor 5,1–5), den Schuldigen „dem Satan zu überlassen zu Unheil und Verderben für das Fleisch, damit der Geist gerettet wird am Tag des Herrn" (V. 5), sowohl die angedrohte Bestrafung (dem Satan überlassen – nicht: übergeben – zu Unheil und Verderben für das Fleisch) als auch die in Aussicht gestellte Rettung des Geistes „am Tag des Herrn" nicht auf den „Jüngsten Tag", das „Letzte Gericht" bezogen interpretiert, sondern als innergeschichtliches Ereignis, als „innergeschichtliche[s] Handeln Gottes" ausgelegt (vgl. 64–68).

Dieser aus der „Gesamtsicht der Paulusbriefe" gewonnene neue Denkansatz, dass „die angeblich ‚apokalyptischen' bzw. ‚eschatologischen' Passagen vielfach eine andere Interpretation erfahren" (vgl. 72 mit Anm. 33, wo B. die relevanten Stellen des 1 Kor auflistet), bestimmt dann auch die Interpretation des sicher sowohl für Paulus als auch für die Adressatengemeinde zentralen Kap.s 15. Da in dessen Auslegung (vgl. 269–313) die Intention des Kommentators besonders deutlich zum Ausdruck kommt, sei darauf etwas ausführlicher eingegangen. Bei der von Paulus in V. 1b in dem von ihm zitierten „Evangelium" vom stellvertretenden Tod Christi und seiner Auferweckung und Erscheinung (VV. 3b–5) angesprochenen Rettung der Christen in Korinth sei zu beachten: „Paulus sagt nicht, dass sie durch das Evangelium gerettet wurden, nämlich bei der Bekehrung, auch nicht, dass sie *künftig* gerettet werden, etwa am Jüngsten Tag, sondern dass ihr Gerettet-Werden in der Gegenwart *geschieht*, also kein punktuelles Ereignis, sondern eine wiederholte (‚iterative') Wirklichkeit ist [...]" (271). Bei „Auferstehung" – B. verwendet in diesem Zusammenhang häufig die Wendung „Prinzip Auferstehung" (vgl. 277; 280; 295; 304) – denke Paulus neben den Ereignissen von Bekehrung und Taufe auch daran, dass diese sich fortsetzen „in der Sündenvergebung, in den täglichen ethischen Siegen über das Böse, in der Erfahrung der Kraft Gottes mitten im schweren Leid und danach, sowie in allen Wachstumsstufen christlichen Lebens" (276). So sei auch die Meinung einiger in der Gemeinde, „dass es ein Aufstehen (!) Toter nicht gibt" (V. 12), nicht eine

Infragestellung einer zukünftigen Auferstehung am Jüngsten Tag, sondern Zweifel daran, „dass dieses Auferstehungsleben bereits jetzt wirksam ist" (275). Diese auf die Gegenwart bezogene Interpretation wird nach B. gestützt durch das „zweimalige, betonte präsentische ‚Aufstehen Toter gibt es nicht' (beides ohne Artikel!)" (VV. 12.13) (277). Auch in dem Abschnitt VV. 20–28 sieht sich B., gegen die geläufige Bezugsetzung zur Parusie, in seiner dem ganzen Kap. 15 zugrunde gelegten Deutung bestätigt, dass „das Lebendiggemachtwerden aller Menschen nicht völlig und allein auf den Endpunkt verschoben wird, sondern – ohne diesen auszuschließen – immer wieder auch bereits in dieser Zeit geschieht, wie in 12–19 und wieder in V. 29–34 gesagt wird" (289; vgl. 304). Mit der Einordnung dieses Kap.s 15 in eine innergemeindliche Kontroverse um das Verständnis von „Auferstehung", dass nämlich „einige" Christen in Korinth zwar „die Auferstehung Christi annehmen", aber das Überhandnehmen der „Alltags-Bedrängnisse" sie an der „Realität ihrer Auferstehung mit Christus zweifeln" lasse und sie „eine weitergehende und wiederholte präsentische Totenauferstehung [leugnen]", ergibt sich für B. die Schlussfolgerung, dass der Anlass für dieses Kap. „viel eher ein pastorales Anliegen als eine Lehrstreitigkeit" gewesen sein dürfte (313).

Die eingangs erwähnte und für die Auslegung zugrunde gelegte Aufteilung des 1 Kor in „10 relativ selbständige Blöcke" (9) wird am Schluss dahingehend konkretisiert, dass „tiefgreifende Abhandlungen zu zentralen Themen" in 1 Kor (dazu zählt B. die Blöcke II [1,10–4,21], IV [7,1–40], VIII [12,1–14,40] und IX [15,1–58]) unterbrochen werden „von kleineren Einheiten über sehr divergierende Einzelfragen", die Paulus ebenfalls zu brieflichen Stellungnahmen veranlasst haben (vgl. die Übersicht 329f). So sieht B. in 1 Kor „eine Ansammlung von Äußerungen zu verschiedenen Themen", die „weder formal noch innerlich miteinander verknüpft" seien; er verzichtet zwar darauf, „eine vollständige Teilungshypothese vorzulegen", verweist aber in der am vorliegenden Briefaufbau orientierten Einzelauslegung immer wieder auf die Spannungen in der Abfolge der Themenbehandlung. Diese Unterschiedlichkeit der Themen, die v.a. auch dadurch bedingt sei, dass Paulus auf konkrete Situationen und „je aus gegebenem Anlass" reagiert, in einzelnen Fällen auch auf briefliche Anfragen, ist nach B. nur durch die Aufteilung des 1 Kor in mehrere Briefe zu lösen (vgl. 328–330).

B. setzt in einigen Entscheidungen bewusst neue, der traditionellen Auslegung z.T. auch widersprechende Akzente, die thesenartig noch einmal charakterisiert werden sollen: (1) 1 Kor ist eine Kompilation aus mehreren, ursprünglich selbstständigen Briefen. Ein wichtiges Argument ist dabei die fehlende Kohärenz einzelner Briefteile im heutigen Briefcorpus. Dem korrespondiert die starke Betonung des pastoralen Anliegens des Apostels. Die Korrespondenz mit der korinthischen Gemeinde bekommt auf diese Weise viel stärker den im Titel festgehaltenen Charakter von aktuellen Weisungen eines Seelsorgers. – Bisweilen kann man dabei aber den Eindruck gewinnen, dass so die Aktualisierung für neue Situationen christlicher Verkündigung bis in die Gegenwart leichter fällt und auch leichter fallen soll. (2) Eine Konsequenz bzw. eine die aktualisierende Interpretation zumindest begünstigende Festlegung der paulinischen Perspektive ist die sehr weitgehende und bisweilen fast schon radikale Ausblendung der eschatologischen Sichtweise. – V. a. im Zusammenhang mit Kap. 15 hat die traditionelle Interpretation doch wohl einiges für sich; sie besagt, dass Paulus gegenüber einer von einigen korinthischen Christen vertretenen Ablehnung einer Auferweckung, sei es die (zukünftige) für Christen oder auch zusammen mit dieser die Auferweckung Jesu selbst, betonen will, dass der Glaube an die eschatologische Auferweckung Toter, die in der Auferweckung Jesu ihren Grund hat, unverzichtbarer Bestandteil des Glaubens ist. (3) B. bevorzugt in einigen Fällen den Text von $\mathfrak{P}^{46}$. Dies hat z.T. bedeutsame Konsequenzen. Die Wahl der Präsensform ἐξεγείρει in 6,14 in $\mathfrak{P}^{46}$ als ursprüngliche Lesart ($\mathfrak{P}^{46*}$ u.a.), gegenüber der futurischen Formulierung ἐξεγερεῖ ($\mathfrak{P}^{46c1}$ u.a.) sowie dem Aorist ἐξήγειρεν ($\mathfrak{P}^{46c2}$ u.a.) (vgl. den Text mit textkritischem Apparat bei Nestle/Aland und EÜ: „Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken"; B.: „Gott aber hat den Herrn erweckt und erweckt in der Tat uns auf durch dessen Kraft"), fügt sich ein in die die Auslegung von 1 Kor bestimmende Interpretation. Mit dem Präsens würde stärker betont, „dass dieser Vorgang des Auferweckens nicht abgeschlossen, sondern im Vollzug ist […], dass Gott durch die Macht des Auferstandenen gegenwärtig unseren Leib auferweckt" (81; vgl. auch den Exkurs 334–336). (4) In der eigenen Übersetzung weicht B. häufig von den traditionellen Übersetzungen ab. Auch dies ist z.T. bedingt durch die Gesamtthese vom uneschatologischen Charakter des 1 Kor. Auch dazu ein Beispiel: In dem Abschnitt zu 15,29–34, überschrieben mit „Ein persönliches Argument für die tägliche Auferstehung" (289), beruft sich B. für seine Übersetzung von βαπτίζεσθαι auf die für dieses Verbum im Griechischen bezeugte Bedeutung „untergehen", bzw. übertragen im Medium „sich ruinieren". V. 29 lautet bei B.: „Denn was tut man denn eigentlich, wenn man sich aufreibt und ruiniert für die ‚Toten'? Wenn Tote überhaupt nicht aufstehen, warum reibt man sich dann für sie auf?" – Das in diesem Zusammenhang vorgebrachte Argument zugunsten des Verständnisses von Auferstehung im Sinne einer „gegenwärtig-prozesshafte[n] Totenauferstehung", der Gedanke einer „Leugnung der Auferstehung am Jüngsten Tag wäre in der Tat weit hergeholt und würde eine im Judentum allgemein anerkannte Überzeugung in Frage stellen", wäre nur für den Fall schlüssig, wenn man in der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Auferstehungsleugnern in Korinth eine innerjüdische Diskussion voraussetzen dürfte, was aber im Blick auf die heidenchristlich geprägte Gemeinde bezweifelt werden muss.

Die von B. vorgelegte Interpretation von 1 Kor muss sich in der Diskussion in drei Bereichen noch bewähren: (1) In der Frage der Aufteilung von 1 Kor in die „10 relativ selbständigen Blöcke" (9; 329f), die zwar gut begründet wird, zu der aber die Frage zu stellen ist, ob eine solche mögliche Dekomposition auch wirklich als notwendig anzusehen ist, zumal die Geschichte der Auslegung von 1 Kor vergleichbare Versuche mit anderen Ergebnissen kennt; (2) in der in einigen Fällen doch etwas eigenwilligen Übersetzung, für die B. zwar mit Recht für eine stärkere Berücksichtigung der griechischen Sprache und ihrer Vielgestaltigkeit für das Verständnis und die Auslegung der paulinischen Botschaft plädiert, die aber (3) doch manchmal der Grundthese von der nicht-eschatologischen Ausrichtung der paulinischen Verkündigung angepasst scheint. Und hier liegt m. E. das zentrale Problem. Lässt sich der radikale Ausschluss der eschatologischen Prägung des Evangeliums des Paulus in dieser von B. geforderten Radikalität halten, sowohl was diesen Brief bzw. die in 1 Kor gesammelten Briefe angeht, als auch unter Berücksichtigung der uns durch die anderen Briefe zugänglichen Verkündigung des Apostels?

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

Cohick, Lynn H.: **Ephesians**. A New Covenant Commentary. – Cambridge: Lutterworth Press 2013. 176 S. (New Covenant Commentary), pb. $ 22,00 ISBN: 978–0–7188–9239–5

Lynn H. Cohick lehrt Neues Testament am Wheaton College, Illinois, und hat in den letzten Jahren umfangreiche Arbeiten zum kulturellen Kontext des NT vorgelegt (*Women in the world of the earliest Christians.* Illuminating Ancient Ways of Life; Co-Autorin von *The New Testament in Antiquity:* A Survey of the New Testament Within Its Cultural Contexts, beide Titel bei Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2009). Ihr Kommentar zum Epheserbrief war, als er 2010 in der *New Covenant Commentary Series* (NCCS) erstveröffentlicht wurde, ihr erster biblischer Kommentar. Schon ein Jahr später war eine Römer-Kommentierung für die Reihe der *Immersion Bible Studies* fertiggestellt (2011); soeben ist ihr Kommentar zum Philipperbrief erschienen (in der brandneuen Reihe *The Story of God Bible Commentary*, 2013). Ebenfalls 2013 erschien der Epheser-Kommentar in zweiter Auflage.

Die Werke C.s sowie auch die Bände aller drei von ihr bedienten Kommentarreihen sind (von wenigen Ausnahmen abgesehen) in deutschen Hochschulbibliotheken eher seltener zu finden. Konkret die NCCS legt ihren Schwerpunkt auch nicht auf die *academia*, sondern ist laut Selbstbeschreibung „designed for ministers and students who require a commentary that interacts with the text and context of each New Testament book and pays specific attention to the impact of the text upon the faith and praxis of contemporary faith communities. […] It is our hope that these volumes will represent serious engagements with the New Testament writings, done in the context of faith, in service of the church, and for the glorification of God." (unpaginierte Seite „ii")

Diesem Programm gemäß zielt auch C.s Epheser-Kommentar weniger auf Informationsvermittlung an ein Fachpublikum, sondern auf Anknüpfbarkeit im pastoralen Dienst.

Der Kommentar ist insgesamt schmal (abzüglich Einleitung und Anhängen 124 Seiten), Fachbegriffe werden vermieden, es wird kurz erklärt, wer Marcion und Seneca waren (9.132). Die Kap. in C.s Buch folgen übersichtlich den kanonischen Kap.n, auch wenn dies (v.a. bei der Haustafel 5,21–6,9) inhaltlich eigentlich nicht sinnvoll ist. Die Literaturangaben umfassen knappe drei Seiten (163–165), von den wichtigen jüngeren akademischen Epheser-Kommentaren englischer Sprache fehlen der wohl umfänglichste überhaupt, der von Barth (AnchB), sowie der von Best (ICC). (Der große von Thielman [Baker Exegetical Commentary] erschien 2010 und hätte daher erst für die Neuauflage neu eingearbeitet werden können.) Von den großen deutschsprachigen Kommentaren, etwa Gnilka (HThK), Pokorný (ThHK), Schnackenburg (EKK) oder Sellin (KEK), ist kein einziger berücksichtigt.

Die vergleichsweise ausführliche Einleitung ist den klassischen Einleitungsfragen gewidmet: Für C. ist der Epheserbrief authentisch paulinisch und in den frühen 60er Jahren von Rom aus verfasst. Für diese These führt C. die bekannten sprachlichen und inhaltlichen Gründe an; außerdem habe die frühe Kirche

Pseudepigraphie insgesamt nicht für ihr eigenes Schrifttum akzeptiert (5–27). Diese Abschnitte sind instruktiv zu lesen; hier zahlen sich C.s Arbeiten zur ntl. Kulturgeschichte aus. Die Argumente *für* die paulinische Authentizität werden allerdings sehr viel ausführlicher ausgebreitet als die dagegen, sodass dieser Abschnitt schon eine gewisse apologetische Note erhält.

Der Hauptteil des Kommentarteils ist schon vom Druckbild her auf drei Ebenen zu lesen: Eingerückt steht in Blöcken zu jeweils ca. 10–20 Versen der Bibeltext, und zwar nach der im englischsprachigen Bereich populären *Today's New International Version*. Im Normaldruck folgt sodann den Vorgaben der NCCS gemäß jeweils eine *en-bloc*-Erläuterung dieses Abschnittes. Dazwischen geschaltet stehen schließlich – in unserifiertem Font auch optisch zu erkennen – kurze Exkurse.

Die Kommentierungen legen einigen Wert auf religions- bzw. kulturgeschichtliche Hintergründe (am ausführlichsten in der Einleitung zur Haustafel 5,21ff, vgl. 127–133); Primärquellenbelege sind gelegentlich, aber längst nicht durchgängig genannt. Weniger Wert liegt auf philologischen Details (vgl. allerdings 77f.102.109f.116.136 u. ö.), praktisch keiner auf historisch-kritischen Analysen (die Abhängigkeit des Eph von Kol etwa spielt nirgendwo eine Rolle).

Der Kommentar will den biblischen Text dem heutigen Leser gegenüber nicht historisch-distanziert darstellen, sondern ihm nahebringen. C. setzt unverstellt voraus, dass „of course the scripture speaks to each of us" (61).

Um dies zu erreichen, verwendet C. mehrere Techniken:

Zum einen überblendet sie durchgängig die historischen Leser mit dem impliziten Leser und den heutigen realen Lesern. Schon zu 1,1f betont sie, dass Paulus den Brief zwar sowohl in einer spezifischen historischen Situation geschrieben habe, dennoch aber „with an eye, or at least frequent glances, to the wider church, its mission in and witness to the world" (41). Sie lädt explizit ein: „[L]et us imagine ourselves as part of an early second-century Christian church in a little town about fifteen miles off Ephesus." (60) Deutlich wird die Überblendung der Leserinstanzen auch in der Kombination der folgenden drei Sätze: „In 3:13, Paul asks his readers [die historischen Leser!] not to despair due to his afflictions, for these sufferings are their glory. Notice Paul does not say *for* your glory. Paul invites us [die heutigen Leser!] to ponder the connection between his afflictions and glory." (91) Durchgängig nutzt C. den *pluralis auctoris*, mit dem sie sich selbst, den impliziten, die historischen und die heutigen Leser umschließt: „Paul instructs all believers that salvation brings us into God's family, it makes us part of his holy temple, and its blessings usher us into the next, new age." (60) „Paul speaks of our arriving at this mature adult and fullness status." (113 u. v. m.)

Zum anderen ermöglicht das Prinzip der blockweisen Auslegung (statt einer detaillierten Vers-für-Vers-Erklärung), exegetische Einzelprobleme relativ unbemerkt zu übergehen (wie z. B. 4,30) sowie sich insgesamt recht weit vom Text zu entfernen und stattdessen zu einem predigthaften Ton überzugehen, so z. B. im folgenden Gedankengang: „Paul also warns strongly against allowing anger to fester (4:26). Sadly, many of us have been part of church fights that pit one group against another […]" (118). In diesen Kontext gehört auch der anachronistische Gebrauch des Trinitäts-Begriffs etwa für 1,1–14 oder 4,1–6 (38.42.102 u. ö.) – anachronistisch ist diese Verwendung allzumal, wenn C. von der Abfassung des Briefes in den frühen 60er Jahren ausgeht! – und die entproblematisierte Auslegung von 5,21–32 („Either Paul is interested in ethical injunctions or in describing the analogical relationship between marriage and Christ and the church. […T]he second makes better sense […]", 137).

Drittens verwendet C. immer wieder aktuelle, auch kontextfremde Beispiele zum lebendigeren Nachvollzug des biblischen Textes, z. B. Kinderkostümierungen für 4,22–25, ein afrikanisches Sprichwort für den Communio-Aspekt des christlichen Glaubens (beides 117) oder Computertechnologie zur Illustrierung des gesellschaftlichen honor-and-shame-Codex (129). Nicht kontextfremd, aber doch sehr die Aktualitätsbezogenheit in den Vordergrund rückend ist C.s Auslegung der Kinder-Eltern-Mahnung auf der Grundlage ihrer eigenen persönlichen Erfahrungen bei einem Kenia-Aufenthalt (144) oder die Auslegung der Sklaven-Herren-Mahnung mit einem langen Exkurs zur amerikanischen Situation von Sklaven im 19. Jh. (146–151).

Die stark US-amerikanische Perspektive C.s wird überhaupt immer wieder deutlich, am häufigsten in den am unserifierten Druck kenntlichen Abschnitten. Diese Zwischenabschnitte stehen alle unter dem gemeinsamen Motto „Fusing the Horizon" und sollen zusätzlich „windows into community formation and ministerial formation" (unpaginierte Seite „ii") bieten. Sie haben aber im Einzelnen recht unterschiedliches Gepräge. Es gibt einen kurzen (ganz unphilosophischen) Exkurs zu Prädestination und freiem Willen (53f), es werden religions-, kultur- oder sozialgeschichtliche Hintergründe erläutert im Bestreben, Analogien zu heutigen Umständen besser aufzuzeigen (etwa zu Bürgerrecht und sozialem Status im römischen Reich, 73f), einmal werden Bezüge zwischen Eph und Apg hergestellt (103), oder es werden noch weitreichendere praktisch-ethische Anwendungen angeregt (wie zu Gefängnisseelsorge, 84, oder zu Abtreibung und Adoption, 145f). Hier werden auch etliche Bilder aus einem dezidierten USA-Milieu aktiviert: Privilegien der US-Staatsbürgerschaft im Ausland (54.73), das National Prayer Breakfast (146), US-„consumer mentality" (159). Ein „deutsches" Beispiel, das genannt wird: Bonhoeffer gegen die Nazis (90f).

Eine faire Einschätzung dieses Kommentars muss ihn als das nehmen, was er ist: als einen evangelikalen, frommen, weniger informativen und gar nicht kritischen Kommentar. Große und begeisterte Nähe zum Bibeltext, zu der er inspirieren möchte, ist dabei gewiss löblich. Gleichzeitig fehlt bei dieser sehr unmittelbaren Herangehensweise aber doch dringend eine hermeneutische, kritische Reflexionsstufe (etwa zur Entwicklung einer verantwortlichen Ethik), und zwar *insbesondere* in einem applikationsorientierten, allgemeinverständlichen Kommentar. Denn der weitgehende Ausfall historischer Kritik führt gelegentlich zu durchaus sonderbaren Ergebnissen, z. B. wenn C. den „Israel"-Beleg in 2,12 ohne nähere Begründung als das „spiritual Israel" deutet, dazu erklärt: „Paul divides Jews into those who are circumcised in the flesh, and those who are circumcised also in the heart", und dann als „biblische" Bekräftigung auf Jer 9,26 verweist (72). *Hélas!*, im entsprechenden Epheser-Abschnitt – ja, im Brief insgesamt – ist von einer solchen innerjüdischen Trennung mit keinem Wort die Rede.

Um daher am Ende der Rezension noch einmal auf die eingangs zitierte Selbstbeschreibung der NCCS zurückzublicken: Im vorliegenden Epheser-Kommentar hat der Programmpunkt „done in the context of faith" jedenfalls wesentlich breitere Berücksichtigung gefunden als der Punkt „serious engagements with the New Testament writings".

Mainz Eckart David Schmidt

Apel, Matthias: **Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu.** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 317 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 72), kt € 48,00 ISBN: 978–3–460–00721–5

„Ein wenig mehr Licht" (289) auf die überlieferungsgeschichtlichen Prozesse der Texte zu werfen, die den Beginn der jesuanischen Verkündigung markieren, erklärt Matthias Apel in seiner Untersuchung zum Ziel. Dabei wendet er sich einem in der deutschsprachigen exegetischen Forschung lange nicht beachteten Textbestand zu. Erst seit jüngster Zeit wächst das Interesse an Jesu Taufe und Versuchung wieder.

Die unter der Ägide von W. Bösen und D. Dormeyer verfasste und im Wintersemester 2011 von der Fak. für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Univ. Bielefeld als Diss. angenommene Studie folgt einem traditionsgeschichtlichen Ansatz. Ziel ist es, zu zeigen, dass der Markus-Evangelist bei der Abfassung seines Prologs (Mk 1,1–15) auf verschiedene Überlieferungen zurückgreifen konnte, die A. im ständigen Blick auf die Seitenreferenten und das JohEv zu erheben sucht.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile, die von einem kurzen einleitenden Kap. (11–20) und einer Zusammenfassung (289–301) gerahmt werden. Letztere bündelt zunächst Anliegen und Vorgehensweise, bevor zentrale Thesen formuliert und die Einzelergebnisse erläutert werden.

Im ersten Teil unternimmt A. einen Blick hinter die „konzeptuell geschlossene Oberfläche der in Mk 1,2–8 kompilierten Täufertraditionen" (21). Der Vf. zeigt traditionsgeschichtliche Vorstufen zur Textstelle auf und würdigt die redaktionelle Einheit des Markusprologs. Erst in einem zweiten Unterkap. widmet er sich auf Grundlage der Ergebnisse vorausgegangener umfassender Arbeiten zu Johannes d. T. (K. Backhaus, J. Ernst, U. B. Müller) dessen eigentlicher Gestalt, Wirkungsstätte und den atl. Bezügen im Blick auf das Auftreten in der Wüste.

Ein zweiter Teil (53–114) thematisiert die mk Taufszene (Mk 1,9–11). A. nimmt zunächst eine literarkritische Analyse der Verse vor, bevor er sie auf einzelne motivische Elemente (Himmelsöffnung, Geistherabkunft, Himmelsstimme) untersucht, nach ihrem literarischen Charakter und historischen Kern fragt sowie das Anliegen im Sinne einer christologischen Ausgestaltung betont.

In einem dritten und vierten Teil fokussiert A. seine Analyse auf die synoptische Überlieferung der Versuchung Jesu in der Wüste. Kap. 4 (115–211) beinhaltet die mk Versuchungsgeschichte (Mk 1,12f): Nach der Beschreibung von formalen Auffälligkeiten konzentriert A. sich auf die starke Dichte an mythischen Bildern und Motiven. Es folgt ein ausführliches Unterkap. zu einem von ihm als der Textstelle nicht angemessen erachteten gängigen typologischen Deutungsmuster als Adam-Christus-Typologie.

Kap. 5 (212–251) nimmt in literarkritischer Perspektive die Version der Seitenreferenten in Mt 4,1–11 und Lk 4,1–13 in den Blick, deren Vorlage in der Logienquelle anzusiedeln ist. In exegetisch sauberer Detailarbeit nimmt A. eine Rekonstruktion des Q-Textes vor und verdeutlicht Tendenzen der mt und lk Redaktion.

Ein letzter Teil – neben den Ausführungen zur mk Taufszene das umfangreichste Kap. – ist der „Versuchung in Q" (252–288) gewidmet und eruiert neben der Thematisierung klassischer exegetischer Streitfragen (Versuchungsgeschichte als Bestandteil von Q? Taufnotiz für Q anzunehmen?) insbes. eine bereits in der Logienquelle als „Kernanliegen" vorliegende christologische Absicht mit „paradigmatische[r] Dimension" und möglichen „apologetischen Intentionen" des Textes (288).

In die Arbeit sind drei Exkurse (1: „Der Heilige Geist im Lukasevangelium"; 2: „Der Stammbaum Jesu in Lk 3,23–38; 3: „Ein Blick auf das Schreibpult des Lukas") eingebettet.

Formal ist die Arbeit sehr sorgfältig gestaltet. Die Gliederung ist stringent und nachvollziehbar, die inhaltliche Gewichtung innerhalb der einzelnen Kap. ausgewogen. Fehler in Rechtschreibung und Zeichensetzung sind so gut wie nicht vorhanden. Einzige diesbzgl. Auffälligkeiten sind ein zusätzlicher Gravis auf „(καὶ) ..." (234) sowie eine einmalige Unstimmigkeit in der Zeilenabstands-Formatierung (52). Die Einfügung von 17 graphischen Abbildungen zu Wortvorkommen und synoptischen Aufbereitungen lockert den Textfluss der Arbeit auf und hilft, einzelne Passagen zu veranschaulichen.

In Anlage und Thematik bietet die Studie solide Untersuchungen zu den Anfängen der Jesusüberlieferung im MkEv. An einigen Stellen kann man A. eine mangelnde Auseinandersetzung mit der Thematik vorwerfen. Hingewiesen sei nur auf eine Äußerung im Zusammenhang mit seiner Untersuchung der Himmelsstimme in der Taufszene. Dort hält A. lediglich fest: „Dem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Tauf- und Verklärungsstimme soll hier nicht weiter nachgegangen werden; doch dürfte ein solcher zweifelsohne bestehen." (70) Innerhalb einer motivgeschichtlichen Analyse greift eine solche Bemerkung zu kurz und sollte weiter verfolgt werden.

Daneben müssen drei größere Kritikpunkte angezeigt werden:

1. Die Einleitung lässt den Leser irritiert zurück. Nach einer kurzen Hinführung stellt A. zunächst die Bedeutung der neueren, stärker synchron angelegten Arbeiten heraus, um dann in nur zwei Sätzen sein Vorgehen zu benennen. Im unmittelbaren Anschluss folgt jedoch nicht die Vergewisserung des eigenen methodischen Ansatzes, sondern zwei weitere hinführende Unterkap. Erst auf der letzten halben Seite des Einleitungskap.s erfährt man etwas „Zum weiteren Vorgehen in dieser Arbeit" (20) – nach Ansicht des Rez. deutlich zu spät und darüber hinaus zu kurz geraten.

2. Ein Blick in das Literaturverzeichnis der Arbeit zeigt, dass bis auf zwei Beiträge nur die deutschsprachige Forschung Berücksichtigung findet. Vorhandene Beiträge und Ergebnisse aus der angloamerikanischen Exegese werden völlig vernachlässigt.

3. Im dritten Teil der Studie, der Analyse der mk Versuchungsszene, ist es A.s zentrales Anliegen, die bis dato dominierende Interpretation der Textstelle im Sinne einer Adam-Christus-Typologie als unangemessen zurückzuweisen (so an mehreren Stellen der Arbeit betont und bereits auf dem Buchumschlag angekündigt). A. leistet dies jedoch nicht. Weder überzeugen seine Argumente, noch bietet er eine schlüssige Alternative. Ein Blick in die Erläuterung seiner Kernthesen (295) verdeutlicht dies. Hier wäre eine stärkere Positionierung wünschenswert. Generell ist die Tatsache kritisch zu sehen, einen paradiestypologischen Bezug als möglich anzunehmen, eine Adam-Christus-Typologie dagegen strikt zu verneinen.

Um zu einer abschließenden Gesamtwürdigung zu kommen: Bis auf die angesprochenen zu hinterfragenden Aspekte vereint die Studie fundierte Analysen mit weitgehend klar formulierten exegetischen Positionen und liefert so einen längst überfälligen Beitrag zur Überlieferung einzelner Jesusstoffe zu den Anfängen der Jesus- als Christusgeschichte auch über das MkEv hinaus.

Für ausgesprochen wichtig erachtet der Rez. neben dem erneuten Zugang zum Verständnis der in der Untersuchung grundgelegten Texte die Betonung der Zusammengehörigkeit von Taufe und Versuchungsgeschichte. Die Texte selbst und die von A. erhellten Traditionen dienen der christologischen Definition und Legitimation des Gottessohnes, die er selbst mit L. Schenke als „kleines Kompendium urchristlicher Christologie" (209) treffend gekennzeichnet sieht. Als dem öffentlichen Wirken Jesu vorgeschaltete Anfangsgeschichten in den synoptischen Evangelien bestimmen sie, um mit einer von A. zitierten Position G. Theißens treffend zu schließen, „die weitere Leseerwartung. Hier muß deutlich werden, was der Autor bzw. Redaktor einer Schrift wollte." (269, Anm. 86) Diesen Aspekt der pragmatischen Funktion für die jeweiligen Evangelien aufzuzeigen, bietet Potential für weitere Forschungen. A. liefert hierzu wichtige Grundlagen.

Münster Volker Niggemeier

Wypadlo, Adrian: **Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium**. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 514 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 308), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–152560–5

Was sind wohl die Quellen für das Markusevangelium, die *eine* Quelle der Zweiquellentheorie? Mit dieser Frage beschäftigt sich die Markus-Forschung immer wieder und mit wechselndem Erfolg. Es steht zu erwarten, dass Adrian Wypadlo mit seiner im Sommersemester 2011 von der Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen angenommenen Habil.schrift der gegenwärtigen Forschung im Hinblick auf diese Fragestellung in gewisser Weise die Richtung vorgibt. W. untersucht ausgehend von der motiv-, traditions- und religionsgeschichtlichen Fragestellung die der Epiphanie-Erzählung von Mk 9,2–8.9–13 möglicherweise vorliegenden theologischen Traditionen, um mit deren Hilfe eine synchrone Interpretation dieser Perikope innerhalb des MkEv vorlegen zu können. Zu Recht betont er in diesem Zusammenhang, dass die redaktionsgeschichtliche Fragestellung mit dem Versuch der Trennung von Tradition und Redaktion im MkEv (nach wie vor beeinflusst durch das epochemachende Werk von K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919) bisher wenig überzeugend und ertragreich war (11). Sehr ausführlich beschreibt er zunächst diesen Problemhorizont der Arbeit (1–44), wobei er die Frage der Gattungsbestimmung entweder elegant zu umgehen versucht („die Erzählung bleibt eine *narratio sui generis*" – 35) oder sich doch in gewisser Weise auf eine *„christologische Legitimationsgeschichte mittels einer Epiphanienarratio"* festlegt (17; vgl. auch 268, wo ausdrücklich die Frage nach dem „Sitz im Leben" als „schwierig" bzw. sehr spekulativ abgelehnt wird, u. ö.). Im Verlauf der Arbeit wird deutlich, dass beide Vorschläge einander nicht ausschließen, sondern komplementär zueinander zu verstehen sind.

Im Rahmen dieser Einleitung skizziert W. nicht nur den Weg der Untersuchung, sondern auch bereits ansatzweise die Ergebnisse (28ff). Im zweiten Teil des Einleitungskap.s werden „Vorverständigungen" geklärt (45–74). In diesem Abschnitt bringt W. eine ausführliche Gliederung, Übersetzung und Unterteilung der einzelnen Verse (auf diese wird im Lauf der Arbeit immer wieder Bezug genommen) sowie die kontextuelle Platzierung der Perikope im MkEv. Hierbei wird zu Recht immer wieder u. a. auf den besonderen Bezug der Verklärungsgeschichte zur Tauferzählung (Mk 1,11–13) verwiesen. Zentral für die Arbeit ist die nun folgende „Analyse und Interpretation der Verklärungsperikope und ihres kontextuellen Umfeldes" (75–278). Im Rahmen der hier vorgelegten durchaus synchronen Exegese fragt W. nach den möglichen literarischen Vorlagen der Perikope und sucht dann doch die Redaktionstätigkeit des Markus aufzuzeigen. Konkret weist er der mk Überarbeitung die Zeitmarke „und nach sechs Tagen" (V. 2a) zu, weiter die Namen der ausgewählten Jünger (V. 2a), die Person des Elija (V. 4a), die Unwissenheitsnotiz des Petrus (V. 6a), das von der Himmelsstimme verwendete Verbaladjektiv „geliebt" (V. 7b) sowie einen Teil der Schlussnotiz, wonach die begleitenden Jünger niemanden mehr gesehen hätten „außer Jesus allein mit ihnen" (V. 9b). Auf diese Art und Weise möchte W. deutlich machen, dass die Grundkonzeption der Perikope dem Markusevangelisten vorgelegen und dieser sie „behutsam" überarbeitet in seine Narratio integriert habe (267.270). In der Tat gelingt ihm das durchaus überzeugend. Als Beispiel sei die seiner Analyse zufolge von Markus eingefügte Person des Elija genannt. W. weist nach, dass dieser in den konkreten, Markus vorliegenden Verklärungstraditionen (Ex 24/34) nicht belegt und aus diesen Traditionen auch nicht herleitbar ist, aber intratextuell für den Evangelisten gerade auch mit der in der Forschung kaum bestrittenen Vorstellung des Täufers als *Elija redivivus* eine herausragende Rolle spielt (Mk 1,6; 8,28; 15,34–39). Durch die Person des Elija wird in die überwiegend aus der Tradition übernommene Verklärungsgeschichte ganz bewusst der für die Christologie des Markus zentrale Leidensaspekt eingetragen. Dies wird im vierten und letzten Kap. der Arbeit (V. 396–441) noch einmal ausdrücklich herausgearbeitet.

Im folgenden, ebenfalls sehr ausführlichen Kap. „Verklärung – Metamorphose – Transfiguratio. Die Problematik des Verklärungsmotivs" (279–395) untersucht W. vormarkinische Traditionen, die den gedanklichen Hintergrund für die Fassung der Verklärungsgeschichte des ältesten Evangeliums gebildet haben könnten. Hier wird schlüssig herausgearbeitet, dass die in Mk 9,2–8 verarbeiteten Erzählmotive nirgendwo anders in solcher Dichte vorliegen als bei Philo von Alexandrien, konkret in dessen Ansichten zu Ex 24, dargelegt in den *Quaest in Ex* II 29, sowie bei dessen Darstellung der Verwandlung des Mose in *VitMos* II 66–76. Von daher ist – W. zufolge – die Entstehung der Verklärungsperikope im Rahmen des hellenistischen Judentums mehr als nur wahrscheinlich, zumal die „Gegenprobe" mit der Untersuchung der Verwandlung des Mose in *LibAnt* 12,1 und 19,16 zeigt, dass sich mit den Vorstellungen aus dem palästinischen Judentum praktisch keine Berührungspunkte ergeben (382–392).

Aufs Ganze gesehen ist die vorliegende Arbeit sehr gelungen. W. argumentiert schlüssig und nachvollziehbar, wenn auch zuweilen etwas redundant. Obwohl er sich anfangs gegen die alte redaktionsgeschichtliche Fragestellung verwahrt, stellt er dann doch immer wieder die Frage nach Tradition und Redaktion. Sein Versprechen einer synchronen Interpretation löst er im Verlauf seiner Untersuchung aber

auf jeden Fall ein. Vergleicht man seine Ergebnisse mit dem „alten" Markuskommentar von Rudolf Pesch (1977), so stellt man fest, dass vieles von dem, was bereits Pesch bei seiner Auslegung deutlich gemacht hat, von W. verifiziert bzw. unterstrichen wird – man vergleiche nur die Deutung der Rolle des Elija als Verweis auf die Passion Jesu innerhalb der Verklärungsgeschichte. In diesem Zusammenhang arbeitet W. minutiös und schlüssig die Parallelität der Geschicke des Täufers als des *Elija redivivus* und Jesu ebenso wie deren Unterschiedenheit im MkEv heraus (412–440).

Insgesamt aber liegt der Hauptertrag der vorliegenden, gut lesbaren und durch hilfreiche Zusammenfassungen gegliederten Untersuchung im Aufweis der traditionsgeschichtlichen Vorlagen und der geistesgeschichtlichen Verortung der mk Verklärungsgeschichte. Es wäre wünschenswert, gerade im Hinblick auf die Frage nach den Markus vorliegenden Traditionen, wenn die Untersuchung von W. noch weitere vergleichbare Analysen anderer Markusperikopen nach sich zöge, um noch deutlicher erkennen zu können, „wes Geistes Kind" der älteste Evangelist ist.

Bayreuth Dietrich Rusam

Kirchengeschichte

Goetz, Hans Werner: **Gott und die Welt**. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen. – Berlin: Akademie Verlag 2012. 320 S. (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 13.2), geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–005684–5

Nachdem der erste Teilband der großen Synthese des Autors zum religiösen Weltbild des frühen und hohen Mittelalters (etwa bis 1200) die theoretische Konzeption vorgestellt und das mittelalterliche Gottesbild analysiert hat (vgl. ThRv 108 [2012], 199f), bringt der zweite Teil nun die Schöpfungslehre, näherhin Ansichten über die materielle Schöpfung (Kosmos- und Weltvorstellung) und die mittelalterliche Sicht auf die Geschichte als Heilsgeschehen, während Anthropologie und Engellehre einem weiteren Teilband vorbehalten bleiben.

Für die christlichen Denker und Schriftsteller des Früh- und Hochmittelalters waren die biblischen Schöpfungsberichte und die antike griechische Weltdeutung (über Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Macrobius, Chalcidius und Martianus Capella) gleicherweise verpflichtend: Die Welt war aus dem Nichts erschaffen, von Gott dann aber nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, also ein Kosmos. Kosmologie und Physik im antiken Sinne waren die Wissenschaften, die die Welt beschreiben und erklären sollten. *Natura* als lateinische Übersetzung von *physis* war so gewissermaßen ein zentraler Leitbegriff, der aber anders als heute kaum als Gegenbegriff zur Zivilisation verwendet wurde, sondern Wesenheit, bleibendes substantielles Wesen einer Sache oder die Ordnung dieser Wesenheiten meinte. Hier wie auch sonst vielfach betont G., dass das 12. Jh. eine Rationalisierung und Systematisierung der Naturkenntnisse bedeutete, keinesfalls aber eine Entsakralisierung, die sich nirgends nachweisen lasse. Entscheidende Bauteile dieses Kosmos waren, auch hier auf antikem Gedankengut aufbauend, die vier Elemente, die jeweils untereinander verbindende und entgegengesetzte Eigenschaften haben. In den Dingen finden sich diese Elemente in unterschiedlicher Zusammensetzung, so etwa Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches; die Elementenlehre war auf diese Weise die entscheidende Erklärungsgrundlage für die Dinge in der Natur. Schöpfung meinte dann v. a., so die Auslegung von Gen 1, den Vorgang der Scheidung des im Anfang ungeschiedenen Geschaffenen.

Die geschaffene Welt wurde auch als *mundus* bezeichnet, was den Aspekt der Endlichkeit bzw. Zeitlichkeit betonte. Einig war man sich nicht nur über den Geozentrismus, sondern auch darüber, dass die Erde kugel- oder eiförmig sei, wobei auch eine zur Elementenlehre (nach der dem Himmel das Element Feuer zugeordnet wurde) eigentlich konträr stehende Aussage wie Gen 1,6–8, nach der oberhalb des Firmaments ebenfalls Wasser sei, integriert wurde. Der sichtbare Himmel war gleichsam Durchgangsstation zum unsichtbaren, wo Gott selbst wohnt; zwischen kosmischem und unsichtbarem Himmel bestand ein realer Zusammenhang. Mit „Paradies" konnte zwar auch der jenseitige Himmel bezeichnet werden, es war aber im eigentlichen Sinn jener Ort, an dem die Stammeltern vor dem Sündenfall lebten und den man ganz im Osten lokalisierte und sich als blühenden Garten vorstellte. Die Paradiesflüsse, die dort entsprangen, liefen zunächst unterirdisch, um dann weit entfernt, etwa als Euphrat und Tigris, wieder an die Oberfläche zu treten. Auch die Hölle war für das Früh- und Hochmittelalter ein konkret lokalisierbarer Ort in, unter oder auf der Erde, in dessen Ausmalung zahlreiche apokryphe Vorstellungen eingingen. Lediglich der in neuplatonischer Tradition stehende Johannes Scotus Eriugena wollte sie als allegorische Figur verstanden wissen. Trotz des ewigen Feuers herrsche eisige Kälte in ihr, Vulkane wurden vielfach als Hölleneingang gedeutet, die verschiedenen Strafarten in ihr wurden detailreich, aber kaum systematisch und einheitlich, beschrieben. Die kugelförmige Erde in der Mitte des Kosmos wurde nicht nur auf Karten (die eher ein Weltbild als geographische Orientierung vermitteln wollten), sondern auch am Anfang von Chroniken vielfach nachgezeichnet; sie umfasste drei Kontinente (t-förmig) und fünf Klimazonen. Die religiöse Überformung aller Bereiche des mittelalterlichen Weltbilds wird auch in Exkursen zum Rom- und Jerusalembild des Mittelalters deutlich.

Gegenstand des zweiten Teils ist die früh- und hochmittelalterliche Konzeption der Geschichte als Heilsgeschichte, die wesentlich durch die realistisch-zeitlich verstandenen Theologoumena von Sündenfall, Zeitalter des Alten Bundes und Erlösung durch Jesus Christus strukturiert war. Dabei ging der Engelsturz der Sünde der Menschen noch voraus. Der Teufel sei nicht einmal eine Stunde treu geblieben, Hochmut sei das Motiv seiner Auflehnung gewesen, so die *communis opinio*. Er und die übrigen gefallenen Engel könnten nicht erlöst werden, da die Wahl des Bösen ihnen eine Anteilhabe am Guten unmöglich mache. Anders dann der Mensch, der sich aufgrund der Einflüsterung des Satans aufgelehnt habe und so auch durch einen anderen erlöst werden könne. Auch bei den Stammeltern glaubten die Autoren vielfach zu wissen, dass sie nur wenige Stunden im Paradies gelebt hätten; einig war man sich, dass der Sündenfall verheerende Folgen gehabt habe: Verlust des Gnadenstandes, Vertreibung aus dem Paradies, Konkupiszenz, Tod, Krankheit, Unwissenheit, körperliche Arbeit und die Schmerzen bei der Geburt, aber auch Dornen und giftige Pflanzen wurden immer wieder darauf zurückgeführt. Die Wiederherstellung konnte nur durch den Opfertod Christi geschehen, wobei Adam vielfach als Typus für Christus gesehen wurde. Das irdische Leben galt als ein Leben im Exil, zugleich aber auch als Zeit der Bewährung und Entscheidung, rangen doch die beiden *civitates* in der Geschichte von Anfang an miteinander. So hat auch die Gemeinschaft der Erlösten bereits lange vor Christus in Abel begonnen, die Zeit bis zur Inkarnation sei aber eine Periode der Erziehung auf ihn hin gewesen.

Verschiedene Periodisierungen wurden vorgenommen, so z. B. in die Zeit des Natur- bzw. des Schriftgesetzes und die Zeit der Gnade, die vier Weltreiche nach Dan 7 oder die sechs Zeitalter in augustinischer Tradition. Es war die mittelalterliche Überzeugung, im letzten Zeitalter oder Reich zu leben, wobei man ab dem 11. Jh. dann betonte, man lebe weiter im *Imperium Romanum*, das nur erst zu den Griechen, dann zu den Franken, dann zu den Langobarden und schließlich wieder zu den Franken bzw. Deutschen transferiert worden sei. Auf diese Weise wollte die mittelalterliche Chronistik in den Geschichtsläufen durchaus einen Heilsplan, eine göttliche Ordnung, erkennen. Seit Beginn der Schöpfung hat Gott der Menschheit Heilsmittel gegeben, die in unterschiedlichen Systemen den Lastern und Hindernissen zum Heil gegenübergestellt und systematisiert wurden. Seit der Spätantike beschäftigte das Christentum dabei immer wieder die grundlegende Frage, wie göttliche Alleinwirksamkeit und Gnadenhaftigkeit der Erlösung mit der menschlichen Verantwortlichkeit und Willensfreiheit zusammengehen konnten, zwei Theoreme, die je auf ihre Weise für den Glauben konstitutiv zu sein scheinen. Die an den späten Augustinus anknüpfende Position Gottschalks von Orbais ist dabei ebenso bekannt wie die zahlreichen Gegenschriften der karolingischen Orthodoxie. Freilich hielt das Früh- und Hochmittelalter prinzipiell an beiden Thesen fest, betonte dabei jedoch zwar die Notwendigkeit der Gnade, aber mindestens ebenso die Notwendigkeit der freien menschlichen Mitwirkung.

G. kann auch in diesem Teilband aus seiner umfassenden Kenntnis der Quellen schöpfen, wobei immer wieder auf einzelne Werke als exemplarisch zurückgegriffen werden musste, sehr häufig etwa auf Honorius Augustodunensis (ca. 1080–1150/51). Auffallend ist, dass durchaus zahlreiche antike und biblische Wissensbestände zu einer einheitlichen, recht konsistenten Weltvorstellung verarbeitet und auch weiterentwickelt wurden, dass weiterhin die Wissensbestände vielfach auch in Spannung zueinander standen, dass aber der Weg der Zeit bis zum Hochmittelalter noch kaum der der Kritik und Falsifikation von Theorien und Weltbildern, sondern der der harmonisierenden Integration und Ergänzung war. Mit guten Gründen wird die These einer Profanisierung bzw. Entsakralisierung, die im 12. Jh. angeblich eingesetzt haben soll, immer wieder abgelehnt.

Regensburg Klaus Unterburger

Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Xaver Bischof / Martin Thurner. – Berlin: Akademie Verlag 2013. 315 S. (Münchener Universitätsschriften, Katholisch-Theologische Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 56), geb. € 69,80 ISBN: 978–3–05–005539–8

Das vorliegende Buch ist das Resultat der Vorträge und Referate einer interdisziplinären wissenschaftlichen Tagung über „Ansprüche und Grenzen der benediktinischen Klosterreform im 15. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum", die vom 19. bis zum 21. November 2010 in der oberpfälzischen Benediktinerabtei Plankstetten unter der Leitung der Hg. des Buches, Franz Xaver Bischof und Martin Thurner, stattfand.

In den elf Tagungsbeiträgen der Autorinnen und Autoren geht es v. a. um die Reformen der süddeutsch-österreichischen Abteien von Kastl, Tegernsee und Melk, die eng mit dem Namen des Bernhard von Waging verbunden sind.

Über dessen Person und Wirken wird besonders in den vier Beiträgen von *Susanne Knaup* (Bernhard von Waging – sein literarisches Werk als Spiegel zen-

traler Themen der benediktinischen Klosterreform), *Ulrike Treusch* (Bernhard von Waging. *De esu carnium* in theologischer und historischer Perspektive), *Victoria Hohenadel* („Sequere me" – Ein Brief an Bernhard von Waging. Edition und Untersuchung) und *Julia Rinser* (Tegernseer Kosmos: Zwischen Gelehrtengesprächen und Reformbemühungen. Betrachtungen zum Briefwechsel zwischen Nikolaus von Kues und den Tegernseer Mönchen Kaspar Ayndorffer und Bernhard von Waging) referiert. Weitere fünf Beiträge beschäftigen sich im Besonderen mit benediktinischen Reformabteien, so *Stephan Haering* (Spätmittelalterliche monastische Reforminitiativen in der benediktinischen Welt. Die Reformen von Santa Giustina in Padua und von Subiaco sowie das Provinzkapitel zu Petershausen in kirchenrechtlicher Perspektive), *Christine Glaßner* (Stift Melk und die Melker Reform im 15. Jahrhundert), *Roland Götz* (Kloster Tegernsee im 15. Jahrhundert), *Philipp Lenz* (Die Reformen des Klosters St. Gallen im 15. Jahrhundert) und *Beda Sonnenburg* (Die Entdeckung der Benediktsregel im spätmittelalterlichen Reformkloster Kastl und in seinem literarischen Umfeld). Die abschließenden zwei Beiträge behandeln den inneren Geist der Kloster- und Kirchenreform: Hier geht es um den inneren Wert des kontemplativen monastischen Lebens im Verhältnis zur Kirche, insbes. den geforderten aktiven Einsatz kontemplativer Mönche für den Aufbau der Kirche, der dann auch durch das Studium und den damit verbundenen Ausbau der Bibliotheken geschah. *Victoria Hohenadel* (Otium und contemplatio. Reform aus dem Geist der Antike) behandelt in ihrem Beitrag einen Disput zwischen dem Kartäusermönch Jacob von Tückelhausen und dem Eichstätter Bischof Johann von Eych über dessen anklagenden Vorwurf gegen die (v.a. kontemplativ lebenden) Mönche, „die, obwohl sie geeignet wären zum Dienst in der Kirche, doch nur für ihr eigenes Seelenheil eintreten und ihr von Gott gegebenes Talent verbergen würden" (281). *Marc-Aeilko Aris* (Lesen und Erneuern – Kulturelle Implikationen der spätmittelalterlichen Klosterreform) behandelt – ausgehend vom Dialog *De sapientia* des Nikolaus von Kues – die Bedeutung von Bibliotheken, Büchern und Lesekultur in der Reform des spätmittelalterlichen Klosterwesens, hier am Beispiel der Mainzer Kartäuser. In diesen zwei Artikeln wird erfreulicherweise noch einmal auf die Kartäuser eingegangen, ein Orden, der an der spätmittelalterlichen Reform von Klöstern und Ordensgemeinschaften nicht unerheblichen Anteil hatte.

Zu der allgemeinen Neubewertung des Spätmittelalters, die jetzt vom Vorurteil einer sich im Verfall befindlichen Gesellschaft und Kirche wegführt und auf die vielfältigen Reforminitiativen dieser Epoche eingeht, gehört auch der Blick auf die Reform der mittelalterlichen Klöster und Orden. Sie fand ihren Ausdruck in vielfältigen Reformkongregationen der alten Orden, aber auch in der Neugründung von Orden oder der Neubesiedlung alter Klöster durch Mönche und Chorherren „neuer" Reformbewegungen in den „alten" Orden. Wer sich mit der Thematik der Ordensreformen im Spätmittelalter befasst, der stößt unweigerlich auf das 1989 von Kaspar Elm hg. Werk „Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen"[1] oder auch auf das 2005 erschienene Buch von Edeltraud Klueting „Monasteria semper reformanda"[2], das neu erarbeitete Aspekte und Literatur zum Thema präzise zusammenfasst. Zur gleichen Thematik können auch die in den Jahren 2005, 2006 und 2007 von Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger hg. drei Bände über „Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700"[3] gerechnet werden, da der Großteil der Autoren in den Beiträgen über die alten Orden die – der Reformation vorausgegangenen – spätmittelalterlichen Reformen mit einschließt. Dazu kommen noch viele Einzelstudien zu den jeweiligen Reformkongregationen oder zu einzelnen Klöstern und Einzelpersonen, bzw. auch zu deren spirituellem Verhältnis zu- und untereinander, die hier nicht alle aufgezählt werden können.[4] Trotz aller dieser überaus kompetent wissenschaftlichen und verdienstvollen Studien machen im vorliegenden Band die Hg. Franz Xaver Bischof und Martin Thurner schon in den ersten Sätzen ihres Vorwortes deutlich, dass „die Reforminitiativen innerhalb des spätmittelalterlichen Ordenswesens aufs Ganze gesehen noch wenig erforscht" seien, da zahlreiche „Fragen nach den Ursachen für Krise, Verfall und Erneuerung" sowie „nach den Trägern, Zielen und Methoden der Erneuerung" ebenso ungelöst seien wie die „Fragen nach Nachhaltigkeit und Grenzen der Erneuerung und ihrer historischen Verortung im Kontext der Geschichte des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit" (7). Es sind also immer noch viele Fragen offen und ungeklärt. Eine dieser Problemstellungen wäre sicherlich die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Reformkongregationen zueinander. Die gerade für den Nordwesten Deutschlands so bedeutende Kongregation von Bursfelde wird hier leider nur am Rande erwähnt, was vom Titel des Buches her irritiert, vom Inhalt her aber verzeihlich ist, da ja ausschließlich Reformen in den süddeutschen, österreichischen und schweizerischen Klöstern und Reformverbänden behandelt werden. Eine weitere Frage wäre das Verhältnis der Reformen in den unterschiedlichen Orden zueinander, besonders der der Augustiner Chorherren und der benediktinischen Reformkongregationen. Der Reformer der Abtei Santa Giustina in Padua, Ludovico Barbo, war zuvor Augustiner-Chorherr von San Giorgio in Alga in Venedig gewesen, bevor er 1408 von Gregor XII. zum Abt von Santa Giustina ernannt wurde, welche von ihm erneuert und zum Ausgangspunkt eines benediktinischen Reformverbandes wurde, der die Melker und die Bursfelder Reform beeinflusste. Giorgio Picasso kam daher zu dem Resümee:

> „Die Spiritualität der Regularkanoniker und die der Mönche erfuhr im 11. und 12. Jahrhundert während der Reform einen Moment der Annäherung, auch wenn beide ihre Eigenheiten bewahrten. Am Ausgang des Mittelalters hatten sich die beiden Bewegungen schließlich noch weiter angenähert. Während aber im 12. Jahrhundert das Mönchtum den Kanonikern den Anstoß für eine Reform gegeben hatte, waren es im 15. Jahrhundert die Kanoniker, die durch die Devotio moderna das Mönchtum in jenem Wiederaufschwung unterstützten, auf welchen es sich – wenn auch mit unterschiedlichen Betonungen – in der gesamten Moderne stützen konnte."[5]

Hier wäre schließlich die Frage nach dem Einfluss der von Picasso genannten *Devotio moderna* auf die Reformen der alten Orden zu stellen, welche zur Entstehung der Augustiner-Chorherren-Kongregation von Windesheim und von dort aus zur Beeinflussung und Reform der Chorherren von San Giorgio in Alga in Venedig führten. Und zu allerletzt stellt sich dann natürlich auch die Frage, inwieweit wieder alte Orden – hier v.a. der Orden der Kartäuser – in ihrer Spiritualität ein Anstoß zur Entstehung einer Reformbewegung wie der *Devotio moderna* waren. Gingen doch maßgebliche Impulse, die Gert Groote anleiteten, gerade von Kartäusermönchen wie z.B. Heinrich Egher von Kalkar aus. Wenn, wie der Einbandtext des vorliegenden Werkes feststellt, alle „Bereiche des monastischen Lebens [...] einer strukturellen und geistigen Erneuerung unterzogen" wurden und der „Austausch mit anderen kulturellen Strömungen der Zeit [...] rege" war, sowie „führende Persönlichkeiten [...] daran beteiligt [waren] (zum Beispiel Nikolaus von Kues)", wenn des Weiteren dabei „nicht nur auf eine strengere Einhaltung der Gelübde Wert gelegt" wurde, „sondern auch auf eine humanistische und theologische Bildung der Mönche", dann sind in der Tat noch viele facettenreiche (Beziehungs-)Fragen der Reformverbände bei Kanonikern und Mönchen offen oder neu zu erschließen. Auch wenn in diesem Band natürlich nicht alle offenen Forschungslücken geschlossen werden können, so trägt er dennoch dazu bei.

Abschließend sei gesagt: Jeder der hier kurz skizzierten elf Artikel ist aus profunder Kenntnis geschrieben und verdient es daher, für sich genau studiert und gelesen zu werden. In allen Beiträgen dieses Bandes wird nämlich – wie schon auf dem Einband verheißen – „auf der Grundlage des historischen Quellenmaterials der Geist dieser Reformbewegungen in ihren vielfältigen Dimensionen erschlossen". Es ist den Autorinnen und Autoren gelungen, was im Vorwort gesagt wird, nämlich „eine durchgehend quellenbasierte Zwischenbilanz über die benediktinische Klosterreform des 15. Jahrhunderts im österreichisch-süddeutsch-schweizerischen Raum mit vielfach neuen und teilweise überraschenden Erkenntnissen vorzulegen" (10). In diesen Studien wird somit auch eine neue Sicht auf das Spätmittelalter erkennbar –

[1] Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar Elm (Berliner Historische Studien, 14: Ordensstudien, 6), Berlin 1989.

[2] Edeltraud Klueting: Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreform im Mittelalter (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, 12), Münster 2005.

[3] Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd.e 1, 2, 3, hg. v. Friedhelm Jürgensmeier / Regina Elisabeth Schwerdtfeger (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 65, 66, 67), Münster 2005, 2006, 2007.

[4] Als Beispiele seien hier nur folgende genannt: Elke-Ursel Hammer: Monastische Reform zwischen Person und Institution. Zum Wirken des Abtes Adam Meyer von Groß St. Martin in Köln (1454–1499) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 165; Studien zur Germania Sacra, 22), Göttingen 2001; Johannes Meier: „Die norddeutschen Prämonstratenser angesichts von Verfall und Reform des Ordens 1350–1550", in: Analecta Praemonstratensia, tomus LXXIX, 1–4, 2003, 25–56; Giorgio Picasso: Kanonikale und monastische Spiritualität. Die Imitatio Christi des Thomas von Kempen zwischen den Augustiner-Chorherren von Windesheim und den Benediktinern von Santa Giustina in Padua (Schriftenreihe der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, 11), Paring 2006; Marina Loer: Die Reformen von Windesheim und Bursfelde im Norden. Einflüsse und Auswirkungen auf die Klöster in Holstein und den Hansestädten Lübeck und Hamburg (Kieler Werkstücke. Reihe A: Beiträge zur schleswig-holsteinischen und skandinavischen Geschichte, 35), Frankfurt a. M. 2014.

[5] Picasso, Kanonikale und monastische Spiritualität, 22.

weg vom Zerfall einer Epoche, in der die (Geschichts-)Wissenschaft viel zu lange Zeit – Johan Huizinga auf den Titel seines berühmten Werkes verkürzend – nicht mehr als nur den „Herbst des Mittelalters" sah.

Münster/Bochum Bruno Norbert Hannöver

Krüger, Thomas M.: **Leitungsgewalt und Kollegialität**. Vom benediktinischen Beratungsrecht zum Konstitutionalismus deutscher Domkapitel und des Kardinalkollegs (ca. 500–1500). – Berlin: De Gruyter 2013. 355 S. (Studien zur Germania Sacra. Neue Folge, 2), Ln. € 129,95 ISBN: 978–3–11–027725–8

Die Augsburger mediävistische Habil.schrift analysiert die Formierung eines mittelalterlichen Kollegialitätsprinzips in der römischen Papstkirche und in den deutschen Bischofskirchen als Voraussetzung und Legitimationsgrundlage der spätmittelalterlichen Wahlkapitulationen. Mit dem umfassenden, ehrgeizigen Untersuchungsobjekt soll eine gewichtige These begründet werden: Kollegiales Beratungs- und Wahlrecht in der Kirchenverfassung sind nicht, wie vielfach angenommen, eine Nachahmung weltlicher Organisationsformen im Hochmittelalter, sondern haben sich aus kirchlich-geistlichen Voraussetzungen weitgehend endogen entfaltet (vgl. 135); sie stehen zudem in einem dialektischen Reaktionsverhältnis zu neuartigen autokratisch-diktatorischen Ansprüchen von bischöflichen und päpstlichen Amtsinhabern, insofern die Kollegialität zur Monarchie gleichursprünglich ist; schließlich kann so eine anachronistisch-ahistorische Sicht auf die nur scheinbar prätentiös-anmaßenden und letztlich unwirksamen Wahlkapitulationen durch eine zeitgenössische, allein relevante Sichtweise ersetzt werden, nach der ihnen eine erhebliche Legitimitätsrelevanz zukam. Für die Diskussion um die katholische Kirchenverfassung kommt der Studie von K. so ein ganz außerordentliches Gewicht zu.

Ein erstes Kap. diskutiert als Ideen- und rechtsgeschichtliche Grundlagen der kirchlichen Wahlkollegien drei Prinzipien. Der Beginn der Wirkungsgeschichte des Satzes *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*, die Yves Congar in einer gewichtigen Studie nachgezeichnet hat, kann im Umfeld der Domkapitel des 12. Jh.s verortet werden, die ihr Mitbestimmungsrecht zu legitimieren und zu generalisieren suchten. Durch die Aufnahme in den *Liber sextus* wurde die Maxime dann eine Art kirchliches Grundgesetz; zur Begründung kollegialer Mitbestimmungsrechte wurde sie aber bis etwa 1300 kaum verwendet. Im Spätmittelalter wurde auch die paulinische Leib Christi-Theologie immer wieder kollegial interpretiert, im Umfeld des Papstes und der Bischofskirchen aber in der Form, dass die Kanoniker und Kardinäle Glieder des monarchischen Kirchenfürsten seien. Die kaiserliche Lex *Quisquis* aus dem Jahr 397 bezeichnete die Senatoren als Teile des Körpers des Kaisers, eine Figur, die über den *Codex Justinianus* vom *Decretum Gratiani* (C. VI, 1, 22) aufgenommen wurde. Das Kardinalskollegium habe dann ein zu den Domkapiteln analoges Selbstverständnis gemäß der Parallelisierung des Hostiensis (Heinrich von Segusia) entwickelt. Gerade in der berühmt gewordenen, einflussreichen Ketzerdekretale *Vergentis* hatte Innozenz III. die Kardinäle schon vorher als Glieder des Papstleibes bezeichnet. Zur Verbreitung der Metapher hatte dann insbes. der Kommentar zum *Liber sextus* des Johannes Monachus beigetragen. Weltliche Wahl- und Ratskollegien haben unter diesem geistlich-kirchlichen Leitbild erst im Anschluss, so K., ihr Selbstverständnis ausgebildet.

Dass aber die Bischofskirchen – so die erste gewichtige Hauptthese der Studie – dieses kollegiale Selbstverständnis überhaupt übernahmen, ist dem Einfluss des Mönchtums, näherhin der Benediktsregel, zuzuschreiben, obwohl schon Ambrosius von Mailand in *De officiis* die Kleriker einer Bischofskirche als deren Gliedmaßen bezeichnen konnte. Entscheidend war, dass sich der Domklerus in der Regel aus Domklöstern herausentwickelt hat und somit monastische Wurzeln hatte. Seit dem Beginn des 9. Jh.s wurde dabei die Benediktsregel propagiert. Auch wenn diese im Frühmittelalter faktisch wohl kaum je vollständig und als alleinige Rechtsgrundlage eingeführt wurde, konnten ihre als vorbildhaft geltenden Bestimmungen zur Wahl des Abtes mit der Forderung der Einmütigkeit oder der *pars sanior* (c. 64), zur Gehorsamsverpflichtung ihm gegenüber, aber auch die Pflicht des Abtes, den Rat der Brüder zu hören und sorgfältig zu erwägen (c. 3), besonders bei Neuaufnahmen und bei der Verwaltung des Grundbesitzes, eine erhebliche Wirkung entfalten. Mit guten Gründen stellt K. gegen M. P. Blecker heraus, dass die Benedikts- im Vergleich zur Magisterregel diese kollegialen Rechte keinesfalls eingeschränkt hat. Als seit dem Investiturstreit das Wahlrecht der Mönche stärker betont wurde, suchten sich die Konvente im 12. und 13. Jh. vielfach durch Wahlkapitulationen gegen eine Willkürherrschaft des Abtes abzusichern. Die frühmittelalterlichen Kanonikerregeln für Stiftskleriker wollten keinesfalls eine vollständige Alternative zur Benediktsregel formulieren, besonders nicht in Fragen der Mitbestimmung.

Eine mit den symmachianischen Fälschungen entstandene Bestimmung ließ die Kleriker der Bischofskirche an der monarchischen Immunität partizipieren und ging im Kontext der pseudoisidorischen Fälschungen in das gratianische Kirchenrecht ein. So konnte sich im 12. Jh. eine kollegiale Identität der Domkapitel festigen, die ihren Ausdruck in eigenen Siegeln fand. Das Kardinalskollegium ist so die jüngere, sich erst im 12. Jh. ausbildende Institution (als Kardinalkleriker wurden im Frühmittelalter mitunter auch die Kleriker anderer Bischofskirchen bezeichnet); seine Wurzeln liegen einerseits in der Propagierung des Kanonikerideals im 11. Jh., andererseits in dem Bestreben, Laieneinfluss bei der Papstwahl zu eliminieren. Das Papstwahldekret von 1059 unterschied zwischen Kardinalbischöfen und Kardinalklerikern; ersteren sollte das Primärwahlrecht zukommen, was nicht umsetzbar war. Den machtlosen päpstlichen Eigenbischöfen wollten die mächtigen Presbyter und Diakone (das einflussreiche Amt bedeutete etwas anderes als die heutige Diakonenweihe) dieses Vorrecht nicht überlassen. Nach dem Vorbild der Domkapitel entwickelten die Kardinäle erst im 12. Jh. ein kollektives Identitätsbewusstsein.

Falsch ist, so K., die weit verbreitete Meinung, als ob sich die Domkapitel erst als Folge des Wormser Konkordats, das kanonische Wahlgremien vielmehr voraussetzt, ausgebildet hätten. Das Bischofswahlrecht habe vielmehr einen benediktinischen Hintergrund und monastische Wurzeln (vgl. auch c. 28 des II. Lateranense). Das Exklusivwahlrecht von Domkapitel und Kardinälen setzte sich so im Laufe des 12. Jh.s weitestgehend durch, wobei *Licet de evitanda* (1179) das Sanioritätsprinzip durch die 2/3-Mehrheit ersetzte. 1274 folgte mit der Einführung des Konklaves eine Art Wahlzwang. Im 12. Jh. mehrten sich auch die Mitunterschriften von Kardinälen in päpstlichen Bullen, die Privilegien verliehen; analoge Unterschriftenlisten finden sich auch bei Bischofsurkunden, wobei den Domkapitularen dann meist ihr eigenes Siegel zur Verfügung stand. Beratungs- und Konsensrechte des Kapitels bestanden v. a. bei geplanten Veräußerungen von Kirchengut. Die Domkapitel konnten eine stärkere kollegiale Identität (besonders ausgeprägt in Hildesheim) ausbilden als die Kardinäle, die sich aber, so K., an den deutschen Domkapiteln im Spätmittelalter durchaus ein Vorbild genommen haben, auch wenn sie niemals kollegial über Besitz verfügten (1289 wurden sie durch *Coelestis altitudo* aber an den päpstlichen Einnahmen beteiligt). Leitbild war der altrömische Senat, über dessen faktische Machtlosigkeit in der Kaiserzeit man keine Kenntnisse hatte; die Mitwirkung und Beratung der Kardinäle galt besonders bei Angelegenheiten des Kirchenstaats Ende des 12. Jh.s als unabdingbar. Zu Beginn des 13. Jh.s wurden die ersten bischöflichen Wahlkapitulationen aufgestellt, eine Praxis, die sich im zweiten Jahrhundertdrittel im Reich ungemein ausbreitete; wo sie nicht bezeugt sind, suchten die Kapitel ihre konstitutionellen Rechte wohl auf andere Weise zu sichern.

In der zweiten Hälfte der Arbeit zeigt K., wie die päpstlichen Wahlkapitulationen Antworten auf autokratische päpstliche Neuerungen, die als tyrannisch empfunden wurden, waren: zunächst durch den Pontifikat des Eremitenpapstes Coelestin V., der mit den kurialen Traditionen nicht vertraut war, die Kirche den Interessen Neapels auslieferte, die Kurie einfach dorthin verlegte und sofort eine enorme Zahl neuer Kardinäle eigenmächtig kreierte, zudem seine Ordensgemeinschaft nepotistisch begünstigte; die auf Suppliken reagierende Stellenbesetzungspraxis in den Ortskirchen erfolgte chaotisch und willkürlich. Nach Coelestins Rücktritt musste mit Bonifaz VIII. schnell ein neuer Papst gefunden werden, der sich zwar von den Anjou lösen wollte, aber energisch machtbewusst am autokratischen Zentralismus festhielt. Über ihm schwebte die Häresieprozessdrohung nach seinem Tod, wobei man ihm auch die Verletzung der mit dem pseudo-symmachianischen *prima sedes*-Grundsatz mit aufgestellten Immunitätsrechte der Kardinäle vorwarf. Hier und auch sonst im Spätmittelalter zeigt sich, dass der Primat trotz grundsätzlicher Proklamation durch Häresievorwürfe, aber auch durch Suppliken und Appellationen, in der Regel doch unterlaufen werden konnte (177; 197).

Im Kampf Innozenz' IV. mit Friedrich II. und in den folgenden Pontifikaten führte ein zunehmender zentralistischer Fiskalismus zu Reservationen, Provisionen, Exspektanzen und Absetzungen, mithin zu päpstlichen Eingriffen in das freie Bischofswahlrecht. Bewirkt wurde so, dass die Residenzbereitschaft der Domkanoniker durch die Päpste, die ja im 14. Jh. selbst kaum in Rom residierten, untergraben wurde. Die meisten deutschen Kapitel wollten freilich von den Päpsten providierte Bürgerliche fernhalten: Die kollegiale Identität nahm vor dem Hintergrund der Bedrohung durch die päpstliche Leitungsgewalt eher zu (187). Die erste päpstliche Wahlkapitulation von 1352 beinhaltete traditionelle Forderungen und war die Antwort auf die Neuerungen des Vorgängerpapstes Clemens VI. mit seiner Aufblähung des Kardinalskollegiums.

Vor dem Hintergrund des traditionalen kardinalizischen Rechtsbewusstseins wird auch das Schisma von 1378 verständlich; erneut war der Papst, selbst vorher weder Kardinal noch kurienerfahren, der Neuerer, der es fertigbrachte, dass schließlich die Gesamtheit seiner Wähler von seiner Illegitimität überzeugt war und schon aus Angst vor seiner Brutalität zur Neuwahl schreiten musste. Die Situation des Schismas versuchten dann die Kardinäle beider Obedienzen mittels Wahlkapitulationen zu beenden; deren Bruch legitimierte auf beiden Seiten den Obedienzentzug; Alexander V. musste sich an die vom Pisanum aufgestellte Wahlkapitulation halten. In Konstanz waren dann Versprechens- und Eidbruch sowie Verschleuderung des Vermögens und der Rechte der römischen Kirche Absetzungsgründe gegen Johannes XXIII.

Gegen Brandmüller stellt K. fest, dass *Haec sancta* nirgends die absolute Konzilsautorität auf Situationen der Kirchenspaltung limitiere (225). Die Konstanzer Reformkommission wollte die päpstliche Leitungsgewalt in kollegiale Strukturen einbetten; zu Recht wird erneut gegen Brandmüller konstatiert, dass *Frequens* deutlich auf *Haec sancta* bezogen war, sodass der Papst nurmehr als Interimsregent zwischen den Konzilien galt. Freilich war diese Lösung zu abstrakt und zu schwerfällig in der Beschlussfassung, als dass sie sich dann mittelfristig hätte durchsetzen können. Hatte Martin V. nur ein „Kautionsdekret" beschwören müssen, so wurden 1431 und dann 1458 wieder Wahlkapitulationen aufgestellt, in denen die Kardinäle zwar ihre Rechte sicherten, das Konzil und die Lösungen von Konstanz und Basel (das in der *sessio* XXIII noch das

Mitbestimmungsrecht der Kardinäle beschlossen hatte) aber übergingen. Stattdessen war für die Kardinäle die Sicherung ihrer Einnahmen wichtig; aus diesem Grunde spalteten sie *capitula privata* von den *publica* ab. So von päpstlichen Gunsterweisen in einer fiskalistischen Ausrichtung abhängig, wurde ein entschiedenes oppositionelles Pochen auf kollegiale Rechte unwahrscheinlicher. 1484 wurde sogar in die Wahlkapitulation eingefügt, dass bei den drei einflussreichsten Kardinälen auch Korruption und Straftaten nicht verfolgt werden durften. Wahlkapitulationen wurden immer wieder aufgestellt, von den Päpsten aber nicht bestätigt, ohne dass die Gültigkeit letztlich von ihnen bestritten wurde, da politisch-finanzielle Ziele lohnender schienen als das Ausfechten des ekklesiologischen Konflikts. Die deutschen Domkapitel hingegen konnten aufgrund des Wiener Konkordats 1448 ihre Rechte konsolidieren; Wahlkapitulationen etablierten sich trotz päpstlicher Vorbehalte in allen deutschen Bistümern.

In einem eindrucksvollen, weitgespannten und kenntnisreichen Überblick kann Thomas Krüger somit nicht nur den endogen-kirchlichen Ursprung kollegialer Beratungs- und Wahlrechte aufzeigen, sondern auch, dass diese sich tendenziell als Reaktion auf autokratisch-monarchische Bedrohungen konsolidiert haben. Nur so, und nicht von einer verkürzten ultramontanen Ideologie des 19. Jh.s aus, versteht man die ekklesiologischen Debatten und Entscheidungen der ökumenischen Konzilien in Pisa, Konstanz und Basel und deren autoritative Entscheidungen, deren Bindekraft dann zu einem Problem für spätere ultramontane Revisionsversuche wurde.

Regensburg Klaus Unterburger

Caffiero, Marina: **Forced Baptisms**: Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome. Translated by Lydia G. Cochrane. An S. Mark Taper Foundation Book in Jewish Studies. – Berkeley: University of California Press 2012. (X) 317 S., geb. $ 60,00 ISBN: 978–0–520–25451–0

Marina Caffiero, Prof.in für Moderne Geschichte an der „La Sapienza", Rom, darf ohne Zweifel als eine der kundigsten und produktivsten Forscher/innen der Geschichte der Juden und der jüdischen Gemeinden im Raum des heutigen Italien gelten; dabei liegt ein besonderer Schwerpunkt ihrer Arbeit auf den Fragen, die sich im Machtbereich des Kirchenstaates durch dessen vielfältige Zuständigkeiten und Rechtsnormen in Folge der Verschärfung der Judengesetze des 16. Jh.s ergaben. Das vorliegende Buch ist die Übersetzung der italienischen Ausgabe *Battesimi forzati: Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi* von 2004. Bedauerlicherweise wurde darauf verzichtet, die der italienischen Ausgabe beigegebenen Illustrationen zu übernehmen. Hinsichtlich der Bibliographie ist anzumerken, dass vorrangig italienische Beiträge herangezogen und zitiert werden. Angesichts der Fülle von weiterführenden Titeln, die oftmals Bezug auf lokale und singuläre Ereignisse nehmen, sollte man dies nicht unbedingt als Mangel ansehen, zumal der Beitrag italienischer Forschung zur Geschichte der Juden in Europa meiner Meinung nach immer noch nicht die gebührende Beachtung genießt, die ihm innerhalb der internationalen Diskussionen zukäme.

Die Autorin vertritt hier und auch andernorts die These, dass sich im 18. Jh. eine Modifikation des religiösen Antijudaismus hin zu einem (Prä-)Antisemitismus vollzog, eine Entwicklung, an der Benedikt XIV. (1740–1758) und Clemens XIII. (1758–1769) ihrer Meinung nach keinen geringen Anteil hatten. Die rigide Haltung beider Päpste gegenüber Juden sieht sie u.a. in deren Absicht begründet, auf diese Weise aufklärerischem Gedankengut entgegenzutreten. Die Konzentration auf diese These führt freilich dazu, dass C. die Traditionen, in denen sich die päpstlichen Aktionen bewegen, gering einschätzt, obwohl insbes. Benedikt XIV. sich explizit auf seine Vorgänger beruft, um seine aus dem Mittelalter herrührenden Maßnahmen in einer Zeit der europäischen Judenemanzipation zu legitimieren, wobei die Bulle *Beatus Andreas* (1755) am deutlichsten den Willen zum Aberglauben und zu einer Dämonisierung der Juden dokumentierte. Es bleibt jedoch noch zu diskutieren, ob diese Bekundungen und Handlungen, die auch im Rahmen des 18. Jh.s bereits antiquiert waren und denen daher ihr Signalcharakter gegen emanzipatorische und aufklärerische Strömungen zukam, tatsächlich rassistische Elemente enthielten, unbeschadet ihrer Rezeption im katholischen und politischen Antisemitismus des 19. Jh.s.

Die Autorin konnte für ihr Buch zahlreiche bisher unzugängliche Dokumente aus dem *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* und dem *Archivio Segreto del Vaticano* auswerten. Die vielen Einzelfälle zeigen, dass es im Kirchenstaat kein strikt voneinander getrenntes Leben von Juden und Christen gegeben hat, sondern Überschneidungen im sozialen und juristischen Bereich. Sie belegen weiterhin, dass die jüdischen Römer trotz aller Repressionen keineswegs willfährige Opfer waren, sondern den Versuch unternahmen, in den komplizierten Machtverhältnissen zu ihrem Recht zu kommen. Es ist schon bemerkenswert, wenn man liest, dass Vertreter der jüdischen Gemeinde sich an die Inquisition wandten, weil sie zu deren Vertretern mehr Vertrauen hatten als zu den städtischen Machtorganen. Durch die Auswertung der Dokumente ist das Buch über weite Strecken im Stil narrativer Historiographie gehalten, was seiner Lesbarkeit zugute kommt.

Zentrales Thema der Untersuchung ist die Taufe von Juden mit den dazu gehörigen Institutionen, die schon auf Paul III. zurückgehen. Bereits im 17. Jh. war die Casa dei Catecumeni e dei Neofiti bei Santa Maria ai Monti zum räumlichen Mittelpunkt dieser Bemühungen geworden. C. dokumentiert, dass die Taufe für Juden im 18. Jh. oftmals einen sozialen Aufstieg bedeuten konnte. Durch eine festliche Begehung solcher Taufen, bei denen bisweilen hohe kirchliche Würdenträger die Patenschaft übernahmen, womit die Getauften zu deren Haus gehörten, bekam der Täufling einen prestigeträchtigen Einstieg in die christliche Gesellschaft. Die Autorin schildert eindringlich das Ritual einer solchen Taufbegehung am Beispiel der Familie Vesino aus Livorno; daran nahm sogar Klemens XI. teil. Dieser Aufwand war freilich nur deswegen möglich, weil er dennoch wenig Erfolg hatte: Zwischen 1614 und 1797 zählte die Casa dei Catecumeni 1958 jüdische Taufwillige, wobei man doch vielleicht bei einer größeren Zahl von ihnen auch religiöse Gründe für das Taufbegehren annehmen darf, als es die Autorin tut. Das Problemfeld der Zwangstaufe stellt sich im Kontext der sog. Darbringung und der Anzeigen. Letzteres meint die Anzeige durch Konvertiten oder andere, dass es sich bei bestimmten Juden um clandestin Getaufte oder Taufwillige handele. Bei der „Darbringung" dagegen handelt es sich um ein komplexes Feld von Familienrecht und Religion. Zum Christentum Konvertierte benannten jüdische Familienangehörige, bei denen oftmals eine Rechtsabhängigkeit vorlag, also Ehefrauen, Verlobte, Kinder und Enkelkinder, als solche, die ebenfalls die Taufe begehrten und in kirchliche Obhut genommen werden sollten. Der Umstand, dass der Anspruch auch auf Ungeborene ausgedehnt wurde, zeigt die Dramatik insbes. für Frauen, die, wollten sie das Kind behalten, sich taufen lassen mussten. C. geht davon aus, dass sich im Kontext dieser speziellen Art der „Darbringung" eine Modifikation der kirchlichen Lehre vom ungeborenen Leben anbahnte. Die kirchliche Reaktion erfolgte nach dem Prinzip des *favor fidei*, der Annahme, dass die Konversion kirchliches Handeln legitimiere. C. meint, dass dieses traditionelle Prinzip im 18. Jh. in extenso strapaziert wurde und die Rechtsverhältnisse der Juden im Kirchenstaat grundlegend minderte. Mit ihm wurden die Wegnahme von Kindern aus Familien und die Zwangsverbringung der „Dargebrachten" in die Casa gerechtfertigt, und zwar auch in Prozessen gegen diese Maßnahmen, denn es gab sehr wohl Juden, die die Hilfe der Gerichte oder Behörden suchten, um gegen diese Übergriffe vorzugehen. Erstaunlich genug war es bisweilen die Inquisition, die immerhin so etwas wie Verständnis für die jüdischen Beschwerdeführer und Bedenken gegenüber den kirchlichen Aktionen zeigte. Offensichtlich gab es hier noch die Einsicht, dass von einer Freiwilligkeit der Taufe nicht mehr ausgegangen werden konnte. An vielfältigen Beispielen zeigt C. die systematische Benachteiligung der Juden und die Tragik individueller Schicksale. Bei der Wegnahme von Kindern und aufgrund des Umstandes, dass die Taufe auch eine Möglichkeit bot, mit ihr der jüdisch gebliebenen Ehefrau ledig zu werden, waren Frauen in zahlreichen Fällen die Leidtragenden.

C.s Buch ist gerade in der Darstellung der Einzelfälle und ihrer Kontextualisierung von besonderer Stärke und Eindringlichkeit. Man muss ihre Analysen und Wertungen nicht gänzlich teilen, dennoch aber wird man dieses Buch dann mit Gewinn lesen, wenn man davon ausgeht, dass geschichtliche Ereignisse immer auch Menschen betreffen, die hier aus dem Dunkel der Geschichte heraustreten.

Berlin Rainer Kampling

Zhao, Huaqing: **Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit** (ca. 16.–19. Jh.). – St. Augustin: Steyler 2012. 308 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 97), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–8050–0604–0

Die vorliegende Arbeit von Huaqing Zhao ist seine Diss., die 2012 am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Univ. Bonn unter der Betreuung von Prof. Gisela Muschiol entstand; weitere Betreuer waren Prof. Karl Rivinius, St. Augustin, und das China-Zentrum.

Die Missions- und Kirchengeschichte Chinas in der frühen Neuzeit ist in China inzwischen zu einem anerkannten und wichtigen Forschungsgebiet geworden, was Wissenschaftsaustausch und Religion anbelangt. Dies wird durch die Literaturliste des Autors verdeutlicht, die neben westlicher Literatur eine Menge von offiziellen chinesischen Dokumenten und chinesischen Übersetzungen aus westlichen Sprachen aufführt. Die vorliegende Diss. behandelt diese Geschichte unter dem Aspekt der Rolle der chinesischen Laien und nicht der europäischen Missionare. Dabei geht dieser Paradigmenwechsel sogar

weiter, denn hier geht es nicht um die bekannten „Pfeiler des Christentums", die hochrangigen Gelehrten der späteren Ming-Zeit, die Christen wurden und durch ihren Beitrag zum wissenschaftlichen und religiösen Kulturaustausch eine wichtige Rolle spielten, sondern um die weniger bekannten chinesischen Laienchristen, die der Kirche im 18. Jh. zu überleben halfen. Bei diesen Gruppen handelt es sich um die Shidafu (kleinere Literaten und Beamte), die Huizhang und die Zhennü, d.h. um Intellektuelle, um Männer mit Leitungsfunktionen in den Christengemeinden und um ehelose junge Frauen.

Die Arbeit beginnt mit einer kurzen Einführung in die Missionsgeschichte Chinas bis zur frühen Neuzeit, nämlich die Geschichte der sog. Nestorianerkirche (Ostsyrische Kirche) während der Tang-Dynastie (635–845), behandelt dann die Franziskanermission während der Yuan-Dynastie (1294–1368), als die Mongolen über China herrschten, und endlich die frühneuzeitliche Mission der Jesuiten zum Ende der Ming-Dynastie (seit 1582), die mit Michele Ruggieri und Matteo Ricci begann. Schließlich geht Z. zur frühen Qing-Dynastie (ab 1644) über, als die Mandschuren-Kaiser Shunzhi (reg. 1644–1661) und sein Sohn Kangxi (reg. 1662–1722) die Missionare förderten. Der Hauptteil der Arbeit bezieht sich auf das 18. Jh. unter den Qing-Kaisern Yongzheng (1723–1735) und Qianlong (1736–1796), als die chinesischen Riten (Ahnen- und Konfuziusverehrung, bestimmte Namen für Gott) vom Hl. Stuhl verboten waren und die meisten Missionare ausgewiesen waren (Ritenverbote durch Rom 1715, 1742, Ausweisungen der Missionare durch die Kaiser 1724 und 1732).

Die Shidafu waren die intellektuelle und herrschende Oberschicht Chinas, die Männer, die verschiedene Staatsexamina erfolgreich durchlaufen hatten. Im Prinzip konnte in China jeder Mann an diesen Examina auf Kreis-, Bezirks- und Provinzebene, dann Promotion und Palastprüfung teilnehmen, aber um sich vorbereiten zu können, musste man finanziell abgesichert sein. Die erfolgreichen Prüflinge hatten dann Chancen, in der Staatsverwaltung entsprechende Beamtenstellen zu bekommen und u.U. zu „Mandarinen" zu werden (die in 9 Klassen eingeteilt waren). In den alten Jesuitenberichten tauchen natürlich v.a. die hohen Gelehrten auf, wie der Staatsminister Paul Xu Guangqi (1562–1633). Doch neben den wenigen wirklich hochrangigen gab es die vielen kleineren christlichen Gelehrten auf Lokalebene, die das Christentum stützten. Wie Z. ganz richtig schreibt, entsprach v.a. diese Gesellschaftsschicht der jesuitischen Missionsstrategie der Akkommodation, nämlich der Mission von oben nach unten: Wäre erst die Oberschicht (Kaiser, Gelehrte) bekehrt, so würden die Unterschichten automatisch folgen. Die christlichen Shidafu waren von Anfang an tatkräftige Unterstützer des Christentums, denn sie halfen den Jesuiten, christliche und wissenschaftliche Literatur ins Chinesische zu übersetzen und eine neue Terminologie zu erarbeiten, d.h. sie machten das jesuitische Apostolat des Buches erst möglich. Z. führt eine ganze Liste von solchen Bekanntschaften Matteo Riccis auf (98f).

Die zweite wichtige Gruppe waren die Huizhang, die männliche Elite, die direkt mit den Kirchengemeinden verbunden war. Sie waren es, die nach dem offiziellen Verbot des Christentums und der gegenseitigen Entfremdung zwischen China und dem Westen die christlichen Gemeinden weiterführten. Zunächst waren sie nur Laienhelfer der Missionare als Sprachlehrer, Sekretäre und Vorbereiter für den alljährlichen Besuch des Missionars, der v.a. der Sakramentenspendung diente. Im 18. Jh. während der Verfolgungszeit, als es nicht genügend chinesische Priester gab, waren sie die Hauptverantwortlichen für die Mission und das Gemeindeleben. Die Huizhang wurden die Leiter der Gemeinden, wobei sie auf schon bestehenden chinesischen Leitungsstrukturen aufbauten, die mit christlichen Inhalten gefüllt wurden. Zu den Gemeindeleitern kamen die Bruderschaften mit jeweils bestimmten Funktionen, in denen sich die Christen organisierten. Auch diese folgten teilweise europäischen Vorbildern.

Die besondere Stellung der Frauen in China brachte es mit sich, dass auch weibliche Formen des Laienchristentums unbedingt erforderlich waren. Die Chinesinnen der Oberschicht lebten zwar nicht so abgeschlossen wie die Frauen in islamischen Ländern, doch waren die Bereiche zwischen Männern und Frauen strikt getrennt; chinesische Christinnen hatten daher häufig eigene Kapellen und Kirchen, denn einer der Hauptvorwürfe der Gegner des Christentums lautete, dass Männer und Frauen zusammenkamen. Zunächst gab es keinen der europäischen Frauenorden oder Kongregationen in China, wie denn die Nicht-Ehe für Frauen eigentlich verpönt war. Zunächst weigerten sich einzelne christliche Frauen zu heiraten, lebten aber weiterhin in ihren Familien und leisteten von da aus missionarische oder pastorale Arbeit unter Frauen und Kindern als Gemeindehelferinnen, Katechistinnen oder Lehrerinnen. Sie werden als „Virgines" bezeichnet. Zhennü sind nach der Erklärung Z.s eigentlich solche Frauen, die nach dem Tod ihres Mannes diesem treu blieben und sich nicht mehr verheirateten, was in China hoch angesehen und von Staats wegen belohnt wurde. Tatsächlich finden sich unter den Zhennü im kirchlichen Kontext auch junge Witwen, die sich für die Gemeinden einsetzten, doch meist waren es junge Mädchen, die keinen „Heiden" heiraten wollten, die ganz für ihre Religion leben wollten oder die in einem ehelosen religiösen Leben eine gute Alternative sahen. Die Zhennü hatten, wie die Huizhang auch, ihre eigenen Regeln.

Z.s Arbeit stellt einen sehr wichtigen Beitrag zur Christentumsgeschichte dar. Ausführlich behandelt er die Laienstrukturen der chinesischen Kirche in ihrem chinesischen Kontext in ihren verschiedenen Facetten. V. a. die Zhennü werden systematisch behandelt. Einige Ungenauigkeiten haben sich jedoch eingeschlichen. So wurde weder die Kaiserin (welche?) noch der Kronprinz Kaiser Shunzhis christlich (53, Nr. 138), letzterer wäre nämlich der Kangxi-Kaiser, der zwar ein Förderer des Christentums war, aber kein Christ.

Bei chinesischer Literatur und chinesischen Quellen liefert Z. sinnvollerweise eine deutsche Übersetzung mit, gefolgt von der Umschrift und dem chinesischen Originaltitel. Das ist manchmal etwas verwirrend, weil zumindest kurz der Eindruck entsteht, dass es sich um einen deutschen Titel handelt. Z. verwendet auch viel Literatur aus der und über die Jesuitenzeit in China, die ins Chinesische übersetzt wurde. Teilweise wurden aber nicht die lateinischen, italienischen oder sonstige Originale verwendet, sondern die Übersetzungen wurden über englische Übersetzungen erstellt – das führt häufig zu Fehlern oder Schiefheiten. Die Sektionen *Japonica et Sinica* aus dem ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) enthalten zwar auch Jahresberichte der Jesuiten aus Ostasien, aber keineswegs ausschließlich (281). Empfehlenswert wäre wohl auch der Gebrauch des von Nicolas Standaert hg. *Handbook of Christianity in China*, vol. 1 (2001) gewesen, welches das Christentum in China bis zum Jahr 1800 behandelt. Abgesehen von diesen doch eher kleinen Fehlern ist Z.s Arbeit ein Buch, das die Chinamission der frühen Neuzeit aus neuer Perspektive zeigt.

Würzburg Claudia von Collani

Systematische Theologie

Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer. – Paderborn: Schöningh 2012. 375 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8252–3582–6

Der seit dem Sommersemester 2013 an der TU Dresden lehrende Prof. für systematische Theologie bietet mit diesem Band einen Gestaltungsvorschlag für ein drittes Modul im kanonischen Theologiestudiengang. Vorgeschlagen wird eine Abfolge von fünf jeweils ungefähr 80seitigen Lehrstücken, mit denen jeweils ein entsprechender Fachvertreter unter dem Titel „Einführung" mit seinem Lehrgebiet innerhalb der systematischen Theologie bekannt macht: *Karlheinz Ruhstorfer* eröffnet den Reigen als Fundamentaltheologe mit einer „Einführung in die Theologische Erkenntnislehre". *Peter Walter* folgt mit einer Einführung in die Glaubenslehre, die ausweislich des Titels zugleich den Anspruch erhebt, „Theologischer Grundkurs" zu sein. Es schließen sich die Einführungen in Moraltheologie (*Stephan Ernst*) und christliche Sozialethik (*Ursula Nothelle-Wildfeuer*) an. Den Abschluss bildet eine Einführung in die Religionswissenschaft von *Annette Wilke*. Eine derart additive Modularchitektur verfehlt die hochschuldidaktische Leitidee der verbindenden Modulfragestellung, entspricht aber dem Bedürfnis vieler Studierender nach informativen Lerninhalten und wohl auch der vielerorts geübten Lehrpraxis.

Didaktisch gelungen sind die kurzen Lehrstücke, die in sehr überschaubare kleine Einheiten aufgegliedert sind. Diese enden jeweils mit einer farblich abgesetzten „Zusammenfassung". Schön ist auch, dass ‚klassische' Bezugstexte als „Zitat" im Layout hervorgehoben werden. Aber auch diese gelungenen didaktischen Gestaltungen entsprechen einem eher rezeptiven als problematisierenden Verständnis theologischer Lehre. Das Bedürfnis nach verlässlicher Information wird hier in einer Dichte und Prägnanz bedient, die das Buch auch für lebhafte Seminardiskussionen empfehlen. Im Feld zwischen solider Fachlichkeit und didaktischer Anregung vertrauen die Vf. dem klar dargestellten Lehrstand ihrer Disziplinen.

Dass R. die Fundamentaltheologie als theologische Prinzipienlehre vorstellt (15–82), ist sehr begrüßenswert. Seine Einführung hat jedoch durchaus auch Grundkurscharakter, weil sie Studierende einlädt, anhand der grundlegenden Begriffe von Glauben, Wort Gottes, Heiliger Schrift, Tradition, Kirche und Vernunft die Geschichte ihrer persönlichen Glaubensentwicklung und deren überindividuelle Relevanz zu reflektieren. Mit der Problematik der Fundorte theologischer Überzeugungen *(loci theologici)* übergeht der Vf. die Frage nach der Bedeutung von Gesellschaft und Geschichte für die theologische Erkenntnis. Besonders sind die Erläuterungen des Vf.s zur theologischen Rolle der Vernunft (46–82): Hier werden drei Formen von „Erkenntnis" unterschieden: Die *ontotheo-logische* Erkenntnis soll nicht nur substanzontologisches, sondern auch subjekt- und gemeinschaftstheologisches Denken umfassen. Die *bio-anthropologische* Erkenntnis vereint den biologistischen Atheismus und die anthropologische Wende der Theologie. Die *tele-semeio-logische* Erkenntnis beinhaltet in ihrer atheistischen Variante den „Tod des Menschen" und eröffnet in ihrer theologischen Variante „neue prekäre Öffnungen des Denkens auf Gott" hin (75).

Peter Walter kommentiert entlang dem Apostolicum die trinitarische Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses, indem er ursprüngliche Bedeutungsgehalte erklärt und gegenwärtige Verständnisschwierigkeiten durch historische Erklärungen zu überwinden trachtet (89–185).

Die Moraltheologie wird von *Stephan Ernst* als theologische Ethik verstanden. Im ersten Teil wird der Begriff theologischer Ethik in Unterscheidung zu Begriffen wie Werte, Normen und Ethos entwickelt, Grundprobleme der ethischen Begründung werden erläutert und schließlich wird das Thema von Freiheit und Schuld behandelt (190–214). Im zweiten Teil beantwortet der Vf. die Frage nach dem Theologischen einer theologischen Ethik mit der These, theologische Ethik beziehe sich maßgeblich auf das Ethos der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte (215–230).

Im sozialethischen Teil werden in vier Kap.n der theologische Anspruch (239–245), die systematischen Grundlagen (246–269), die Methodik (270–275) und das Fundament (276–283) der christlichen Sozialethik entfaltet. Dabei werden als vier Prinzipien der Sozialethik Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit erläutert (260–269), als methodisches Verfahren wird der Dreischritt von Sehen, Urteilen, Handeln erklärt (274f). Ein didaktisch-motivationaler Reiz mag aus der Wahl des Themas der sozialen Gerechtigkeit resultieren.

Die Münsteraner Religionswissenschaftlerin *Annette Wilke* schließt den Band mit einer Explikation von Religionswissenschaft als kulturwissenschaftlicher Hermeneutik auf der Grundlage empirisch, komparatistisch und metatheoretisch gewonnener Wissensbestände mit Aufmerksamkeit auf „symbolische Formen" und „Rituale" ab. Diese können als solche gesellschaftspolitische Relevanz entfalten (287–358). Dieser Beitrag ist besonders wertvoll, weil er die allenthalben offene Frage, was Religionswissenschaft angesichts der Vielfalt der fachlichen Traditionen und Ansätze denn sein könne, nicht dezisionistisch, sondern systematisch integrierend löst, was die Stellung dieses vierten Lehrstückes innerhalb der systematischen Theologie vollkommen legitimiert.

Die Vf. liefern hier ein im guten Sinne didaktisch konservatives, gleichwohl in der Lehre gut einsetzbares, hinsichtlich der theologischen Selbstbegründung teilweise vorbildliches, traditionelle Lehrbestände immer integrierendes Grundlagenbuch, das sicher eine breite Anwendung finden wird.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Schöndorf SJ, Harald: **Warum musste Jesus leiden?** Eine neue Antwort auf eine alte Frage. – München: Pneuma 2013. 119 S., pb. € 11,95 ISBN: 978-3-942013-21-5

Harald Schöndorf SJ, Prof. für Erkenntnislehre und Geschichte der Philosophie des 17. und 18. Jh.s an der HfPh in München und Anselm-Spezialist, widmet sich der alten, stets brennenden Frage nach der Notwendigkeit des Leidens Jesu.

Das Buch eröffnet (1.) mit einem sehr wohlwollenden Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann (5–7). In einer kurzen Vorbemerkung (8f) weist der Autor (2.) auf die Erstveröffentlichung seiner Gedanken hin und dankt Robert Spaemann und einer namentlich ungenannten Spenderin. Die Problemstellung (10–12) benennt (3.) die Frage nach der Notwendigkeit des Leidens Jesu und bekundet die Absicht des Autors, „eine neue und gültige Antwort auf diese alte Frage [zu] geben" (10). Die biblischen Grundlagen (13–29) zählen (4.) einige der ntl. Bibelstellen auf, aus denen hervorgeht, dass Jesus gelitten hat und dass dies für einen heilvollen Tod notwendig gewesen sei. Um (5.) das „Ungenügen der soteriologischen Theorien" (30–65) herauszustellen, umreißt der Autor kurz die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury (32) und kritisiert an ihr, a) dass die Vergebung von einer Vorausleistung abhängig wäre (34), b) dass Gott nicht die ursprüngliche Unschuld des Menschen herstellen könne, weil er Taten nicht ungetan machen kann (34f) und c) das Mitwirken eines Menschen an der Erlösung, sodass diese keine reine Gnade sei und Anselm sich des Pelagianismus schuldig mache (35f). Der Autor findet (6.) in den soteriologischen Entwürfen von Hans Kessler, Gonzáles Faus, Gerhard L. Müller, Jürgen Werbick, Paul S. Fiddes, Dorothea Sattler, Helmut Hoping und Jan-Heiner Tück, Magnus Striet, Karl-Heinz Menke, Ottmar Fuchs, Harald Wagner und Colin Gunton auf die von ihm verfolgte Frage keine Antwort, die ihn befriedigen würde (38–55) und verweist auf drei Textstellen von Walter Kasper, Karl Lehmann und Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., aus denen hervorginge, welche Aspekte eine vollgültige Soteriologie beachten müsse (58–65). Im systematischen Hauptteil wird (7.) über den Begriff ‚Vergebung' die Notwendigkeit des Leidens Jesu herausgestellt: Auch Gott kann nur vergeben, wovon er betroffen worden ist, weswegen der Sohn Mensch werden musste, um sich von der Sünde treffen lassen zu können, die den unwandelbaren Gott nicht treffen kann (66–98). Zum Schluss fasst der Autor (8.) seine These zusammen (99–109) und hängt (9.) eine kurze Überlegung zur „Vereinbarkeit mit den biblischen und theologischen Aussagen" bzgl. der Topoi Stellvertretung, Sühne, Opfer und Solidarität an (110–119).

1. Die These: Zweifelsohne befindet sich der Autor mit der Frage nach der Notwendigkeit des Leidens Jesu im Zentrum der Soteriologie. Seine These, dass Gott nicht vergeben kann, wovon er nicht betroffen ist, und die Entfaltung dieser These (66–98) sind interessant und lesenswert. Entgegen der Meinung des Autors (101) ist diese These aber weder neu noch in der vorgelegten Ausführung systematisch überzeugend. Was unterscheidet diese These von der Äußerung Irenäus' von Lyon, dass Christus in sich rettet, was Adam verloren habe (Ad haer V 14,1)? Wie beurteilt der Autor die Vergebung von Sünden durch Jesus von Nazareth (Mk 2,5 parr)? In Auseinandersetzung mit Bernd Janowski formuliert Christoph Böttigheimer die These des Autors folgendermaßen: „Jesus gibt sich in dienender und liebender Selbsthingabe als Ersatzleistung hin, indem er sich zuinnerst auf die menschliche Unheilssituation einlässt und so die tödliche Auswirkung der Sünde erfährt. Indem er das Leiden freiwillig auf sich nimmt, kommt es zur Herauslösung der Menschen aus ihrem Schuldverhängnis" („Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod", in: ThGl 98, 2008, 106–123, 117). Systematisch hätte Sch. offensichtlich den Gedanken der Stellvertretung sehr viel stärker beachten müssen und hätte dort wahrscheinlich vieles gefunden, was ihm neu zu sein scheint. Zusätzlich ist zu fragen, ob man wirklich nur das vergeben kann, was einem konkret zugefügt wurde; dann könnte Jesus nur denen vergeben, die ihn verurteilt und ans Kreuz genagelt haben – was er nach Lukas getan hat (Lk 23,34). Der Autor bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, inwiefern Jesus in seinem Leiden das Leid der gesamten Menschheit getragen und durchlitten hat und wie dann die Auferweckung Jesu durch Gott das Leiden Jesu so verwandelt, dass allen Menschen dadurch Heil und damit Vergebung zuteil wird.

2. Einzelprobleme: Aus zeit- und geschichtstheoretischen Gesichtspunkten heraus ist dem Autor Recht zu geben, dass Gott menschliche Taten nicht rückgängig machen kann (35). Ich bezweifle allerdings, dass die Gedanken der „Genugtuung oder Sühne" so zu verstehen sind. Darüber hinaus verstehe ich den Pelagianismusvorwurf des Autors gegenüber Anselm nicht. Nicht aufgrund marianischer Spekulationen, die Mutter des Herrn als „coredemptrix" zu ehren, sondern aufgrund des Konzils von Chalkedon und seiner Definition der unvermischten und ungetrennten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur gehe ich davon aus, dass das göttliche und menschliche Handeln in Jesus Christus als differenziert personale Einheit verstanden werden muss: Erlösung darf nicht als despotisch-einseitiges Handeln Gottes am Menschen, sondern muss im Gegensatz zum Autor wirklich als zu unterscheidendes, aber nicht zu trennendes „Zusammenwirken Gottes mit einem Menschen" (36) verstanden werden. Vor dem Hintergrund der Chalkedoninterpretation von Karl Rahner hat Josef Wohlmuth (*Im Geheimnis einander nahe*, Paderborn 1996, 139–156, 144f) in seiner Interpretation der Satisfaktionstheorie von Anselm genau diesen Punkt als die Stärke von Anselms Gedankengang herausgestellt. Gegen falsche Oppositionssetzungen (entweder nur Gott oder nur Mensch) hält die Synode von Orange ihrerseits im ersten Gnadenstreit fest, dass „Gott in uns wirkt, damit wir Gutes wirken" (DH 379).

3. Theologischer Stil: An vielen Stellen vereinfacht der Autor komplexe Fragestellungen, sodass sie für den Leser unverständlich werden und Behauptungen rein thetisch wirken; es bleibt z. B. unklar, welches Verständnis von „Allmacht" (29) er hat und welche „Theologen der jüngeren Zeit" er meint, weil er auf keinerlei Sekundärliteratur verweist. Seltsam wirkt darüber hinaus der Umgang mit anderen theologischen Entwürfen. Die mangelhafte Erklärung der heilsgeschichtlichen Notwendigkeit des Leidens Jesu bei Gerhard L. Müller wird damit entschuldigt, dass dieser inzwischen die Meinung des Autors gebilligt habe (42). Aufgrund der sehr spärlichen oder gar unterlassenen Kommentierung wirkt die ‚Auseinandersetzung' mit zeitgenössischen soteriologischen Entwürfen (38–55) wie eine Materialsammlung. Ob „eine gültige Interpretation der Soteriologie in Übereinstimmung mit allen biblischen und dogmatischen Aussagen bezüglich Jesus Christus sein muss" (56) darf bezweifelt werden, weil die ntl. Autoren selbst verschiedene Modelle der Interpretation des Geschehens um Leben und Tod Jesu angeboten haben und eine theologische Interpretation Sachverhalte zuspitzen darf, um die Diskussion voranzutreiben. Entgegen der eigenen Forderung unterlässt die vorliegende Soteriologie eine ausführliche Interpretation der atl. Texte; diese wäre notwendig, weil die ntl. Autoren nur mit ihrer Hilfe in der Lage waren, das Geschehen um Jesus Christus zu deuten. Sattler betont diese Interpretationsarbeit und den eschatologischen Vorbehalt, unter dem die christliche Hoffnung notwendig stehen muss (vgl. Röm 8,24); Sch. lehnt dies ab und wird dabei unsachlich. Dass er Sattler und Werbick vorhält, ihnen würde die Nachkriegserfahrung fehlen, sodass weder im Sachregister von Sattlers noch im Inhaltsverzeichnis von Werbicks Soteriologie der Begriff Vergebung zu finden wäre (68f), spricht für sich, aber nicht für den Autor, der auf diese Weise sich und seine These diskreditiert.

Eichstätt Florian Bruckmann

Weß, Paul: **Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie**. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von Ulrich H. J. Körtner und Grigorios Larentzakis. – Münster: Lit, 3., erweiterte Aufl. 2013. 208 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 35), brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–6590–8

Der vorliegende Band des österreichischen Pastoraltheologen Paul Weß fragt ausgehend von der Enzyklika „Ut unum sint" von Papst Johannes Paul II. nach einer ökumenisch anschlussfähigen Erneuerung des Papstamtes. Das Buch ist in drei unterschiedlich lange Teile gegliedert: Der erste beinhaltet die Grundthese (15–26), der zweite Stellungnahmen eines orthodoxen sowie eines reformierten Theologen (27–42) und der dritte vertieft das entfaltete Modell im Blick auf kirchliche Ämter sowie eine künftige ökumenische Kirchengemeinschaft (43–205).

Der ökumenische Vorschlag von W. zum Papsttum (erstmals abgedruckt in ThG 43 [2000], 124–134) zielt auf eine kollegiale Ausgestaltung des Petrusamtes jenseits der beiden Pole von zentralistischem Papalismus (Gott – Christus – Papst – Kollegium) und demokratischem Konziliarismus (Gott – Christus – Kollegium – Papst). „Dieses Buch ist ein – sicher gewagter – Versuch, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht gelöste und seither umstrittene Frage der Kollegialität des Papstamtes und aller Ämter in der Kirche zu beantworten und auf dieser Basis den Weg freizumachen für weitere Schritte auf dem Weg zur Einheit der Christen." (13) Während noch das Erste Vatikanische Konzil die Zuordnung des Primats zum Bischofskollegium übergangen habe, sei auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Ausübung des Papstamtes die Kollegialität der Bischöfe als nicht notwendig erachtet worden, ungeachtet der Betonung des Bischofskollegiums sowie der Communio-Theologie. Um den Primat mit der Kollegialität versöhnen zu können, müsse darum „eine inhaltliche – nicht nur verbale – Verbesserung der Dogmen des 1. Vatikanums und ihrer folgerichtigen Auslegung im 2. Vatikanum" vorgenommen werden (19). Dass die Aussage des Ersten Vatikanischen Konzils vom gleichbleibenden Sinn kirchlicher Lehrsätze keine inhaltliche Verbesserung oder gar Korrektur ausschließen könne, begründet W. mit Verweis auf entsprechende Überlegungen von Karl Rahner. W.s Ausführungen sind damit ein sehr gewagtes Plädoyer, die Papstdogmen so zu korrigieren, dass Papst und Bischofskollegium auf der gleichen Ebene und mit derselben Autorität einander zugeordnet sind. In diesem Zusammenhang bemüht er das Bild einer partnerschaftlichen Ehe unter dem Anspruch der Einmütigkeit: Beide müssten „sich einig sein oder werden, ohne dass die eine [Instanz] die Gültigkeit der Entscheidungen der anderen aufheben kann" (24). Eine solche wahre Kollegialität „wäre eine wichtige Voraussetzung für das ökumenische Gespräch über das Papstamt" (26).

Grigorios Larentzakis, Prof. für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie an der Karl-Franzens-Univ. in Graz, streicht in seiner Stellungnahme zu den Überlegungen von W. positiv heraus, dass das Grundproblem der katholischen Primatslehre klar benannt worden sei und die Lösung in einer inhaltlichen Neuausrichtung des Papstdogmas gesucht würde. Allerdings gibt er einerseits zu bedenken, dass die Frage nach der Möglichkeit der Relativierung bzw. Verbesserung von Dogmen nur im Rahmen des westlichen Dogmenverständnisses ihren Ort haben könne. Andererseits fragt er kritisch an, weshalb W. Papst und Bischofskollegium als quasi einander gegenüberstehende Instanzen mit gleicher Autorität denke. Würde man nämlich den Papst im Bischofskollegium verorten und gleichzeitig die Kollegialität ernst nehmen, so würde sich das Modell des Primus inter Pares des Gesamtkollegiums nahelegen, wie es im ersten Jahrtausend vorherrschte. *Ulrich H. J. Körtner*, Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien, erachtet W.s Vorschlag als Eröffnung neuer Gesprächsmöglichkeiten, ohne dass dadurch indes die evangelischen Bedenken gegen das römisch-katholische Papstamt „wirklich ausgeräumt" würden (37). V. a. die biblische Begründung, die W. seinem kollegial ausgestalteten Papsttum zugrunde legt, trifft bei K. auf wenig Verständnis: Es „entbehrt einer überzeugenden biblischen Grundlage" (38).

Im dritten Teil vertieft W. sein kollegiales Verständnis des Papsttums: Als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirche habe der Papst unermüdlich für eine einmütige Entscheidung zwischen sich und den Bischöfen Sorge zu tragen, ohne dass Papst und Bischöfe sich gegenseitig überstimmen könnten. Nur so sei gewährleistet, dass letztlich alle die Entscheidung mit ihrem Gewissen mittragen könnten. Ausgehend von Rousseaus Begriff einer idealen Demokratie macht W. deutlich, dass die Kirche als wahre Demokratie unter der Hierarchie Gottes verstanden werden müsse und das Amt – insbes. das des Papstes – als Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit zu begreifen sei. Sodann werden die Einwände von L. und K. zu entkräften versucht (50–94). Dabei wird darauf hingewiesen, dass sich im Modell eines kollegial ausgestalteten Papstamtes Primat und Bischofskollegium nicht wie miteinander konkurrierende Instanzen gegenüberstünden, vielmehr komme dem Papst nur für die Dauer einer gemeinsamen Entscheidungsfindung die Aufgabe zu, das Kollegium zur Einmütigkeit herauszufordern, ohne dass er deshalb über dem Kollegium stünde. „Es kann nur eine vorläufige Rivalität geben, die aber im Idealfall sogar in eine ganz andere, positive ‚Rivalität' übergeht, nämlich in jene, welche Seite früher eine für alle annehmbare Lösung findet." (63) Gegenüber K.s Einwand, die römisch-katholische Primatlehre entbehre jeglicher biblischen Grundlage, fragt W. kritisch nach der Stichhaltigkeit des reformatorischen Schriftprinzips. Er weist nach, dass sein kollegiales Verständnis des Papstamtes durchaus dem biblischen Zeugnis, in welchem Petrus als Repräsentant der Jüngergemeinde erscheint, gemäß sei. Gleichzeitig räumt er aber ein, dass sich das Papstamt nicht direkt biblisch ableiten lasse. Doch: „Zum gottgewollten konstitutiven Wesen der Kirche gehört die Einheit, woraus sich konsekutiv die Notwendigkeit eines entsprechenden Amtes in einer ökumenischen Gemeinschaft ergibt, ohne dass dessen konkrete Gestalt im konstitutiven Wesen der Kirche enthalten wäre." (92)

Nachfolgend wird der „sehr anspruchsvoll[e]" (94) Vorschlag eines Gleichgewichts zwischen dem Petrusdienst als Leitungsamt und dem Bischofskollegium in kritischer Auseinandersetzung mit Abhandlungen von Rudolf Pesch und John R. Quinn weiter vertieft (95–120). Auf diese Weise wird deutlich, was es heißt, das personale und kollegiale Prinzip in der Kirche in einer Synthese vereinen zu wollen: Der Papst darf dem Bischofskollegium rechtlich nicht übergeordnet werden, sondern muss diesem unter dem Anspruch der Einmütigkeit eingeordnet sein. Abschließend fasst W. sein Modell nochmals zusammen (121–138) und bezieht es sowohl auf alle kirchlichen Ämter (139–168) als auch auf eine zukünftige Koinonia verschiedener christlicher Kirchen (169–205).

Die innovative und couragierte Konzeption von W. ist durchaus bedenkenswert, sowohl im Blick auf die innerkatholische Amtsdiskussion als auch hinsichtlich einer ökumenischen Akzeptanz des Petrusdienstes. W. versteht es, die eigentlichen Angelpunkte der ökumenischen Streitfragen klar zu benennen und sie einer stringenten Lösung zuzuführen. Allerdings treten auch die Grenzen klar zutage: Dass es je zu einer „Verbesserung" bzw. „Korrektur" der Papstdogmen kommen wird, ist nach katholischem Dogmenverständnis eher unwahrscheinlich. Zudem drängt sich die Frage auf, ob eine einmütige Entscheidung ohne eine Instanz, die eingebunden in das Bischofskollegium ein letztes Urteil zu fällen hätte, immer herbeigeführt werden kann.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Barth, Hans-Martin: **Konfessionslos glücklich**. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 272 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08161–8

Das neueste Buch von Hans-Martin Barth, emeritierter Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg, bedeutet eine Herausforderung. Zum einen ist es das *Thema*, das herausfordert: „Konfessionslos glücklich" (ohne Fragezeichen) – ein Theologe stellt sich offen und schonungslos den Fragen, welche die zunehmende Säkularisierung für die etablierten Kirchen mit sich bringt. Zum anderen liegt es an der *Art*, wie B. sich mit dem Thema auseinandersetzt. Schon der Untertitel deutet es mit der Formulierung „religionstranszendentes Christsein" an. Moment mal, möchte man verwundert einwenden – geht es nun um Konfessionen (wie im Titel) oder um Religionen (wie im Untertitel)? Irgendwie geht es in diesem Buch um beides, was durchaus seine Berechtigung haben kann. Aber es wird nicht recht zwischen beidem unterschieden, und die Unschärfe in der Verwendung der Begriffe ist nach Auffassung der Rez.in ein wesentlicher Mangel in diesem Werk, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll.

Meiner Auffassung nach ist es *eine* Frage, ob Menschen *„glücklich"* leben können, auch wenn sie konfessionslos sind (bzw. um es präziser auszudrücken, wenn sie keiner *Kirche* angehören – denn eine *„Konfession"*, d.h. ein Bekenntnis oder eine Glaubensüberzeugung mögen sie dabei vielleicht durchaus haben). B. bejaht diese Frage – wie ich meine, völlig zu Recht –, und er bringt eine Fülle von eindrücklichen Beispielen dafür, dass Menschen ihren (christlichen) Glauben auf beeindruckende und vorbildliche Weise praktizieren und dies als ihre ganz persönliche Art der „Nachfolge Jesu" verstehen, auch wenn sie nicht Mitglied in einer Kirche sind. Die Einsicht, dass das „Volk Gottes" mehr umfasst als die Glieder der Kirche, ist allerdings nicht neu – jedenfalls nicht in der evangelischen Theologie, für die B. spricht. Durch die Denkfigur der „verborgenen Kirche" ist es schon seit Beginn der Reformation präfiguriert, dass Menschen auch auf unsichtbare Weise zu Christus gehören können. In der katholischen Tradition sieht das anders aus, weil dort wesentlich deutlicher an der Sichtbarkeit der Kirche und unserer Zugehörigkeit zu ihr festgehalten wird. Insofern mag die Vorstellung, dass Menschen auch ohne Kirchenzugehörigkeit den christlichen Glauben verwirklichen können, für die katholische Theologie in besonderem Maß eine Herausforderung darstellen.

Jedenfalls ist es eine *andere*, hiervon zu unterscheidende Frage, ob ein Mensch nicht nur ohne Kirche, sondern auch ohne Religion (d. h. ohne irgendeine Art von Glauben an Gott) „glücklich" leben kann. Als „Theo-login", also als Person, deren Lebensaufgabe darin besteht, von *Gott* zu reden und über ihn nachzudenken, kommen mir hier Bedenken. B. jedoch scheint auch diese Möglichkeit zu bejahen, ohne sie deutlich genug von der ersteren Fragestellung zu unterscheiden. Einen solchen Lebensentwurf beschreibt er mit verschiedenen Begriffen, die in sich wiederum teilweise inkonsistent sind. So spricht er im Untertitel seines Buches vom „religionstranszendenten Christsein" – also nicht von einer religionstranszendenten *Existenz* (so als wären Menschen, die sich dezidiert als areligiös verstehen, als *Christen* anzusprechen – was für mich jedenfalls nicht nachvollziehbar ist und die Gefahr der Vereinnahmung birgt). Auch hier mangelt es nicht an Beispielen – und in unserer Zeit, wo die Säkularisierung bereits weite Teile der Gesellschaft durchdrungen hat, könnte sie wohl jeder mit Namen aus seinem eigenen Bekanntenkreis ergänzen: Menschen, die die Religion nicht mehr „brauchen" und dabei allem Anschein nach *glücklich* leben – ja. Nur: Inwieweit können, ja dürfen wir sie als Christen bezeichnen?

Bezeichnend für die Vermischung der Kategorien ist etwa die Überschrift von Kap. B 2, die lautet: „Konfessionsfrei religionslos Christ sein?" (120 – immerhin: mit Fragezeichen). Dies ist umso erstaunlicher, als B. davon ausgeht, dass das Christentum religionsphänomenologisch als *Religion* zu betrachten ist (133). Freilich kann er sich auf seinen großen Namensvetter Karl Barth berufen, wenn er beschreibt, dass der christliche Glaube auch das Potenzial zur *Religionskritik* in sich birgt (134–137). Hiervon ist wiederum der *religionslose* „Glaube" zu unterscheiden (wie ihn B. etwa bei Dietrich Bonhoeffer oder Dorothee Sölle angedeutet findet) – und schließlich das *religionstranszendente* Christsein, für das B. in seinem Buch wirbt.

All dies sind zweifellos wichtige Fragen, zumal in unserer Zeit, die – jedenfalls im „christlichen Abendland", genau genommen in Mitteleuropa – von einem deutlichen Abbruch traditioneller Religiosität geprägt ist. Zur Entwicklung der Säkularisierung in den verschiedenen Teilen der Welt bringt B. brisantes Material, das er differenziert darstellt. So werden die Unterschiede zwischen den einzelnen europäischen Ländern (etwa zwischen Polen und Tschechien oder zwischen Deutschland und Italien), zwischen Europa und den USA oder zwischen Nord- und Südamerika benannt. Auf diese Weise wird deutlich, dass sich die Phänomene, auf die B. mit seinem Buch eine Antwort zu geben sucht, derzeit auf bestimmte Regionen konzentrieren – wobei vorerst offen bleiben muss, „ob es sich bei alledem um eine durch geschichtliche Umstände bedingte spezifische, auf Mitteleuropa begrenzte Situation handelt oder ob sich damit eine Entwicklung abzeichnet, die sich langfristig weit darüber hinaus auch in anderen Teilen der Welt einstellen wird" (44). Vielleicht liegen wir also hierzulande „an der Spitze einer neuen Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die die Chance in sich birgt, eine künftige Gestalt religionstranszendenten Christentums hervorzubringen" (62).

Es ist B. hoch anzurechnen, dass er sich diesen Fragen mutig und offen stellt. Schade nur, dass dies in diesem Buch in wenig systematischer Weise erfolgt (obwohl der Vf. systematischer Theologe ist). Schon das siebenseitige Inhaltsverzeichnis macht den Eindruck, dass der Aufbau des Werkes eher zirkulär als linear angelegt ist, denn hier gibt es etliche Wiederholungen und Exkurse (7–13). So wiederholt z. B. Kap. A 5.4 („Soziologische Beobachtungen", 104–113) Gedanken aus Kap. A 3.2 („Soziologisch orientierte Wahrnehmungen", 41–44). Auf der einen Seite gibt es also eine gewisse Redundanz; auf der anderen Seite werden wichtige Themen nur kurz angerissen. So wird etwa die oben erwähnte Dorothee Sölle mit der „Gott-ist-tot-Theologie" in Verbindung gebracht, die auf weniger als einer Seite abgehandelt wird (137f) – obwohl diese Thematik zum einen höchst umstritten ist und zum anderen für B.s Argumentation (nämlich, dass Christsein religionstranszendent gedacht werden kann) eine bedeutende Rolle spielt.

Das Buch enthält auch Hinweise darauf, wie ein religionstranszendentes Christsein konkret aussehen könnte. So findet sich auf S. 172f eine entsprechende Neufassung des Vaterunser („Geehrt, gewürdigt und geschützt werde das Geheimnis des Daseins, die Quelle aller Energie und Orientierung für ein frohes, heiteres, sinnhaftes Leben […]"). Ob dieses Gebet in ästhetischer und spiritueller Hinsicht über sein Vorbild hinausweist und ob es areligiöse Menschen anzusprechen vermag – darüber möge sich jede/r Leser/in ein eigenes Urteil bilden. Ähnliches gilt für den Versuch einer Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses auf S. 180f. Wenn B. zum Thema „Glaubensbekenntnis" kategorisch feststellt, es wäre „abwegig, Bekenntnisse irgendwelcher Art als unüberwindliche Trennmauern zwischen Angehörigen einer evangelischen Kirche und konfessionslosen und areligiösen Menschen aufzubauen" (176), dann ist dies m. E. wiederum ein Beispiel dafür, dass die Behandlung einer so grundlegenden Frage hier eher auf populärem Niveau erfolgt und systematisch-theologisch zu kurz greift.

Anerkennenswert bei diesem Buch ist in jedem Fall die *Frage*, der es sich stellt: „Wie sollen Theologie und Kirche auf die disparate Situation reagieren? Sollen sie auf die religiöse oder die areligiöse Schiene setzen, sich für religiöse Alphabetisierung engagieren oder sich die Sprache der Areligiösen aneignen?" (63) Und richtungsweisend ist die *Antwort*, die B. darauf gibt: „Es dürfte sich somit für die christliche Theologie nicht empfehlen, sich einseitig auf diese These von einer vorgegebenen Religiosität des Menschen oder auf eine Anthropologie des Transzendierens festzulegen. Der christliche Glaube muss einen Weg suchen, nicht nur im traditionellen Sinn religiöse Menschen anzusprechen, sondern auch für areligiöse Menschen kommunikabel zu werden. Er wird sowohl der Religiosität wie auch ihrer Bestreitung gegenüber kritisch bleiben müssen." (79)

Hünfelden Jutta Koslowski

Biliniewicz, Mariusz: **The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI.** A Theological Inquiry. – Oxford u. a.: Peter Lang 2013. (X) 341 S., pb. € 58,90 ISBN: 978–3–0343–0923–3

Question: Is this a book about Joseph Ratzinger, with Mariusz Biliniewicz as a guide, so that at its end the reader knows something about the theology that informed the Pontiff's liturgical renewal? Or is this a book about the liturgy, with Joseph Ratzinger as a guide, so that at its end the reader knows something about the scope and end of liturgy? Answer: yes. The reader receives both. Sometimes he feels B. at his side, explaining the theological underpinnings of Pope Benedict XVI's reforms, and sometimes he feels R. himself at his side, explaining, in his professorial and pastoral manner, the immense value of liturgy. This book can be read for either purpose.

It was generous of B. to provide a reviewer, such as myself, the very summary I would have otherwise had to compose.

He says in the Introduction that the chapters will present, successively, *what* R. is going to reform … *why* he wants to reform it … *how* he is going to reform it … and how he is *implementing* his plan (3). This occupies the first four chapters, which form a sort of unit on their own because they are confined to the sphere of R.'s thought. B. is ably acquainted with the full assortment of R.'s writings, ranging from academic books to pastoral addresses that are now more easily found on the internet. But if the first four chapters operate within R.'s world of thought, the final two chapters take a slightly different turn by stepping outside that world to present the opinions of R.'s critics, and then offer up B.'s own evaluation. The majority of the book, then, lets R. speak for himself, thus assisting the theologian who would like an intelligent overview. But for the liturgist who is curious about the actions that stirred criticism, B. also discusses *ad orientem*, the altar cross, kneeling for holy communion, *Summorum Pontificum, Liturgiam Authenticam* and the new English translation of the Roman Missal, corrections to the Neocatechumenate Way, the translation of *pro multis*, abandoning the use of the title YHWH, purification of the sacred vessels, and the *Anglicanorum coetibus*. I came away with a new awareness of just how many liturgical issues R. dealt with during his years in the Chair of Peter.

Rather than review the teaching of R., my time here seems better spent identifying what sets this book apart from others. I submit there are three commitments – interrelated hermeneutical keys – that make this book valuable. First, B. notices a connection within a distinction between the professor and the pontiff. I have already experienced this tension writing only these few paragraphs: do I refer to "Ratzinger" or "Benedict"? It is the same man, but different responsibilities may result in different approaches. B. acknowledges this by using a predominately systematic organization of material, but also paying heed to chronology when necessary. A sign of the consistency of R.'s thought is seen in the fact that often three, four, and even five footnotes can be given for a single teaching. But the value of chronology is seen when, for example, the early R. (who complained about "a wall of Latinity" separating people from the liturgy) is juxtaposed with the mature man (who cautions against Latin disappearing altogether). B.'s conclusion is that there is an overall continuity, "although a certain change of tone can be noted in this language" (192), and often "Benedict not only repeats Ratzinger's ideas […] but also develops them and gives them more profound meaning." (177) The pontiff is a theologian.

Second, B. structures his book to connect theology with practice. Pope Benedict's reform of the liturgy does not come out of a vacuum, it

comes out of Professor Ratzinger's theology of the liturgy, and therefore Ch 4 (the reform implemented) parallels Ch 1 (Ratzinger's theology of the liturgy). In point of fact, Benedict on the liturgy can only be understood within a much wider context that also assesses the Second Vatican Council as a whole, his attitude toward the so-called "spirit of the Council", the current state of biblical criticism, the philosophical presuppositions of modern theologians, and the twin streams of Augustine and Thomas. The theologian is a liturgist.

Third, B. takes pains to connect liturgical theology with pastoral implementation. He notes Benedict's characteristic dialogical approach to an issue, done to describe a position, not to cast its holder into the position of an antagonist. This is how R. the professor gets to the heart of issues, and this, says B., "is why the word 'crisis' is an important word in his vocabulary" (19). If correct, it means that R. is not an alarmist when he speaks of various crises, as though some bit of modernism might slip by like a spark from a forest fire, and he must stomp it out. To the contrary, "crisis" means phenomena that need pastoral attention. "[Benedict] did not write an opus, but his theology was rather conditioned by what he considered important and necessary for the Church there and then." (20) The theologian is a pastor.

These three approaches result in a presentation of the "reform of the reform" as something other than rolling back the clock. It "is not a process of rejection of everything that happened in the liturgy after the Council. It is rather primarily an enterprise which aims at changing the atmosphere around the liturgy: the theological approach to it and the mentality in which it is being celebrated." (128) The reform is "intended to help to build the bridge between the Church's present and her past" (130), and is part of a bigger hope Benedict had for healing the crisis of the Catholic Church as a whole. If B. did not notice this about Benedict, he would fail to appreciate his subject – I mean by "his subject", both Benedict and the liturgy.

You might guess that B. concurs with R. in the majority of cases, but this neither limits him from giving a fair-handed report of the criticisms that come from a more liberal corner, nor does it impede his objective and academic presentation of R.'s thought. This is no facile selection of just B.'s favorite points; it is a very thorough and rewarding depiction of how R.'s theology undergirds his renewal efforts.

There is something poignant in the final paragraph of the book. B. wrote the manuscript between 2008 and 2011 as a doctoral diss. because despite articles about aspects of the Holy Father's liturgical agenda, he could find no comprehensive theological study of Benedict's overall liturgical vision analyzed in light of his theology. This B. has now provided us. And when he ends the book wondering what Benedict's next steps will be, he could not have known that Pope Benedict XVI would resign the papacy on 2 February, 2013, just two weeks before publisher Peter Lang's release date of 20 February. B.'s subject matter had a closing parenthesis he didn't know about while finishing the work. Yet this makes his book all the more relevant, because his thesis is that R.'s significance was a matter of creating a new climate for critical reflection, it was not any individual action he took, and to that climate we can now contribute with continued reflection on the theological keystones of liturgy, aided by a fine study such as this.

Notre Dame (USA) David W. Fagerberg

Ethik / Moraltheologie

Hübner, Jörg: **Ethik der Freiheit**. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 509 S., kt € 34,90 ISBN: 978-3-17-021644-0

Seit Martin Luthers reformatorischer Programmschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" haben Vertreter einer evangelischen Ethik immer wieder und mit besonderem Nachdruck betont, dass die Erfahrung von Befreiung und Freiheit eine zentrale Kategorie ihres theologisch-ethischen Ansatzes darstellt. In jüngster Zeit war es v. a. auch der langjährige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wolfgang Huber, der als Bischof von Berlin und schon zuvor als Ordinarius für Sozialethik und Systematische Theologie dezidiert ein modernes Freiheitsverständnis bzw. Autonomiestreben mit einem christlichen Begriff von „kommunikativer Freiheit" im Sinne einer von Gott dem Menschen anvertrauten und in Beziehung zu verantwortenden Lebens- und Handlungsmöglichkeit zu vermitteln versuchte. Doch als Entwürfe einer protestantischen Ethik, die seit dem Zweiten Weltkrieg die christliche Freiheitsbotschaft mit jeweils eigenem Profil ins Zentrum ihrer Überlegungen rückten, hebt Jörg Hübner in seiner „Ethik der Freiheit" namentlich die Ansätze von Wolfgang Trillhaas, Trutz Rendtorff, Karl Barth und Oswald Bayer hervor. In dem durchaus breiten Spektrum, das diese vier Theologen bzw. ihre Konzeptionen einer ethischen Theologie darstellen, bemüht sich der Vf. mit seinem Vorhaben eines theologisch-ethischen Gesamtentwurfes um eigene Positionierung und Profilierung – und zwar mit dem recht selbstbewussten Anspruch, dies „in Fortführung, Ergänzung und Korrektur der schon vorliegenden ethischen Gesamtentwürfe, in denen die Freiheitsbotschaft eine zentrale Rolle spielt" (141), zu leisten.

Aufs Ganze gesehen steht dabei in H.s „Ethik der Freiheit" eine betont pneumatologische Begründung des Freiheitsverständnisses im Vordergrund, die Freiheit als „freudigen Vollzug sinnstiftenden Selbst- und In-der-Welt-Seins im Kraftfeld des göttlichen Geistes" (112 u. ö.) auffasst und ausdrücklich auf den ganzen Menschen samt seiner mannigfaltigen Affektivität bezieht, anstatt Freiheit lediglich als ethische Komponente der menschlichen Vernunftstruktur in den Blick zu nehmen. Dieses Programm einer theologischen Ethik, das der Pneumatologie völlig zu Recht mehr Bedeutung einräumt, als das gemeinhin üblich ist, entwickelt H. sehr konsequent und überzeugend. Der beachtliche Vorzug seiner grundlegenden Orientierung und der entsprechenden theologisch-ethischen Überlegungen besteht insbes. darin, dass diesen Ansatz einerseits eine große Offenheit bzw. integrierende Kraft in der Begegnung mit philosophischem Denken, humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und sogar dem Freiheitssinn anderer Religionen auszeichnet, er andererseits aber auch dem Anspruch gerecht wird, dem Freiheitsgedanken, mit dem letztlich jede Ethik steht und fällt, in seiner christlichen Ausprägung ein klares Profil zu geben. Insofern erreicht H. tatsächlich das von ihm selbst formulierte, ambitionierte Ziel, nämlich sich in die prominente Riege der ethischen Entwürfe von Trillhaas, Rendtorff, Barth und Bayer einzureihen und sich dort im engeren Sinne des Wortes in der Mitte zu verorten. Denn in Nähe zu Trillhaas und Rendtorff will er die theologisch-ethische Reflexion erklärtermaßen im Kontext und nicht im Gegensatz zur Philosophie ansiedeln; zugleich kann sich seine pneumatologisch begründete „Ethik der Freiheit" aber auch an die prononciert christologischen Ansätze von Barth und Bayer anlehnen – die Würdigung außerchristlicher Erfahrungen von Freiheit ist dabei gleichwohl nicht ausgeschlossen.

Wie bereits der Untertitel „Grundlegung und Handlungsfelder […]" deutlich zu erkennen gibt, erfolgt die Darstellung von H.s Überlegungen in zwei großen Schritten.

Kap. I (23–167) mit insgesamt acht Unterkap.n erläutert wesentliche Aspekte eines Begriffes von Freiheit, der sowohl in der Spur biblischer (v. a. paulinischer) Wegmarken und traditioneller reformatorischer Theologie (Luther, Melanchthon) verläuft als auch gezielt anthropologische bzw. philosophische Konnotationen einbezieht und letztlich eine grundlegend pneumatologische Ausrichtung des Freiheitsverständnisses anstrebt. H. benennt in diesem Zusammenhang drei wesentliche Reflexionsstufen, die den vielschichtigen und schillernden Freiheitsbegriff strukturieren: Freiheit als Gefühl der ursprünglichen Subjekthaftigkeit und Autonomie; Freiheit als intersubjektiv vermitteltes Geschehen; Freiheit als transzendentale Freiheit. Mit der zuletzt genannten Reflexionsstufe „transzendentale Freiheit" wird eine Begriffsprägung von Hermann Krings aufgegriffen (versehentlich als H. Frings bezeichnet; 28), der seinerseits reale, praktische und transzendentale Freiheit differenziert hat – eine Dreigliedrigkeit, die allerdings nur bedingt mit den drei Reflexionsstufen bei H. in Einklang zu bringen ist.

Wichtig ist die Unterscheidung der drei genannten Reflexionsstufen in H.s „Ethik der Freiheit" auch insofern, als sie im zweiten großen Teil der Arbeit (Kap. II; 203–379), der sich konkreten individual- und sozialethischen Themenfeldern zuwendet, jedes der dort entfalteten sieben Unterkap. wiederum in drei Abschnitte gliedert. So werden dann etwa im Unterkap. „Achtung des Menschen und seiner Freiheitsrechte – Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft" (203–231) zunächst die „Freiheit des Gewissens" (erste Reflexionsstufe: Freiheit als Gefühl der ursprünglichen Subjekthaftigkeit und Autonomie), sodann die „Kommunikationsfreiheiten" (zweite Reflexionsstufe: Freiheit als intersubjektiv vermitteltes Geschehen) und schließlich die „Religionsfreiheit" (dritte Reflexionsstufe: transzendentale Freiheit) behandelt. Dieses konsequent durchgehaltene Strukturprinzip ist zweifellos hilfreich, um die Vielfalt und Komplexität der im Kap. II angesprochenen individual- und sozialethischen Themen (Bioethik, Umweltethik, Beziehungsethik, Medien- und Wissenschaftsethik, Wirtschaftsethik, Kulturethik, Politische Ethik) sinnvoll zu ordnen und sozusagen didaktisch aufzubereiten – mitunter wirkt das Schema aber auch etwas überstrapaziert und die Zuordnung der einzelnen Inhalte zu den jeweiligen Reflexionsstufen von Freiheit relativ beliebig.

Den entscheidenden Akzent legt H. allerdings auf die Affektbezogenheit des Freiheitsgeschehens, d. h. auf die Erläuterung der Wirksamkeit des Geistes Gottes im Hinblick auf eine Neuausrichtung der Affektzustände des Menschen. Unter Affekt wird dabei eine „ganzheitliche psycho-physische Ge-

stimmtheit verstanden, die von inneren und äußeren Reizen ausgelöst werden kann, aber nicht muss, und die sich sowohl in der Motivationsstruktur, der Informationsverarbeitung, der sozialen Kontaktaufnahme als auch in der Art und Weise der Entscheidungsfindung erheblich von den kognitiven wie auch den voluntativen Bewusstseinsformen abhebt" (105). Menschliche Lebensführung ist ohne Affektivität tatsächlich gar nicht denkbar, bilden doch die grundlegenden Gefühls- und Gemütsbewegungen eines Menschen den wesentlichen Interpretationsrahmen, innerhalb dessen sich der Einzelne die Objektwelt aus Gegenständen und Überzeugungen zunächst einmal erschließen und sodann in weiteren Schritten kognitiv deuten bzw. mit dem eigenen Handeln vermitteln kann.

Während Affekte wie Angst, Trauer, Wut, Verachtung, Schuld- oder Schamgefühle in diesem Zusammenhang eher dazu führen, dass sich ein Mensch gegenüber seiner Umwelt verschließt und in seiner Wahrnehmungsfähigkeit oft eingeschränkt ist, kommt den sog. Vitalitäts- oder Impulsaffekten wie Liebe, Sympathie, Freundlichkeit, Zufriedenheit, Begeisterung, Interesse oder Kreativität phänomenologisch betrachtet größte Bedeutung für eine stabile, gesicherte und sinnerfüllte Lebensführung zu. Bezogen auf das Projekt einer „Ethik der Freiheit" leitet H. aus dieser Einsicht die folgende grundlegende Aufgabenbeschreibung ab: „Eine Ethik der Freiheit wird bestrebt sein, diese affektiven Zustände aus der ‚Gefühls-Familie' der Freude zu deuten, und kann deswegen auch als eine Hermeneutik der Freude verstanden werden. Dabei kommt eine solche Hermeneutik der Freude nicht umhin, das Gewährtsein der Freude zu thematisieren und damit dem religiösen Bezug Raum zu geben. Gerade eine Ethik der Freiheit als eine Hermeneutik der Freude kann letztlich gar nicht anders, als sich gegenüber einer theologischen Ethik zu öffnen oder sich direkt als eine solche zu verstehen. Aus christlicher Perspektive heraus hat sie allen Grund dazu, da die Freude den zentralen Bestandteil der in Christus gewährten Heilserfahrung darstellt." (110)

So sehr dieser zitierten Aufgabenbeschreibung zuzustimmen ist, verwundert doch die relativ enge und einseitige theologiegeschichtliche Verortung, die H. seinem Konzept von Freiheit angedeihen lässt. Nachdem es in der patristischen und mittelalterlichen Theologie weitgehend Konsens gewesen sei, die Affektivität des Menschen mit Skepsis zu beurteilen und sie als mit Hilfe der Vernunft zu beherrschende Triebhaftigkeit zu verstehen, hätten erst Luther und Melanchthon den Affekten wieder eine positive Bedeutung im Hinblick auf ein Leben in geistgewirkter Freiheit zugeschrieben (96f). Eine solche Sicht der Dinge verkennt, dass nicht zuletzt Thomas von Aquin lange vor der reformatorischen Theologie eine durchaus differenzierte Lehre von den Seelenvermögen ausgebildet und die menschlichen Affekte keineswegs nur entwertet hat.

Sieben Affekte aus der „Gefühls-Familie" der Freude sind es schließlich, die H. in Anlehnung an den paulinischen Tugendkatalog aus Gal 5 vor Augen führt und im Einzelnen als Unterkap. im Kap. II (203–379) seiner Arbeit entfaltet bzw. mit konkreten individual- und sozialethischen Themen in Verbindung bringt: Achtung vor dem Menschen, Ehrfurcht vor dem Leben, Kommunikation und Begegnung mit dem Willen zur Partnerschaft, Freude an der Kreativität, Mut zur Entwicklung, gelebte Phantasie und Ermutigung zur Teilhabe.

Es stellt eine beachtliche Leistung dar, wie detailliert und kenntnisreich H. die verschiedenen Fragen auf dem Gebiet der angewandten Ethik behandelt und auf diese Weise dem Anspruch eines theologisch-ethischen Handbuches durchaus gerecht zu werden vermag. Man muss nicht immer und im Einzelnen jedes Urteil oder jede Einschätzung teilen, die H. etwa in Fragen der menschlichen Würde des Embryos (253–255), homosexueller Beziehungen (273f), eines solidarischen Bürgergeldes (305–307) oder der Rolle von Nicht-Regierungs-Organisationen (358–363) formuliert; man kann sich auch hin und wieder fragen, ob die konkreten ethischen Forderungen, wie sie der Autor erhebt, wirklich immer so leicht, zweifelsfrei und direkt aus dem pneumatologisch begründeten Freiheitsverständnis herzuleiten sind; aber man wird dennoch alles in allem sagen dürfen, dass die Ausführungen in H.s „Ethik der Freiheit" ein gelungener Beitrag dazu sind, christliche Theologie und Glaubensgemeinschaft als kompetente „Sprachschulen der Freiheit" (381) auszuweisen.

Trier Johannes Brantl

Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Jörg Althammer. – Berlin: Duncker & Humblot 2013. 264 S., pb. € 49,90 ISBN: 978-3-428-13996-5

Der vorliegende Sammelband enthält die Beiträge eines interdisziplinären Symposiums, das Ende Oktober 2009 kurz nach dem Erscheinen der Enzyklika *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. am 7. Juli 2009 an der Kath. Univ. Eichstätt stattfand. Das Ziel war es – so der Hg. im Vorwort –, in den teils heftigen Auseinandersetzungen um Inhalt, Methode und Stellenwert der Enzyklika „die unterschiedlichen Positionen zu Wort kommen zu lassen" und miteinander ins Gespräch zu bringen (5). Der Band ist vier Jahre nach dem Symposium erschienen. Dies hat den Vorteil, dass im Rückblick Abwägungen leichter erscheinen sowie die deutschsprachige Literatur zur Enzyklika in den Beiträgen weitgehend erfasst ist.

In seinem einführenden Beitrag (9–20) verortet Kardinal *Reinhard Marx* die Enzyklika im Rahmen von „Glaube und Vernunft" als theologischem Programm von Benedikt XVI., in das sich das Schreiben einfügt. Der innovative Akzent sei, dass dieser die Soziallehre im Liebesbegriff begründet sehe. M. sieht darin einen „Fortschritt in der Sozialverkündigung" (12), da so die Ungeschuldetheit menschlicher Existenz in den Mittelpunkt der Sozialethik rücke. Dieser Topos der Liebe im Sinne eines Geschenks, einer Gabe von Gott als Kerngehalt und theologische Grundlage der Enzyklika zieht sich als eine Art roter Faden durch viele der Beiträge. Innerhalb dieses Rahmens werde dann – so M. – die Soziallehre in globaler Perspektive entfaltet, da *Caritas in veritate* sich als Fortschreibung von *Populorum progressio* von Paul VI. (1967) versteht, jener Entwicklungsenzyklika, die Benedikt als „Rerum novarum unserer Zeit" (CV 8) bezeichnet. Hier wie dort stehe im Zentrum die globale Ordnungsfrage und die Suche nach einer „neuen humanistischen Synthese" (CV 21) in der Weltgesellschaft und letztlich auch jene nach einer politischen Weltautorität (CV 67). Der Beitrag von *Frank E. W. Zschaler* (21–28) repetiert kurz den Weg der katholischen Soziallehre seit der ersten Enzyklika als Ausdruck von Kontinuität. Damit ist bereits ein weiteres Thema angesprochen, an dem sich die Geister scheiden: Kann *Caritas in veritate* als kontinuierliche Fortentwicklung der katholischen Sozialverkündigung verstanden werden? Obwohl dies in CV 12 vom Papst, der jede Diskontinuität im katholischen Denken ablehnte, emphatisch bejaht wird, wird diese Frage von *Alois Baumgartner* in seinem Beitrag vorsichtig negativ beantwortet. Interessant sind dabei v.a. seine Reflexionen über die Zuordnung von Liebe und Gerechtigkeit bei Thomas, wohingegen das Schreiben die Liebe als der Gerechtigkeit übergeordnet sehe. Dieses Thema greift auch *Florian Bruckmann* in seinem Beitrag über die theologischen Grundlagen der Enzyklika auf und betont den augustinischen Zugang des Papstes und die gegenseitige Durchdringung von Freiheit, Wahrheit und Liebe in seinem theologischen Denken. Ohne Wahrheit sei Liebe letztlich nicht möglich, und die Wahrheitsvergessenheit unserer Zeit, ihr ethischer Relativismus führe daher notwendig in eine Kultur des Todes (CV 75). *Elmar Nass* betont dies gleichfalls in seinem Beitrag „Normativer Humanismus als Programm".

Dass aus Reflexionen über die Liebe sozialethische Impulse geschöpft werden könnten, zeigt der kurze Beitrag des Philosophen *Walter Schweidler* über die philosophischen Grundlagen der Enzyklika (71–80). Liebe als Grund der Welt, der *Ordo amoris* in seiner Entscheidung und Verantwortung einfordernden Konkretheit sowie die gemeinschaftsstiftende Kraft der Liebe könnten durchaus komplementär zu gerechtigkeitstheoretischen und institutionenethischen Überlegungen weiter entwickelt werden. Dies verlangt freilich eine grundsätzliche Anerkennung der Bedeutung von Institutionen für moderne Gesellschaften und damit auch die moderne Weltgesellschaft. Hier zeigt die Enzyklika jedoch eine weitgehende systematische Leerstelle. Dies gilt v.a. für den Bereich der Menschenrechte, die nicht abgehandelt, ja als Teil eines dem Pflichtbewusstsein entgegengesetzten Anspruchsdenkens (miss)verstanden werden (CV 43). *Bernhard Sutor* kommt daher in seinem Beitrag zum Thema Menschenrechte (81–88) zu dem Schluss, dass die Enzyklika ein „Übermaß an theologisch-moralischer Argumentation […], aber einen Mangel an rechtlich-institutionellem Denken" (83) enthalte. Der Staatsrechtler *Otto Depenheuer* kommt in dem lesenswerten Beitrag „Menschenrechte und Religionsfreiheit" (89–104) denn auch weitgehend ohne Rückbezüge auf die Enzyklika aus. *Arnd Küppers* arbeitet in „Globale Solidarität und globale soziale Gerechtigkeit" (105–120) die Kontinuität im Denken von Benedikt heraus, wobei v.a. seine Sicht der Zivilgesellschaft von Bedeutung sei. Die folgenden Beiträge sind unter Rückbezug auf Zitate aus *Caritas in veritate* konkreten globalisierungsrelevanten Themen gewidmet, die einzelne Bereiche zusammenfassend unter Aufnahme aktueller Literatur darstellen: so von *Guiseppe Franco* „Die Ethik des Marktes und die Aufgabe der Wissenschaft" (121–140), *Jörg Althammer* „Der Sozialstaat in der Globalisierung" (141–158), *Elke Mack* „Armut im Lichte der Enzyklika ‚Caritas in veritate'" (159–172) und *Hubert Weiger* „Globale Herausforderung Klimawandel" (189–198). *André Habisch* und *Cristian R. Loza Andaui* betonen die Bedeutung der Unentgeltlichkeit für das Wirtschaftsgeschehen unter Bezugnahme auf jene Stellen, die das Modell der zivilen Ökonomie als ein Modell eines Beziehungsgeschehens thematisieren und den Stellenwert der Zivilgesellschaft in der Weltgesellschaft anerkennen. *Manfred Spieker* (199–214) wiederum sieht in seinem Beitrag, der gleichfalls das Thema Kontinuität aufgreift, das eigentlich Neue der Enzyklika darin, dass „die entscheidenden Weichenstellungen für die Gesellschaft der Zukunft nicht auf den Feldern der Ökonomie und der Politik vorgenommen werden, sondern im Bereich der Biomedizin" (199). Diese sei somit der entscheidende Teil der Sozialethik.

In den beiden abschließenden Beiträgen von *Bernhard Emunds* „Missionierende Sozialverkündigung?" (215–238) und *Ursula Nothelle-Wildfeuer* „Caritas in veritate – Fortentwicklung oder Rückschritt in der kirchlichen Sozialverkündigung?" (239–256) werden die beiden Positionen einander nochmals gegenübergestellt. Für N.-W. reiht sich *Caritas in veritate* nahtlos in die Sozialverkündigung der Kirche ein, wenn sie auch stärkere theologische Akzente setzt (mit dem Topos der Liebe und Unentgeltlichkeit, die die Gerechtigkeit übersteigen). Für E.

hingegen ist das Dokument der Versuch einer dogmatischen Neuausrichtung der Sozialverkündigung, die letztlich auf Mission zielen soll. Sie basiere auf einer Sicht der Gegenwart, die diese v. a. als Krise begreife, welche ihrerseits in einer Glaubenskrise wurzle, die letztlich nur durch eine Umkehr zum (christlichen) Glauben und seinen ethischen Wahrheiten, als einzig möglicher Grundlage eines wahren und integralen Humanismus, überwunden werden könne. Technische und institutionelle Lösungen hingegen stehen immer in Gefahr, eine rein innerweltliche Sicht zu fördern, und verfehlten damit leicht das notwendige Wahre und Gute (217). Betrachtet man *Caritas in veritate* im Rahmen der Theologie Benedikts XVI., hat letztere Deutung einiges für sich. Zugleich ist freilich festzuhalten, dass dieser legitime kulturkritische Ansatz sowie der theologische und tugendethische Fokus der Enzyklika durchaus Fragen an die Sozialethik richten. Doch eine „Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung" – so der Untertitel des Bandes – wird um konkrete und kohärente Analysen der Weltgegebenheiten, die in mehreren Beiträgen auch unternommen werden, wie um ernsthaften Dialog und die Zusammenarbeit mit all jenen, die sich aus anderen Motiven um eine humanere Welt mühen, nicht herumkommen.

Wien Ingeborg Gabriel

Salzman, Todd A. / **Lawler**, Michael G.: **Sexual Ethics**. A Theological Introduction. – Washington D.C.: Georgetown University Press 2012. (XXIX) 250 S., pb. € 24,99 ISBN: 978–1–58901–913–3

Noch im Jahre 2012 gehört ein gewisses Maß an Furchtlosigkeit zum Projekt einer moraltheologischen Sexualmoral. Wie in wohl keinem anderen Bereich christlicher Moral reagiert das Magisterium hier sensibel auf Überlegungen, die von den von ihm selbst formulierten sittlich normativen Sätzen abweichen. Diese Erfahrung haben in der Vergangenheit auch Todd A. Salzman und Michael G. Lawler gemacht. Die vorliegende theologische Einführung in die Sexualethik, die die Thesen ihres Buches *The Sexual Person*: Toward a Renewed Catholic Anthropolgy (2009) einem breiteren Leserkreis erschließen will, ist sich dieser Situation wohl bewusst, lässt sich dadurch aber nicht vom eigenen theologischen Nachdenken abbringen. Die Reflexion setzt bei der Beobachtung an, dass es eine innerkatholische Ungleichzeitigkeit zwischen vielen der vom Lehramt vorgetragenen absoluten Sexualnormen und den Entwicklungen in der Methodik und Anthropologie der katholischen Tradition gibt, besonders in der Zeit nach dem II. Vatikanum (vgl. XV). Es sind für S. und L. diese Entwicklungen, die zu einer Neubetrachtung und Neubewertung der tradierten Normen einladen. An vielen Stellen können sie dabei nachweisen, dass in lehramtlichen Dokumenten selbst unterschiedliche ethische und anthropologische Konzepte aufeinander stoßen und Inkonsistenzen produzieren, die zu beseitigen im genuinen Interesse glaubwürdiger lehramtlicher Verkündigung liegt. Die fundamentale Verschiebung in der theologischen Methode beruht für S./L. in der Bewegung von einer „klassizistischen" Weltsicht hin zu einem historischen Bewusstsein. Im Anschluss an Bernard Lonergan formulieren sie:

„A classicist worldview asserts that reality is static, necessary, fixed, and universal. The method utilized, anthropology formulated, and norms taught in this worldview are timeless, universal, and immutable, and the acts condemned by those norms are always so condemned. A historically conscious worldview fundamentally challenges this view of reality. In a historically conscious worldview, reality is dynamic, evolving, changing, and particular. The method utilized, anthropology formulated, and norms taught in this worldview are contingent, particular, and changeable, and the acts condemned by those norms are morally evaluated in light of evolving human knowledge and understanding." (XVI)

Innerhalb der Moraltheologie spiegelt sich diese Differenz im Weltbild in den beiden Schulen der „Traditionalisten" und der „Revisionisten". Dass sich S./L. letzterer verpflichtet fühlen, steht außer Frage.

„'Traditionalist' is the general label given to moral theologians who support and defend absolute magisterial norms prohibiting certain types of sexual acts such as premarital sex, artificial birth control, artificial reproductive technologies, masturbation, and homosexual acts. […] 'Revisionist' is the general label given to moral theologians who question many of these absolute norms and propose alternative norms." (XIX)

Bis heute Gegenstand innerkatholischer Kontroversen ist das anthropologisch und ethisch angemessene Verständnis der menschlichen Natur. Für S./L. können ethische Verpflichtungen niemals unmittelbar aus der Natur abgelesen werden, sondern immer nur über den Weg einer interpretierten und bewerteten Natur. Eine pure menschliche Natur ergibt in ethischer Hinsicht daher für sie keinen Sinn. Zugespitzt: Die Natur, auf die Ethik rekurriert, sei eine soziale Konstruktion. An die Stelle der „Natur" – in Anführungszeichen! – tritt bei S./L. das objektive Kriterium der menschlichen Person, „who is a relational, incarnated, enculturated, historical subject" (XXIII).

Das Buch ist geschickt aufgebaut. Zwischen dem Prolog (XIII–XXIX), der die methodologischen und anthropologisch-ethischen Vorentscheidungen präsentiert, und dem Epilog (221–232), der den ekklesiologischen Horizont der sexualethischen Debatte ausleuchtet, entfalten die Autoren nach einem konzentrierten Durchlauf durch die biblische und katholische Tradition (Kap. 2, 1–45) im zentralen systematischen Kap. ihr grundlegendes sexualethisches Prinzip (Kap. 2, 47–93), welches dann Anwendung auf die Ehemoral, besonders die Frage der Empfängnisverhütung (Kap. 3, 95–121), das voreheliche Zusammenleben (Kap. 4, 123–154), die Homosexualität (Kap. 5, 155–189) und schließlich die Reproduktionsmedizin (Kap. 6, 191–220) findet.

In ihrem kurzen historischen Abriss können S./L. überzeugend darlegen, dass sich die beiden lehramtlich zentralen sexualethischen Normierungen, also die reproduktive Offenheit eines jeden Aktes im exklusiven Raum der Ehe, historischen und kulturellen Kontexten verdanken, die nicht mehr die unsrigen sind. Die wirkungsgeschichtlich so nachhaltig prägende Vorstellung kultischer Unreinheit im Zusammenhang mit Sexualität kommt dabei etwas überraschend als Motiv nicht zur Sprache. Unpräzise ist der wiederholte Hinweis auf die vorwissenschaftliche These der Vergangenheit, im Samen befinde sich bereits menschliches Leben. Was etwa Thomas von Aquin über die generative Kraft des männlichen Samens denkt, ist von einer Homunkulusvorstellung weit entfernt. Die Verurteilung der „Vergeudung" des Samens wäre komplexer zu rekonstruieren.

Die kirchlich im 20. Jh. anerkannte Methode historisch-kritischer Bibelhermeneutik wird von den Autoren konsequent auf lehramtliche Aussagen angewendet. Weder die Bibel noch Katechismen seien Handbücher der Moral, deren Aussagen zu allen Zeiten unbedingter Gehorsam zu leisten ist. Im historischen Vergleich wird transparent, wie sich das moderne Modell der Ehe als interpersonale Vereinigung vom antiken Modell der Ehe als prokreativer Institution unterscheidet. In der Ehelehre ist der Katholizismus mit *Gaudium et spes* (1965) in der Moderne angekommen. In der Ehemoral gibt es durch *Humanae vitae* nur drei Jahre später jedoch eine Retardation, denn die dort – „for the first time in Catholic history" (37) – festgeschriebene Norm, dass jeder eheliche Akt auf die Weitergabe des Lebens hin offen bleiben muss, erschließt sich nur im Horizont des letztlich antiken und mittelalterlichen Sexual- und Eheverständnisses. Mit einem Zitat von Margaret Farley wird die enorme Spannung ersichtlich, in der sich die Moraltheologie seitdem befindet: „In much of Catholic moral theology and ethics, the procreative norm as the sole or primary justification of sexual intercourse is gone." (36)

Den systematischen Kern des Buches bildet das von den Autoren schon in früheren Publikationen entfaltete grundlegende sexualethische Prinzip holistischer Komplementarität, also einer Komplementarität, die die Aspekte der sexuellen Orientierung, der Personalität und der Biologie integriert. Wahrhaft menschliche sexuelle Akte (vgl. GS 49) sind solche, die nicht einfach einem Imperativ genitaler oder reproduktiver Komplementarität gehorchen, sondern die die wechselseitige, verbindliche Liebe freier Personen auf gerechte und fruchtbare Weise zum Ausdruck bringen (vgl. 82f). Auf der Grundlage dieser „formal absoluten Norm" (86) werden dann die angesprochen Einzelthemen diskutiert. Da sich die Moral sexueller Praxis nun entscheidend an ihrer personalen Qualität bemisst, treten die Fragen der Empfängnisverhütung, der vorehelichen Sexualität und der Homosexualität in ein anderes Licht. All jene sexuellen Handlungen, die lehramtlich als moralisch absolut verwerflich verurteilt werden, gelten nun als Handlungen, deren sittliche Qualität nicht a priori schon definiert ist. Denn das formulierte normative Prinzip gilt für reproduktive wie nicht-reproduktive, hetero- wie homosexuelle und eheliche wie nichteheliche sexuelle Akte. Es ist ein gegenüber einer langen Tradition neues Prinzip, das in vieler Hinsicht liberal, in mancher Hinsicht (sexuelle Gewalt; Kinderschutz) aber äußerst restriktiv ist. Es mit besten biblischen und katholischen Traditionen und heutigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang zu bringen, ist S./L. ein besonderes Anliegen. In vielen Fragen, die heute international strittig diskutiert werden (etwa Aspekte der Reproduktionsmedizin; Elternschaft gleichgeschlechtlicher Partner) bietet ihr Buch differenzierte, sorgsame, zuweilen auch neuartige Erwägungen (etwa zur Adoption eingefrorener Embryonen; zum vortridentinischen Eheverständnis als Modell für heute). Die in den Endnoten ausgewiesene englischsprachige Literatur, die in die Argumentation eingespeist wird, ist auch für hiesige Debatten bedeutsam (vgl. 187f und 218f zur Entwicklung von Kindern in gleichgeschlechtlichen Beziehungen).

Die Publikation von S. und L. ist ein äußerst gelungenes Beispiel für eine fachwissenschaftlich solide, argumentativ konsistente, sprachlich – trotz einiger Redundanzen – elegante und didaktisch durchdachte Einführung in ein Thema spezieller Moraltheologie. Eine vergleichbare Einführung in die Sexualethik liegt in deutscher Sprache derzeit nicht vor. Bleibt zu wünschen, dass die so freimütige wie denkerisch präzise Darlegung als ein Beitrag zum innerkatholischen Dialog gewürdigt wird, auf den die Autoren aus ekklesiologischen Gründen am Ende ihre Hoffnung setzen.

Mainz Stephan Goertz

Biggar, Nigel: **In Defence of War**. Oxford: Oxford University Press 2013. 361 S., Ln. € 31,02 ISBN: 978-0-19-967261-5

Das Buch des in Oxford lehrenden Regius Prof. of Moral and Pastoral Theology Nigel Biggar stellt in mancherlei Hinsicht eine Provokation dar. Provozierend ist bereits die prima facie kriegs- statt friedensethische Titelwahl, die die Maxime „Si vis pacem, para pacem" bzw. die prononcierte Rede vom „Ernstfall Frieden" (K. Barth) infrage zu stellen scheint. B. stellt indes fest: „Surely peace, not war, should first claim on our attention and reflection and creative intelligence." (1) Wie er in der den Band gemeinsam mit der kurzen „conclusion" (326–334) rahmenden Einleitung (1–15) darlegt, wendet sich B. gegen das „virus of wishful thinking" (9 u. ö.), womit er gegen einen Pazifismus antritt, der im Gefolge der optimistischen Anthropologie Rousseaus in jeder Konfliktsituation einen friedvollen Ausweg sieht. Ebenso wenig gelte es einem Hobbes'schen Pessimismus zu verfallen, sondern aus einer Position des praktischen Realismus heraus zu urteilen, der über R. Niebuhr hinaus das Kommen des Reiches Gottes berücksichtigt. Immer wieder beruft sich B. im Blick auf sein Ansinnen „to defend the doctrine of justified war" (7) auf die sog. Lehre vom gerechten Krieg, die er indes weniger restriktiv als in einem heuristischen und im Ergebnis seiner Analysen affirmativen Sinne gebraucht.

Dies wird in einer Reihe von sieben z.T. umfangreichen Einzelstudien evident, die der Aufsatzband umfasst und in denen B. immer wieder um diese klassische Lehrbildung kreist. Wiederum provozierend fallen dabei seine friedensethischen Urteile aus. Im ersten Beitrag „Against Christian Pacifism" (16–60) bspw. wendet er sich gegen einen prinzipiellen Pazifismus, wie er ihn bei sog. „kirchlichen Kommunitaristen" wie Stanley Hauerwas, John Howard Yoder und Richard B. Hays vertreten sieht. B. wirft ihnen eine verkürzt-tendenziöse Lesart vor, die weder dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments noch der Alten Kirche gerecht werde, die bis zur sog. „Konstantinischen Wende" grundsätzlich keineswegs durchgängig pazifistisch optiert habe. In „Love in War" (61–91), der zweiten Studie, vertritt B. an Augustin anknüpfend die These, dass es für Soldaten durchaus möglich sei, ihre Feinde zu lieben, ihnen zu vergeben und ihnen zugleich retributive Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Diese These vertiefend, erläutert B. in seiner dritten Studie „The principle of double effect: Can it survive combat?" (92–110) das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, wonach die Inkaufnahme einer schlechten Handlungsfolge, etwa das Töten von Menschen, durchaus legitim sein könne, wenn es zur Erreichung eines notwendigen Gutes unabdingbar sei, wie etwa die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung um des Schutzes des Nächsten willen. Insofern sollen Soldaten das Töten ihrer Feinde nach B. nicht intendieren.

Mit der vierten Studie (111–148) wird ein zweiter Abschnitt des Buches eröffnet, der sich schwerpunktmäßig der fallspezifischen Exploration von Kriegen in jüngerer Vergangenheit zuwendet. Zunächst analysiert B. anhand des Proportionalitätskriteriums des *ius in bello* die verlustreichste Schlacht des Ersten Weltkrieges, die Schlacht an der Somme (Westfront). Die fünfte Studie „Against legal positivism and liberal individualism" (149–213) fokussiert auf die individualrechtliche Kritik seines philosophischen Oxforder Kollegen David Rodin an der Tradition der gerechten Krieges (Vorwurf der Inkohärenz), die allerdings – so B. – nur auf säkulare, nicht aber naturrechtlich grundierte Gestalten derselben zutreffe. Die beiden Abschlussstudien widmen sich zwei sehr umstrittenen Kriegen der Gegenwart, nämlich der sog. „humanitären Intervention" im Kosovo im Rahmen des NATO-Einsatzes (214–250) und besonders ausführlich der Irak-Invasion (251–325) im Jahr 2003. B. erachtet sowohl den NATO-Einsatz im Kosovo-Krieg als auch die Irak-Invasion trotz kritischer Einschränkungen und mancherlei komplexer Distinktionen (insbes. hinsichtlich letzterer) letztlich für legitim. Abgesehen von der langfristigen Nuklearbedrohung für die Völkergemeinschaft rechtfertige bereits das (massen)mörderische Regime Saddam Husseins im Sinne einer *causa iusta* die gleichwohl in der Ausführung in vielerlei Hinsicht defizitbehaftete Invasion.

B.s „book on moral justification of war" (2) ist zweifellos in mancherlei Hinsicht beeindruckend, etwa was seine luziden militärhistorischen Kenntnisse betrifft. Es wirft gleichwohl die grundlegende Frage auf, ob B. nicht – um seine bellikose Metaphorik aufzugreifen – an der falschen Front kämpft. Der Vorwurf etwa an die Adresse seiner pazifistischen Gegner in der Tradition der Schleitheimer Täufer, sich durch die Inanspruchnahme eines Schutzes, zu dem man selbst keinen Beitrag leiste, „parasitär" (parasitic; 43) zu verhalten, ist in historischer Hinsicht angesichts der Verfolgungs- und Leidensgeschichte der Schleitheimer ebenso zynisch, wie er sich in ökumenischer Hinsicht als ignorant erweist. Ihr pazifistisches Zeugnis bleibt „ein notwendiges Zeichen, ein Zeichen dafür, die Hoffnung nicht aufzugeben, dass die Gewalt nicht das letzte Wort behalten wird, dass die Alternative der Gewaltlosigkeit nicht preisgegeben werden darf an die Sachzwänge" (J. Ebach).

B. wird sich überdies fragen lassen müssen, ob nicht sein überstarker Wille zu dem von ihm als „praktisch" (14) rubrizierten „Realismus" die Bergpredigt zum Schweigen bringt. Man vermisst jedenfalls Ausführungen zum Leitbild bzw. der friedensethischen Zielperspektive des „gerechten Friedens", die in ökumenischer Hinsicht inzwischen einen *magnus consensus* repräsentiert. B. rekurriert stattdessen immer wieder recht unbekümmert auf die sog. Lehre vom gerechten Krieg, die er offen gegen das internationale Recht ausspielt: „[A] Christian doctrine of just war cannot regard positive international law as the final word. International law has considerable authority, but its authority is not final. This is because all positive law must ultimately answer to the moral law that is given in the nature of things." (12) Sicherlich sind Ethik und Recht nicht identisch. Wer aber den notwendigen (nicht hinreichenden) Bezug von Ethik auf das Recht auflöst und überdies den Funktionswandel der Lehre vom gerechten Krieg ausblendet, der leistet einer unilateralen Inanspruchnahme einer „höheren Moral" unter Dispens des Völkerrechts Vorschub. Wer überdies derart ungebrochen auf das „Naturrecht" als überpositives Recht samt seiner problematischen metaphysisch-ontologischen Implikationen rekurriert, wird sich über Kritik nicht wundern dürfen.

Hannover Marco Hofheinz

Spiritualität

Kühn, Rolf: **Ungeteiltheit – oder Mystik als Ab-Grund der Erfahrung.** Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart. – Leiden/Boston: Brill 2012. (XXVIII) 346 S. (Studies in Contemporary Phenomenology, 7), geb. € 85,99 ISBN: 978-90-04-23203-7

Diese anspruchsvolle Untersuchung hat ein weit gestecktes Ziel sowohl im Blick auf das Verständnis Meister Eckharts als auch in der Wegbereitung „für eine zukünftige Kulturerneuerung" (XIX). Die primordiale, transzendentale Einheit oder die „Ungeteiltheit" jeglicher Erfahrungsmöglichkeit soll als die strukturelle Übereinstimmung zwischen Meister Eckhart und der Lebensphänomenologie erwiesen werden. Und darin soll zugleich ein kritischer Bezugspunkt für eine „Praxis" rein immanenter und subjektiver Natur gewonnen werden, die für eine zukünftige Kultur die affektiv lebendige Subjektivität retten könnte, als Gegengewicht zur globalen Objektivierung und ideologischen Zersplitterung. Die Einheit jeglicher Erfahrung wurzelt in dem „Ab-Grund" des absoluten Lebensursprungs, der sich in jedem (einzelnen) subjektiv-gemeinschaftlichen Leben als je meine transzendentale Geburt oder Ankünftigkeit selbst-offenbart. Dies sei zugleich die Originarität einer „Lebensreligion" (XXIV), der K.s nachfolgendes, gleichnamiges Buch (2013) gewidmet ist (siehe die anschließende Rezension).

Die Einleitung sucht diese grundlegende Verstehensbedingung zu befestigen. Als Voraussetzung für ein Gespräch mit Meister Eckhart gilt für K.: Jede Phänomenalisierung sei die apriorische Geburt aus dem gottheitlichen Leben. Bei Eckhart heißt das: Gott muss *sich* offenbaren, also nicht Worte oder Heilstatsachen, sondern sich selbst in der Geburt des Wortes/Sohnes. Auf Seiten Eckharts sind dafür die zahlreichen Äußerungen anzuführen, in denen die Gottunmittelbarkeit unseres Seins, Lebens und Denkens in das Einssein unter Ausschluss jeder distanzierten Erkenntnis verlegt wird. Andererseits verweist K. auf die unhintergehbare, voraussetzungslose Gegebenheit des Lebens als phänomenologisches *inconcussum*, durch die jede Erfahrung „praktisch" und „unsichtbar" ist, also nicht aus der Erkenntnis „e-vident" entspringt, da jeder Kenntnisnahme immer schon das Eingeschlossensein in die Lebensvollzüge vorausgeht. Wie Eckhart, so geht es auch K. um das Gleich-Sein mit der Wahrheit oberhalb „von Gnade, Sein, Erkennen und Begehren", das Eckhart in der berühmten „Armutspredigt" als Voraussetzung jedes Verstehens fordert. „Das heißt, es handelt sich um den ‚ewigen Abgrund göttlichen Seins', wo der Mensch ‚Gott' nur noch ‚erleidet', ohne [in dieser Ursprungsdimension] weiterhin einen intentionalen Selbstbezug zu besitzen." (7) Indem das gottheitliche Sein ganz aus dem gegenständlich intentionalen Bezug herausgenommen wird, koinzidieren für K. Gottheit und Leben als ursprungsloser Ursprung oder als transzendentale Ermöglichungsbedingung jeglichen Lebensvollzugs: „Das zeitlose ‚Nun' des niemals unterbrochenen gottheitlichen ‚Wirkens' ist demzufolge identisch mit dem je ursprünglichen oder neuen Hervorbrechen des reinen Selbsterscheinens des Lebens, welches keines ‚Namens' (Begriffs) bedarf, um zu sein." (20) Eine solche Sichtweise setze sowohl die institutionell religiösen Bemühungen um eine Gottesbindung der Weltmenschen wie die distanzierten atheistischen (postmodernen) Zweifel und Dekonstruktionen außer Kraft. Denn sie strebe dahin, „in unserer ‚Innerlichkeit' das ‚Leben Gottes' selbst in seiner reinsten Form sich verwirklichen zu lassen und ohne weitere abstrakt-konzeptuelle Ver-

sicherung daraus ein ‚Weltethos' zu schöpfen, welches für jegliches Sein als originäre Gemeinschaftlichkeit ohne möglichen Zweifel verbindlich ist" (20f). In diesem Satz ist das Wesen jeder Einheitsmystik ausgesprochen und zugleich ist diese Erfahrung nicht mehr als außerordentliches Ereignis besonders begnadeter Erleuchteter verstanden, sondern als transzendentale Möglichkeitsbedingung jeglicher Erfahrung des Lebens in jedem Lebendigen.

Dieses Vorhaben wird in den zwei Teilen des Buches entfaltet. Im ersten Teil („Einheit der Erfahrung") wird zunächst der Ort der radikalen „Phänomenologie zwischen Metaphysik und Mystik" bestimmt. Dabei liegt der zentrale Unterschied darin begründet, dass es dieser anderen Phänomenologie und Metaphysik nicht mehr wie der klassischen Herangehensweise um „Aufzeigen (Beweis)" geht, sondern um immanente „Erprobung (Pathos)" (40). Der Angelpunkt solcher mystischen wie phänomenologischen Erfahrung ist die „Passibilität" oder, mit Meister Eckhart gesagt, „die mögliche Empfänglichkeit". Indem also das Ego sich niemals aus sich selbst begründen kann und somit von sich aus keinen Bezug zu „Gott" herstellt, sondern sich „als Mich" erleidet, ist die im Leben unverbrüchlich und primordial gegebene Passibilität zugleich das Wesen der Religion vor jeder institutionellen und doxologischen Verfasstheit. Der Selbstvollzug des Ich/Mich als „vorstellungsfreies, absichts-loses Tun" (Eckhart: *sunder warumbe*) offenbart sich als „Immer-Schon-Ergriffen-Sein durch das Leben", und dies ist zugleich die Selbstoffenbarung der „Selbstliebe Gottes als das abgründige Leben der Gottheit selbst" (71). Wenn in Eckharts Predigten immer wieder Armut, Demut und Lassen als existenzielle Haltungen angemahnt werden, so analysiert K. diese Negationen als die Ursprungsgegebenheiten des einen und ungeteilten Wesensgrundes der Gottheit. Die „negative Theologie" Eckharts besagt demnach, dass Gott durch keine kreatürliche (welthafte) Annäherung erodder begriffen werden kann, wie auch Gott selbst zum Menschen keine Außenbeziehung unterhält, sondern das Leben der Seele als sein eigenes Leben in sich enthält. „Unkenntnis" und „Nichtwissen" verneinen demnach nur eine distanzierte, gegenständliche Beziehung. „Denn weder etwas von sich selbst noch von der Welt wissen heißt, so in der Gottheit leben, dass keine isolierte Kenntnis mehr darüber besteht, ob jemand für sich lebt, für die Wahrheit oder für Gott." (95f) „Unkenntnis" und ein „Gottwissender" oder „Gottleidender" zu sein fallen also in Eckharts philosophischer, nicht erlebnisorientierter Mystik zusammen (ebd.). Derridas Kritik der negativen Theologie als Präsenzmetaphysik trifft diese reine Immanenz des gottheitlichen Selbstvergessens nicht, da das Differenzdenken nur auf eine mögliche oder unmögliche Transzendenz aus ist, „aber eben nicht die heterogene Offenbarungsweise der Immanenz [kennt], die auf keine Kluft oder auf irgendeinen ‚Aufschub' im retentionalen Supplement mehr angewiesen ist" (100).

Aus diesen Grundannahmen der Einheitsmystik Eckharts leitet K. seine differenzierten Analysen der Geburt Gottes in der Seele und des zeitlosen Anfangs ab, die im zweiten Teil („Einheit der Praxis") fortgeführt werden, nun im Blick auf die Praxis des je individuellen („ipseisierten") Lebens, das sich im Bedürfen zugleich als „Ich kann" erfährt. Hier verdient das Zusammenwirken der Passivität und Spontaneität im Verhältnis des Ego zum Ich/Mich besondere Aufmerksamkeit, ebenso die Analyse des Zugangs zur Welt aus der Subjektivität sowie insgesamt die Außerkraftsetzung jeder Transzendenz in der Lebenserfahrung zugunsten einer radikal gesehenen Immanenz.

Die hier vorgelegten Analysen zeigen sogar für den Eckhart-Kenner überraschend neue Einsichten in die „phänomenologische Mystik" des Dominikaners. Insgesamt macht die Rezeption der Erfahrungen K.s nicht wenig Mühe, da er nicht nur eine „Revolution der Denkungsart" (Hölderlin, Heidegger), sondern auch der Lebenspraxis selbst vorträgt. Dieses Buch zu lesen und zu „verstehen" verlangt eine Übung des Sich-Einpassens, die eine Reduktion der Lesererwartung auf den eingestimmten Vollzug voraussetzt; denn mit Eckhart und mit der Lebensphänomenologie über Mystik zu schreiben und zu lesen heißt für K., dass auch das strengste Denken stets aus der Praxis und dem Pathos des Lebens entspringt.

München Karl Heinz Witte

Kühn, Rolf: **Lebensreligion**. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug. – Dresden: Verlag Text & Dialog 2013. 230 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–943897–02–9

Rolf Kühn hat seit etwa 1990 in seiner maßgeblichen Rezeption sowie Weiterentwicklung der Lebensphänomenologie Michel Henrys den „Umsturz der Phänomenologie" in allen Dimensionen der Erscheinensrealität sowie deren Konkretionen (in Philosophiegeschichte, Kultur, Politik, Ästhetik, Psychotherapie und Sprache) erforscht. In den letzten Jahren widmet er sich der Religion und Religionsphilosophie. Dieses im öffentlichen Diskurs weitgehend vernachlässigte und verwüstete Arbeitsfeld bearbeitet K. in seinem Versuch einer neuen Grundlegung „radikal phänomenologisch". Das soll heißen: Es wird nicht nach dem Erscheinen der Phänomene, dem Wie der Phänomene, gefragt, sondern es soll die Wurzel des Erscheinen-Könnens, das Wie des Erscheinens selbst, oder das Erscheinen des Erscheinens erforscht werden.

Die letzte (oder „ab-gründige") Weise des Selbsterscheinens allen Erscheinens erweist sich als das Leben, das sich vor aller thematischen Erforschung selbst offenbaren muss, indem es sich „ausspricht" und indem es in der fleischlichen Selbstaffektion gelebt wird oder sich lebt.

Teil I („Religion und Neuzeit") stellt die Grundlegung der „Lebensreligion" vor. Der Ursprung jeder Selbsterfahrung ist für K. die „Passibilität". Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Basiserfahrungen, etwa „Ereignis" (Heidegger), „Alterität" (Levinas) oder „Anruf" (Marion), gewährt die Passibilität keine Möglichkeit des Ausweichens, der Flucht, Verleugnung oder Supposition; denn in meiner ursprünglichen und immer erneuerten Geburt, d. h. in meiner einzigartigen Lebensrealität, bleibt mir kein Spielraum als das apriorische, unausweichliche „Erleiden" des Lebens. Die Absolutheit dieser Lebensgabe ist zugleich die „authentische Selbstgabe des Absoluten", und insofern liegt in der Passibilität die praktische Religion „unter Absehung von allen dogmatischen Inhalten, einschließlich der Diskussion eines Atheismus oder Theismus" (14). Als „Materie" der Passibilität gilt für K. ein *cogito*, das uns im „Fleisch", d. h. im sinnlichen Gefühl vor jeder ideenhaften oder reflexiven Selbstvergewisserung und vor jedem Zweifelnkönnen affiziert.

Das Beharren auf der empfundenen Subjektivität des religiösen Tuns ist zugleich Kritik an der Konzentration des religionsphilosophischen wie religionskritischen Diskurses der Aufklärung wie der Moderne, die durchwegs der Ebene der Bewusstseinsvorstellungen und deren Angemessenheit verhaftet blieben. Religion in der vor-historischen und vor-institutionellen Empfindung sei gleichzeitig im Zentrum jeder Demokratie und Gesellschaftlichkeit gegeben, da das Mitpathos mit allen im absoluten Leben geborenen Mitbürgern ebenso grundlegend aus der Selbstipseisierung des absoluten Lebens entspringt wie die absolute Würde des Einzelnen. „Die ‚Religion' des Lebens ist dann nicht etwas vor oder über den menschlichen Affektionen, sondern deren jeweils innerste Wirklichkeit, weil sich dann jedes individuelle wie gemeinschaftliche Handeln aus der anerkannten reinen Empfängnis des Lebens speist und sich entsprechend praktisch weiterzeugt. […] Ohne diese erneute wie vertiefte Erfahrung wird es keine ‚Religion' mehr geben, aber auch kein ‚Leben' mehr, welches diesen Namen verdiente." (47)

Ein verschärftes Problem stellt sich dem Denken angesichts der unmittelbaren Teilhabe am Leben, die zweifellos immer gegeben ist. Während die gewohnte intentional transzendierende Einstellung die Vorstellungen als Welt (-Repräsentationen) im vorgestellten Inneren erfasst, geht es in der Lebensphänomenologie darum, das Denken in die Selbstaffektion einbezogen zu „wissen", insofern in dieser „bereits alle Weisen der Affektion in der absoluten Finalität der reinen Form seines [des Lebens] immanenten Pathos eingeholt und ausgeschöpft" sind (56). Dieses Denken als „Aufmerksamkeit für das Leben" unterbricht also nicht den Bewusstseinsfluss durch die retentionale Vorstellung, sondern diese pathische Aufmerksamkeit schiebt sich „zwischen den Augenblick seines antizipierenden Pathos in allen Affektionen und deren Ausschöpfung durch die Vorstellung" ein (ebd.). „Die ‚Aufmerksamkeit' als solche […] ist also hier kein intentionaler Akt mehr, indem die Ausrichtung auf *Etwas* hin im Sinne von zeitlicher Gegenständlichkeit erfolgte, sondern ein ‚Innehalten' dieser Bewusstseinsaktivität, um deren rein impressionale innere Praxis als *Kraft* selbst anwesen zu lassen. Die ‚Dynamik' der Aufmerksamkeit bildet dadurch den Weg zur Möglichkeit eines transzendentalen Lebens der ‚Vernunft' selbst." (ebd.)

Auf diesem Hintergrund folgt in Teil II („Mystik und Religion") eine detaillierte Analyse und Kritik der Religionsphänomenologie bei Derrida, Marion und Nancy, die Glauben, Mystik oder Gotteserfahrung immer als Transzendenzbeziehung ansetzen. Diese Kritik mündet in die Darstellung der Immanenzphilosophie bei Michel Henry und Meister Eckhart. Hier macht K. geltend, dass die Erscheinensweise der Immanenz von sich aus das „Vergessen" impliziert, nicht als eine thematische Unbewusstheit, sondern als ein „absolutes *Nicht-Daran-Denken-Können*" (130). Sowohl Gott wie Leben können nicht eigentlich gedacht werden. Das ist durch die *„Notwendigkeit des Denkens, von Natur aus ein Denken des Außen sein zu müssen"*, von vornherein unmöglich (ebd.). „Metaphysische Präsenz" oder Anwesenheit Gottes fällt damit – mit Meister Eckhart und Dionysius Areopagita gesagt – in eine „unerkannte Erkenntnis", die keine höhere, esoterische Erfahrungsstufe meint, sondern das schweigende, dunkle „Unwissen" des ununterbrochenen Lebens- und Offenbarungsereignisses in der passiblen Empfängnis der Lebensgabe.

Durch den praktischen (nicht vorgestellten oder intendierten) Vollzug je meines („ipseisierten") Lebens, das in die Absolutheit des Lebens Gottes hineinreicht, der sich als Sohn gebiert und inkarniert („Erstgeborener"), ist das menschliche Leben durch sich selbst „inkarnatorisch-eucharistisch". „Will eine Lebensreligion im Gegensatz zur postmodernen ‚Fraktur' mithin verständlich machen, wovon sie spricht, wenn sie das Heil als ‚religiöse Wiedergeburt' den Menschen aufweisen möchte, dann hätte sie sich ihrerseits in das unaufhebbar eucharistische ‚Fleisch' jedes lebendigen Menschen zu versetzen, um darin sowohl die inkarnatorische ‚Ur-Intelligibilität' der christlichen Geheimnisse wie der Heiligen Schrift auszumachen. Denn dieses rein immanente Fleisch als ‚Ort' der unmittelbaren Offenbarung des ‚Wortes des Lebens' kann *niemals* lügen, weil es als passible Affektion oder Pathos an die immanente Inkarnation des Sohnes Gottes unmittelbar zurückgebunden ist, um unsere unsichtbare Geburt im Leben Gottes zu bezeugen, welches uns schon nach Paulus ‚Söhne im Sohn' sein lässt." (136f)

Als Hinweis auf die Universalität der von K. entfalteten lebensreligiösen Strukturen untersucht der Autor in Teil III („Affekt und Religion") sehr ertrag-

reich die Grundstellungen des Buddhismus, Friedrich Nietzsches und Emmanuel Levinas', um deren sowie weitergehend einige Ansätze der historischen Religionsphilosophie tiefer voranzutreiben in die „schweigende oder unsichtbare Passibilität in ihrem Vollzug selbst" (204).

Dies ist der Entwurf eines alle gewohnten Vormeinungen von Religion, Theologie und Religionsphilosophie umstürzenden Religionskonzepts, das nicht mehr an existenziellen, doxologischen oder kognitiven Leistungen ansetzt, sondern den „Abgrund (Ungrund)" des transzendental empfundenen Lebens selbst in seinem vor-reflexiv geschehenden Vollzug zur Sprache bringen will. Verständlich ist, dass der Autor sich bei dieser grundlegenden Arbeit einer präzisen, hoch abstrakten Fachsprache bedient, als ob er sich v.a. an Fachkundige wendete. Das ist zugleich bedauerlich, da diesem Unternehmen eine breite Aufmerksamkeit zu wünschen ist. Insbes. Themen wie die Präsenz des absoluten Lebens (Gottes) und der Erstgeburt (des Logos Christus) in jeder individuellen passiblen Konkretion sowie in deren kultureller „Erprobung" bedürften einer weiteren phänomenologischen Explikation, damit deren ‚unerhörte' Fremdheit auf nicht zu heftige, wenngleich zu erwartende Skepsis trifft.

München Karl Heinz Witte

Totzke, Irenäus: **Auferstehung und Geistausgießung**. – St. Ottilien: EOS 2012. 109 S. (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 1), pb. € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7562–4

Totzke, Irenäus: **Leben aus gemeinsamer Wurzel**. – St. Ottilien: EOS 2013. 124 S. (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 2), pb. € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7599–0

Totzke, Irenäus: **Ostkirchliche Spiritualität**. – St. Ottilien: EOS 2013. 111 S. (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 3), pb. € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7615–7

Im Mai letzten Jahres ist der Niederaltaicher Benediktiner Irenäus Totzke im 81. Lebensjahr verstorben. Der Mönch war einer der profiliertesten Kenner vieler Aspekte des Lebens und der Theologie der östlichen christlichen Traditionen. Die Liturgie, hier v.a. (aber nicht nur) der Kirchengesang, die Spiritualität und die Ökumene gehörten zu den wichtigsten Feldern seines Schaffens. Anlässlich seines 80. Geburtstages wurde die Reihe „Tür gen Osten" gegründet, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die – oft entlegen publizierten – kleineren Schriften T.s thematisch zusammengefasst zu veröffentlichen. Der Autor hat durch Vorträge und Aufsätze für ein breiteres Publikum in hohem Maße dazu beigetragen, das Verständnis für die ostkirchliche Tradition zu wecken und zu vertiefen.

Das erste der drei hier anzuzeigenden Bändchen bietet verschiedene Texte zu soteriologischen und eschatologischen Themen, die – in ostkirchlicher Tradition – in der Perspektive der Ikonen behandelt werden. Die Besprechung der Auferstehungsikone, die zeigt, wie Christus Adam und Eva stellvertretend für die Menschheit aus den Gräbern holt, illustriert den Ansatz des Vf.s: Er stellt dar, dass das heute oft anzutreffende Motiv des dem Grabe entsteigenden Christus neueren Datums und westlicher Provenienz ist. Sein Anliegen ist es ausweislich des Vorwortes, den Weg zu den Ursprüngen nicht als ein „zurück zu", sondern im Sinne eines „hinab zu" (8) zu verstehen und zu gestalten.

Die fünf Beiträge im zweiten Band befassen sich schwerpunktmäßig mit dem Verhältnis zwischen der jüdischen und der christlichen Tradition. Das kultische Mahl, der Kultraum sowie das Verständnis von Eros und Agape bilden hierfür die konkreten Fragestellungen. Zwei weitere Beiträge thematisieren in eher fundamentaltheologischer Perspektive die Fragen von Bewahrung und Erneuerung sowie die der Weitergabe des Glaubens.

Das Vorwort zum dritten Band hat T. wenige Wochen vor seinem Tod verfasst. Hier sind sechs Beiträge versammelt, die die ostkirchliche Liturgie zum Thema haben: Neben einigen Miszellen sticht v.a. der umfangreiche Beitrag zur „epiphanischen Liturgie" als Urheimat der Verkündigung (61–87) heraus, in der der Vf. einen Überblick über die Geschichte des frühchristlichen Gottesdienstes und seine Verbindung zu jüdischen und paganen Traditionen bietet.

Die hier zugänglich gemachten Texte sind z.T. erstmals publizierte Vorträge, z.T. gehen sie auf nicht einfach zu findende frühere Veröffentlichungen zurück, die für diese Bände häufig noch stark überarbeitet wurden. In den Bänden 2 und 3 finden sich im Anhang umfangreiche Erläuterungen, die der Vf. offensichtlich bei der Bearbeitung der Texte für diese Publikation noch hinzugefügt hat. Auch wenn man T. nicht in allen Beurteilungen folgen mag, so finden sich in seinen Beiträgen doch zahlreiche anregende Gedanken, die von seinem profunden Wissen zeugen; auch neueste Forschungen hat er zur Kenntnis genommen und rezipiert. Wer ihn kannte, erkennt auch im schriftlichen Ausdruck seine klaren Positionen und seine ungeschnörkelte Ausdrucksweise wieder. Drei weitere Bände zur Kirchenmusik, zur geistlichen Besinnung und zur Ökumene sind vorgesehen.

Münster Thomas Bremer

Interreligiöser Dialog

New Perspectives on Jewish-Christian Relations, hg. v. Elisheva Carlebach / Jacob J. Schacter. – Leiden/Boston: Brill 2012. (XII) 547 S. (The Brill Reference Library of Judaism, 33), geb. € 173,00 ISBN: 978–90–04–22117–8

David Berger, dem dieser Band gewidmet ist, wurde einer größeren Öffentlichkeit v.a. durch seine Auseinandersetzung mit Chabad Lubawitsch bekannt. Auf akademischem Feld gehört er seit Jahrzehnten zu den bedeutenden Forschern und Theoretikern des jüdisch-christlichen Verhältnisses, wobei insbes. seine Arbeiten zum Mittelalter internationale Rezeption gefunden haben. Seinem Ansehen und seinen Verdiensten entsprechend liest sich die Liste der Beitragenden wie ein *Who is who* der Forschung zum jüdisch-christlichen Verhältnis.[1]

Die Hg. haben den Sammelband in sechs Abteilungen gegliedert: Christian Triumphalism and Anti-Jewish Violence / Christian Mission and Jewish Conversion / The Imprint of Christian Society on Internal Jewish Cultural Patterns / Jewish Evaluations of Christianity / Jewish Polemical Strategies in Light of Christianity and Islam / Contemporary Jewish-Christian Relations.

L. Feldman widmet sich dem *Testimonium Flavianum*. Er untersucht die Bedeutung des Eusebius für die Entstehung und Tradierung des Textes und schlägt als nächstliegende Annahme vor, ihn als Autor desselben anzusehen. *S. Fine* zeigt anhand eines Fundes aus Laodicea, über den C. Simsek 2006 erstmals informierte, von welch zentraler Bedeutung archäologische Funde für die Rekonstruktion jüdisch-christlicher Beziehungen sind. Es handelt sich um eine Abbildung auf einem Säulenfragment. Sie zeigt eine Menorah, die von einem Schofar und einem Lulav gerahmt und durch ein später hinzugefügtes Kreuz teilweise verdeckt und überragt wird. Fine kontextualisiert diesen Fund einerseits in der spätantiken christlichen Praxis, Kultstätten anderer Religionen durch Graffiti und christliche Symbole umzuwidmen, andererseits in der der Synagogenzerstörung bzw. -aneignung durch Christen. Er sieht in der Abbildung ein deutliches Dokument christlicher Feindschaft gegen Juden und stellt sie in den Zusammenhang der Canones der Synode von Laodicea (363–364), die eine jüdisch-christliche Konvivenz verurteilten. *W. Chester Jordan* beschäftigt sich mit dem *Livre de Jehan de Mandeville* aus dem 14. Jh. Er zeigt, dass dieses vielgelesene Buch viel dazu beigetragen hat, dass die Vorstellung, die Juden seien allein verantwortliche Täter bei der Passion Jesu gewesen, verfestigt wurde. Zugleich wurde durch den unbekannten Vf. die Legende von der Translatio der Dornenkrone antijüdisch modifiziert. Wie sehr die jüdischen Bewohner eines Territoriums vom Wohlwollen der Herrschenden abhängig waren, und zwar ohne verlässliche Rechtssicherheit, zeigt *B. R. Gampel* in einer Mikrostudie zum Jahr 1391 am Beispiel des Johannes von Aragon. Auch hier bestätigt sich, dass ein sog. judenfreundliches Regiment jederzeit umschlagen konnte, sofern es den Interessen der Macht entsprach.

R. Chazan postuliert, ausgehend von Gen 49,10, eine intensive Lektüre des Talmuds unter Dominikanern des 13. Jh.s mit dem Ziel der Missionierung der Juden. Damit liegt eine Strategieveränderung vor, da implizit der Talmud als Autoritätsschrift wahrgenommen und seine Widerlegung zum missionarischen Argument wird. Eine erneute Analyse der Ereignisse der Verbrennung des Talmud in Paris legt *J. Galinsky* vor, wobei bisher weitgehend unbeachtet gebliebene hebräische Manuskripte Berücksichtigung finden. Der Nestor der italie-

[1] Louis H. Feldman, On the Authenticity of the Testimonium Flavianum Attributed to Josephus; Steven Fine, The Menorah and the Cross: Historiographical Reflections on a Recent Discovery from Laodicea on the Lycus; William Chester Jordan, Judaizing the Passion: The Case of the Crown of Thorns in the Middle Ages; Benjamin R. Gampel, "Unless the Lord Watches Over the City …": Joan of Aragon and His Jews, June–October 1391; Robert Chazan, Genesis 49:10 in Thirteenth-Century Christian Missionizing; Judah Galinsky, The Different Hebrew Versions of the "Talmud Trial" of 1240 in Paris; Robert Bonfil, An Infant's Missionary Sermon Addressed to the Jews of Rome in 1553; Sid Z. Leiman, Rabbi Jonathan Eibeschuetz and the Alleged Jewish-Christian Sect in Eighteenth-Century Amsterdam; Elisheva Baumgarten, Seeking Signs? Jews, Christians, and Proof by Fire in Medieval Germany and Northern France; Bernard Septimus, A Medieval Judeo-Spanish Poem on the Complementarity of Faith and Works and Its Intellectual Roots; Debra Kaplan, "Because Our Wives Trade and Do Business with Our Goods": Gender, Work, and Jewish-Christian Relations; Yaakov Elman, Meiri and the Non-Jew: A Comparative Investigation; Ephraim Kanarfogel, Changing Attitudes toward Apostates in Tosafist Literature, Late Twelfth – Early Thirteenth Centuries; Miriam Bodian, The Portuguese Jews of Amsterdam and the Status of Christians; Jacob J. Schacter, Rabbi Jacob Emden, Sabbatianism, and Frankism: Attitudes toward Christianity in the Eighteenth Century; Avraham Grossman, Rashi's Position on Prophecy among the Nations and the Jewish-Christian Polemic; Elliott Horowitz, Isaiah's Suffering Servant and the Jews: From the Nineteenth Century to the Ninth; Martin I. Lockshin, Peshat or Polemics: The Case of Genesis 36; Mordechai Z. Cohen, Maimonides' Attitude toward Christian Biblical Hermeneutics in Light of Earlier Jewish Sources; Daniel J. Lasker, Karaism and Christianity: An Evolving Relationship; David Shatz, Morality, Liberalism, and Interfaith Dialogue; Michael Wyschogrod, The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible, by the Pontifical Biblical Commission (Rome, 2001).

nisch-jüdischen Geschichte, *R. Bonfil*, untersucht die Entstehung eines Textes, der 1556 in Genua gedruckt wurde. Angeblich handelt es sich dabei um die Predigt eines sechsjährigen Konvertiten, Giulio Innocentio, die er vor der Versammlung der Juden in der Kirche San Lorenzo gehalten haben soll. Bonfil weist durch eine genaueste sprachliche Untersuchung nach, dass der tatsächliche Vf. nicht nur mit Predigten des Savonarola vertraut war, sondern auch mit Elementen der Theologie des Ignatius von Loyola, den er als möglichen Vf. nicht völlig ausschließen will. Dem Beitrag ist ein Abdruck der Predigt beigegeben, wofür man gewiss dankbar sein muss, wobei jedoch eine Übersetzung – und sei es ins moderne Italienisch – wünschenswert gewesen wäre. Ebenfalls mit einer singulären Erscheinung, diesmal im Amsterdam des 18. Jh.s, befasst sich *S. Leiman*. Es geht um die Frage, ob es tatsächlich in Amsterdam eine judenchristliche Gruppe gegeben hat, deren Mitglieder nach außen jüdisch lebten, insgeheim aber Christen waren. Nun kann man insbes. im 18. Jh. und in Amsterdam gleichsam in den Nachwehen der Sabbatianischen Wirren einiges für möglich halten, aber die Existenz einer jüdischen Kryptokirche gehört wohl doch in den Bereich der Phantasie. Leiman ist zuzustimmen: „I do not doubt for a moment that in all periods there were individual Jews, as distinct from sects, who, while outwardly Jewish, inwardly and secretly harbored Christian beliefs. A handful of such Jews may have resided in Amsterdam in the eighteenth century. Ultimately such tension would usually be resolved by either conversion to Christianity or reversion to Judaism and not by creation of a Jewish-Christian sect." (200f)

Den christlichen Einfluss auf innerjüdische Diskurse zeigt *E. Baumgarten* anhand juridischer mittelalterlicher Texte, die aus christlichen oder jüdischen Kreisen stammen. In beiden Gruppen existieren hinsichtlich rechtlicher Standpunkte ähnliche Vorstellungen, die jedoch als signifikant unterschiedlich ausgegeben werden und somit der Identitätsbildung dienen. In einem judaeo-spanischen 45-zeiligen Gedicht, das in einem Manuskript des 15. Jh.s überliefert ist, findet *B. Septimus* nicht nur eine intensive theologische Reflektion über das Verhältnis von Tun und Weisheit, sondern auch eine implizite Auseinandersetzung mit paulinischer Theologie. Der Beitrag von *D. Kaplan* ist der einzige des Bandes, der eine explizit genderorientierte Fragestellung behandelt. Sie vergleicht mittelalterliche jüdische Rechtsprechung, die Frauen betrifft, mit frühneuzeitlicher und zeigt, dass es dabei zu einer Verschlechterung des Status von Frauen kommt. Dies führt sie auf den christlichen Kontext, in dem Juden lebten, zurück.

Bei der Darstellung jüdischer Wahrnehmung des Christentums zeigt *E. Kanarfogel* die Entwicklung der Auffassung über getaufte Juden in der Rezeption von Raschi. Die erstaunlich positive Wahrnehmung von Christen durch jüdische Gelehrte, einmal im 14., dann im 18. Jh., zeichnen *Y. Elman* und *J. Schacter* nach. Der Beitrag von *M. Bodian* führt wiederum nach Amsterdam, diesmal in das des 17. Jh.s. Sie demonstriert exemplarisch anhand der portugiesischen jüdischen Gemeinde, durch welche inneren und äußeren Konstanten die Wahrnehmung von Christen bestimmt sein konnte. Einerseits ist zum Erhalt die Abgrenzung gegenüber zentralen Glaubensaussagen des Christentums notwendig, andererseits konnte man aufgrund der eigenen Erfahrung der Verfolgung durch Katholiken nicht von einer positiven Akzentuierung der protestantischen Christen absehen.

Die Abteilung des Sammelbandes zu jüdischen polemischen Strategien zeigt auf, welche Bedeutung die Bibelauslegung hierfür hatte, wobei neben den Beiträgen von *A. Grossman, M. I. Lockshin, M. Z. Cohen* und *D. J. Lasker* besonders der Aufsatz von *E. Horowitz* zum Gottesknecht und seiner Interpretation in jüdischer Gelehrsamkeit Aufmerksamkeit verdient. Abschließend kritisiert *D. Shatz* die These, es gäbe eine moralische Pflicht zum interreligiösen Dialog und zur Bereitschaft, von anderen Religionen zu lernen. Sein Hauptargument ist der individuelle, private Charakter religiöser Existenz, die wesenhaft den öffentlichen Diskurs meidet. Er beruft sich hierbei insbes. auf die Positionen von Joseph B. Soloveitchik. *M. Wyschogrod* legt eine Würdigung des Dokuments *Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel* vor; dabei spart er kritische Nachfragen nicht aus. Gleichwohl kommt er zu dem Urteil, es sei „an outstanding example of respectful dialogue that Jewish scholarship will continue to study with sincere interest. With the passage of time, Jews and Christians will profit from much in the [...] document." (533)

Die mehr als knappen Angaben zu den Beiträgen vermögen die Bedeutung dieses Sammelbandes nur im Ansatz wiederzugeben, aber ohne jeden Zweifel dokumentiert er, dass jede Simplifizierung historischer Prozesse unmöglich ist. Namentlich die Untersuchungen lokaler und singulär erscheinender Ereignisse machen mehr als deutlich, dass Mikrostudien unverzichtbar sind, um die Vielfalt der jüdisch-christlichen Geschichte zu beschreiben.

Berlin Rainer Kampling

Worschech, Udo: **„Ich will Ismael segnen"**. Gemeinsame Wurzeln in Christentum und Islam. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011. 154 S., geb. € 32,80 ISBN: 978–3–631–60644–5

Der vorliegende Sammelband enthält in acht Kap.n Aufsätze zu islamischen und christlichen Themen, die das theologische Gespräch zwischen Christen und Muslimen befruchten sollen. Ihr Autor (geb. 1942) ist der emeritierte Rektor der Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau, der als Alttestamentler viele Jahre die archäologischen Ausgrabungen in Ard el-Kerak (Jordanien) leitete und manche Publikationen zur Archäologie Jordaniens vorlegte. Hinter seinen Ausführungen steht die Erfahrung einer jahrzehntelangen Begegnung mit dem Islam und Muslimen in Jordanien. Die Aufsätze richten sich nicht an die islamwissenschaftliche oder islamische Fachwelt, sondern an ein christliches Publikum, das sich im Hinblick auf ein konstruktives Miteinander von Christentum und Islam informieren möchte. Bis auf das titelgebende Kap. 1 beschäftigen sich alle Beiträge mit theologischen Themen im Koran, die auch im Christentum relevant sind: Monotheismus, Schöpfung und Fall des Menschen, Sabbat, Kaaba und Heilige Orte; Jesus im Koran, Eschatologie. Darin gibt der Vf. solide Einblicke in die jeweiligen islamischen und religionsgeschichtlichen Sachverhalte. Methodisch bewegt sich W. im Rahmen der älteren europäischen Islamwissenschaft und ihrer religionsgeschichtlichen Frage nach christlichen, jüdischen, ebionitischen, paganen u. a. Einflüssen auf den Koran und auf die frühislamische Gemeinschaft, wobei er immer wieder auch Brücken zur Ethnologie vorislamischer Araber schlägt. Seine Gewährsleute sind Nöldecke, Schwally, Wellhausen, Paret, Henninger und das Wissen der großen Enzyklopädien, in die sich der Vf. gründlich eingelesen hat. Ausgeblendet bleiben aber zum einen alle Versuche, die Themen aus dem Spektrum islamischer Theologie selbst oder vor dem Hintergrund gegenwärtiger islamischer Religiosität und Frömmigkeit zu verhandeln, zum anderen auch die aktuellen Debatten zur Frühgeschichte des Islams oder zum spätantiken Kontext des Korans. Ich hätte mir gewünscht, dass W. die behandelten Themen einmal mit einem jordanischen Imam oder theologisch informierten muslimischen Gesprächspartner besprochen und Eindrücke aus diesem Gespräch mitgeteilt hätte. So gewinnt man den Eindruck, das Interesse am Islam führt v. a. zur religionsgeschichtlichen und letztlich historischen Frage, wie christliche und jüdische Themen im Koran und im Islam verhandelt und variiert werden.

Biblisch interessant ist der titelgebende erste Aufsatz, in dem sich W. der biblischen Segensverheißung für Ismael, den biblischen Stammvater der Araber, in Gen 17,20 zuwendet. Überzeugend wird die positive atl. Sicht auf den Erstgeborenen Abrahams als Segensträger eines nordarabischen Zwölf-Stämme-Volkes herausgearbeitet. Erst Paulus habe in Gal 4 die traditionell negative christliche Sicht Ismaels begründet, nicht bereits der Wildeselspruch in Gen 16,12. Die Teilnahme Ismaels am Begräbnis Abrahams in Gen 25 habe spirituelle Bedeutung. Allerdings hätte der Vf. bei seiner Analyse von Gen 17 noch weiter kommen können, denn dass Ismael aus dem Abrahambund in Gen 17 ausgeschlossen ist, wird nicht gesagt, und das theologische Konzept einer abrahamitischen Ökumene, das die Priesterschrift hier verfolgt, hätte eine eingehendere Würdigung verdient. Etwas unsortiert verbindet W. dann den Ismaelsegen aus Gen 17 mit spätprophetischen Heilsweissagungen über nordarabische und transjordanische Wüstenbewohner. Daraus und aus der arabischen Mission des Paulus gewinnt er die These, dass die Strahlkraft der biblischen Verheißung über Ismael auch die arabischen Völker mit einschließt und dass erst Muhammad, der selber von der Richtigkeit seiner genealogischen Verbindung mit Ismael überzeugt war, „in diesem Teil der Welt der abrahamitischen Verheißung an Ismael zur Wahrheit" (22) verholfen hat. Die Religionstheologie, die hinter einem solchen Urteil steht, wird nicht reflektiert. Nicht nur dieser Aufsatz zeigt einige Schwächen in der Argumentation und v. a. wenig Verständnis für die notwendige Unterscheidung von historischen Hypothesen und theologischen Urteilen. Ein gutes Lektorat hätte hier helfen können. Dieses fehlt leider auch sonst, denn das schön gebundene Buch hat z. T. erhebliche Mängel, was den Nachweis der verwendeten Quellen in den Fußnoten oder ihre korrekte Bibliographie im Literaturverzeichnis anbelangt. Das ist besonders im Hinblick auf die verwendeten islamischen Quellen ärgerlich, von denen fast keine im Literaturverzeichnis auftaucht.

Insgesamt sind diese Islam-Studien von W. informativ und lesbar, auch dort, wo sie andere Akzentuierungen nahelegen (wie in der Sabbatfrage). V. a. ist zu wünschen, dass sie das christliche Interesse an der islamischen Schwesterreligion befördern.

Siegen Thomas Naumann

Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Matthias M. Tischler / Alexander Fidora. – Münster: Aschendorff 2011. 789 S. (Erudiri Sapientia, VII), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–402–10427–9

Das Thema des hier zu besprechenden Werkes ist ein bleibend aktuelles und nicht zuletzt daher sehr komplexes. Es vereinfacht dem Leser

den Zugang daher sehr, dass ihm dieser durch ausführliche Einleitungen geebnet wird. Bei der Hand genommen wird man zunächst von einer Annäherung der beiden Hg., in der „Die iberische Halbinsel im geographischen und religiösen Weltbild des Mittelalters" und die damit zusammenhängenden Identitätsbildungs-, Transformations- und Integrationsvorgänge skizziert werden. Es folgt ein „Einblick" von *Klaus Herbers*, der einen sehr gescheiten und profunden Überblick über „Christen, Juden und Muslime. Kontakte und Abgrenzungen während des hohen Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel" gibt. Beides erleichtert dem Leser den Einstieg in die Lektüre der zum Teil sehr spezifischen Beiträge sehr, stellt aber auch bereits für sich genommen eine lohnende Lektüre dar.

Der erste von insgesamt sechs thematischen Blöcken widmet sich der „Mobilität von Texten und künstlerischen Ausdrucksformen". Konkret handelt es sich um die Vorstellung ausgewählter philosophischer, linguistischer und kunstgeschichtlich zu untersuchender Austausch- und Übersetzungsprozesse im Kontext der muslimisch-christlich-jüdischen „convivencia" des Mittelalters. Neben der diesbzgl. zu bemerkenden Vielfalt als Ausdruck der Stetigkeit von Verständigungsversuchen bleibt die Feststellung einer damit zusammenhängenden fast unüberschaubaren hermeneutischen Komplexität – ein Problemfeld, das im zweiten Themenkomplex „Techniken der Kommentierung als Wege der Annäherung" schlüssig aufgegriffen und vertieft wird. Zwei detailliert ausgeführte Studien über die Glossierung der lateinischen Übersetzung arabischer Texte (Koran und *Chronica mendosa*) werden von einem grundlegenden Beitrag *Matthias M. Tischlers* über das Übersetzen im Spannungsfeld von Des- und Integration stimmig ergänzt. T.s überaus kluge Ausführungen über das „interreligiöse Übersetzen" bilden gleichsam auch inhaltlich die Mitte des Bandes. Es folgt ein Themenblock über „Formen der reflexiven Lektüre und Widerlegung", der sich eingehender der Intertextualität widmet, bevor dann unter dem Titel „Liminalität und Fragilität der Akteure" der Blick von den Texten stärker hin zu ihren Autoren und Lesern gelenkt wird. Hier werden exemplarisch kulturelle Grenzgänge jüdischer, muslimischer und christlicher Gelehrter vorgestellt, durch die sich die Frage nach der das Individuum übersteigenden religiösen und kulturellen Identität jeweils neu stellt. Ein durch weitblickende Bezüge zu aktuellen Entwicklungen im interreligiösen Dialog den historischen Kontext des Mittelalters übersteigender Beitrag von *Wolfram Drews* lotet kritisch „Potentiale des Dialogs. Chancen und Risiken der Grenzüberschreitung" aus und sei wegen seiner analytischen Schärfe eigens genannt. Die Beiträge im Abschnitt „Stabilisierung durch Schriftlichkeit und Institutionalität" beschäftigen sich mit selbstdefinitorischen Entwicklungen und Maßnahmen im „Spannungsfeld von Identität und Alterität" (vgl. den Beitrag von *Matthias Maser*). Hagiographische Propaganda (Märtyrer von Cordoba im Beitrag von *Patrick Henriet*) wird hier genauso in den Blick genommen wie begriffliche Konstruktionen, durch welche die Identitätsfrage auch geographisch eindeutig zugeordnet werden sollte („Hispania" und „al-Andalus"). Im Zuge der Reconquista wurde die iberische Halbinsel zur Projektionsfläche gesamteuropäischer (christlicher) Identitätsbildungsprozesse. *Nikolas Jaspert* widmet sich in diesem Zusammenhang in seinem Beitrag der Begriffsgeschichte von „Reconquista" („Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters") und zeigt deutlich auf, dass es sich um einen politisch desavouierten Terminus handelt, der auch weiterhin in Anführungszeichen benutzt werden sollte. In einem letzten Themenkomplex werden schließlich „Konzepte der Mission und des Dialogs" behandelt. Besonders erwähnenswert erscheint die Darstellung von *Jesús Santiago Madrigal Terrazas* über die Vision eines möglichen Zusammenlebens von Juden, Mauren und Christen des Theologen Juan Alfonso González de Segovia (1393–1458), die er als „ecumenismo abrahámico" umschreibt. An seiner Person und Übersetzertätigkeit lassen sich beispielhaft und kontrastreich die Umbrüche und gewandelten Haltungen im Zeitalter des Humanismus aufzeigen.

Wie der Leser zu Beginn bei der Hand genommen wurde, um in die komplexe und so vielfältige Thematik des Werkes hineinzufinden, so wird er am Ende mit einem Ausblick beschenkt, der zwar die Vielzahl an vorangegangenen Einzeldarstellungen nicht resümierend aufnehmen kann; vielmehr bietet *Mariano Delgado* unter dem Titel „Zur Führung bereit oder Eine Nation findet ihre historische Bestimmung. Spanien um 1500" eine kenntnisreiche und äußerst anregende Analyse der „spanischen" Geschichte der Frühen Neuzeit. Ausgehend von der These einer 1492 einsetzenden „Europäisierung der Welt" zeigt D. die Zusammenhänge zwischen mittelalterlichen Wurzeln spanisch-nationaler Identität und Entwicklungen der Folgezeit auf. Vom Sonderfall, als der das Zusammenleben von jüdischer, muslimischer und christlicher Bevölkerung besonders im 13. Jh. auch aus der europäischen Außenperspektive nachhaltig und skeptisch wahrgenommen wurde, entwickelte sich Spanien in seiner neuen Rolle als Hegemonial- und Ordnungsmacht zum „ersten modernen Staat der Frühen Neuzeit". Der Umgang mit dem eigenen multikulturellen und -religiösen Erbe blieb und bleibt bis heute äußerst ambivalent.

Ein angefügtes, erschöpfend und gründlich recherchiertes Literaturverzeichnis bildet eine exzellente Grundlage für jedwede Weiterbeschäftigung mit der Gesamtthematik (unterteilt in Quellen und Studien umfasst es die S. 555–727!). Das umfangreiche Register erlaubt auch punktuelle Recherche.

Der Leser erhält mit dem vorliegenden Werk nicht nur ein buchstäblich „vielseitiges" Überblickswerk zum Thema; die gelungene, weil aufeinander aufbauende Konzeption macht es – gerade im Vergleich zu anderen Sammelbänden – noch dazu gut lesbar. Evtl. hätten kurze Resümees zu den einzelnen Themenblöcken, in denen die Ergebnisse der Einzelvorträge zueinander in Beziehung gesetzt werden, die Ergebnissicherung und Thesenformulierung noch erleichtert. Auch in bibliophiler Hinsicht hält der Leser mit dem vorliegenden Band ein wirklich kostbares Buch in Händen.

Mainz Christoph Nebgen

Musaj, Shpresa: **Albaniens Religiosität** – Konstante im Wandel der Zeiten. Zwischenkirchliche und interreligiöse Toleranz auf dem Balkan. – Marburg: Tectum 2011. 246 S. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag. Reihe Geschichtswissenschaften, 18), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–8288–2693–9

Die gesellschaftlich-kulturelle und gruppenbildnerische Rolle des Religiösen ist im Falle Albaniens und der Albaner ein Forschungsthema von besonderem Reiz. Das hängt schlicht mit der besonders ausgeprägten religiösen Heterogenität zusammen (mit den traditionellen Gemeinschaften der sunnitischen Muslime, den historisch betrachtet sehr bedeutenden Sufi-Gemeinschaften von der Art der Bektashi sowie orthodoxen und römisch-katholischen Christen). Aktuell hat der Reiz aber auch damit zu tun, dass nach den viereinhalb Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft – in denen von 1967 bis 1990 in Albanien nicht nur jede Religionsausübung verboten war, sondern auch für heimische Historiker die religiöse Vielfalt höchstens im Sinne vermeintlicher antialbanischer „fremdländischer Wühlarbeit" der Religionsvertreter zu thematisieren war – über die historische Bedeutung der Religionen vielfach Neues publiziert wird. Zunächst vorrangig internationale Autoren wie Nathalie Clayer und Oliver Jens Schmitt, inzwischen aber auch junge albanische Forscher wie der – als Ausnahme seinerseits betont islamische – Olsi Jazexhi haben dabei ein Bild entworfen, demzufolge die relativ geringe Rolle der religiösen Heterogenität für die Nationsbildung und die sonstigen gesellschaftlichen Integrationsprozesse des 20. Jh.s sowie der Gegenwart keineswegs in weiter zurückliegende historische Epochen zurück zu projizieren sei.

Die religiöse Heterogenität und ihre Folgen in der albanischen Geschichte verdienen wirklich noch viel mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Zugleich bleibt es ein grundlegendes Explanandum, wieso bei den Albanern (und zwar über die Grenzen des Landes hinaus auch in den ganz überwiegend von einem muslimischen Hintergrund geprägten Siedlungsgebieten im Kosovo und in Makedonien) anders als bei den Nachbarn eine religionsübergreifende Nationsbildung gelingen konnte. Es bleibt auch ein Faszinosum, dass vor nicht langer Zeit bei einer repräsentativen Umfrage ganze 3,7 Prozent der im Lande Befragten den säkularen bzw. laizistischen Charakter des Staates für eine schlechte Sache hielten.[1] Bedenkt man, dass unter den Albanern des Balkans inmitten der Nationsbildungszeit, etwa um das Jahr 1912, gut 80 Prozent Muslime gewesen sind und sich noch heute etwa 60 Prozent der Bevölkerung Albaniens als solche bezeichnen, kann man sogar in globaler Perspektive von einem spannenden Sonderfall sprechen: Hier gibt es eine Nation, in der trotz starker muslimischer Mehrheit die christlichen Bevölkerungsteile nicht nur auf dem Papier, sondern auch in der gesellschaftlichen Praxis und erst recht in Hinsicht auf ihr soziokulturelles Prestige mindestens vollberechtigte, ja in Sachen Symbolpolitik im öffentlichen Raum sogar bevorzugte Teile des gesellschaftlichen Ganzen sind.

Es ist richtig und legitim, bei der Analyse dieses Sonderfalls auch nach länger zurückreichenden Erklärungselementen zu suchen. Dies tut Shpresa Musaj, die Autorin des vorliegenden Buches. Ohne sich in Forschungsdebatten zu verorten oder Primärquellen zu verwenden, geht ihr religionshistorisch ausgerichteter Blick zurück bis in die Antike. M., seit ihrer Auswanderung aus Albanien vor gut zwei Jahrzehnten in Wien ansässig, ist studierte Philologin, und ihre Arbeit ist trotz des Namens der Verlagsreihe eher ein Buch über Geschichte als eine geschichtswissenschaftliche Studie. Das hat negative Folgen, die vom fehlenden Bezug auf die Forschungsdebatten bis zu formal mangelhaften indirekten Zitaten reichen. Etliche Formalfehler bei den bibliographischen Belegen, manche Unrichtigkei-

[1] http://www.hf.uio.no/ilos/forskning/prosjekter/nation-w-balkan/dokumenter/nb_albania-wine-summer.pdf, dort S. 48 (zuletzt 24.2.2014). Der regional mit Abstand höchste Prozentanteil kam dabei aus dem in erheblichem Maße katholisch geprägten Norden des Landes und dort vermutlich von Katholiken.

ten, terminologische Unstimmigkeiten sowie die Nichtverwendung der Arbeiten der oben angeführten Autoren (und auch von wichtigen albanischen kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen, etwa von *Krishtenizmi ndër shqiptarë* [„Das Christentum bei den Albanern"] von Zef Mirdita, 1998, oder des wichtigen Tagungsbandes *Krishtërimi ndër shqiptarë / Christianity among the Albanians*, 2000) verfestigen dieses professionsbezogene Urteil.

Am Ende passt auch die viele Epochen übergreifende Betrachtungsweise dazu, die sich kaum eine „zünftige" Autorin zumuten würde. Von dieser beherzten Suche nach Indizien für eine longue durée unter den Faktoren für die konstatierte interreligiöse Toleranz kann der Leser allerdings auch erheblich profitieren. Man mag ja zunächst über die von der Vf.in erblickte Notwendigkeit einer Einführung in die Christianisierungs- und Frühkirchengeschichte im albanischen Raum (19–42) verwundert sein. Aber sie bietet nicht nur einen ganz brauch- und lesbaren Überblick, sondern liefert in der Tat manche Indizien für das Argument weit zurückreichender Traditionslinien für einen entspannten gesellschaftlichen Umgang mit religiöser Differenz.

So ist es tatsächlich nicht nur linguistisch – etwa im Vergleich mit den verschiedenkonfessionellen Südslawen – auffällig, sondern mutmaßlich auch Ausdruck eines eher schwachen Bedürfnisses nach konfessioneller Abgrenzung bzw. Ausdruck schwacher Einwirkungen der jeweiligen Amtskirchen, dass der zu einem Großteil aus spätantiken Entlehnungen aus dem Lateinischen herrührende albanische christliche Grundwortschatz die dortigen Katholiken und Orthodoxen bis heute eint (36f). Freilich, fragt man wie die Vf.in nach historischen Tiefenstrukturen des heutigen albanischen Sonderfalls, müsste man eigentlich öfter vergleichend vorgehen. Diesen Blick verfolgt M. nicht. Dergestalt lässt sich anhand der Lektüre nicht beurteilen, ob die glaubhaft gemachte eklektizistische Offenheit für künstlerische Anleihen in West wie Ost im albanischen Mittelalter (51) stärker war als in anderen west-östlichen Überlappungszonen von Architektur und Kunst in der Nachbarschaft (etwa dem heutigen Montenegro) und ob sich also auch damit die behauptete besondere religiöse Offenheit und Unbestimmtheit der albanischen Traditionen zeigen lässt. Richtig (und gestützt auf die bis heute wichtigen Untersuchungen von Milan Šufflay) ist jedenfalls wiederum der Hinweis auf die besonders starke konfessionelle Doppelverzahnung der albanischen mittelalterlichen Adelswelten (69–73). Auch die geringe Kenntnis der breiteren mittelalterlichen Bevölkerung über die Unterschiede der beiden Kirchen wird plausibel vorgebracht (74). Die Beschreibung der Albaner durch einen abendländischen Reisenden des Jahres 1308 als ‚ne pure latini, neque pure schismatici' (70) erscheint daher nicht einfach als zufällige individuelle Wahrnehmung, sie fügt sich ein in die Linie von Berichten reisender Nichtalbaner über von ihnen wahrgenommene albanische Beweglichkeit und relative Gleichgültigkeit in Religionsdingen in viel späterer Zeit (vgl. 139).

Die umfangreiche Islamisierung, die nach frühen Anfängen in erster Linie beim Adel und v.a. ab dem frühen 17. Jh. beschleunigt vonstatten ging, erklärt die Vf.in in Anlehnung an die gängige Forschungsmeinung und zu Recht mit einem vielfältigen Motivbündel. Dabei hebt sie Faktoren pragmatisch-materieller Natur sowie zumindest örtlich deutlichen Druck und ethnokulturelle Sonderfaktoren in manchen Regionen, insbes. im Kosovo hervor (123–125). Dass eine mangelnde konfessionelle Fixierung etwa des vorosmanischen Adels eine Rolle gespielt haben kann, scheint plausibel; jedoch eine schon zuvor schwache Verankerung des Christentums als solchem und eine materialistische und dabei vorchristlich-heidnische Prägung der ganzen Kultur zu konstatieren, bedürfte weiterer Argumente (vgl. 83, 131 und 139–143). Unmittelbar einleuchtend ist hingegen die islamisierungsfördernde Wirkung der lange benachteiligten und gefährdeten Stellung (und daher schwachen Präsenz) des Katholizismus im osmanischen Albanien (132–138). Dann kommt wieder Hochspekulatives: Warum etwa in der außerordentlichen Wertschätzung der Gastfreundschaft im nordalbanischen Gewohnheitsrecht ein vorchristliches Element zu erkennen sein sollte (146), bleibt dem Rez. rätselhaft. Überzeugend und wichtig sind aber wiederum die Hinweise auf die hohe identitätsstiftende Bedeutung des nordalbanischen Gewohnheitsrechts als ganzem, die religionsüberschreitende Funktionsweise der ebenfalls nordalbanischen Stämme, die schwache institutionalisierte Religiosität in den Bergen und anderes mehr. Der Hinweis, dass v.a. im Norden auch zwischenreligiöse Ehen nicht selten waren, ist richtig, wenngleich zu präzisieren ist, dass die männliche Seite in solchen Fällen stets muslimisch war. Wenn es aber auch sonst historisch belegbar sein wird (M. stützt sich hier nur auf Edvin Jacques, einen ungeprüft nicht eben vertrauenswürdigen Verfasser), dass in manchen Verbindungen die Kinder in solchen Ehen zunächst allesamt christlich erzogen werden konnten und die Mädchen dies auch als Erwachsene bleiben durften (152), so wäre das innerhalb der islamischen Welt, aber auch verglichen mit früher heftig verfochtenen „Zugriffsansprüchen" der Katholischen Kirche auf den Nachwuchs mitteleuropäischer „Mischehen" eine nachgerade sensationelle Erscheinung. Ganz plausibel findet der Rez. auch wieder die Argumentation, dass das religionsübergreifende nationale Integrationskonzept der nationalen „Wiedergeburt" ab 1878 in seinem Erfolg zu einem wesentlichen Teil auf dem Vorhandensein von konfessionsunabhängigen älteren ethnischen Identitätskomponenten fußte (177–185).

Eigentümlicherweise wird die Zwischenkriegszeit im neuen Staat Albanien vollkommen übergangen und damit das Faktum, dass der albanische Staat von Beginn an auf der völligen rechtlichen und politischen Gleichberechtigung der traditionellen Religionsgruppen beruhte. Dieses Beiseitelassen geschieht vielleicht deshalb, weil die konsequente Politik des Königs Zog, zur „inneren Nationsbildung" auch die institutionelle „Nationalisierung" der Religionsgemeinschaften zu vollziehen, nicht leicht in das Bild der gesellschaftlichen Irrelevanz der religiösen Unterschiede passen würde. Einen ähnlichen Grund könnte es haben, dass die Figur von Skanderbeg bei der Betrachtung des Mittelalters so gut wie nicht bedacht wird. Dabei spricht die Vf.in, das ist ihr ausgesprochen zugute zu halten, in kleineren Punkten durchaus mitunter Momente an, die nicht völlig in ihr Gesamtbild passen (etwa 61, 79f, 119f). Die „Zeit der kommunistischen Diktatur" (189–199) wird recht knapp geschildert, doch es wird durchaus plausibel argumentiert, dass sie mit ihrer militanten antireligiösen Zielsetzung auch gegenüber vorhandenen areligiösen Phänomenen einen klaren Traditionsbruch bedeutete. An dessen Ende habe aber dennoch eine viel ältere religiöse Toleranz in der Bevölkerung einen der wenigen für die albanische Gesellschaft verbliebenen positiven Orientierungspunkte dargestellt.

M. hat hier trotz verschiedentlicher klischeehafter Vereinfachung ein interessantes Buch vorgelegt. Es verweist darauf, bei allem gebotenen „religionshistorischen Revisionismus" auch nach tieferen zeitlichen Wurzeln für das Funktionieren eines (trotz mancher Anfeindungen, v.a. im Internet) zutiefst säkular geprägten, nominell mehrheitlich muslimischen Gemeinwesens zu suchen, in dem die Nichtmuslime in keiner Weise Randgruppen darstellen und in dem die Verknüpfung von nationaler und religiöser Gruppenidentität viel geringer ist als in den Nachbarländern. Allerdings wird der albanische Fall gerade angesichts seiner tieferen Zeitschichten andernorts nicht einfach zu kopieren sein.

Regensburg Konrad Clewing

Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, 2 Bände, hg. v. Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes / Martin Thurner / Mualla Selçuk / Halis Albayrak. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 740 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–451–30684–6

Ein Lexikon des Dialogs zwischen Christentum und Islam ersetzt nicht den wirklichen, praktischen Dialog der beiden Religionen. Darüber sind sich die Hg. dieses Werkes im Klaren. Doch das *Lexikon des Dialogs* entsprang nicht nur aus einer langjährigen und durchaus dialogischen Begegnung von Christen und Muslimen. Es spiegelt diese auch in seiner Anlage wider und wird sie auch fruchtbar voranbringen können. Dies ist zumindest das erklärte Ziel der christlich-muslimischen Hg.-Gruppe, nämlich „Brücken zwischen den Religionen Christentum und Islam zu bauen" (17). Nach einer jahrelangen intensiven Zusammenarbeit der Eugen-Biser-Stiftung und der Islamisch-Theol. Fak. der Univ. Ankara mit aufwändigen Vorarbeiten und zahlreichen interreligiösen Treffen in Deutschland und der Türkei entstand mit diesem Lexikon ein zwar damals zunächst nicht beabsichtigtes, aber dann doch für unumgänglich erachtetes Arbeitsmittel. Das Bemühen um eine gemeinsame Verständigungsbasis erwies sich dabei nicht vorrangig als Suche nach entsprechenden Übersetzungsäquivalenten in der türkischen oder deutschen Sprache, sondern als „das Ausloten der Verstehenshorizonte, die mit den Schlüsselbegriffen verbunden sind" (16). Dieses Ringen um eine gemeinsame Verständigungs- und Reflexionsbasis dokumentiert die mehrbändige Reihe *Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung*. Die anvisierten Verstehenshorizonte sind nicht nur spezifisch religiöser oder kultureller Art, sondern reichen durchaus auch bis in die geistesgeschichtliche und hermeneutische Selbstreflexion der beiden Religionen und die Methoden ihrer Theologien zurück. So verwundert es wenig, dass sich trotz der häufigen inhaltlichen Nähe manche Artikel zum selben Schlagwort schon aufgrund des Blickwinkels recht verschieden lesen.

Bei der Ausarbeitung haben nur christliche Autoren Deutschlands, besonders der Univ. München, und muslimische Autoren aus der Türkei mit einem Schwerpunkt auf der Univ. Ankara mitgewirkt. Diese Konzentration, die manche vielleicht als Einseitigkeit auffassen könnten, weil sie z.B. nicht das gesamte Spektrum des heutigen Islam abdeckt, ergab sich aus dem Entstehungsprozess des Werkes und ist nicht nur seiner angestrebten Kürze geschuldet, sondern auch durchaus so gewollt. Denn das Zielpublikum sind u.a. auch die türkischstämmigen Muslime Deutschlands in den Gemeinden wie auch in der religiösen Unterweisung in Schulen und Moscheen. Auch für zukünftige Imame in Deutschland ist es gedacht. Es erschien darum auch gleichzeitig in deutscher und türkischer Sprache. Somit soll dieses Werk mithelfen, dass sich der Islam auch ein deutsches Sprachgewand schaffen kann.

Ca. 330 Stichworte werden dazu parallel aus christlicher und muslimischer Binnenperspektive erläutert, und zwar von christlichen bzw. muslimischen Autoren. Dabei wird mit Blick auf das nichtakademische Zielpublikum bewusst auf wissenschaftlichen Jargon verzichtet und eine Konzentration auf das Wesentliche angestrebt. Die Artikel verstehen sich als eine erste Einführung in den entsprechenden Sachverhalt. Unter diesem Gesichtspunkt bieten viele Artikel eine spannende Lektüre, musste der Autor doch auf einer Seite das Entscheidende z.B. über Ehre, Gewalt, Gebet oder Liebe zusammenfassen. Zudem wird versucht, den unterschiedlichen Akzenten in den christlichen Konfessionen wie auch in den Hauptrichtungen des Islam Rechnung zu tragen, auch wenn dies natürlich nur in Grundzügen geschehen kann. Eine vertiefte Auseinandersetzung oder gar breitere Diskussion unterschiedlicher Ansichten darf man nicht erwarten, ebensowenig bibliographische Angaben. In der Regel werden nur die Bibel, der Koran und der Hadith herangezogen.

Ein eigentlicher Dialog wird in oder zwischen den Artikeln nicht geführt. Nur selten gibt ein christlicher oder islamischer Artikel die Sicht der anderen Religion wieder oder geht auf sie ein. Der christliche Artikel „Offenbarungsanlässe" über eine sowieso nicht genuin christliche Fragestellung bestätigt hier als Ausnahme diese Regel. Es gibt allerdings öfter den Versuch, bei einem wichtigen Stichwort eine entsprechende Parallele in der anderen Religion zu suchen, selbst wenn sie dort nicht direkt unter diesem Begriff beheimatet ist, so beim „rituellen Gebet", das im Islam bekanntlich eine eigenständige Größe darstellt (*Salat*), im Christentum aber eher in Form der Liturgie oder in den Grundgebeten auftritt. Ähnlich wird im christlichen Artikel der aus dem islamischen Kontext genommene Begriff „Bestätigungswunder" aufgegriffen, der die christliche Sichtweise nur wenig erhellt. Manchmal tritt der Verstehenshorizont, aus dem heraus ein Artikel geschrieben ist, besonders deutlich zutage, so etwa im islamischen Artikel „Laizismus", der laizistisches und liberales Denken schon im Koran grundgelegt sieht (438), wohl eine Referenz an das System der Türkei. Dass auch Grenzen verrückt werden können, zeigt der sehr ausführliche Artikel über „Alevitentum"(44–48), der der Problematik dieser religiösen Gruppierung und ihrem „neue[n] Suchen auf den Ebenen des Glaubens, der Tradition, der Praxis und der Vernetzung mit sich" (46) zwischen islamischer Richtung oder eigenständiger Religion viel Raum gibt und von einer endgültigen Klassifizierung von außen oder gar der oft üblichen Vereinnahmung für den Islam Abstand nimmt. Auch der Koran wird bei den neuralgischen Konfliktthemen wie etwa der Stellung der Frau in reflektierter und behutsamer Weise als Offenbarungsquelle genutzt. Es gibt zudem einen eigenen islamischen Eintrag „Historisch-kritische Methode".

Dass bei einem derart umfangreichen Unternehmen auch einige Fragen zurückbleiben, ist unvermeidlich. Für eine zweite Auflage sollte die innere Konsistenz der Auswahl der Lemmata und der Querverweise überprüft werden. So wird man vom Eintrag „Kopftuch" auf „Kleiderordnung" verwiesen, wo jedoch das Kopftuch nicht mehr eigens behandelt wird. Der christliche Artikel „Atheismus" korrespondiert mit einem islamischen Artikel „Gottesleugnung". Während ein christlicher Artikel breit über das Thema „Blut" informiert, handelt der folgende islamische Artikel über „Blutrache". Das Thema „Schächten" taucht als Schlagwort zwar auf, erhält dann aber keine eigene Behandlung. Nur die dabei verwendete Gebetsformel wird erörtert. Der Begriff „Tradition" wird christlich fast ausschließlich als Kanonentwicklung entfaltet, womit man sein viel weiteres Spektrum (Tradition und Apostolizität, Traditionen, Schrift und Tradition) übergeht. Die umfangreichen Querverweise sowie die deutsch- und türkischsprachigen Listen der Lemmata helfen ansonsten auf alle Fälle weiter, wenn man bei einem ersten Nachschlagen nicht fündig geworden ist.

Das *Lexikon des Dialogs* rückt nun neben die älteren, inzwischen in mehreren Auflagen herausgekommenen deutschsprachigen Werke *Lexikon religiöser Grundbegriffe*. Judentum, Christentum, Islam, hg. v. A. Khoury, Wiesbaden 2007, und *Lexikon der Begegnung*. Judentum – Christentum – Islam, hg. v. J. Petuchowski / L. Hagemann u.a., Freiburg 2009. Auch bei diesen war schon, wenn auch nicht so ausschließlich wie im *Lexikon des Dialogs*, das Prinzip leitend, dass Autoren zu ihrer eigenen Religion schrieben. Dass ein aufgeschlossener Leser in diesem neuen Lexikon auf alle Fälle schnell und gut informiert wird, ist den Hg.n und Autoren hoch anzurechnen. Wer sich auf einem mittleren Niveau darüber informieren möchte, wie die deutsch- und türkischsprachige Theologie die Grundpositionen ihrer beiden Religionen Christentum und Islam beschreiben, darf sich heute gerne in diesem Werk orientieren, das bei der Fülle der Informationen sehr preisgünstig ausgefallen ist. Mit dem Lexikon sollte dann ein jeder in den wirklichen persönlichen Religionsdialog mit seinen Mitmenschen treten, den ein Lexikon ja nur erst vorbereiten kann.

Offenburg Ulli Roth

Religion und Gesellschaft

Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces, hg. v. Irene Becci / Marian Burchardt / José Casanova. – Leiden: Brill 2013. 229 S. (International Studies in Religion and Society, 17), kt € 114,99 ISBN: 978–9–004–24887–8

Der besprochene Band hat das Ziel, die religiösen und kulturellen Dynamiken ausgewählter Metropolen der Welt zu vergleichen und damit einen neuen konzeptuellen Raum für die Religionsforschung zu eröffnen. Dieser entsteht, wenn man moderne Theorien von Religion hinterfragt und der Prominenz des urbanen Raums als einer Produktionsstätte sozialen Wandels Aufmerksamkeit schenkt. Damit wollen die Hg. Konzepte der Urbanität und Räumlichkeit fest auf der Agenda der Religionswissenschaft installieren; sie positionieren sich folglich innerhalb des „spatial turn", einer Forschungsperspektive, die sich besonders auf die räumlichen Aspekte religiöser Phänomene konzentriert.

Städte wurden in den gängigen Religionstheorien bisher als Zentren der Modernisierung und Säkularisierung betrachtet. Man vermutete u.a., dass die Auflösung von Gemeinschaften in modernen Großstädten ein zentraler Faktor der Säkularisierung sei. Auch wenn die Hg. Säkularisierungsprozesse nicht gänzlich abstreiten, wollen sie doch zeigen, dass gerade Städte Zentren religiöser Produktivität sein können und damit neue Forschungsfelder für die Religionswissenschaft eröffnen.

Sie schlagen daher drei Hauptthemen vor, die in diesem Kontext zu erforschen sind und die von den Autoren des Bandes behandelt werden: Religiöse Innovation in urbanen Kontexten (Teil I); Urbane Dynamiken von Migration, religiöse Diversität und transnationale Religion (Teil II); Religion, ökonomische Ungleichheit und soziale Exklusion (Teil III).

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes behandeln dabei so unterschiedliche Themen wie Religion und Säkularismus in der Türkei (*Murat Es*), die Rolle der Somali in Johannesburg (*Samadia Sadouni*), religiöse Innovationen und Identitäten von Denominationen in Metropolen (*José Casanova*), die Missionspraktiken von Falun Gong in New York City (*Weishan Huang*) oder die Aktivitäten von muslimischen Jugendorganisationen in Berlin (*Synnøve Bendixsen*). Der Band deckt damit sowohl geographisch als auch thematisch ein breites Spektrum ab und ist in dieser Hinsicht sehr ergiebig.

Leilah Vevaina widmet sich in ihrem Beitrag („Excarnation and the City: The Tower of Silence Debates in Mumbai", 73–95) den Verstrickungen von ethnisch-religiöser Geschichte, Gemeinderecht und der baulichen Entwicklung der Großstadt – Aspekten, die im Bestattungskomplex der Parsen im Süden von Mumbai im Wortsinne ‚verortet' werden. Die Bestattungsmethode der Parsen, bei der die Leichname in Türmen (*dokhma*) der Verwesung überlassen werden, hatte zur Folge, dass die Immigration von Parsen sich nach der Erbauung der ersten Türme direkt an der sakralen Geographie der Stadt, also am Standort des Bestattungskomplexes, orientierte. V.s These ist, dass im heutigen Mumbai die städtebauliche Umwelt und urbane Ökologie – das Ausbleiben der Geier aufgrund verschlechterter ökologischer Bedingungen – die Bedingungen ändern, unter denen es möglich ist, Parse zu sein, weil die Durchführung ethnisch-religiöser Praxis fest an die sakrale Topographie gebunden ist. V. kann an diesem Beispiel zeigen, wie die baulichen Strukturen der Stadt diskursive religiöse Praxis zugleich ermöglichen und beschränken.

Weishan Huang untersucht in ihrem Beitrag („The Geopolitics of Religious Spatiality and Falun Gong's Campaign in New York", 129–145) Praktiken der Falun Gong im öffentlichen Raum von New York. Sie versucht darzulegen, wie die Beziehung zwischen der Stadt und den strategisch-räumlichen Aktivitäten von Falun Gong funktioniert und mit der Transnationalisierung der Praktiken von Falun Gong zusammengeht. V. a. kann H. demonstrieren, wie die Spannungen zwischen der chinesischen Regierung und Falun Gong in den öffentlichen Raum von New York übertragen werden und wie Politiken der Heimatländer, hier China, die Situation in Immigrationsgemeinschaften prägen.

Auch die übrigen Beiträge des Bandes zeigen, meist auf der methodischen Basis ethnografischer Forschungen, wie die urbanen Metropolen der Welt Orte religiöser Produktivität und Innovation sein können. Die thematische Einteilung des Bandes erweist sich jedoch mitunter als wenig aussagekräftig, da sich viele Beiträge aufgrund ihrer breiten Ausrichtung nur schwer eindeutig zuordnen lassen.

Die hier vorgestellten Thesen wurden bisher noch kaum so breit und in globaler Perspektive diskutiert. Doch trotz des innovativen Potentials und der fruchtbaren Aufnahme des „spatial turn" in diesem Band bleibt nicht zu vergessen, dass die zugrundeliegende Beobachtung nicht gänzlich neu ist. So wies Lily Kong schon 2001 aus religionsgeographischer Perspektive auf das Zusammenwirken von sakralen und säkularen Faktoren in der Produktion des Ortes hin und betonte dabei besonders die Rolle urbaner Kontexte, in denen das Heilige und das Säkulare Seite an Seite existierten[1]. Die Tragfähigkeit von

[1] Kong, Lily: „Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity", in: *Progress in Human Geography* 25 (2) 2001, 211–33; hier 212.

Konzepten der Urbanität und Räumlichkeit kommt in den Beiträgen des Bandes überzeugend zur Geltung. Aber der gemeinsame theoretische Rahmen des Bandes bleibt eher unterkomplex, u. a. weil das „Urbane" in den verschiedenen Beiträgen uneinheitlich konzeptualisiert wird und viele der Beiträge durchaus in Transnationalismus- und Diaspora- bzw. Migrationsforschung aufgehen könnten. Ein theoretischer und methodischer Fokus, der die programmatische Grundlegung der Einleitung überschreitet, wäre daher wünschenswert gewesen. Insgesamt aber weist der Band zukunftsträchtige Forschungsfelder auf und stellt herausfordernde Fragen an die gängige Religionsforschung sowie an die etablierten Theorien von Säkularisierung und Urbanisierung.

Münster Martin Radermacher

Religion und Öffentlichkeit, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen. – Berlin: Suhrkamp 2012. 194 S., pb. € 15,00 ISBN: 978-3-518-12641-7

Der Band dokumentiert ein bemerkenswertes religionspolitisches Ereignis: Auf Einladung dreier New Yorker Forschungseinrichtungen referierten und diskutierten am 22.10.2009 in der Great Hall der New Yorker Cooper Union mit Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Cornel West vier international bekannte Intellektuelle unterschiedlicher Herkunft und Prägung mehr als fünf Stunden über das Thema der Religion in der Öffentlichkeit. Der Band enthält die deutsche Übersetzung der ausführlicheren Referatstexte sowie Dokumentationen der Diskussionen zu jeweils zwei Vorträgen und die Dokumentation der Abschlussdiskussion.

Jürgen Habermas verteidigt *das Politische* gegen dessen systemtheoretische Aufhebung (28–35). In historischer Hinsicht bezeichnet *das Politische* „das symbolische Feld, mit dessen Hilfe sich die ersten staatlich organisierten Gesellschaften ein Bild von sich selbst machten" (31). Es korreliert mit dem achsenzeitlich erwachenden Bewusstsein von Individualität und persönlicher Verantwortung. Es legitimiert Herrschaft, indem es zugleich die sprachlichen Mittel ihrer Kritik bereitstellt (33). Der moderne Staat verliert als Folge seiner funktionalen Ausdifferenzierung seine politische Kraft und wird zu einer säkularen Instanz (37). Carl Schmitts „Politische Theologie" kann dieser Entwicklung nur eine „klerikofaschistische" Mythologie entgegensetzen (40). Der Laizismus gibt keine befriedigende Antwort auf das politische Paradox des liberalen Verfassungsstaates, der nämlich einerseits allen Religionsgemeinschaften gleichberechtigten Freiraum in der Zivilgesellschaft sichern soll, der sich aber andererseits gegen religiöse Einflüsse abschirmt (40f). Gefordert ist die „diskursive Begegnung mit religiösen Überlieferungen", die deren „semantische Potentiale" gegen die Hegemonie von Nutzenmaximierung und Zweckrationalität zu mobilisieren vermag (45f).

Charles Taylor problematisiert den Begriff des Säkularismus (53–88), den er mit demjenigen der *laicité* identifiziert. Dessen historisch legitime Zielsetzungen sieht T. in der *Freiheit* von und zur Religion, in der *Gleichheit* der Religionsgemeinschaften und in der *Partizipation* der Religionen an der Gesellschaft (53–55). Im Kern gehe es beim Säkularismus um „die richtige Antwort des demokratischen Staates auf Vielfalt" (57). Diese besteht in der Vermeidung von „Bevorzugung oder Benachteiligung" religiöser Bekenntnisse und Weltanschauungen, insofern sich diese zu Menschenrechten, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie bekennen (57f). In dieser Zielsetzung manifestiert sich die Legitimität der *laicité*, und nicht in bestimmten institutionellen „Arrangements", die da zum Fetisch werden, wo etwa „gebetsmühlenartig die ‚Trennung von Kirche und Staat'" gefordert wird (62), ohne dass darauf reflektiert würde, ob es sich hierbei wirklich um das der Freiheit, Gleichheit und Partizipation unterschiedlicher Überzeugungen dienlichste Modell handelt. Die Zivilreligion ist jedenfalls keine funktionierende Antwort auf das Bedürfnis des Staates nach weltanschaulicher Gründung, weil die Forderung nach einer Meta- oder Einheitsreligion gerade ein Versagen vor der weltanschaulichen Pluralität und mithin vor dem Prinzip der Freiheit beinhaltet (73). Gegen Habermas und Rawls wendet T. ein, sie hingen dem „Aufklärungsmythos" der „eigenständigen Vernunft" (84f) an. Diese könne jedoch nicht einmal das „Recht auf Leben" säkular begründen (82). Gesellschaften bleiben deshalb auf die faktische Pluralität des je und je weltanschaulich und religiös geprägten Vernunftgebrauches angewiesen.

Die jüdische Politologin *Judith Butler* weist jede Rede über Religion in der Öffentlichkeit als illegitim verallgemeinernd zurück (102–105) und fragt nach dem Verhältnis von Zionismus und Judentum (102–133). Das moderne Diskriminierungsverbot in Bezug auf Religion und Rasse erscheint ihr im konkreten Kontext Israels „als ‚vernichtend' für den jüdischen Staat" (110). B. konzentriert sich auf die Kontextualität jeder politischen Äußerung und deren öffentlicher Verstehbarkeit. In Anlehnung an Hannah Arendt denkt sie das Zusammenleben unterschiedlicher Religionen in einer Gesellschaft als eine „Form sich annähernder Exile" (115). Nicht-vernichtend könne ein solches Zusammenleben sein, wenn „vor jeglichem Gesellschaftsvertrag" die Überzeugung herrsche, „daß jene, mit denen zusammen wir die Erde bewohnen, uns vor jeder möglichen Wahl gegeben sind" (121). Abseits der Möglichkeit eines „gemeinsamen Nenners" steht die Anerkenntnis der „Heterogenität der Erdbevölkerung" (121) mit der Anerkennung „des unbegründeten Rechts, Rechte zu haben" (126). Eine Reform des israelischen Staatsbürgerschaftsrechts könnte zu einem israelischen „Neudenken des Binationalismus" als neuer Grundlage des Staates Israel führen (130).

Der vierte Vortrag (134–146) wird von seinem Vf., dem baptistischen Theologen *Cornel West*, als „Zeugnis" (146) begriffen: Wie Homer dem Plato vorausging, so die Religion der Philosophie. „[S]äkulare Denker [müssen] religiös musikalischer werden" (135), weil „unsere säkularen Moraldiskurse" in gewisser Weise nur Fußnoten zu der „ethischen Revolution" des prophetischen „In-der-Welt-Seins" seien, das „auf die Schreie eines unterdrückten Volkes zurückgeht" (139). Von dieser Intuition von Gerechtigkeit ist Jesus mit seiner „Logik der Überfülle" (Paul Ricœur) (140) ergriffen. Sie wendet sich gegen die Politik der „unternehmerischen Eliten und Finanzoligarchen" (142), an die allerdings „die vorherrschenden Formen der Religion sich perfekt" angepasst haben (144). Anders als seine Vorredner fragt W. nicht nach der Verträglichkeit der Religionen mit dem säkularen Staat, sondern nach ihrer Unverträglichkeit für dessen Selbstauflösung im radikalisierten Kapitalismus. Für diese mutig ergriffene Perspektive der Religion nimmt er nicht nur seine afro-amerikanische Herkunft als Schutzmantel, sondern auch seine Selbstcharakterisierung als „Mann des Blues im Leben" (134), nicht ohne auf sein Studium bei Taylor und Habermas hinzuweisen und mit einem Zitat aus Platons *Politeia* zu eröffnen. Es ist eben nicht ganz selbstverständlich, dass eine Stimme der Religion sich im Gespräch über Religion in der Öffentlichkeit ganz offen als religiös inspirierte Stimme offenbart.

Alle Beiträge verbinden meisterhaft gut begründete Positionen zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religion mit persönlicher Lebens- und Erfahrungsgeschichte. Respektvoll und kenntnisreich gehen die Diskutanten aufeinander ein und führen mit ihren jeweils sehr eigenständigen Beiträgen vor, wie das Gespräch über Religion im öffentlichen Raum geführt werden kann. Hoch verdienstvoll ist, dass die Veranstalter mit Jürgen Habermas und Charles Taylor nicht nur zwei ausgesprochene philosophische Schwergewichte zusammenbrachten, sondern dass sie darüber hinaus mit Judith Butler und Cornel West zwei Gesellschaftswissenschaftler zu Wort kommen lassen, die sich dezidiert als in einer religiösen Tradition stehend begreifen und dies auch so deutlich machen, dass jede verharmlosende, allgemeine Rede über Religion an sehr konkrete Grenzen geführt wird.

Der Soziologe *Craigh Calhoun* liefert ein pünktlich resümierendes Nachwort am Ende des kleinen Bändchens (170–195). Insbes. in Lehrzusammenhängen wird der Band äußerst wertvoll sein, weil er wichtige Positionen zur Religion in der Öffentlichkeit in allgemein verständlicher Sprache prägnant präsentiert und zugleich etwas von der Faszination des öffentlichen Gesprächs über Religion erahnen lässt. Für das Arbeitsfeld „Öffentliche Theologie" stellt der kleine Band ein unumgängliches Dokument dar.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Hahn, Judith / **Schüller**, Thomas / **Wode**, Christian: **Kirchenrecht in den Medien**. – Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2013. 215 S., pb. € 29,00 ISBN: 978-3-86764-448-8

Die Kirchen als gesellschaftliche Großgruppen finden in der medialen Berichterstattung regelmäßig Beachtung, wobei die Anlässe durchaus variieren – in positiver wie auch negativer Hinsicht. Dabei drängt sich mitunter der Eindruck auf, dass die sich der Hl. Schrift und der Tradition verpflichtet wissende katholische Kirche in einer pluralen Gesellschaft oft nicht verstanden wird. Die Kenntnis des in den Medien verbreiteten Kirchenbildes – wobei aufgrund der irdischen Verfasstheit der Kirche auch ihre rechtliche Struktur (ausgesprochen oder nicht) eine besondere Rolle spielt – könnte Verantwortliche in der Kirche anregen zu reflektieren, wie sich kirchliche Positionen plausibel und medienwirksam präsentieren und in den öffentlichen Dialog einbringen lassen (14–15). Die vorgelegte empirische Studie – ein erstmaliger Beitrag zur „Kirchenrechtssoziologie" (21) –, ein durch die Fritz Thyssen-Stiftung gefördertes und von den Lehrstühlen für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum sowie der Westf. Wilhelms-Univ. Münster verantwortetes Forschungsprojekt, will daher die Berichterstattung über die kath. Kirche für das Jahr 2010 unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenrechts nach formalen und inhaltlichen Kriterien analysieren.

Ein erstes Kap. *Die Kirche und die Medien* (11–15) skizziert einerseits deren gegenseitige Beziehung mit dem Fokus des Verkündigungsauftrages der Kirche, andererseits mit der medialen Berichterstattung über die Kirche. – Ein zweites Kap. *Die Studie* (17–40) stellt den Untersuchungsgegenstand vor: Es werden die (wohl am weitesten verbreiteten) Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF (Tagesschau, Tagesthemen, heute, heute journal) im Jahr 2010 ausgewertet, wobei als Methode (der empirischen Sozialforschung) zur Datengewinnung und -auswertung die von Philipp Mayring entwickelte qualitative Inhaltsanalyse dient (26). So soll die Präsenz des Kirchenrechts in der alltäglichen Medienberichterstattung unter formalen (Umfang, Funktion und Aufmachung) sowie inhaltlichen Aspekten eruiert werden, um Erkenntnisse über die Funktion des kirchlichen Rechtes innerhalb der Beiträge zu gewinnen, „wie kirchenpolitische und kirchenrechtliche Sachverhalte aufgefasst und in der medialen Öffentlichkeit beurteilt werden" (21).

Ein *Erster Untersuchungsschritt: Religion und Kirche in den Medien* (Kap. 3; 41–125) wertet die Nachrichten über die Kirche allgemein aus (Themen, Stellenwert, Länge der Beiträge, Personen). Dabei zeige sich deutlich, „dass Kirche, Religion und Glaube in den öffentlich-rechtlichen Nachrichten im Jahr 2010 eine erkennbare Rolle spielen", sowohl als Veranstaltungen mit „Eventcharakter" (Weltjugendtag, Katholikentag, Papstbesuch, liturgische Feiern an hohen Feiertagen) als auch Einzelpersonen (Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche und zugleich als „Medienstar"). Zudem hätten „die Kirchen eine hohe Medienpräsenz, wenn es Skandalöses zu berichten gibt" (65).

Ein *Zweiter Untersuchungsschritt: Das Recht der Kirche in den Medien* (Kap. 4; 67–125) betrachtet die Beiträge (ihre Position in der Nachrichtensendung, Beitragslänge, Darstellungsweise, Tenor der Berichterstattung, Reporterinnen und Reporter vor Ort, Hinweise auf weitere Sendungen etc.) mit kirchenrechtlicher Bezugnahme. Dabei werden die zu Tage tretende Funktion des Kirchenrechts und die Verwendung des Begriffes *Kirchenrecht* sowie kirchenrechtlich konnotierter Begriffe, die Bezugnahme auf kirchliche Rechtsquellen, die Funktion evtl. befragter Kirchenrechtsexperten sowie die Bildgestaltung in den Blick genommen. Als Ergebnis halten die Vf. fest, die Nachrichtensendungen (insgesamt ausgeglichen in ARD und ZDF mit einem kleinen Vorsprung des letzteren) hätten über das Jahr verteilt insgesamt (trotz Schwankungen) häufig und regelmäßig über Themen mit kirchenrechtlicher Berührung berichtet, wobei es sich häufig „um längere, hintergründige Berichte" gehandelt habe, die auf eine intensive Aufbereitung der Nachrichtenmaterie hinwiesen (121). Allerdings kämen kirchenrechtliche Sachverhalte als eigenständige Berichtsinhalte vergleichsweise selten vor, weshalb auch nur vereinzelt unmittelbar und ausdrücklich auf kirchliche Rechtsnormen Bezug genommen werde. Materielles Kirchenrecht stehe also zumeist nicht im Zentrum der Berichterstattung, sondern fände sich in der Regel im Kontext übergeordneter Themen. Wenn Kirchenrecht allein oder neben anderen Themen eigenständiger Berichtsgegenstand gewesen sei, sei jedoch eine ausführliche Berichterstattung erfolgt, die Nachrichtenmaterie also als bedeutsam angesehen und intensiv journalistisch aufgearbeitet worden (121–122). Von den Beiträgen mit kirchenrechtlichem Bezug hätten 28 % zu den Topthemen der Nachrichtensendung gehört, worunter sich sowohl Nachrichten mit Skandalfaktor (z. B. Missbrauch) als auch mit dem Nachrichtenfaktor *Prominenz* (Berichte über Einzelpersonen) gefunden hätten (122–123). Die Darstellung kirchenrechtlicher Sachverhalte sei in der Regel sachlich, jedoch meist in knapper Form erfolgt; nur vereinzelt seien Schwächen in der Verwendung sowie Erläuterung entsprechender Fachbegriffe festzustellen gewesen. Gleichwohl weise die Berichterstattung mit kirchenrechtlichem Bezug in der Tendenz einen negativen Beigeschmack auf, was gerade in der medialen Aufbereitung des kirchlichen Missbrauchsskandals deutlich werde. Bis heute bestehe der Eindruck (eine wissenschaftliche Untersuchung dieses Phänomens stehe allerdings noch aus) eines kritischen Tenors in der Berichterstattung und der gesellschaftlichen Stimmung gegenüber der kath. Kirche fort (123–124). Bei mehr als 30 % der untersuchten Beiträge mit kirchenrechtlichem Gehalt komme dem Kirchenrecht keine eindeutig erkennbare Funktion zu, jedoch werde häufig (v. a. in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen) auf dieses in seiner Bedeutung für die kirchliche Strukturbildung und Organisation verwiesen. Mitunter habe sich auch die kirchliche Hierarchie auf das Kirchenrecht bezogen, um kirchliche Strukturen gegen innere und äußere Anfragen zu immunisieren. In der Berichterstattung über Fälle sexuellen Missbrauchs sei unter Bezugnahme auf das weltliche Recht das durch die kirchliche Rechtsordnung (angeblich) hervorgerufene Unrecht aufgezeigt worden (124–125). Das Befragen von Kirchenrechtswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern hätte – deutlich erkennbar – keine Rolle gespielt (125).

Kanonistische Einzelbetrachtungen (Kap. 5; 127–170) der vier Hauptnachrichtengegenstände mit kirchenrechtlichem Bezug (Aufarbeitung der Fälle sexuellen Missbrauchs, Amtsverlust von Bischof Walter Mixa, Kirchliche Loyalitätsobliegenheiten und das Urteil des EGMR in Sachen des Kirchenmusikers Schüth, Interkommunion auf dem Ökumenischen Kirchentag) setzen die kirchenrechtlichen Sachverhalte und die Medienberichterstattung miteinander in Beziehung (135). Nach Ansicht der Vf. wurde „die Aufdeckung des skandalösen Ausmaßes sexueller Übergriffe in kirchlichen Einrichtungen […] nicht zuletzt von den Medien vorwärts getrieben"; verhindert habe die „anhaltende Befassung der Presse [sic!] mit dem Thema, dass Taten als Einzelfälle kleingeredet werden konnten. […] In diesem Sinne wirkte die öffentliche Auseinandersetzung als externer Anstoß und Verstärker der aktuellen kirchlichen Such- und Reformbewegungen. […] Nicht zuletzt auf medialen Druck lässt sich zurückführen, dass länderweit Aufarbeitungskampagnen in Gang gesetzt wurden und der rechtliche Rahmen der Strafverfolgung angepasst wurde." (128) – Das *Fazit: Religiöses Recht im säkularen Rechtsraum – ein Spannungsverhältnis im Spiegel der Medien* (Kap. 6; 171–175) hält fest, dass die Berichterstattung über das arbeitsrechtliche EGMR-Urteil und (noch stärker) über die Fälle sexuellen Missbrauchs „ein offenes Unverständnis für eine kirchliche Rechtsordnung" zeigten. Dahinter stehe die Grundfrage, wie in einem demokratischen Staat „eine relevante gesellschaftliche Gruppe sich auf eigene Normen" stützen könne, die „mit den für alle geltenden staatlichen Rechtsnormen in Konflikt treten" (171). Die Skepsis gegenüber dem Sinn und der Legitimität eines eigenen kirchlichen Rechts in einem Rechtsstaat habe bis heute weiter zugenommen (172). Den Kirchen gelinge es seltener, „vor staatlichen Gerichten nachvollziehbar zu begründen, warum sie aus kirchenspezifischen Gründen ein bestimmtes Arbeitsverhältnis durch Kündigung beenden müssen" (173; allerdings mahnte das konkrete Urteil die Notwendigkeit einer plausiblen Argumentation durch staatliche Gerichte an). Nach der Verweigerung der „Pille danach" in zwei katholischen Kölner Krankenhäusern (Anfang 2013) „nahmen die kirchlichen Entscheider die in den Medien gespiegelte gesellschaftliche Reaktion als Anlass zur Reflexion und Kurskorrektur" (173); eine ähnliche Kurskorrektur stehe in Bezug auf die Loyalitätsobliegenheiten gemäß Art. 5 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes zu erwarten (ebd.). „Auf der Suche nach den Gründen für die kirchlichen Korrekturbewegungen drängt sich die faktische Not kirchlicher Autoritäten als primär ursächlich auf. Schließlich verliert ihr Handeln mit dem Wegbrechen des bürgerlichen katholischen Milieus in den gesellschaftlichen Räumen von Medien, Wirtschaft, Politik und Justiz seinen gesellschaftlichen Bezugspunkt." (174) Die Kirche müsse den Verdacht ausräumen, „Elemente vormodernen Rechts" in die „Errungenschaften des modernen Rechtsstaats" hineinzutragen. Dies erfordere „kirchliche Präsenz im öffentlichen Diskurs: Hier sind die Kirchen in der Begründungspflicht, ihr Selbstverständnis – auch in rechtlichen Fragen – in den öffentlichen Debatten zu plausibilisieren und seine Anschlussfähigkeit an das staatliche Rechtsverständnis auszuweisen." (174–175) – Es folgen ein *Anhang* mit diversen, die Auswertung der Berichterstattung betreffenden Tabellen (177–195; hier wäre eine unmittelbare Auflösung der verwendeten Abkürzungen oder ein Verweis auf die betreffenden Textseiten hilfreich gewesen), das *Literaturverzeichnis* (205–212) sowie ein Überblick über *Rechtsprechung* (213) und *Medienberichte* (214–215).

Bei dieser Studie handelt es sich nicht um eine im eigentlichen Sinne *kirchenrechtliche*, sondern um eine *medienwissenschaftliche* Analyse des Erscheinungsbildes des Kirchenrechts in der Gesellschaft. Dabei steht also nicht die Kirchenrechtswissenschaft (Kanonistik) im Blick, sondern die Betrachtung dessen, wie in der Öffentlichkeit Kirche und kirchliche Rechtsordnung medial dargestellt werden. Es ist sicher verdienstvoll, einmal exemplarisch für ein Jahr eine solche Analyse zu erstellen, hilft sie doch, fokussiert zu erfahren, in welcher Art und Weise die Menschen in Deutschland durch die Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF etwas über kirchliche Strukturen erfahren. Gleichwohl bestätigt sich damit eine Vermutung: Gibt es gravierende kirchliche Personalveränderungen oder andere Ereignisse mit kirchenrechtlichem Bezug, berichten die Medien darüber, insbes. – wie bei anderen Nachrichten – bei negativen Schlagzeilen. Das formulierte Ergebnis, kirchliches Handeln erweise sich lediglich als ein Re-Agieren auf den medial erzeugten öffentlichen Druck, mag sich zwar aufgrund der zeitlichen Abfolge nahelegen, verbleibt jedoch im Bereich des Möglich-Hypothetischen, wobei nicht in Abrede steht, dass die nicht selten sehr komplexe Realität (die von der medial präsentierten, oft notwendig vereinfachten Wirklichkeit zu unterscheiden ist) immer wieder Anlass zur Reflexion kirchlicher Rechtsnormen auch durch die Autoritäten gibt. Aber: Handeln kirchliche Autoritäten wirklich nur, wenn es ihnen von den Medien aufoktroyiert wird? Stellen diese also die Bedingung der Möglichkeit für das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche dar? Wie ist dann das Phänomen „Papst Franziskus" zu erklären?

Gleichwohl ist zu fragen, wer („Kirche") konkret welche Konsequenzen aus den Untersuchungsergebnissen ziehen sollte: Sind es die Kanonisten an den Hochschulen, die neben ihrer Lehr- und Forschungstätigkeit (bei der sie auch nach der Angemessenheit kirchenrechtlicher Normen im Spannungsfeld zwischen unverzichtbarem Glaubensgut der Kirche und dem Sendungsauftrag der Kirche in der Welt von heute zu fragen haben) das Rampenlicht der medialen Öffentlichkeit verstärkt suchen sollen? Sind es die Verwaltungskanonisten und Pressestellen der kirchlichen Ordinariate, die durch prägnante Dossiers die Medien sachlich fundierter und plausibler informieren sollen? Bedarf es eines vertieften kirchlichen Engagements in der Ausbildung von Journalisten oder einer stärkeren Präsenz durch eigene Medien in der Öffentlichkeit? Oder stellt das Ergebnis nicht letztlich eine Herausforderung für das katechetische Wirken an den eigenen Kirchengliedern dar?

Paderborn Rüdiger Althaus

Häring, Hermann: **Versuchung Fundamentalismus**. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 175 S., geb. € 17,99 ISBN: 978-3-579-06637-0

Hermann Härings Buch über den Fundamentalismus bezieht sich, wie der Autor gleich zu Beginn festhält, „kaum auf die unverzichtbare Fachliteratur und taugt also nicht für eine differenzierte wissenschaftliche Auseinandersetzung" (7). Es ist daher nicht als wissenschaftliches Werk im eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern als „Streitschrift" eines „katholischen Christen" (9), die dazu beitragen will, aus Sorge um die Zukunftsfähigkeit des Glaubens die christliche Botschaft aus der Geiselhaft einer „traditionalistischen Verfälschung" (ebd.) zu befreien und für eine Reformulierung unter den „Bedingungen der Moderne" (99) zu öffnen. Die Grundthese des Buches lautet, „dass Rom unter Benedikt XVI. der Versuchung des Fundamentalismus erlegen" (7) ist. H.s in sechs Kap.n entfaltetes Anliegen besteht

darin, „den Wurzeln dieser Verfälschung" (9) nachzugehen, „Parallelen mit dem protestantischen Fundamentalismus" zu beleuchten sowie Beziehungen zum „gewalttätigen, [...] brutalen Fundamentalismus, über den uns die Medien täglich informieren" (7), zu analysieren. „Im Zentrum der Überlegungen steht der ideologische und mentale Zustand christlicher Glaubensgemeinschaften" (10), deren Verantwortung, aber auch deren möglicher Beitrag für eine Überwindung von Formen religiös legitimierter Gewalt diskutiert werden sollen. Das Buch endet mit allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft und skizziert zuletzt „Auswege" (163) aus der gegenwärtigen Situation.

Fundamentalismus ist für H. ein „typisch modernes Phänomen" (35), das sich durch die „Institutionalisierung von Sinn- und Lebensfragen" (12), „Machtbesessenheit" (15), „Misstrauen" (36), „Diskussions- und Denkverbote" (42), „autoritäres Verhalten" (54), die schematische Einteilung der Welt in „gut und böse" (57), „Denkfaulheit" (58), ein ausgeprägtes „Überlegenheitsbewusstsein" (68), „Diskriminierung von Andersdenkenden" (ebd.), „Besserwisserei und Intoleranz" (ebd.), das Streben nach „Eindeutigkeit" (102), die Verweigerung der Auseinandersetzung mit dem „Neuen" und „Anderen" (104), die Nichtanerkennung der „neuen reflexiven Komplexität von Gesellschaft, Kultur und Religion" (143) und die Ablehnung jeder Form der Vermittlung sowie von Pluralität und Demokratie (145) charakterisieren lasse. Im Kern sei er als Reaktion auf die tiefe „Orientierungslosigkeit" (173) zu verstehen, die die moderne Gesellschaft „mit ihrer rasanten inneren Differenzierung" (62) und dem damit verbundenen „tiefgreifenden Deutungswechsel von identitätsrelevanten Texten" (45) ausgelöst habe.

Der Fundamentalismus sei dabei nicht nur ein Problem des islamischen und protestantischen Raums, sondern habe in der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit durch Pius IX., so die These des Buches, auch einen Ankerplatz in der römisch-katholischen Tradition gefunden. Ausgehend von ihm habe „die römisch-katholische Kirche [...] das erste ausdrückliche System der Wahrheit und der Weltinterpretation entwickelt, das man fundamentalistisch nennen kann" (69). Denn die Unfehlbarkeit des Papstes sende „gegenüber der Moderne dieselbe Botschaft aus wie der Unfehlbarkeitsanspruch der Schrift im protestantischen Fundamentalismus" (80). Sie verunmögliche jede Form der Selbstkritik und mache „die katholische Kirche Roms [... zum ...] Mittelpunkt und [... zur ...] Hüterin der Wahrheit in einer Welt, die ihr in Kernfragen nichts zu sagen hat" (97). Wirkliche Erneuerung könne nur dann beginnen, wenn diese „Ideologie der Selbstgerechtigkeit und der Unbeweglichkeit" (98) falle.

Das Zweite Vatikanische Konzil habe Hoffnungen in diese Richtung geweckt, doch in den letzten Jahrzehnten hätten der Papst und die Bischöfe „mit höchst autoritären Mitteln die Gesamtkirche weltweit und in allen Schichten [...] auf eine vorkonziliare Leitlinie zurück zu zwingen" (100) versucht. „Hochreaktionäre" (59) und „erzkonservative" (11) Gruppierungen wie das Opus Dei oder die Legionäre Christi seien in Schlüsselpositionen der Kirchenleitung eingesetzt und „demokratische Reststrukturen [...] systematisch zerschlagen" worden (121). Dies sei, wie der Autor festhält, nicht nur ein Problem der röm.-kath. Kirche, sondern habe gesamtgesellschaftliche Relevanz. Denn der Fundamentalismus der röm.-kath. Kirche fördere „vielfältige Strukturen des Unrechts, des mangelnden Respekts, der Ungleichbehandlung, der Überheblichkeit und der Unterdrückung" und sei deswegen „ein Politikum, das nicht zu dulden, sondern zu bekämpfen ist" (130).

Angesichts der „Verhärtungen" (11) innerhalb der Kirchenhierarchie sei eine Reform von „oben" heute allerdings nicht zu erwarten. Es ist für den Autor daher „an den reformorientierten Kräften, inmitten der Gemeinden und mit ihnen die versäumten Aufgaben zu übernehmen" (163). „Die Zeit ist gekommen, [...] falsche Autoritätsansprüche zu entlarven und zu übergehen" (166) und „mit offensivem Widerstand [zu] agieren, wenn Gespräche und Auseinandersetzungen in die Kräftefelder von Macht und institutioneller, gar intransparenter Einflussnahme geraten" (ebd.). Es sei „geradezu die Pflicht aller Kirchenmitglieder, die das Problem erkannt haben, der Kirchenleitung das Vertrauen zu entziehen [...] und dabei mit[zu]helfen, dass in dieser Kirche eine offene Gegenwirklichkeit entsteht" (171). „Unter den gegenwärtigen Umständen scheint diese Gehorsamsverweigerung unabdingbar." (128) Denn Zukunft habe nur eine Kirche, „die von ihrem Fundamentalismus endgültig Abschied nimmt" (75).

Dass nicht nur im Islam und in der protestantischen Tradition, sondern auch in der röm.-kath. Kirche eine „Versuchung" zum Fundamentalismus schlummere, ist keine neue Entdeckung H.s (und wird von ihm auch nicht als solche beansprucht). So haben u.a. bereits gegen Ende der 80er- / Anfang der 90er-Jahre zwei von Józef Niewiadomski (*Eindeutige Antworten?* Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988) bzw. Jürgen Werbick (*Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg/Wien u.a. 1991) hg. Sammelbände auf die Gefahren hingewiesen, die von einem wachsenden Fundamentalismus innerhalb der röm.-kath. Kirche ausgehen, und profunde Analysen des Phänomens versucht. H.s Buch bringt diesbzgl. kaum weiterführende inhaltliche Differenzierungen in die Diskussion ein (auch dies ist nicht Anspruch der eher kirchenpolitisch orientierten Schrift), neu ist jedoch die explizite Aufforderung zu „Widerstand" und „Ungehorsam".

H.s Buch ist – ganz im Sinne einer Streitschrift – durchgehend in einem sehr polemischen Stil gehalten (Benedikt XVI. als „ordnungsliebender Purpurträger" [55], „Kirchenfürst" [56] und „Teilzeitpapst" [58]; Fundamentalismus als „Seuche" [35] und „Pest" [145]; die Bischöfe als „Handlanger eines Oberkommandierenden" [123] etc.). Die Argumentation des Buches ist über weite Teile stark psychologisierend. Immer wieder ist von „unverarbeiteten Ängsten" (46) „verdrängten Anteilen" (63, 104), „Projektionen" (63, 114) oder „infantilen Neigungen" (116) die Rede und selbst die kirchenpolitischen Optionen Benedikts XVI. werden mit Rückgriff auf dessen Kindheit erklärt (64). Der Wert eines solchen Blickpunkts soll nicht bestritten werden, die psychologischen Analysen muten bisweilen jedoch etwas zu schemenhaft an und gehen auf Kosten der theologischen Argumentation, von der sich der Leser/die Leserin an manchen Stellen mehr Differenziertheit und Tiefe erwarten würde.

Fraglich ist auch, ob das Vertrauen des Autors in die Kraft der „säkularen menschlichen Vernunft", „zum entscheidenden Medium [zu] werden, mit deren (sic!) Hilfe sich die fundamentalistischen Verhärtungen auflösen ließen" (155), angesichts der in den letzten Jahren auch von säkularer Seite zum Ausdruck gebrachten Zweifel an der „motivierenden Kraft [... der ...] guten Gründe" der praktischen Vernunft (Habermas) nicht zu optimistisch ist. Freilich erkennt auch der Autor an, dass man Säkularisierung und Moderne (H. verwendet beide Begriffe zumeist synonym) nicht in unkritischer Weise zu einem neuen Heilmittel hochstilisieren sollte, dennoch erscheinen die irrationalen Seiten der abendländischen „Vernunftgeschichte" sowie die Voraussetzungen anderer Kontinente und Kulturen, deren religiöse Entwicklungen sich nicht unmittelbar durch das Paradigma der Säkularisierung charakterisieren zu lassen scheinen, ausgeblendet. Notwendig wäre ein differenzierter Blick auf die Moderne, der zwar ihre Herausforderungen für Theologie und Kirche so wie H. offen und selbstkritisch benennt, aber auch ihre Ambivalenzen und irrationalen Momente nicht aus den Augen verliert. Ob ein „säkulares Denken", wie der Autor behauptet, „Abhilfe" vom Fundamentalismus leisten kann (15), scheint dem Rez. angesichts der auch im Buch betonten Komplexität des Phänomens Fundamentalismus zweifelhaft.

Mit dem Rücktritt Papst Benedikts XVI. und der Wahl Jorge Mario Bergoglios scheint das Buch H.s darüber hinaus auf den ersten Blick zu spät zu kommen. Es gibt Zeugnis von den sich immer stärker polarisierenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil v.a. die deutschsprachige Theologie geprägt und unter dem Pontifikat Benedikts XVI. einen Höhepunkt erreicht haben. H.s Kritik verrät in diesem Sinn die Verortung in kirchlichen und theologischen Kontexten, die im Mittel- und Westeuropa der zweiten Hälfte des 20. Jh.s bestimmend waren, in der globalen Kirche des 21. Jh.s aber wohl nicht mehr die vorherrschenden sein werden. Der gegenwärtige Papst hat in den letzten Monaten wiederholt Zeichen in Richtung des im Buch geforderten Abbaus des römischen Zentralismus sowie einer (von H. nicht thematisierten, aber nichtsdestotrotz nicht weniger wichtigen) Überwindung der jahrhundertelangen eurozentristischen Verengung der Kirche gesetzt. Die Kirche scheint auf dem Weg, sich aus dem Zentrum zu verabschieden. Damit ist die Gefahr fundamentalistischer Tendenzen, die mit ihren demokratiepolitisch höchst bedenklichen gesellschaftlichen Optionen während der letzten Jahrzehnte zweifellos an Raum und Einfluss in der röm.-kath. Kirche gewonnen haben, freilich nicht für alle Zeit gebannt. Hierin liegt die bleibende Aktualität von H.s Werk.

Wien Sebastian Pittl

Gods and Arms. On Religion and Armed Conflict, hg. v. Kjell-Åke Nordquist. – Cambridge: Lutterworth Press 2013. 163 S., pb. $ 20,00 ISBN: 978–1–62032–190–4

Spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September gibt es ein zunehmendes Interesse am Zusammenhang von Gewalt und Religion. Jüngste Untersuchungen, die von zunehmenden religiösen Feindseligkeiten sprechen, zeigen, dass diese Frage im Blickfeld aktueller Forschung bleiben wird. In der breiten Öffentlichkeit spitzt sich aber die Diskussion oft auf die Kritik eines angeblich zur Gewalt neigenden Islam zu. Der vorliegende Band, der aus der Zusammenarbeit von drei Forschungsinstituten in Schweden (Church of Sweden Research Unit; Life and Peace Institute; Department of Peace and Conflict Research / Uppsala Univ.) hervorging, wirkt auf vielfache Weise solchen Vorurteilen entgegen. Kein verengter Blick auf den Dschihadismus steht im Vordergrund, sondern drei eher grundsätzliche Zugänge werden durch ganz konkrete Beispiele ergänzt, die mehrheitlich sogar aus der christlichen Welt stammen. Auch die oft vorherrschende geographische Verengung auf den Westen oder den Nahen Osten wird ver-

mieden, indem mit Sri Lanka, Kolumbien und Ruanda auch Beispiele aus ganz anderen Kontinenten zur Sprache kommen. Schließlich wird auch jene Verkürzung vermieden, die Religion vorschnell mit Gewalt identifiziert und religiöse Friedenspotentiale ausklammert. Neue Einsichten bieten v. a. die konkreten Fallbeispiele.

Göran Gunner ist den apokalyptischen Spekulationen jener evangelikalen Fundamentalisten in den USA nachgegangen, die sich durch die millionenfach verkauften Bücher, Filme und Spiele der Bestseller-Serie „Left Behind" auf eine Armageddon-Theologie einschwören. Diese Theologie bereitet auf eine baldige kriegerische Endkatastrophe vor und regt gleichzeitig auch dazu an, aktiv für Gott zur militärischen Gewalt zu greifen. Ein ganz anderes Beispiel kommt in *Anne N. Kubais* Beitrag über gefangene Verfolger des Völkermords in Ruanda in den Blick. Bestürzend ist – angesichts von fast einer Million Toten – zuerst die Einsicht, dass Ruanda zu den katholischsten Ländern Afrikas zählt und 90 % der Bevölkerung sich zum Christentum bekennen. K. interviewte inhaftierte Verfolger, die auf die „Macht des Satans" hinwiesen, der ihnen half, ihre eigenen Gewalttaten zu erklären, aber bis zu einem gewissen Grad auch von sich abzuwälzen. Gleichzeitig verweist die Autorin aber auch auf die religiösen Motive zur Reue und Vergebung, die positiv zu einem Neubeginn in diesem Land beitragen können. *Jennifer Schirmer* wiederum beleuchtet die Einflüsse bestimmter Strömungen der Befreiungstheologie auf die links orientierte kolumbianische Guerillabewegung ELN („Nationale Befreiungsarmee"). Im Zentrum steht dabei der katholische Priester Camilo Torres, der aufgrund seiner politischen Aktivitäten von der Ausübung des Priesteramtes suspendiert wurde, sich der ELN anschloss, schon nach vierzig Tagen in seiner ersten Kampfhandlung getötet und dadurch für viele zum Heiligen wurde. Die Autorin verweist einerseits auf Parallelen, die sich in der Lebenshingabe für politische Ideale und religiösen Opfervorstellungen zeigen, sieht andererseits aber auch den Unterschied zwischen quasi-religiösen Zügen der Guerillabewegung und einer genuin religiösen Überzeugung, bleibt jedoch eine systematische Reflexion darüber schuldig. *Mariyahl Hoole*, *Nari Senanayake* und *Jehan Perera* setzen sich in ihrem Beitrag mit der Frage auseinander, was Religionen zum Friedensaufbau in dem von einem blutigen Bürgerkrieg gespaltenen Sri Lanka beitragen können. Gegen die zu oberflächliche These, dass die vergangenen Konflikte in Sri Lanka bloß ethnisch motiviert gewesen seien, zeigt der Beitrag, dass in Fragen der ethnischen Identität meist auch religiöse Komponenten mit im Spiel sind. Wichtiger aber sind die Überlegungen zum Friedensbeitrag der Religionen für die weitere Entwicklung Sri Lankas. Sorgfältig wird dabei zwischen den Möglichkeiten institutioneller Akteure auf nationaler Ebene und lokaler Mitglieder von Basisbewegungen unterschieden. Auf diesen verschiedenen Ebenen gilt es, v. a. durch eine interreligiöse Zusammenarbeit, die Entwicklung des Landes voranzutreiben. *Maria Småberg* beleuchtet am Beispiel der Anglikanischen Kirche die friedensfördernden Möglichkeiten, die sich einer sog. „dritten Partei" in Palästina zwischen 1920 und 1948 boten. Während des britischen Mandates für Palästina versuchte diese Kirche in einer schwierigen Konfliktlage zwischen Muslimen, Juden und Christen das friedliche Zusammenleben zu fördern, indem sie einerseits als Vermittlerin und andererseits auch als Fürsprecherin für benachteiligte Gruppen agierte. Dieses Beispiel steht für die heute zunehmend wichtiger werdende Möglichkeit kirchlicher oder religiös motivierter Diplomatie („faith-based diplomacy"). Die Autorin versäumt es aber auch nicht, an diesem Beispiel problematische Neigungen zum westlichen Orientalismus und zum christlichen Triumphalismus hervorzuheben.

Die allgemeiner gehaltenen Beiträge zu diesem Sammelband stammen einerseits von zwei international anerkannten Autoren zur Frage des Verhältnisses von Religion und Gewalt und andererseits vom Hg. dieses Bandes. Der amerikanische Historiker und Friedensforscher *R. Scott Appleby* eröffnet den Band mit einer systematischen Reflexion über das Verhältnis von Religion, Fundamentalismus und Konflikt. Er schließt dabei sowohl an seine langjährige Mitarbeit am mehrbändigen „Fundamentalism Project" (mit M. Marty) als auch an sein grundlegendes Werk „The Ambivalence of the Sacred" (2000) an. Sorgfältig unterscheidet er dabei zwischen verschiedenen Formen von Fundamentalismen, die nicht alle automatisch zur Gewalt neigen, um schließlich sein Augenmerk auf jene gesellschaftlichen und politischen Konstellationen zu richten, die fundamentalistische Gewalt eindämmen oder aber anfachen können. Während Militärregime und Polizeistaaten einen guten Nährboden für diese Form von religiös motivierter Gewalt bieten, kann umgekehrt eine lebendige Demokratie im Zusammenklang mit einer stabilen Zivilgesellschaft Fundamentalisten dazu bewegen, sich auf friedliche Weise an der Gestaltung der Welt zu beteiligen. Mit dem amerikanischen Soziologen *Mark Juergensmeyer* folgt auf diesen Beitrag ein Experte für religiös motivierten Terrorismus, der v. a. durch sein Buch „Terror in the Mind of God" bekannt wurde. Sein Beitrag reflektiert die Gewalteskalation zwischen dschihadistischem Terrorismus (Osama bin Laden) einerseits und dem US-amerikanischen Krieg gegen den Terror (George W. Bush) andererseits. Deutlich beleuchtet er die spiegelbildliche Aufschaukelung dieser gewalttätigen Konfrontation, die zum globalen Krieg von Dschihadis („Global Jihadi War") in unserer Gegenwart gehört. Auch seine Betonung, wie sehr sich alle Gegner in diesem Konflikt als Verfolgte verstehen, die sich verteidigen müssen, überzeugt. Problematischer ist dagegen J.s These, dass religiöse Motive eines kosmischen Krieges, wie er sie in der Johannesapokalypse oder in Sure 9 des Korans zu erkennen glaubt, religiöse Akteure zur Verabsolutierung von Feindschaft antreibe. Ist nicht die aktive Gewalt im Namen Gottes eher ein Zeichen für einen modernen Aktivismus, der gar kein Vertrauen in Gott mehr kennt und nur sehr äußerlich mit den großen religiösen Traditionen verbunden bleibt?

Der abschließende Beitrag zu diesem Band stammt von *K.-Å. Nordquist*, einem Friedensforscher an der Theol. Fak. der Univ. Stockholm, der mittels einiger systematischer Reflexionen zum Verhältnis von Krieg und Religion den Band bündelt. Beachtenswert ist seine Reflexion des Religionsbegriffs, der bei genauerem Hinsehen eine allgemeine These zur Gewalt gar nicht mehr erlaubt. Mit J. Habermas betont er die Notwendigkeit, friedlichere Theologien zu entwikkeln, damit diese im Unterschied zur Philosophie direkt die so wichtigen innerreligiösen Reflexionsprozesse auslösen können.

Innsbruck Wolfgang Palaver

Praktische Theologie

Halbfas, Hubertus: **Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust**. Eine Fundamentalkritik. – Ostfildern: Patmos 2012. 222 S., kt € 17,90 ISBN: 978–3–8436–0200–6

Der auch in hohem Alter publizistisch noch ungemein produktive Hubertus Halbfas hat mehr als vierzig Jahre nach seiner bedeutenden Fundamentalkatechetik (Düsseldorf 1968) eine „Fundamentalkritik" des gegenwärtigen Religionsunterrichts vorgelegt. Diese Kritik ist eingebettet in ein weites Panorama: den Blick auf ein Christentum, das unter dem Ballast seiner Glaubenslehre unterzugehen droht (vgl. dazu auch das vorangegangene Buch von H.: *Glaubensverlust*. Warum sich das Christentum neu erfinden muss). Aus der Sicht H.' ist deshalb eine Transformation des Christentums fällig: von einer Glaubenslehre zu einer Lebensgestalt. Ein „Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust" hätte diesen Prozess mitzuvollziehen bzw. im Rahmen seiner Möglichkeiten aktiv zu gestalten.

H.' Ausgangspunkt ist die tiefe Krise im Tradierungsprozess christlichen Glaubens. Es gelinge nicht mehr, die zentralen Inhalte dieses Glaubens Menschen von heute verständlich zu machen und als Hilfe zum Begreifen ihrer selbst und ihres Lebens zu erschließen. Die Krise des Christentums ist demnach nicht in erster Linie etwa eine Krise seiner Strukturen (Hierarchie, Zölibat, Großgemeinden usw.) oder ein Problem seines Personals (sexueller Missbrauch, konservative Verhärtung, Amtsmissbrauch usw.), sondern eine Krise seiner Inhalte. Fast alles, was sich im Laufe der Christentumsgeschichte an lehrhaften Entfaltungen über das einfache Reich-Gottes-Programm Jesu gelegt habe, sei heute durch noch so kunstvolle Apologetik nicht mehr plausibel zu machen. Die unsachgemäße Überlagerung der einfachen, universal gültigen und selbst für Atheisten nachvollziehbaren Lebenspraktik Jesu durch ein immer komplizierter werdendes System von Glaubenswahrheiten beginne mit Paulus, setze sich fort in der Adaption von Kategorien und Begriffen der hellenistischen Philosophie und ende in Glaubenskompendien wie dem Weltkatechismus oder dem „Youcat", die unfreiwillige Zeugnisse einer religiösen Kommunikationsunfähigkeit seien. Damit befinde sich der Religionsunterricht, in dem sich Religion und Glaube wie kaum irgendwo sonst der kritischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Weltsichten gewachsen zeigen müssen, von vornherein in einer höchst schwierigen Situation.

Dieser Situation sei die für die Anlage und Gestaltung des Religionsunterrichts verantwortliche Fachdidaktik, so die Diagnose von H., in keiner Weise gewachsen. Sie beschäftige sich in großer Breite mit Fragen, die für die Praxis kaum irgendwelche Relevanz besäßen (z. B. Fragen nach der Konzeption des Religionsunterrichts), und sie vernachlässige jene Probleme, die für religiöse Lernprozesse als fundamental gelten müssten. Damit meint H. v. a. die Aufgabe, zu einem angemessenen Umgang mit Formen religiöser Sprache zu befähigen (Metapher, Symbol, Sage, Legende, Mythos, Dogma usw.) sowie überzeugende Strategien zur Erschließung grundlegender Inhaltsbereiche zu entwickeln (Bibel und Gottesfrage, Christentumsgeschichte und Weltreligionen usw.). Zu beiden Aufgaben hat H. an anderem Ort reich entfaltete Vorschläge entwickelt (vgl. zuletzt: *Religiöse Sprachlehre*), die seiner eigenen Einschätzung nach aber in der universitären Religionspädagogik keine wirkliche Durchschlagskraft gewonnen haben.

Vollends auf die falsche Spur gerate die Religionsdidaktik mit der Übernahme eines kompetenzorientierten Ansatzes. Wo der Religionsunterricht von den bei Schüler/inne/n zu entwickelnden Kompetenzen her denke und nicht von den zu erschließenden Inhalten her, komme es unweigerlich zu einer Funktionalisierung und Trivialisierung der Gegenstände, die nur noch als relativ beliebiges Material zur Entwicklung von Fähigkeiten betrachtet würden. Die Folgen demonstriert H. geradezu genüsslich an diversen neueren religionsunterrichtlichen Steuerungselementen (Kerncurricula, Religionsbüchern, Praxisbüchern). Er entdeckt hier viel fachliche Inkompetenz, inhaltliche Oberflächlichkeit und „leidenschaftslosen Formalismus" (vgl. 147). Sein Gegenentwurf setzt auf einen von Klasse 1 bis 10 am Prinzip der didaktischen Folgerichtigkeit ausgerichteten, inhaltlich ausdifferenzierten Lehrplan, dessen Umsetzung von einem damit korrespondierenden Unterrichtswerk (Religionsbücher samt Lehrerkommentare) unterstützt wird. Dieser Gegenentwurf liegt bereits seit vielen Jahren vor und H. kommt immer wieder auf ihn und die ihn aus seiner Sicht auszeichnenden didaktischen Grundlagen zu sprechen.

Zu den bereits genannten Schwächen der gegenwärtigen Religionsdidaktik komme nun aber noch hinzu, dass diese den Traditionsbruch nicht wirklich ernst nehme und in ihrer Sprache, ihren Themen und ihren Zielsetzungen viel zu voraussetzungsreich sei. Im Grunde genommen habe sich der Religionsunterricht von einem katechetischen Konzept bis zur Stunde nicht wirklich zu lösen vermocht und behandle die Schüler/innen immer noch als Glaubensschüler/innen. Diese Verengung, die eine offene und wirklich kritische Erörterung der Plausibilität überkommener Glaubenslehren unmöglich mache, sei allerdings auch den restriktiven kirchlichen Verhältnissen geschuldet. Was das heißt, stellt H. am Beispiel des kirchlichen Zulassungsverfahrens für katholische Unterrichtswerke dar, das nach seiner Reform im Jahre 2002 mittlerweile darauf hinauslaufe, Religionsbücher den Vorstellungen jener Bischöfe anzupassen, die am konservativsten seien. So aber, meint H., dürfe „sich die Religionspädagogik nicht entmündigen lassen" (169).

H. holt in diesem Buch weit aus und spricht viel an, sodass hier nicht alle Themen und Argumente aufgenommen werden können. Seinem Anspruch, eine „Fundamentalkritik" zu leisten, wird er ohne Zweifel gerecht. Fundamentaler als er es tut, nämlich bei den Glaubensinhalten, kann man nicht ansetzen. Was H. schreibt, und er *kann* schreiben, ist in jedem Kap. anregend und herausfordernd und eine lohnende Lektüre. Was er an der Religionsdidaktik kritisiert, hat in vieler Hinsicht Hand und Fuß und ist sehr ernst zu nehmen. Was er an eigenen Vorschlägen macht, ist – immer noch und immer wieder – unbedingt diskussionswürdig. Die Religionsdidaktik kann sich glücklich schätzen, in H. einen derartig aktiven und ganz und gar nicht altersmilden Nestor zu haben.

Die von H. hier vorgelegte „Fundamentalkritik" hat allerdings auch einige Voraussetzungen, die sich durchaus bestreiten lassen. Das betrifft zunächst H.' theologische Position. Die Beschränkung christlichen Glaubens auf das als Lebenspraktik zu betrachtende Reich-Gottes-Programm Jesu würde Theologie und Religionsdidaktik möglicherweise mit einem Schlag aller Plausibilisierungsprobleme entheben. Aber würde sie nicht auch die Rede von Gott eigentlich überflüssig machen? Und würde, wenn „Gott" bloß eine mythische Redensart wäre, dann nicht auch jene theologische Sprachlehre entbehrlich sein, auf die H. so großen Wert legt – es sei denn, diese Sprachlehre liefe eben gerade auf eine religionskritische Auflösung des Gottesgedankens hinaus? Schließlich: Warum sollte man nach einer strikten Reduktion christlichen Glaubens auf eine selbstevidente Botschaft der Liebe noch Jesu selbst bedürfen? Stellt Jesus und mit ihm all das, was die Evangelien von ihm erzählen und behaupten, in der Konsequenz von H.' Entrümpelungsstrategie dann nicht auch nur noch ein unnötiges Verstehenshindernis dar?

Ein zweiter bestreitbarer Punkt betrifft die religionsdidaktischen Voraussetzungen des Buches. Der gegenwärtigen Religionsdidaktik steht die von H. angesprochene Tradierungskrise nicht minder deutlich vor Augen als ihm selbst. Aber da sie auf diese Herausforderung andere Antworten gefunden hat als H., werden diese von jenem gar nicht als solche identifiziert. So ist von Entwicklungen wie dem „performativen Religionsunterricht", dem „Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen", einer religionspädagogischen Kulturhermeneutik (z.B. Kirchenraumpädagogik, Erschließung popkultureller Zeugnisse usw.) oder anderen durchaus krisensensiblen Ansätzen, mit denen sich die Religionsdidaktik in den letzten Jahren auseinandergesetzt hat, gar nicht die Rede. Besonders irritierend ist, dass H. eine wesentliche Tendenz in der religionsdidaktischen Entwicklung, nämlich die Tendenz zur Versachkundlichung religiösen Lernens, weitgehend verkennt. Wo die Religionsdidaktik heute vorsichtig vorschlägt, religiöse Traditionen (sachlich) kennenzulernen, sieht H. eine vorgestrige Überwältigungsstrategie erneut Raum gewinnen, so als würde den Schüler/inne/n zugemutet, sie sollten sich diese Traditionen im Sinne eines strikten Glauben-Lernens affirmativ zu eigen machen. Auch wenn man einräumen muss, dass manche Ansätze und Materialien in diesem Punkt nicht unmissverständlich genug sind, wird spätestens hier deutlich, dass der Kommunikationsfluss zwischen der gegenwärtigen Religionsdidaktik und ihrem nach dem Tod von Karl Ernst Nipkow nun vielleicht wichtigsten Altmeister ein wenig sehr dünn geworden ist.

Essen Rudolf Englert

Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, hg. v. Benedikt Kranemann / Birgit Jeggle-Merz. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 275 S., geb. € 29,99 ISBN 978-3-451-30904-5

Dass Liturgiewissenschaft in allen Konfessionen heute sinnvoll nur noch unter ökumenischem Blickwinkel betrieben werden kann, darauf machen gerade in jüngster Zeit nicht zuletzt anlässlich des 50. Jahrestages der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" hochkarätige wissenschaftliche Tagungen auf internationaler Ebene (vgl. ThRv 110 (2) 2014: „Liturgiereformen in den Kirchen") wie auch im deutschen Sprachbereich aufmerksam. Unter dem Titel des hier anzuzeigenden Bandes haben sich im September 2012 mehr als 70 katholische, protestantische und altkatholische Liturgiewissenschaftler mit Grundfragen katholischer Liturgiereform aus Sicht der verschiedenen Konfessionen befasst. Zu jedem Thema gibt es Beiträge aus katholischem Blickwinkel wie aus dem der anderen Kirchen, sodass mit diesem Band ein interkonfessioneller Diskurs zu den Bereichen Leseordnungen im Für und Wider, Tradition und Erneuerung im Gottesdienst, Gebet und Liturgie, Ekklesiologische Dimension der Liturgie, Liturgie und Amt, Tätige Teilnahme der Gemeinde sowie Liturgie und Raum vorliegt.

Schon in der Einleitung der Hg. „Ökumenekompatible Liturgiewissenschaft vor den Herausforderungen eines ‚säkularen Zeitalters'" (9–16) zeigt sich ein zentraler Aspekt dafür, warum es nur ein ökumenisch verantwortetes Forschen und Lehren geben kann. Thema „ist längst nicht mehr (allein) die Frage des Verständnisses der anderen Konfession, sondern der gemeinsamen Auseinandersetzung der christlichen Theologien und damit auch der Liturgiewissenschaften mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld und den entsprechenden Entwicklungen auch in den Kirchen. Nur so bewahrt sich die Liturgiewissenschaft gleich welcher Konfession Realitätssinn und bleibt sie eine interessante, weil auskunftsfähige Gesprächspartnerin in den Kirchen wie der Gesellschaft." (15) Damit sind heutige Herausforderungen benannt, denn es geht um das „christliche Gottesbekenntnis und die Möglichkeiten wie die Chancen, dieses in unterschiedlichen Ausprägungen, aber auch gemeinsam als Ausdruck der Hoffnung, die Christen trägt, zu feiern" (ebd.).

Die durch das Konzil initiierte neue Perikopenordnung hat erheblichen Einfluss auf veränderte Leseordnungen auch in den anderen Konfessionen gehabt. Die Beiträge von *Ansgar Franz* („Das theologische Verständnis der Auswahl von Verkündigungstexten für die Liturgie", 17–28) und *Ralph Kunz* („Schriftlesung und Predigt im reformierten Gottesdienst", 29–43) zeigen, dass es sich dabei um einen nie abgeschlossenen Prozess handeln wird, denn einmal ist im Jahreslauf ein Durchgang durch die wichtigsten Bücher der Schrift zu ermöglichen, zum andern ist die Auswahl auch von den Erfordernissen der Gottesdienstgemeinden her zu bestimmen.

Noch wichtiger ist das beständige Nachdenken über Tradition und Erneuerung, hier durch *Kristian Fechtner* für die evangelische Kirche (45–54), der in der Frage nach der Verbindlichkeit gottesdienstlicher Agenden einen ekklesiologischen Dauerkonflikt des neuzeitlichen Protestantismus sieht, und *Martin Klöckener* für die katholische Kirche (55–76). K. setzt sich u.a. sehr grundlegend mit „Tradition und Erneuerung angesichts neuer Engführungen der römischen Liturgie" (66–71) im Hinblick auf die „Repristinierung eines überholten Stadiums der römischen Liturgie", nämlich die Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie durch Benedikt XVI. 2007, auseinander. Hiermit werde „vermeintlich die römische Tradition bewahrt, doch bedeutet der Rückgriff auf einen bestimmten überholten Stand gleichzeitig eine Verweigerung, die theologisch, spirituell, kulturell und gestalterisch begründete Reform der Liturgie und damit auch die Dynamik der Überlieferung in der Kirche anzuerkennen" (71). Weitere Fragen sind: Was bedeutet für die Liturgie ‚gesunde Überlieferung' (SC 23) (ebd.) und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Verbindlichkeit liturgischer Ordnungen? (74) Tatsächlich dienen liturgische Ordnungen der Qualitätssicherung für ein angemessenes Niveau in Wort, Gesang und Gestalt, soll Liturgie über den Moment hinaus erträglich bleiben und wiederholbar sein. „Sowohl die liturgische Tradition als auch jede liturgische Erneuerung werden aber nur dann auf Akzeptanz rechnen können, wenn sie den Gottesdienst der Kirche wirklich bereichern, und zwar theologisch verantwortet, geistlich fruchtbringend und kulturell angemessen." (76) *Stefan Böntert* greift das in seinem Beitrag „Gottesdienste ‚in der zweiten Reihe'" (77–96) auf, indem er auf die auch in der katholischen Kirche zunehmende Pluralisierung der Liturgie eingeht. Damit sei „eine wichtige Wegmarke erreicht. Sie macht es erforderlich, nach den spezifischen Herausforderungen für die Praxis, aber auch für die liturgiewissenschaftliche Arbeit zu fragen. Ausgehend vom theologischen Anspruch der Liturgie wird es künftig darum gehen müssen, bis zu welcher Grenze die Liturgie den Weg des Experimentierens beschreiten kann, ohne ihre Identität als Feier der Begegnung mit Gott aus der Hand zu geben – eine Frage, die unübersehbar in das Grundproblem des Verhältnisses von Normativität und Freiheit führt. Was kann noch als Liturgie bezeichnet werden, was nicht?" (80) Diese neue Pluralität setze nicht die offizielle Ordnung außer Kraft, sondern ergänze sie notwendig, weil die Begegnung mit Gott an sich stetig verändernde kulturelle Ausdrucksformen gebunden ist. Von daher sei das Objekt der Liturgiewissenschaft keine binnenkirchliche Instanz mehr, sondern gehe weit darüber hinaus. Weil es dabei eine Fülle von Parallelitäten in den Konfessionen gebe, sei die ökumenische Kooperation notwendig und heute weitgehend auch selbstverständlich (96).

Da hier nicht auf alle Beiträge eingegangen werden kann, sei zumindest darauf hingewiesen, dass sich mit Gebet und Liturgie befassen: *Jochen Arnold* („Zum Vorwurf des Verlustes der christologischen Dimension in evangelischen Orationen", 97–124), *Angela Berlis* („Die Sprache des Gebets im alt-katho-

lischen Eucharistiebuch", 125–139) – angemerkt sei, dass dieses in der Grundgestalt eine Übersetzung des lateinischen „Missale Romanum" ist, aber 23 Eucharistiegebete enthält und sprachlich das katholische „Messbuch" weithin in den Schatten stellt – sowie *Stephan Winter* („Zu wem und wie beten im Kontext der entfalteten Moderne?", 140–164). Über die ekklesiologische Dimension der Liturgie handeln *Peter Ebenbauer* („‚Die Kirche lebt aus der Eucharistie'. Zum Verhältnis von Liturgie und Kirche", 165–179) und *Alexander Deeg* („Kirche aus dem Wort. Ekklesiologische Implikationen für eine Theologie des Gottesdienstes aus lutherischer Sicht", 180–196), wobei sich doch erhebliche Differenzen zwischen katholischem und protestantischem Verständnis zeigen und zudem in der evangelischen Praktischen Theologie „gegenwärtig ekklesiologische Überlegungen im liturgischen Kontext kaum zur Sprache" kommen (182). Zu Liturgie und Amt gibt es Beiträge von *David Plüss* („Reformiert ordinieren. Liturgiewissenschaftliche und ritualtheoretische Analyse", 197–217) und *Winfried Haunerland* („Katholische Überlegungen zur reformierten Ordinationspraxis", 218–226).

Da die *Participatio actuosa* einer der am meisten gebrauchten Begriffe der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ist, verdienen die Beiträge über die aktive Teilnahme von *Katharina Stork-Denker* („Das evangelische Verständnis von ‚Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst'", 227–239) und *Julia Knop* („Participatio actuosa: Liturgie feiern – Kirche sein", 240–254) besondere Beachtung, wobei die evangelische Theologin zu dem Fazit kommt: „Anders als in der Liturgiekonstitution gibt es in der evangelischen Liturgik kein geschlossenes Konzept von Beteiligung. Aus der Beschäftigung mit den unterschiedlichsten Gottesdienstkonzepten sowie unter Aufnahme empirischer Beobachtungen lassen sich neben der Begründung aus dem allgemeinen Priestertum und dem Wesen des Gottesdienstes als dialogisches Geschehen jedoch einige wesentliche Aspekte für das evangelische Verständnis von Beteiligung nennen." (237) Angeführt wird u.a., dass das evangelische Verständnis „weiter und offener für die Bedürfnisse des Einzelnen" sei, der Lebens- und Alltagsbezug des Gottesdienstes eine besondere Rolle spiele, die pluralen Glaubens- und Lebensformen berücksichtigt werden müssten und die Qualität der Gottesdienstgestaltung wichtig sei. Nun sind dies alles auch Faktoren für einen fruchtbaren katholischen Gottesdienst, dem dann allerdings eben auch eine theologische Grundlegung eignet, die evangelischer Liturgik so eher fremd zu sein scheint.

Zu „Liturgie und Raum in konfessioneller Perspektive" teilen sich der katholische Liturgiewissenschaftler *Albert Gerhards* und der evangelische Dozent für Religions- und Kirchenästhetik *Johannes Stückelberger* einen Beitrag (255–273). Hier zeigt sich erneut, was längst selbstverständlich sein sollte, dass es eine zunehmende Konvergenz zwischen beiden Konfessionen hinsichtlich der Theologie des Kirchenraumes gibt. Jedenfalls taugt die undifferenzierte Rede vom katholischen Sakralraum gegenüber dem evangelischen Kirchenraum nicht mehr.

In den verschiedenen Aufsätzen zeigt sich an konkreten Themen, wie sehr sich das Liturgieverständnis der Kirchen seit der zweiten Hälfte des 20. Jh.s, und hier vornehmlich ausgelöst durch das II. Vatikanum, einander angenähert hat. Vor einem halben Jahrhundert hatte man das zwar zu erhoffen gewagt, doch eine Realisierung angesichts einer für die Kirchengeschichte doch recht kurzen Zeitspanne nicht wirklich annehmen können.

Münster Klemens Richter

Müller, Georg: **Sedes Romana impedita**. Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz. – St. Ottilien: EOS 2012. 121 S. (Kanonistische Reihe, 23), pb. € 14,95 ISBN: 978–3–8306–7578–5

Als Georg Müller im Advent 2012 das Vorwort zur vorliegenden Publikation verfasste, war ihm sicher nicht bewusst, wie aktuell seine kanonistischen Darlegungen zur Behinderung des päpstlichen Stuhls innerhalb weniger Wochen werden könnten. Sein abschließendes Urteil, „dass der rechtzeitige Rücktritt eines geistig noch zurechnungsfähigen Amtsinhabers stets einer noch so ausgefeilten anderen Prozedur vorzuziehen", jedoch der „Umgang mit einem zurückgetretenen Papst" erst auszuloten und neu zu erlernen sei (109), fand am 11. Februar 2013 erstmals nach dem Amtsverzicht Papst Coelestins V. (1294) wieder eine reale Entsprechung. Papst Benedikt XVI. kündigte an diesem Tag gemäß c. 332 § 2 CIC in geistiger Klarheit und Freiheit sowie mittels hinreichender Kundmachung an, in Anbetracht des fortschreitenden Verlustes seiner körperlichen Kräfte auf sein Amt zu verzichten.

Von daher lesen sich die Überlegungen des Autors nicht mehr nur als ein rein theoretisches Denkgebäude der Kanonistik, das in den langen Pontifikaten der Päpste des 20. Jh.s immer wieder seinen praktischen Anhalt fand. Das ähnlich mit dem zunehmenden Altersdurchschnitt der Menschheit anwachsende Alter der Päpste sowie die damit verbundenen möglichen Erkrankungen, die eine Amtsführung nicht nur erschweren, sondern auf Dauer sogar unmöglich machen können, ist der unbestreitbare Legitimationsgrund für die Durchdringung der damit verbundenen Rechtsfrage. Darin liegt die Intention der zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des Kanonischen Rechts an der Univ. Münster erstellten Untersuchung. Sie dient der Vorsorge für den Fall, dass ein Papst aufgrund gesundheitlicher Einschränkungen in der Amtsführung völlig *(prorsus)* behindert ist und die gesetzlich vorgesehene Verzichtserklärung nicht mehr hat vornehmen können. An die Notwendigkeit eines entsprechenden Spezialgesetzes zu erinnern, sieht der Autor als mit der Würde des Petrusamtes vereinbar: „Das Vertrauen in die Vorsehung und der Wille zur gesetzlichen Normierung haben sich dabei in der Kirche nie ausgeschlossen, sondern waren stets aufeinander bezogen" (11). Im kanonistischen Ringen um diese nicht leichte und durchaus heikle Frage ist M. eine beachtliche wissenschaftliche Leistung gelungen, die sich inhaltlich und formal bestens der Rechtsmaterie widmet sowie abschließend mit einer stets spürbaren Behutsamkeit und Achtung vor dem obersten Amt der Kirche eine hilfreiche Handlungsmöglichkeit aufweist.

Im ersten Teil der Untersuchung (13–39) skizziert der Autor in prägnanter Weise den theologischen Hintergrund der Thematik. Durch den sicheren Umgang mit der einschlägigen Literatur zur Entwicklung des Papstamtes seit dem I. Vatikanischen Konzil gelingt es ihm, die wichtigsten dogmatischen und kanonistischen Kriterien zur aktuellen Bestimmung des Petrusdienstes zu umschreiben. Dabei geht es ihm nicht darum, die Lehre zum Papstamt zu bewerten, sondern die Lehr- und Rechtsaussagen in einer Weise zusammenzutragen, die der Bedeutung der Frage nach der Amtsbehinderung gerecht wird. Als notwendiges medizinisches Pendant, das die andere Seite der Fragestellung in den Blick nimmt, stellt M. in einem knapp gehaltenen Exkurs Hinweise zu neurologischen Erkrankungen wie Demenzformen, Schlaganfall und Morbus Parkinson zusammen. Er versucht damit, das aufgeworfene Problem bewusst verschärft zu konturieren und mit der kanonistischen Frage zu verbinden, was von Seiten der Kirche im Fall der Handlungsunfähigkeit eines Papstes zu tun sei.

Der zweite Teil der Arbeit (47–64) widmet sich dem rechtlichen Begriff der „sedes impedita" und grenzt diesen vor dem Hintergrund der geltenden Rechtsbestimmungen von der Sedisvakanz ab. Da der Gesetzgeber normativ nicht ausdrücklich festlegt, in welchen Fällen der päpstliche Stuhl als „völlig", d.h. als „dauerhaft" behindert anzusehen ist, sucht der Autor eine Anleihe in c. 412 CIC über die Behinderung des bischöflichen Stuhls. Demnach liegt eine solche Behinderung – nicht jedoch der rechtliche Tatbestand der Sedisvakanz – vor, wenn der Amtsinhaber aufgrund von Gefangenschaft, Verbannung, Exil oder dauernder Geisteserkrankung sein Amt nicht einmal durch schriftliche Anweisungen ausüben kann. Die nähere Erfassung der rechtlichen Merkmale veranlasst den Autor aber m. E. zu Recht, eine einfache Übernahme der Normen auf den Bischofsstuhl von Rom aus mehreren Gründen abzulehnen. Gemäß c. 335 CIC bedarf es für diesen Fall einer bis heute jedoch (noch) nicht vorliegenden *lex specialis*, die bisher nur ansatzweise in den Bestimmungen der Apostolischen Konstitution „Universi Dominici Gregis" zur interimistischen Leitung der Kirche aufscheint. Darüber hinaus ist die Tatsache rechtlich nicht unerheblich, dass der Papst nicht allein Bischof der Kirche von Rom, sondern zugleich oberster Hirte und Lehrer der Gesamtkirche ist. Das relativiert insbes. das Behinderungskriterium einer Unmöglichkeit zumindest schriftlicher Kommunikation. V. a. jedoch die möglichen neurologischen Erkrankungen begründen und verstärken das Desiderat des Autors, die notwendigen rechtlichen Bestimmungen unter Wahrung des rechtlichen Axioms „Prima sedes a nemine iudicatur" (c. 1404 CIC) in einem Spezialgesetz zusammenzutragen. Die dem Amt unangemessenen Diskussionen, wer in solchen Situationen „das Sagen hat", müssen und können dadurch im Sinne eines Rechtsschutzes des Papstamtes vermieden werden.

Im dritten Teil (65–91) nimmt der Autor zur Klärung der Sachfrage die Rechtsfiguren des „papa haereticus" und des „papa idioticus" in rechtsgeschichtlicher Perspektive auf und gelangt so zu einer Abgrenzung. Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass der theoretisch zu denkende Sachverhalt einer päpstlichen Häresie von sich aus den Verlust des Amtes und folglich die Sedisvakanz mit sich brächte, während einem geisteserkrankten Papst das Rechtsgebilde der Amtsbehinderung entspräche. Beiden gemein ist die Frage nach der erforderlichen Vorgehensweise eines dazu rechtlich befugt Handelnden, der die Tatsache als solche feststellt und der Lösung der Situation dient.

Aus den rechtsgeschichtlich gewonnenen Einsichten entwickelt der Autor schließlich im vierten Teil (93–109) einen Lösungsvorschlag, den er ausgewogen und zugleich strikt zum einen von jenen Vorschlägen, die er als „Veränderungen im System" versteht (z.B. Designation eines Nachfolgers, Begrenzung der päpstlichen Amtszeit), und zum anderen von jenen, die sich in den kodikarischen Lösungsansätzen von James Provost und Barbara Ries widerspiegeln, abgrenzt.

M. plädiert für ein päpstliches Spezialgesetz nach c. 335 CIC, das „einen Weg aus dieser Situation der Behinderung hinaus" (105) weist. Um den Eindruck einer dogmatisch unmöglichen Amtsabsetzung zu vermeiden, müssten die Päpste selbst als Gesetzgeber antizipierend tätig werden, sei es stets individuell und aktuell neu, sei es im Sinne eines Spezialgesetzes, das wie die Vakanz- und Papstwahlnormen als Apostolische Konstitution über die Pontifikate hinaus festgelegt ist. Hierzu skizziert M. einen mehrstufigen Verfahrensplan, an dessen Ende bei bleibender Behinderung aufgrund neurologisch irreversibler Erkrankungen die Erklärung der Vakanz durch den Camerlengo erfol-

gen könnte. Gleichwohl ist an dieser Stelle an den Ausgangsgedanken zu erinnern, dem gemäß ein rechtzeitiger Amtsverzicht eines geistig wachen Papstes dem Verfahren zur Feststellung der Amtsbehinderung vorzuziehen sei.

Das Verdienst M.s liegt darin, die Frage im Licht der aktuellen Entwicklungen behutsam, mit der gebotenen Vorsicht und doch kanonistisch eindeutig aufgegriffen und einem Lösungsansatz zugeführt zu haben. Dass er sich auch der tieferen Dimension eines solchen Ereignisses bewusst ist, macht nicht zuletzt sein Hinweis auf den leidenden Johannes Paul II. deutlich, der darin „die Kreuzesdimension des christlichen Glaubens ansichtig" (109) gemacht hat.

Zum Schluss verbleibt ein terminologisches Plädoyer des Rez., das den Gesamteindruck der Untersuchung in keiner Weise in Frage stellt. Wenn der Gesetzgeber in c. 332 § 2 CIC von einer möglichen „renuntiatio" des Papstes spricht, sollte diese in der deutschen Rechtssprache nicht mit dem weltlichen Begriff des „Rücktritts", sondern mit „Amtsverzicht" wiedergegeben werden. Politiker treten zurück, kirchliche Amtsträger verzichten auf ihr Amt.

Trier Christoph Ohly

Neimes, Karl: **Friedwaldbestattungen**. Kirchenrechtliche Untersuchung einer alternativen Beisetzungsform. – Essen: Ludgerus 2013. 143 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Juris Canonici, 64), geh. € 24,00 ISBN: 978–3–87497–277–2

Die Bestattungskultur in Deutschland ist in jüngerer Zeit deutlichen Veränderungen unterworfen, für die insbes. eine Zunahme der Feuerbestattungen gegenüber den Erdbestattungen kennzeichnend ist; hinzu kommen weitere Phänomene, die sich mit Schlagworten wie Anonymisierung, Entkirchlichung, Mobilität, Ökonomisierung, Pluralisierung und Privatisierung der Bestattung umreißen lassen (vgl. 15; 77 u. ö.). Einen Sonderfall der Feuerbestattung stellt die „Urnenbestattung in natürlicher Umgebung" dar, d. h. in sog. Friedwäldern, welche anders als klassische Friedhöfe nicht von Kommunen oder Religionsgemeinschaften, sondern von privaten Investoren als gewerbliche Unternehmen betrieben werden und die daher explizit auf Kundenwerbung und Gewinnerzielung angewiesen sind. Nachdem dieses Phänomen bereits in den Fokus von Liturgiewissenschaftlern und Pastoraltheologen geraten ist und mehrere deutsche Bistümer mit „Richtlinien" und „Handreichungen" reagiert haben, hat es sich der promovierte Theologe Karl Neimes zum Ziel seiner kanonistischen Lizenziatsdiss. gesetzt, die Möglichkeiten und Grenzen einer diesbzgl. kanonischen Gesetzgebung zu untersuchen; sein zentrales Forschungsinteresse gilt dabei der Frage: Hat der verstorbene Katholik einen kanonischen Rechtsanspruch auf ein kirchliches Begräbnis in einem sog. Friedwald?

In seiner von Einleitungs- (1–6) und Schlusskap. (111–121) gerahmten Studie skizziert der Vf. zunächst in zwei Kap.n den Wandel in der Bestattungs- und Friedhofskultur (7–16) und stellt die alternative Bestattungsform der Friedwald-Bestattung vor (17–46). Dabei ist es sein Anliegen, das von den Friedwald-Betreibern propagierte Verständnis einer solchen Bestattung bzw. umgekehrt die Offenheit dieser Anbieter für ein kirchliches Begräbnis zu ermitteln, um sodann die amtskirchlichen Reaktionen auf diese Bestattungsform daraufhin untersuchen zu können, ob möglicherweise ein mittlerweile überholtes, dezidiert esoterisches Verständnis unterstellt worden ist. Das vierte Kap. (47–80) ist der kirchlichen Gesetzgebung gegen die Feuerbestattung gewidmet. Die Kirche hatte auf die Erfindung des Krematoriums und die nachfolgende Etablierung der Feuerbestattung als einer ordentlichen Bestattungsform – d. h. nicht nur als einer durch Gründe des öffentlichen Wohls, z. B. während einer Epidemie, gerechtfertigten Notmaßnahme – im letzten Viertel des 19. Jh.s mit einer sehr restriktiven Gesetzgebung reagiert, die Katholiken, die eine Feuerbestattung wünschten, unter den Generalverdacht der Häresie gestellt hatte. Allerdings hat die scharfe kirchliche Reaktion wohl weniger der Bestattungsform an sich als vielmehr ihrer von antikirchlichen Kreisen in religionsfeindlicher Absicht betriebenen Bewerbung gegolten. Die Lockerung der Restriktionen seit den 1960er Jahren dient dem Vf. als Beleg dafür, dass die kanonische Gesetzgebung letztlich nicht in der Lage sei, gesellschaftliche Trends zu stoppen. Im fünften Kap. werden partikulare Regelungen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellt (81–110). In der Diskussion der verschiedenen Verlautbarungen, Richtlinien und Handreichungen wird deutlich, dass die pastoralen Richtlinien des Bistums Paderborn aus dem Jahre 2006 (vgl. Abl Paderborn 150 [2007], 6f) in der Folgezeit eine gewisse Leitbildfunktion gewonnen haben. In diesem Zusammenhang arbeitet der Vf. nachdrücklich heraus, dass der Rechtscharakter der verschiedenen amtlichen Texte in mehreren Fällen unklar sei (vgl. 94–103); es wäre in der Tat wünschenswert, wenn das u. a. von Lothar Wächter wiederholt angemahnte Desiderat, bei Veröffentlichungen in kirchlichen Amtsblättern zwischen rechtlich unverbindlichen und Rechtstexten zu unterscheiden sowie bei letzteren auf die Typologie des CIC (vgl. cc. 7–21, 29–34, 135 CIC) zu achten, von den (Erz-)Bischöflichen Ordinariaten erfüllt würde.

Wie sich bei der Lektüre der Studie zeigt, sind mit dem Phänomen der Friedwaldbestattung eine Reihe von Einzelfragen verknüpft, die zum Teil grundsätzlicher Natur sind; die teilweise miteinander verflochten sind; und auf die der Vf. in Auseinandersetzung mit dem kodikarischen Recht des CIC sowie den bisherigen partikularrechtlichen Normgebungsversuchen theologisch verantwortete und pastoral praktikable Antworten sucht:

1. Sind Friedwälder *coemeteria* im Sinne des kanonischen Rechts und damit grundsätzlich taugliche Orte eines kirchlichen Begräbnisses? Der Vf. geht insoweit zu Recht von einem weiten Friedhofsbegriff aus (vgl. 106), der auch private Friedhofsbetreiber zulässt und bei dem es auch nicht auf eine sichtbare (bauliche) Abgrenzung – wie sie im deutschen Wort „Friedhof" vorausgesetzt wird – zwischen der Welt der Lebenden und dem Bezirk der Toten ankommt. Sofern die Benutzungsordnung des Friedwalds eine Kennzeichnung der Grabstelle mit dem Namen des Verstorbenen und mit christlichen Symbolen sowie eine kirchliche Segnung der Grabstelle (vgl. dazu c. 1240 § 2 CIC) gestattet, stellen daher auch Friedwälder einen zulässigen Begräbnisort dar. Erfüllt die Benutzungsordnung dagegen die genannten Kriterien nicht, so kommt ein solcher Friedwald nicht als Wahl-Zömeterium i. S. d. c. 1180 § 2 CIC in Betracht bzw. kann eine solche Wahl durch das kanonische Recht untersagt werden. Im Weiteren ist dann die eingangs formulierte Frage nach dem subjektiven Rechtsanspruch des Katholiken auf ein kirchliches Friedwald-Begräbnis nach Maßgabe des c. 1184 § 1 Nr. 2 i. V. m. c. 1176 CIC zu beurteilen.

2. Sind bei räumlicher Entfernung zwischen der Heimatpfarrei des Verstorbenen und dem Begräbnisort, wie dies speziell bei Friedwald-Bestattungen regelmäßig der Fall ist (aber auch in Bezug auf andere Wahl-Friedhöfe problematisch werden kann), die Exequien auf das Requiem und nur *eine* weitere *statio* zu beschränken? Falls ja, auf die *statio* bei der Einäscherung oder bei der Beisetzung der Urne? Der Vf. begrüßt diesbzgl. die 2011 veröffentlichte Handreichung des Bistums Rottenburg-Stuttgart, in der ausdrücklich die Ansicht zurückgewiesen wird, die Urnenbeisetzung sei eine private Angelegenheit und eigne sich nicht für eine liturgische Feier (vgl. 117). Da auch die liturgischen Bücher auf ihre Weise das kirchliche Recht zum Ausdruck bringen, wäre es nach Ansicht des Rez. günstig gewesen, wenn der Vf. zu dieser Frage noch stärker von den (zugegebenermaßen dürftigen) Vorgaben im Rituale „Die kirchliche Begräbnisfeier" her argumentiert hätte. Das Rituale lässt nach Auffassung des Rez. nicht erkennen, dass zwischen den verschiedenen Stationen ein Alternativverhältnis bestehen soll. Außerdem steht die Durchführung der Stationen ersichtlich nicht unter Personalvorbehalt, da im Fall eines Klerikermangels auch die Beauftragung von Laien mit der Leitung der Feier vorgesehen ist (tendenziell a. A. jedoch Nr. 5 der Praenotanda).

3. Wie ist – nicht zuletzt in Anbetracht der Regelzuständigkeit des Heimatpfarrers für das Begräbnis, c. 530 Nr. 5 CIC – die Zuständigkeit für eine evtl. (zweite) *statio* bei der Urnenbeisetzung zu regeln? Dem Vf. zufolge würde das Recht auf freie Friedhofswahl gem. c. 1180 § 2 CIC wertlos, wenn es mangels positiver Zuständigkeitsregelung damit erkauft werden müsste, dass die Teilnahme eines Seelsorgers bei der Urnenbeisetzung in dessen Ermessen gestellt wäre. Es wäre also m. a. W. die Regelung des c. 1177 § 2 CIC strikt auf die Frage nach der Kirche für die Feier des Requiems zu beziehen und der dortige Zustimmungsvorbehalt zugunsten des Kirchenrektors nicht in analoger Weise auf die Fragen der Friedhofswahl und der Zuständigkeit für die liturgische Feier am Grab zu erstrecken. Der Vf. favorisiert insoweit eine Zuständigkeit der Seelsorger am Bestattungsort („Limburger Modell"), wobei die Seelsorger freilich nicht dazu verpflichtet werden sollten, mit pfarreifremden Angehörigen weitere Trauergespräche zu führen (vgl. 108; 117f).

Bei der übergreifenden Frage, ob das kirchliche Begräbnis ein Instrument der Trauerpastoral ist oder primär den letzten Ehrerweis der Kirche gegenüber dem Verstorbenen darstellt, plädiert der Vf. dafür, beide Aspekte in der Begräbnisliturgie gleichermaßen zu berücksichtigen (vgl. 113–115).

Zur Beantwortung seiner eingangs genannten Frage nach einem Rechtsanspruch auf Friedwaldbestattung spricht sich der Vf. in seiner formal untadeligen Arbeit, die die Bedenken und Vorbehalte gegen alternative Bestattungsformen durchgängig sehr ernst nimmt, auch angesichts der je aktuellen Trauersituation der Angehörigen im Ergebnis für einen großzügigen Umgang mit den geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften aus; die Präsenz der Kirche auch in Friedwäldern lasse sich dabei als ein Akt der Neu-Inkulturation des christlichen Glaubens verstehen.

München Martin Rehak

Kurzrezensionen

Barker, Philip W.: **Religious Nationalism in Modern Europe**. If God be for Us. – London / New York: Routledge (Taylor & Francis Group) 2009. 210 S., geb. $ 150,00 ISBN: 978–0–415–77514–4

Der Vf. fragt nach der Bedeutung von Religion für die Entstehung und Erhaltung von Nationalismus. Als Hintergrund verwendet er die Säkularisierungsthese, die er in Europa bestätigt sieht, wobei einige Staaten jedoch eine Ausnahme darstellten. Drei von ihnen – Irland (mit England), Polen und Griechenland – behandelt er in Fallstudien. Zunächst stellt er den Stand der Forschung dar und modifiziert die bestehenden Theorien, indem er das Thema „Identität" (und die Abgrenzung von einem Anderen) einbringt – ein Faktor, der bei den drei von ihm behandelten Fällen einschlägig ist. Dazu komme, dass es sich jeweils um entwickelte, demokratische Staaten handle. Die Fallstudien selbst sind sehr stark historisch aufgebaut. In einem letzten Kap. wendet der Vf. seine Theorie, wonach eine religiöse „frontier"-Situation und/oder eine Bedrohung religiös motivierten Nationalismus begünstige, auf alle übrigen europäischen Staaten an und findet sie fast immer bestätigt; die Ausnahmen kann er durch andere Faktoren erklären. Kritisch anzumerken ist, dass die Fälle oft zu stark vereinfacht werden; komplexere Verhältnisse (etwa, wie der Vf. selbst anmerkt, die substaatliche Ebene) werden nicht berücksichtigt. Die Anwendung auf alle europäischen Staaten wird dadurch zu schematisch und wenig überzeugend. Dennoch handelt es sich um eine interessante Studie. Th.B.

Kern, Udo: **Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart**. – Berlin: Lit 2012. (VIII) 481 S. (Rostocker Theologische Studien, 25), kt € 49,90 ISBN: 978–3–643–11678–9

Bei der Hälfte der 14 Kap. des Buches handelt es sich um eine Auslese früherer Aufsätze des Autors, die mit einer Ausnahme (Kap. 5: *Vernünftiges Erkennen von Gott und Mensch bei Maimonides*, 109–175) Meister Eckhart gewidmet sind. Der Leser gewinnt eine erste Vorahnung über dieses an sich sinnvolle „Recycling-Verfahren" nach der Lektüre des vierten Kap.s (*Aeternitas*, *aevum* und *tempus* als *modi durationum*, 109–132), an dessen Ende der Vf. in einer Anmerkung die „Quelle" nennt, der diese Einzelstudie entnommen ist. Ein Vorwort zum Buch mit Auskünften zu dessen Konzeption, Entstehung und Intention fehlt. Man findet aber jeweils in einer Schlussanmerkung zu den Kap.n 4, 5, 7, 8, 10, 11 und 13 Angaben zur Erstveröffentlichung. Über die Genese der restlichen Kap. kann vermutet werden, dass sie sowohl den Ertrag aus der Forschung und Lehre als auch den Reflex bisheriger Veröffentlichungen des ausgewiesenen Eckhart-Kenners darstellen. Dass unter den Einzelstudien-Kap.n besonders die zur theologischen Bildlehre und Anthropologie herausragen, dürfte auch vor diesem Hintergrund verständlich sein. Die Sammlung ergibt zwar keine Monographie und kein Handbuch zu Meister Eckhart, wohl aber eine nuancierte und kenntnisreiche Einführung zu ausgewählten Aspekten und Quellen seines Denkens, das als philosophisch diffizil, apophatisch-mystisch und dialektisch bahnbrechend sowie ungeheuer brisant schon zu Eckharts Lebzeiten galt. Die reiche, primär theologische Ausbeute des Buches lässt manche seiner auffälligen Redundanzen (u.a. S. 42f/129; 44/140, 142; 142–145/161), Latein- und Tippfehler als unbedeutend erscheinen. H. A.

Möbius, Friedrich: **Die karolingische Reichsklosterkirche Centula (Saint-Riquier) und ihr Reliquienschatz**. Eine Fallstudie zum lebensweltlichen Verständnis frühmittelalterlicher Religiosität. – Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2013. 173 S., pb. € 29,00 ISBN: 978–3–86583–767–7

Das Buch verdient ein doppeltes Interesse. Einmal arbeitet es die für die karolingische Kunst und Liturgie wichtige Abtei Centula/St. Riquier heraus. Erstmalig analysiert wird dabei die Altaranordnung, kombiniert mit dem Reliquienschatz, der sich in hierarchischer Anordnung mit dem Salvator, der Gottesmutter, den Aposteln und weiteren Heiligen befindet. Immer schon hat dabei die „Bewegungs-Liturgie" dieser Abtei Interesse gefunden, dass nämlich die einzelnen Feiern nicht auf Chor und Chorgestühl fixiert waren, sondern der Konvent sich in Prozessionen bewegte. Das alles ist gründlich analysiert. Der Vf., von 1987 bis 1991 Prof. für Kunstgeschichte in Jena, legt gleichzeitig ein persönliches Bekenntnis ab. Er möchte einen „Beitrag zum anthropologischen Verständnis von Religiosität" (7) liefern. Denn der offiziell verordnete Atheismus habe vereinseitigt: „Gott, Religiosität, Kirche waren vielfach Vorwände (oder Entschuldigungen) geschichtlichen Handelns, nicht dessen Ausdruck." (142) Insofern ist das Buch auch eine Mahnung an ‚Westler', die Religion nicht als Ausdruck von Macht – und schlimmer – als Rechtfertigung für Terror misszuverstehen. A. A.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Johannes Brantl, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dipl-Theol. Johannes Bremer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Florian Bruckmann, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Konrad Clewing, Landshuter Str. 4, 93047 Regensburg
PD Dr. Claudia von Collani, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. David Fagerberg, 130 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Neusserstr. 532, 50737 Köln
Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Annett Giercke-Ungermann, Theaterplatz, 52062 Aachen
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Stephan Goertz, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
Pater Dr. Bruno Norbert Hannöver O.Cist., Am Varenholt 9, 44797 Bochum
Dr. Bertram Herr, Kardinal-Frings-Str. 12, 50668 Köln
Prof. Dr. Marco Hofheinz, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden
Dipl. Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Thomas Naumann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
PD Dr. Christoph Nebgen, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
Volker Niggemeier M. A., Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Erbprinzenstr. 13, 79098 Freiburg
Prof. Dr. Christoph Ohly, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
MMag. Sebastian Pittl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Martin Radermacher B.A., Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Martin Rehak, Bajuwarenstr. 35, 81825 München
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
PD Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
PD Dr. Dietrich Rusam, Markusplatz 3, 96045 Bamberg
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
PD Dr. Sonja Strube, Kamp 46/47, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Dr. phil. Karl Heinz Witte, Nikolaiplatz 1a, 80802 München
Prof. Dr. Markus Witte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

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 2014
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

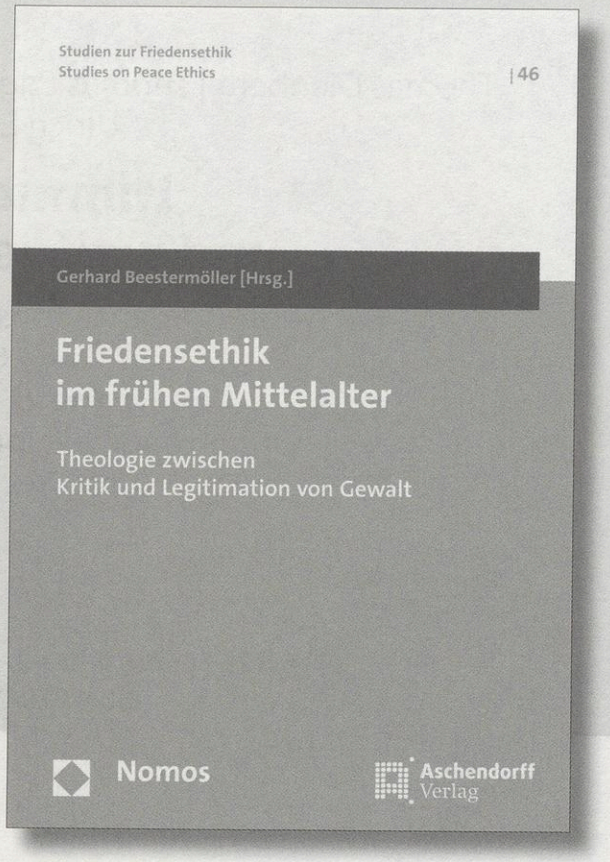
© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Gerhard Beestermöller (Hrsg.)

Friedensethik im frühen Mittelalter

Theologie zwischen
Kritik und Legitimation von Gewalt

2014, 328 Seiten, geb. 56,– € | sFr 95–.
ISBN 978-3-402-11690-6
Studien zur Friedensethik, Band 46



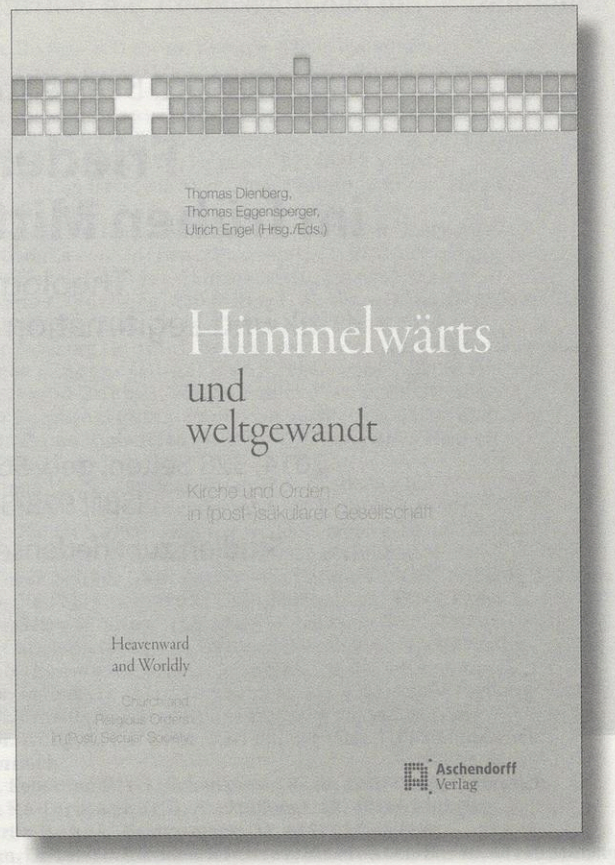
Der Übergang von der Antike zum Mittelalter ist von grundlegender Bedeutung für die Entstehung Europas. Zugleich ist uns die Kriegergesellschaft dieser Epoche höchst fremd, für die Gewalt alltägliche Erfahrung war. Auch für diese Epoche gilt wie für jede andere der Kirchengeschichte, dass sich Kirche und Theologie unter den Willen Christi zu stellen versucht. Wie haben die Menschen dieser Übergangszeit die Friedensbotschaft Christi in ihrem Denkhorizont und in den kriegerischen Realitäten ihrer Zeit aufgenommen? Dieser Frage wird von anerkannten Theologen und Historikern nachgespürt. Die Spannung reicht von einer liturgie- über ordens- und herrschafts- bis hin zu rechtsgeschichtlichen Untersuchungen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Thomas Dienberg | Thomas Eggensperger | Ulrich Engel (Hrsg.)

Himmelwärts und weltgewandt

Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft
Heavenward and Worldly
Church and Religious Orders in (Post) Secular Society



2014, 320 Seiten, geb. 42,– € | sFr 72,50.
ISBN 978-3-402-13020-9

Individualisierung und Pluralisierung fordern uns heraus. Das Buch thematisiert die Konsequenzen für die Pastoral der Kirche und die Identität der Orden in einer (post-)säkularen Gesellschaft. Welt ist kein Gegenüber, von der sich Kirche und Orden – damit dann auch zwangsläufig die Theologie – abgrenzen müssten. Vielmehr gilt es, die Wirklichkeit mit all ihren Herausforderungen ernst zu nehmen, den Inkarnationsgedanken aufzugreifen und die Welt, so wie sie sich darstellt, als Schöpfung Gottes zu verstehen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Jonas Koudissa

Ethik und Migration

Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und Afrika



2014, 320 Seiten, kart. 48,– € | sFr 82,50.
ISBN 978-3-402-10639-6
Forum Sozialethik, Band 12

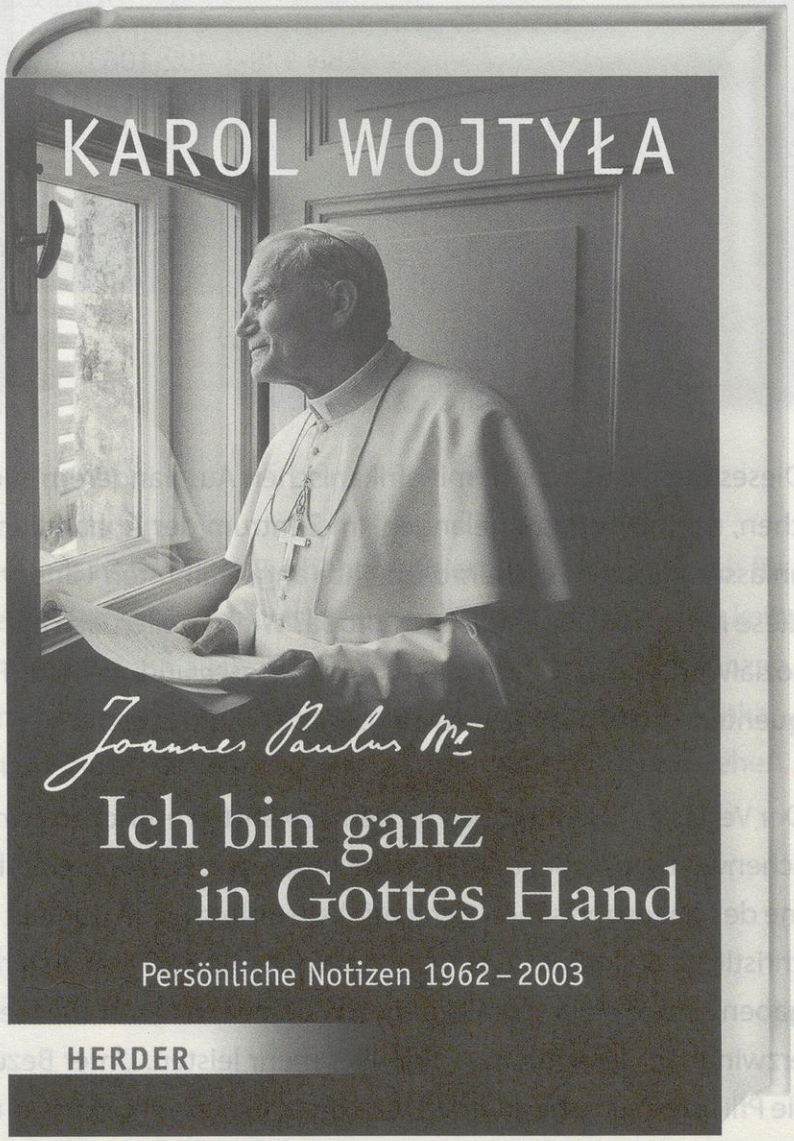
Dieses Buch befasst sich mit afrikanischen Auswanderern südlich der Sahara, die immer wieder versuchen, nach Europa zu gelangen. Im Zentrum der Abhandlung stehen Fragen wie: Welche Motive veranlassen diese Menschen dazu, ihre angestammten Länder zu verlassen? Welche Auswirkungen hat diese Migration auf Afrika und Europa? Wie verteilen sich auf beide Kontinente Lasten und Nutzen? Die sozialwissenschaftliche Beantwortung dieser und weiterer Fragen bildet die Grundlage einer konsequenten Suche nach Beurteilungskriterien und Lösungen.

Der Verfasser orientiert sich an den bewährten ethischen Prinzipien der katholischen Soziallehre, Menschenwürde und Solidarität, seine Lösungsvorschläge entfalten sich allerdings erst unter Zuhilfenahme des philosophischen Gerechtigkeitsdiskurses. Im Kontext grenzüberschreitender Migration vermag christliche Solidarität zwar eine subsidiäre und pflichtverstärkende Aufgabe zu übernehmen, ihre Vorgaben sind in einer pluralistischen Welt jedoch weder für alle moralisch verbindlich, noch gar rechtlich erzwingbar. Gerechtigkeit kann hier mehr leisten. Unter Bezugnahme auf bestehende Rechte vermag sie Pflichten so zu begründen dass diese moralisch gefordert und gegebenenfalls auch rechtlich durchgesetzt werden können.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Ganz persönliche Aufzeichnungen von Johannes Paul II.

Erstmals auf Deutsch!



Der Band dokumentiert das geistliche Leben Karol Wojtyłas (Johannes Pauls II.) und gibt Einblicke in die Geheimnisse seiner Seele. Als Bischof, dann als Kardinal und schließlich als Papst verfasste Wojtyła persönliche Notizen während seiner jährlichen Exerzitien.

Diese Aufzeichnungen bezeugen, welche geistliche Entwicklung der Mensch, Bischof, Kardinal und Papst genommen hat und welch herausragendes spirituelles Format Johannes Paul II. besaß.

Johannes Paul II.
Ich bin ganz in Gottes Hand
Persönliche Notizen 1962–2003
Durchgehend vierfarbig mit zahlreichen Abbildungen
496 Seiten | Gebunden
€ 34,– / SFr 45.90 / € [A] 35,–
ISBN 978-3-451-31333-2

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2014** | **110. Jahrgang**

„Seele" und „Seelenheil" im 1. Petrusbrief

Philonische Perspektiven auf eine alte Streitfrage (Adrian Wypadlo) . . . . . Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 283

Schulmeister, Irene: Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums (Matthias Ederer)

Jesusforschung in vier Jahrhunderten: Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage" nach dem historischen Jesus, hg. v. Werner Zager (Christoph Stenschke)

Kollmann, Bernd: Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu (Klaus Bieberstein)

Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle, hg. v. Joseph Verheyden / Geert Van Oyen / Michael Labahn / Reimund Bieringer (Hans Förster)

Fee, Gorden D.: Revelation (Thomas Witulski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 291

Crislip, Andrew: Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity (Rainer Kampling)

1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Erwin Gatz (†) / Marcel Albert, Kartographie v. Karsten Bremer (Norbert Köster)

Schreiner, Klaus: Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Gert Melville in Verbindung mit Mirko Breitenstein (Hubertus Lutterbach)

Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, hg. v. Rainer Berndt (Hubertus Lutterbach)

Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hg. v. Dieter J. Weiss / Thomas Brockmann (Klaus Unterburger)

Samerski, Stefan: Pancratius Pfeiffer, der verlängerte Arm von Pius XII. Der Salvatorianergeneral und die deutsche Besetzung Roms 1943/44 (Sascha Hinkel)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik 1956–1960, hg. v. Heinz Hürten (Klaus Unterburger)

Thönissen, Wolfgang: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums (Massimo Faggioli)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 301

Pevarello, Daniele: The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism [sic!] (Wilfried Eisele)

Les dialogues *adversus Iudaeos*. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne, hg. v. Sébastien Morlet / Olivier Munnich / Bernard Pouderon (Bernd Goebel)

The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine, 3 Bd.e, hg. v. Karla Pollmann (Norbert Fischer)

MacCulloch, Diarmaid: Silence. A Christian History (Burkhard Conrad OPL)

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer (Jörg Ernesti)

Philosophie . . . . . Sp. 311

Quero-Sánchez, Andrés: Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus (Karl Heinz Witte)

Holz, Hans Heinz: Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten, hg. und mit einem Nachwort vers. v. Jörg Zimmer (Werner Schüßler)

Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie (Christian Polke)

Caspary, Almut: In Good Health. Philosophical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethics (Maureen Junker-Kenny)

Hoerster, Norbert: Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung (Franz Segbers)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 319

Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven, hg. v. Martin Fritz / Regina Fritz (René Dausner)

Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, hg. v. Albrecht Beutel / Reinhold Rieger (Ute Gause)

Wenz, Gunther: Schöpfung. Protologische Fallstudien

Wenz, Gunther: Sünde. Hamartiologische Fallstudien (Hermann Stinglhammer)

Brunner, Karl: In Freiheit glauben. Historisches zu Gott und Kirche (Klaus Unterburger)

Ruster, Thomas: Glauben macht den Unterschied. Das Credo (Erwin Dirscherl)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 327

Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Andreas Nehring / Simon Tielesch (Stephanie Feder)

Christianity and Cultural History in Northern Ghana. A Portrait of Cardinal Peter Poreku Dery (1918–2008), hg. v. Alexis B. Tengan (Klaus E. Müller)

Zucca, Lorenzo: A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape (Bernd Irlenborn)

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik (Tom Kerger)

Scheliha, Arnulf von: Protestantische Ethik des Politischen (Christoph Seibert)

Strub, Jean-Daniel: Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs (Wolfgang Lienemann)

Garstecki, Joachim: Gewaltfreiheit politisch denken. Anstöße zur Friedensdebatte in Ost und West 1981–2012 (Theo Mechtenberg)

Schlott, René: Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Norbert Köster)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 342

Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, hg. v. Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Joachim Theis (Stefan Heil)

Handbuch Bibeldidaktik, hg. v. Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann (Peter Müller)

Förster, Peter: Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung (Andreas Weiß)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 346

Bibliographie . . . . . Sp. 347

„Seele" und „Seelenheil" im 1. Petrusbrief

Philonische Perspektiven auf eine alte Streitfrage[1]

Von Adrian Wypadlo

1. „Seelenheil" in 1 Petr und die Dautzenberg-Feldmeier-Debatte samt ihrer Desiderate

Die Rede von „Seele" und vom „Seelenheil" gehört zu den Plausibilitäten eines christlich, insbes. katholisch sozialisierten Menschen: Das „Seelenamt" für Verstorbene, der alljährlich begangene Gedenktag „Allerseelen" und die Qualifizierung eines charakterlich hochstehenden Menschen als eine „Seele von Mensch" mögen hier nur als wenige Indizien von vielen gelten. Spezifizierter erscheint die Rede vom „Heil der Seelen". Es wird Einigkeit darüber zu erzielen sein, dass sich der seelsorglich, etwa in kirchlichen Diensten arbeitende pastorale Mitarbeiter von seinem säkularen, psychologisch ausgerichteten Pendant darin unterscheidet, dass seine Tätigkeit stets die ganzheitliche anthropologisch-eschatologische Dimension des Menschseins nicht aus dem Auge verliert und seine „seel-sorgliche" Bemühung, wenn auch meist unausgesprochen, mittels des Begriffs des „Seelenheils" definiert, dem er letztlich dienen will. Und ein im Kanonischen Recht nicht sonderlich bewanderter Neutestamentler weiß zumindest um die Tatsache, dass der CIC im letzten seiner Kanones, in Can. 1752 mit der Weisung endet, dass das oberste Ziel, die *suprema lex* allen kirchlichen Bemühens, damit auch des Kirchenrechts und des kirchlichen Amtes, in der *salus animarum* liegt, im „Heil der Seelen" also.[2] Dass die Rede von der *salus animarum* bzw. von ihrem griechischen Pendant – σωτηρία ψυχῶν – erstmals in einem frühchristlichen, in einem äußerst gepflegten Griechisch verfassten Rundschreiben (vgl. 1 Petr 1,1) an einen Verbund von Gemeinden in Kleinasien bezeugt, demnach also dem vorchristlichen paganen und jüdischen Schrifttum nicht zu entnehmen ist, mag ggf. noch als theologisches Basiswissen durchgehen.[3] Im eschatologischen Ausblick am Ende der Eulogie (1 Petr 1,3–12) findet sich in V. 9 in hervorgehobener Position die Notiz, wonach die Adressaten dieses Schreibens die σωτηρία ψυχῶν erreichen, und zwar als τέλος (Ziel) ihres Glaubens. Dabei steht dieser eschatologisch-soteriologische Ausblick auf das *„Heil der Seelen"* keinesfalls isoliert da, sondern ist in das übergreifende Thema des 1 Petr überzeugend integriert, das in der Minoritäts- und Desintegrationssituation der christlichen Gemeinden innerhalb eines überwältigenden paganen Umfeldes begründet ist, in die die Adressaten des Briefes durch Konversion hineingeraten sind,[4] sodass sie bereits im Präskript (1,1f) mit dem auffälligen Epitheton παρεπίδημοι (Fremde) situationsbeschreibend und situationsdeutend[5] angesprochen werden können.[6] Christgläubige sind Fremde innerhalb der pagan-hellenistischen Mehrheitsgesellschaft, in der sie leben und mit der sie selbstverständlich in ständiger Interaktion stehen, wobei „Fremde zu sein" nach einem inzwischen klassisch gewordenen Logion L. Goppelts „das Signum der Christen in der Gesellschaft" ist, „denn es ist soziologischer Ausdruck für den eschatologischen Charakter ihrer Existenz".[7] Dieses theologische Reflexion und paränetischen Impetus exzellent miteinander verbindende Schreiben stattet die Briefadressaten zu einer alltagsmartyrologischen Position[8] aus, indem es sowohl die Leiden der Jetzt-Zeit als auch die eschatologische Doxa harmonisch zueinander ins Wort bringt und diese Theologie gerade an Petrus, an die „Einheitsgestalt" der frühen Christenheit also, rückbindet.[9]

Soweit ein paar Bemerkungen der Vorverständigung zur Exegese des 1 Petr, über die in der Regel exegetische Einigkeit zu erzielen sein wird. Doch hören meist bereits an dieser Stelle die Selbstverständlichkeiten auf und die exegetischen Kontroversen beginnen. Wenn die Position stimmig ist, dass die Eulogie des 1 Petr mit dem eschatologischen Ausblick auf die σωτηρία ψυχῶν in 1 Petr 1,9 ihren theologischen Höhepunkt erreicht, dann stellt sich eine Reihe von Fragen: Was meint Ps-Petrus genau, wenn er vor dem soeben skizzierten Hintergrund das vor ihm nicht bezeugte Syntagma σωτηρία ψυχῶν in den theologischen Diskurs einführt? Dass diese weitreichende Aussage, insofern sie soteriologischer Höhepunkt der Eingangseulogie ist, ein rezeptionsleitendes Vorzeichen vor die weiteren, schwerpunktmäßig die christliche Leidenssituation skizzierenden Ausführungen setzt, dürfte klar sein. Doch ist konkret zu fragen: Von welchen philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen ist bei ihm auszugehen? Ist ψυχή – *Seele* – in 1 Petr nichts anderes als ein Äquivalent für „Leben" – wie es atl.-hebräisches Denken nahelegen könnte – oder ist eher davon auszugehen, dass Ps-Petrus seine soteriologisch-eschatologische Botschaft im Kontext einer hellenistisch geprägten Sprach- und Gedankenwelt formuliert und gerade dazu das Syntagma σωτηρία ψυχῶν prägt?

Der hiermit angesprochene Diskussionsgegenstand kann hervorragend an einer Auseinandersetzung zwischen dem katholischen Neutestamentler Gerhard Dautzenberg und dem Göttinger evangelischen Neutestamentler Reinhard Feldmeier studiert werden, die mit einem Abstand von ca. 40 Jahren geführt wurde und die im Sinne eines Einstiegs in die zu verhandelnde Materie zunächst skizziert werden soll: Von immensem Einfluss auf das Verständnis des ψυχή-Begriffs des 1 Petr erwies sich der von G. Dautzenberg im Jahre 1964 in der BZ veröffentlichte Aufsatz mit dem Titel: „Σωτηρία ψυχῶν".[10] Zielsetzung dieses Aufsatzes ist es nach eigenen Angaben, der „eigenartige[n] Formulierung […] κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν" in 1 Petr 1,9 traditionsgeschichtlich nachzugehen, da eine Prägung dieses Gedankens seitens des Verfassers des 1 Petr nach D. als unwahrscheinlich zu erachten ist.[11] In diesem Aufsatz findet sich – im Anschluss an eine kurze Exegese von 1 Petr 1,6–12 – der simple, aber folgenschwere Satz: „Für eine Schätzung der Seele als des höheren Wesens im Menschen und gleicherweise für einen Ge-

[1] Hierbei handelt es sich um eine gekürzte und überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster vom 25. April 2014.

[2] Vgl. dazu etwa Peter Erdö: „Das ‚Heil der Seelen' im Codex Iuris Canonici", in: AfkKR 172 (2003), 84–96; Ders.: „Die Funktion der Verweise auf das ‚Heil der Seelen' in den zwei Gesetzbüchern der katholischen Kirche", in: ÖARR 2 (2002), 279–292. Vgl. ferner Thomas Schüller: *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum.* Ein kanonischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie (FKRW 13), Würzburg 1993.

[3] In der Regel wird die Zurückführung des im deutschen Sprachgebrauch vergleichsweise geläufigen Ausdrucks „Seelenheil" auf den 1 Petr nicht sonderlich beachtet; vollkommen richtig beobachtet von Reinhard Feldmeier: *„Seelenheil.* Überlegungen zur Soteriologie und Anthropologie des 1. Petrusbriefes", in: *The Catholic Epistles and the Tradition,* hg. v. Jacques Schlosser (BEThL 176), Leuven 2004, 291–306, 291. Als exemplarisch mögen die in Anm. 2 angeführten kirchenrechtlichen Veröffentlichungen gelten, denen die Herkunft des Syntagmas σωτηρία ψυχῶν / salus animarum von 1 Petr 1,9 nicht bekannt zu sein scheint.

[4] Mit Marlies Gielen: „Der Polykarpbrief und der 1. Petrusbrief. Versuch einer Neubestimmung ihres literarischen Verhältnisses", in: *Aneignung durch Transformation.* Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. FS M. Theobald, hg. v. Wilfried Eisele / Christoph Schäfer / Hans-Ulrich Weidemann (HBS 74), Freiburg u.a. 2013, 416–444, 421.

[5] Vgl. zu diesem Konnex Reinhard Feldmeier: *Der Erste Brief des Petrus* (ThHK 15/1), Leipzig 2005, 1–12.

[6] Zur Abweisung der These von John H. Elliot: *A Home for the Homeless.* A Social-Scientific Criticism of I Peter. Its Situation and Strategy, London 1982, wonach mit πάροικοι und παρεπίδημοι der gesellschaftlich-politische Status der Briefadressaten intendiert sei, der als solcher zum Prozess der Anfeindung und Diskriminierung von Seiten der paganen Mehrheitsgesellschaft führte, vgl. die überzeugenden Ausführungen bei Gudrun Guttenberger: *Passio Christiana.* Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes (SBS 223), Stuttgart 2010, 23–26.

[7] Vgl. Leonhard Goppelt: *Der erste Petrusbrief* (KEK 12.1), Göttingen ^{8}1978, 155.

[8] Vgl. zur Gesamtproblematik der angesprochenen alltagsmartyrologischen Position des 1 Petr die Studie von G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], passim.

[9] Zum neueren exegetischen Interesse an der Gestalt des Petrus und seiner Rezeptionsgeschichte vgl. die präzisen Ausführungen bei Lutz Doering: „Schwerpunkte und Tendenzen der neueren Petrus-Forschung", in: BThZ 19 (2002), 203–223. Grundinformationen zum 1 Petr als „Stück [der] Wirkungsgeschichte der Petrusgestalt" im NT bei Christfried Böttrich: *Petrus.* Fischer, Fels und Funktionär (BG 2), Leipzig 2001, 244–251.

[10] Vgl. Gerhard Dautzenberg: „Σωτηρία ψυχῶν (1 Petr 1,9)", in: BZ NF 8 (1964), 262–276.

[11] Vgl. a. a. O., 263.

gensatz zum Leib bietet die in 1 Petr 1,9 zugrunde liegende jüdisch-christliche Tradition indes keinen Anhaltspunkt."[12] Wie kommt D. zu dieser weitreichenden und bis in neuere Kommentare hinein fraglos rezipierten und fortgeschriebenen These?[13] – wobei sich die Dringlichkeit dieser Frage dadurch erhöht, dass der Vf. diese Position nicht wirklich begründet, sondern vielmehr postuliert, wozu die präferierte (nicht begründete) Übersetzung von ψυχή mit „Existenz" hervorragend passt. Die Postulierung des angesprochenen Sachverhaltes kann dabei – ohne dem Vf. zu nahe treten zu wollen – in das weite Feld der Folgen der Metaphysikkritik im Hinblick auf die ntl. Exegese eingereiht werden, samt der darin zu greifenden Perhorreszierung jeglicher hellenistisch-metaphysisch geprägter Seelenvorstellung. Dies hat zur Folge, dass die ψυχή in 1 Petr nur als Äquivalent für „Leben" bzw. für das „Personalpronomen" erachtet werden kann. Die D. zur Last gelegte Postulierung dieses Sachverhaltes kann gut daran abgelesen werden, dass der Vf. durchaus Stellen aus dem Opus Platons und des Flavius Josephus benennt,[14] die dem entsprechenden Syntagma des 1 Petr auffallend nahe stehen, dass er aber methodisch darauf verzichtet, dieser Spur auch nur im Ansatz nachzugehen. Seine Konzentration liegt stattdessen voll auf dem – aus der Sicht von 1 Petr theologiegeschichtlich sehr viel weiter entfernten – Schrifttum von Qumran. Diese Konzentration mag D. zwar als exegetisches Recht zugesprochen werden, die eigentliche Problematik dieses Ansatzes ist jedoch die hier vorgelegte Definition *der* Bibel und *des* Judentums im Sinne einer theologisch einheitlichen Größe in Verbindung mit der Lokalisierung biblischen Denkens exklusiv nach Palästina unter Verkennung der Existenz des weiten Denkungsraumes, etwa des hellenistischen Judentums und Judenchristentums Kleinasiens und Alexandriens.[15] Durch die von D. getroffene Abgrenzung der zu untersuchenden Corpora wird das gewünschte Ergebnis gleichsam präjudiziert. So wundert es nicht, dass am Ende der Untersuchung die angestrebte Aussage als Ergebnis steht: „Ψυχή steht also in 1 Petr 1,9 […] für die menschliche Existenz und ihre Mitte".[16]

Die Brüchigkeit der von D. vorgelegten Argumentation wurde ca. 40 Jahre später in einem Vortrag des Göttinger evangelischen Neutestamentlers R. Feldmeier auf dem Colloquium Biblicum Lovaniense 2003 aufgezeigt. F. überschreibt seinen Vortrag mit „Seelenheil – Überlegungen zur Soteriologie und Anthropologie des 1. Petrusbriefes".[17] Dabei scheut sich der Vf. nicht, angesichts des „Beweisganges" D.s von einer *petitio principii* zu sprechen, bei der durch die Begrenzung des ausgewerteten Textmaterials auf jüdische und christliche Schriften palästinischer Herkunft das anvisierte Ergebnis gleichsam präjudiziert werde.[18] Hinzu kommt eine weitere Kritik an D., die darin besteht, dass der Franziskaner-Exeget „ein striktes ‚entweder – oder' zwischen einer griechisch-dualistischen Seelenvorstellung und dem biblischen Verständnis" behauptet: „Entweder bezeichne […] ψυχή einfach Leben, Existenz – dies entspreche v. a. jüdisch-christlicher Tradition – oder sie bezeichne philosophisch-dualistisch den höheren, im Gegensatz zum Leib stehenden Teil des Menschen. Da nun letzteres so für den 1 Petr nicht zutreffe, so müsse eben ersteres gemeint sein."[19] Vollkommen recht zu geben ist F. in seiner Ansicht, wonach der 1 Petr „die biblische Botschaft in die Sprache und das Denken der hellenistischen Welt übersetzt"[20] und gerade dazu das vor ihm nicht belegte Syntagma „Heil der Seelen" mit der Zielsetzung kreiert, „den eschatologischen Aspekt seiner Heilsbotschaft im Kontext der hellenistischen Welt plausibel zu machen".[21] Hier sei das *Opus Philonicum* maßgeblicher Referenzpunkt, der zu einem Vergleich des eigentlichen Gehaltes des ψυχή-Begriffs in 1 Petr 1,9 herangezogen werden sollte.[22] Damit ist m. E. ein beachtlicher Schritt auf eine tragfähige Bahn getan worden, doch wird F. dem selbstgesteckten Ziel letzten Endes nicht ganz gerecht, da der vielversprechende Ansatz einer Lektüre des Alexandriners im Hinblick auf „unser" Syntagma in 1 Petr 1,9 letztlich nicht geleistet wird. Stattdessen wird ein Kompendium F.'scher Präferenzthemen der 1 Petr-Exegese wie etwa „Wiedergeburt"[23] oder „Gottesvolkthematik"[24] vorgelegt: Themen, die zwar mit der Seelenheil-Vorstellung eng zusammenhängen, die jedoch die im Aufsatz-Titel erzeugte Erwartung nicht ganz erfüllen. Dahingegen muss es m. E. Fundament einer verantworteten Einholung philonischer Perspektiven auf den „Seelen-Heil-Begriff" sein, Text und Kontext, in die das Seelenheil-Syntagma eingebettet ist, genau zu eruieren und die Interrelation der zentralen ψυχή-Aussage von 1 Petr 1,9 mit weiteren Belegen dieses Lexems im Makrotext des 1. Petrusbriefes zu prüfen.

2. Von Wiedergeburt, Freude im Leid und vom Seelenheil – Einzelversanalyse von 1 Petr 1,3–12

2.1 Der Text und Kontext von σωτηρία ψυχῶν in 1 Petr 1,9

Der zu untersuchende Text 1 Petr 1,8f samt seines mikrokontextuellen Umfelds wird in folgender Kolometrie interpretiert:

3a Gepriesen der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus,
b der gemäß seinem reichen Erbarmen uns neuzeugte/wiedergebar zur lebendigen Hoffnung
c durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten,
4a zu einem unverderblichen und unverschmutzten und unverwelklichen Erbe,
b das im Himmel für euch aufbewahrt ist,
5a die ihr in Gottes Kraft behütet werdet durch den Glauben zum Heil,
b das bereitsteht, offenbart zu werden am Ende der Zeit.
6a Darin jubelt ihr,
b auch wenn ihr jetzt – wenn nötig – ein wenig betrübt seid in zahlreichen Anfechtungen,
7a damit sich die Echtheit eures Glaubens herausstellt,
b die viel wertvoller ist als die des vergänglichen im Feuer erprobten Goldes
c zu Lob, Herrlichkeit und Ehre
d bei der Offenbarung Jesu Christi,

8a ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε,
8b εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες
8c δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ
9a κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὑμῶν]
9b σωτηρίαν ψυχῶν

8a den ihr nicht saht, liebt ihr,
8b an den, den ihr (auch jetzt) nicht seht, glaubend
8c jubelt ihr nämlich in unaussprechlicher und verherrlichter Freude,
9a erreichend das Ziel eures Glaubens:
9b **Das Heil der Seelen**.

10a Nach diesem Heil suchten und forschten die Propheten,
10b die prophezeit haben die für euch bestimmte Gnade,
11a nachforschend,
b auf welchen Zeitpunkt beziehungsweise auf welche (Zeit-)Umstände der in ihnen befindliche Geist Christi hingewiesen habe
c vorher-bezeugend die Christus zugedachten Leiden und die (nach diesen folgenden) Herrlichkeiten
12a ihnen (= Propheten) wurde offenbar,
b dass nicht sich selbst sie dienten, sondern euch,
c was nun euch verkündet wurde durch die für euch Frohbotschaftenden
d im Heiligen vom Himmel gesandten Geist,
e Engel sehnen sich danach, wenigstens einen Blick darauf zu werfen.

[12] A. a. O., 274.
[13] Neben den von R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 292 Anm. 1 genannten Kommentaren ist ferner zu verweisen auf Rudolf Pesch: *Die Echtheit eures Glaubens*. Biblische Orientierung: 1. Petrusbrief, Freiburg 1980, 26–28; Eduard Schweizer: *Der erste Petrusbrief* (ZBK NT 1 15), Zürich 1998, 28.
[14] Vgl. G. Dautzenberg: Σωτηρία ψυχῶν [Anm. 10], 264.
[15] Die Lokalisierung der durch Ps-Petrus repräsentierten Theologie und der Paränese im Raum des hellenistischen Judenchristentums wird im Folgenden – einer Mehrheit der Forschermeinungen folgend – vorausgesetzt. Vgl. dazu etwa Peter Dschulnigg: „Aspekte und Hintergrund der Theologie des 1. Petrusbriefes", in: ThGl 84 (1994), 318–329, 328; Ferdinand Hahn: *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}2011, 410.
[16] Vgl. G. Dautzenberg: Σωτηρία ψυχῶν [Anm. 10], 275.
[17] Siehe den in Anm. 3 genannten Aufsatz Feldmeiers.
[18] Vgl. R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 292.
[19] Ebd.
[20] Vgl. dazu auch Reinhard Feldmeier: „Euer Widersacher, der Teufel. Frühchristliche Konzeptionalisierungen des Bösen am Beispiel des 1. Petrusbriefes", in: *Das Böse in der Geschichte*, hg. v. Werner H. Ritter / Jörg A. Schlumberger (Bayreuther historische Kolloquien 16), Dettelbach 2003, 61–76, 61.
[21] Vgl. R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 291.
[22] Vgl. dazu a. a. O., 293f.
[23] Vgl. nur Reinhard Feldmeier: „Wiedergeburt im 1. Petrusbrief", in: Ders. (Hg.): *Wiedergeburt* (BThS 25), Göttingen 2005, 75–99; R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], Exkurs 7: Wiedergeburt, 84–86.
[24] Vgl. z. B. Reinhard Feldmeier: „Die Außenseiter als Avantgarde. Gesellschaftliche Ausgrenzung als missionarische Chance nach dem 1. Petrusbrief", in: *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, hg. v. Pieter W. van der Horst u. a. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 33), Leuven u. a. 2003, 161–178.

2.2 Mikrokontextuelle Situierung und Disposition von 1 Petr 1,3–12

Mit V. 3 beginnt die sprachlich äußerst ausgefeilte, um die Themenkreise „Wiedergeburt", „Freude im Leid" und „Hoffnung" kursierende Eingangseulogie, die zwar bis einschließlich V. 12 reicht,[25] die aber nach V. 9 insofern eine markante Zäsur aufweist, als die V. 10–12 die Aufgabe haben, das in V. 9 angesprochene „Seelenheil" schrifttheologisch mit Blick auf die Forschertätigkeit der Propheten zu begründen. Dieser heilsgeschichtliche Rekurs bestätigt, dass der soteriologisch-eschatologische Höhepunkt der angesprochenen, in sich geschlossenen Argumentationskatene in 1 Petr 1,3–12 in der Wendung „Heil der Seelen" zu liegen scheint. Zugleich werden durch diesen Rekurs drei Zeitebenen miteinander verklammert: Es sind dies die Zeitebenen der Vergangenheit der Weissagungstätigkeit der Propheten und die der bedrängten, gleichwohl Gott preisenden Gegenwart der Briefadressaten bis hin zur Zeitebene der eschatologischen lichterfüllten Zukunft, für die die Lexeme κληρονομία (V. 4a) und σωτηρία (V. 5a) bzw. σωτηρία ψυχῶν (V. 9b) stehen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren von daher in logischer Hinsicht die gleiche Verklammerung wie Gotteslob, Trost und Zuspruch in textpragmatischer Hinsicht. Dass mit 1 Petr 1,13 ein neuer Abschnitt beginnt, der nicht mehr der Eulogie zuzurechnen ist, kann leicht der Konjunktion διό im Zusammenspiel mit dem wohl imperativisch aufzulösenden Partizip ἀναζωσάμενοι entnommen werden, die die paränetischen Konsequenzen, die aus der Eulogie zu ziehen sind, anzeigt.[26]

Wir sind damit im Hinblick auf das Seelenheil-Syntagma auf die Eulogie in 1 Petr 1,3–12 verwiesen. Diese Eulogie ist dabei in die Abschnitte 1,3–5; 6–7; 8–9 und 10–12 aufzuteilen,[27] in denen zur Deskription christlicher Existenz eine Vielzahl von „Metaphern, Bildfeldern, Begriffen, Traditionen und Anspielungen" angeführt werden, „die sich zueinander additiv verhalten und im Detail kein kohärentes Bild ergeben".[28] Im Folgenden ist eine Kurzauslegung dieser Abschnitte vorzulegen, mit einem von der Thematik dieses Referates vorgegebenen Schwerpunkt auf dem Doppelvers 8–9.

2.3 Einzelversauslegung

Der Abschnitt 1 Petr 1,3–5 stellt den sprachlich äußerst komprimierten Auftakt[29] der sorgfältig durchkomponierten Eingangseulogie dar, in dem – ohne ein einziges finites Verb innerhalb eines einzigen überlangen Nominalsatzes[30] – die christliche Existenz im Modus eines dankbaren Lobpreises Gottes zwischen den Polen einer in der Vergangenheit erfolgten Wiedergeburt (V. 3b: ἀναγεννήσας Partizip Aorist) und eines im καιρὸς ἔσχατος (5b) zu offenbarenden Heils positioniert wird. Dabei fällt auf, dass in den Rahmenversen dieses Teilstücks, also in den Versen 3 und 5, Aussagen vorgelegt werden, die die Zeit betreffen, indem in V. 3 auf die in der Vergangenheit liegende Wiedergeburt, in V. 5 auf die in der Zukunft liegende Offenbarung der göttlichen σωτηρία hingewiesen wird. Etwas aus dem Rahmen fällt daher V. 4, in dem durch die Rede von „in den Himmeln" (ἐν οὐρανοῖς) räumliche Metaphorik gebraucht wird und die Aussage zudem in inklusiver Stoßrichtung in die zweite Pers. Plural (εἰς ὑμᾶς) wechselt. Soweit eine erste Vorverständigung.

In V. 3b unterstreicht das Partizip Aorist ἀναγεννήσας in seiner punktuellen Aktionsart, dass der Akt des Neuzeugens/Neugebärens[31] nicht einer immer schon vorhandenen Wesensart Gottes entspringt, sondern im einmaligen Ereignis der Auferstehung Jesu Realität geworden ist. Eine Gleichsetzung von Wiedergeburt und Taufe ist – anders als bei den vergleichbaren Aussagen in Joh 3,3.5 und Tit 3,5 – im Falle des 1 Petr nicht angeraten, zumal primäres Ziel der Wiedergeburt nicht die Verleihung neuen Lebens, sondern die Vermittlung von lebendiger Hoffnung ist: εἰς ἐλπίδα ζῶσαν. Diese „lebendige Hoffnung" wird als *Specificum christianum* im Vergleich mit der paganen Umwelt etabliert[32] und als die für den 1 Petr zentrale Kategorie rezeptionsleitend eingeführt (vgl. nur 3,15).[33] Dabei wird dieses Neugebären/Neuzeugen durch Gott in dreifacher Hinsicht qualifiziert, indem es zunächst auf sein großes „Erbarmen" zurückgeführt (3b: κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος), sodann – zweitens – in finaler Abzweckung (εἰς) durch die „Hoffnung" beschrieben wird, die drittens als „lebendig" qualifiziert wird. Allen drei Bestimmungen gemeinsam ist die Tendenz zur anthropologischen Zuspitzung des der Eulogie zugrunde liegenden Christusereignisses.[34] Durch die einigermaßen ungewöhnliche Aussage, dass die Wiedergeburt dezidiert nicht zu einem neuen Leben, sondern zu einer lebendigen Hoffnung erfolgt sei, wird erstmalig – trotz des Vorhandenseins aller Zeitebenen – das „Achtergewicht auf die Zukunft" gelegt, um eine vielzitierte Formulierung Eduard Schweizers zu verwenden.[35] An dieser futurischen Achtergewichtung partizipiert m. E. auch die Rede vom Erbe (κληρονομία) in V. 4 und vom Seelenheil in V. 9. Die Zielangabe der Wiedergeburt wird im darauffolgenden V. 4 in einer thematischen Variation angeführt, wie die erneute finale Präposition εἰς in V. 4a anzeigt, wobei der Gedanke nun auf die Ebene lokaler Metaphorik transferiert wird, indem als Ort der Aufbewahrung des den Christgläubigen zugesagten Erbteils (κληρονομία) die Himmel angesprochen werden, wobei die Unvergleichbarkeit des Erbteils „via negationis" mittels dreier Adjektive mit vorangestelltem α-privativum kommuniziert wird.[36] Diese negierenden Prädikate verdanken sich der negativen Theologie antiker Metaphysik und wurden bevorzugt in der jüdisch-hellenistischen Synagoge zur Vermittlung des biblischen Gottesbegriffs im hellenistischen Kulturraum verwendet. Gerade das *Opus Philonicum* bietet einen reichen Fundus einer derartigen Bestimmung Gottes in Abgrenzung zu den Gegebenheiten dieser Welt.[37] Die Besonderheit ihres Gebrauchs an dieser Stelle des 1 Petr ist es aber, dass es sich im strengen Sinne nicht um theologische, sondern um soteriologische Prädikate handelt,[38] die die Unverbrauchbarkeit des Erbes bestimmen, das mit dem Seelenheil identisch ist. Denn die hier benutzte Metapher des Erbes (κληρονομία) steht in selbstverständlicher Korrespondenz zur Metapher der Wiedergeburt des V. 3, insofern die aus der Wiedergeburt hervorgegangenen „Kinder" in einem gleichsam juridischen Anspruch auf das ihnen zustehende Erbe stehen.[39] Dass diese κληρονομία letztlich eine Variation der Rede vom „Seelenheil" ist, macht die korrespondierende Erwähnung der σωτηρία in V. 5 deutlich, die ihrerseits in einem deutlichen Inclusio-Verhältnis zum Syntagma σωτηρία ψυχῶν

[25] Vgl. für viele etwa Jens Herzer: „Alttestamentliche Prophetie und die Verkündigung des Evangeliums", in: BThZ 14 (1997), 14–22, 15.

[26] Zur „paränetische[n] Valenz" der „Gürten-des-Verstandes"-Metapher vgl. neuerdings auch Christoph G. Müller: „‚Umgürtet die Hüften eurer Gesinnung!' (1 Petr 1,13). Das Zusammenspiel von metaphorischer Rede und nicht-metaphorischer Begrifflichkeit im Ersten Petrusbrief", in: *Bedrängnis und Identität.* Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes, hg. v. David S. du Toit (BZNW 200), Berlin u.a. 2013, 145–166, 50.

[27] Diese von L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 91 vorgeschlagene Unterteilung hat nach wie vor die höchste Plausibilität auf ihrer Seite.

[28] Diese im Hinblick auf die christliche Identitätskonstruktion des 1 Petr insgesamt getroffene Aussage – vgl. G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 27 – gilt uneingeschränkt bereits für das Teilstück 1 Petr 1,3–12. Ähnlich auch Norbert Brox: *Der erste Petrusbrief* (EKK XXI), Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{4}1993, 60.

[29] Mit R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 42.

[30] Dieser theologisch und sprachlich hochaufgeladene Nominalsatz endet erst nach 1 Petr 1,12.

[31] Beide Implikationen sind möglich und vom Verfasser des 1 Petr wohl auch gewollt: Während das ἀναγεννᾶν in 1,3b im Zusammenhang der Vater-Metapher von 1,3a zu lesen ist und folglich an „*zeugen*" denken lässt – was durch den göttlichen Logos als Samen bestätigt wird (1,23) –, setzt die Ernährung durch „Logosmilch" in 2,2 einen mütterlichen Akzent, der eine Übersetzung mit „*gebären*" empfiehlt. Vgl. zu diesem Konnex R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 82 Anm. 12. Vollkommen richtig formuliert daher E. Schweizer: *ZBK-1 Petr* [Anm. 13], 24: „Neuschöpfung ist Zeugung *und* Geburt."

[32] Vgl. dazu auch Friedrich Schröger: „Wegweisung für Christen in Leiden, Diskriminierung und Verfolgung nach dem 1. Petrusbrief", in: *Theologie im Werden.* Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, hg. v. Josef Hainz, Paderborn u.a. 1992, 417–431, 430f.

[33] Mit R. Feldmeier: *Die Christen als Fremde.* Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992, 138. Zur Hochschätzung der Hoffnung in 1 Petr vgl. auch Alexander Weihs: „Teilhabe an den Leiden Christi. Zur Soteriologie des Ersten Petrusbriefes", in: *Hoffnung in Bedrängnis.* Studien zum Ersten Petrusbrief, hg. v. Thomas Söding (SBS 216), Stuttgart 2009, 46–88, 51f.

[34] Pointiert von L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 92 ins Wort gebracht.

[35] Vgl. Eduard Schweizer: „Zur Christologie des Ersten Petrusbriefs", in: *Anfänge der Christologie.* FS F. Hahn, hg. v. Cilliers Breytenbach / Henning Paulsen, Göttingen 1991, 369–382, 372.

[36] Mit R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 32], 138.

[37] Belege bei Adrian Wypadlo: *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium.* Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung (WUNT 308), Tübingen 2013, 343f, Anm. 269. Eine überzeugende Skizze philonischer „*negativer Theologie*" bietet Gerhard Sellin: „Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien", in: *Monotheismus und Christologie.* Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, hg. v. Hans-Josef Klauck (QD 138), Freiburg i. Br. u.a. 1992, 17–40, 19–21.

[38] Mit R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 85; Ders.: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 49.

[39] Vgl. z.B. L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 96: „rechtsverbindliche Zusage".

in V. 9 steht. Insofern also das Heil „Erbe" ist, ist der Empfang des Heils ein Rechtsanspruch der Wiedergeborenen, der zukünftig – ἐν καιρῷ ἐσχατῷ (V. 5b) – realisiert werden wird.

Mit der Erbe-Metapher erreicht Ps-Petrus ein Doppeltes: Zum einen untermauert er die christliche Existenz als eine gleichsam „zwischen den Zeiten"[40] befindliche mit einer erneuten Achtergewichtung auf der Zukunft. Zum anderen benutzt er erstmalig Prädikate Israels zur Konstruktion christlicher Identität, da mit dem Lexem „Erbe" deutlich auf die atl. Gottesvolk-Tradition rekurriert wird, wobei diese hier in einer Art spiritualisierter Begrifflichkeit[41] eschatologisch-soteriologisch transformiert wird. Dass das im Himmel aufbewahrte Erbe bereits die Gegenwart tangiert, drückt V. 5 in aller wünschenswerten Klarheit aus, der klarstellt, dass eine konträre Entgegensetzung von „unten" und „oben", Gegenwart und Zukunft nicht intendiert ist, sondern dass es Ps-Petrus gerade auf eine Durchmischung der Ebenen ankommt: Die von Leid und Diskriminierung gekennzeichnete Gegenwart wird umschlossen von der Heilsgegenwart Gottes, an der die Briefadressaten qua Hoffnung bereits jetzt partizipieren.[42] Die eigentliche Innovation des V. 5 liegt nun darin, dass die bisher dominierende Hoffnung durch das paulinisch anmutende Syntagma διὰ πίστεως variiert und für das soteriologische Ziel christlicher Existenz das Lexem σωτηρία eingeführt wird, das in V. 9 um die präzisierende Angabe „der Seelen" (ψυχῶν) bereichert wird und im Textcorpus ferner in 1,10 und 2,10 erscheint.

Wurde in den ersten drei Versen der Eulogie die christliche Existenz in hellen Farben einer lichtvollen Zukunft gezeichnet, die bereits auf die Gegenwart ausstrahlt, so kommt nun in den V. 6–7 erstmalig die bedrückende Gegenwart[43] in paradoxer Sprechweise ins Blickfeld, die jedoch – wie der relativische Anschluss in 6a (ἐν ᾧ) deutlich macht,[44] aus der Perspektive des kommenden Heils in den Blick genommen wird. Die angesprochene Paradoxie der Aussage verdankt sich der Verbindung zweier konträrer Aussagen: Die Briefadressaten „jubeln" (6a: ἀγαλλιᾶσθε), womit wohl eine indikativisch-präsentische Aussage getroffen ist. Die Briefadressaten werden zugleich betrübt (λυπηθέντας) durch zahlreiche πειρασμοί, deren Intention jedoch – wie der in V. 7 angeschlossene weisheitlich anmutende Vergleich mit der Metallschmelze aufweist – darin besteht, die Qualität des Glaubens aufzuzeigen.[45] Dabei wird das Leid durch die sprachlich etwas überfrachtete Aussage ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον [ἐστίν] in 6b deutlich relativiert,[46] indem sowohl auf den Aspekt einer zeitlichen Begrenzung als auch auf den Aspekt einer möglichen göttlichen Pädagogik rekurriert wird, die sich der ποικίλοι πειρασμοί – der vielfältigen Anfechtungen – bedient, um ihr Heilswerk auszurichten.[47] Im Gegenzug betreibt 1 Petr einen impliziten „Werte-Dualismus"[48], indem im Vollzug einer in 1 Petr wiederholt zu greifenden semantischen Impertinenz[49] das prinzipiell wertbeständige Gold mit dem Partizip ἀπολλυμένος (vergänglich) belegt wird, womit zugleich ein Flashback zur Qualifizierung der κληρονομία vorgelegt wird, die dort u.a. als ἄφθαρτον bezeichnet wurde. Dabei ist zu notieren, dass zwischen κληρονομία und der σωτηρία ψυχῶν sachlich kein nennenswerter Unterschied zu verzeichnen ist. Dies wird nun durch den relativischen Anschluss ad vocem Jesus Christus bestätigt, womit eine relativische Satzperiode eröffnet wird, an deren Ende als Spitze das „Seelenheil"-Syntagma steht.

Der Doppelvers 8–9 stellt einen christologischen Exkurs ad vocem ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ dar, der durch einen erneuten relativischen Anschluss an den Gold-Läuterungs-Vergleich angefügt wird. Es ist grundsätzlich in Abrede zu stellen, dass die πειρασμός-Thematik der V. 6–7 an dieser Stelle bereits abgeschlossen ist, wie N. Brox in seinem Kommentar ausführt.[50] Ganz im Gegenteil: Die Entzogenheit Christi stellt eine Herausforderung besonderer Art dar. Der fundamentale Aussagewert dieses christologischen Exkurses ist es, in paradoxer Sprechweise den untrennbaren Konnex von Christologie und Soteriologie auszudrücken, insofern in aller Bedrückung der gegenwärtige Jubel über Jesus Christus (8c: ἀγαλλιᾶσθε) – man bedenke die Wiederaufnahme des präsentischen Verbs aus 6a – den ebenso präsentischen Prozess (κομιζόμενοι) der Erlangung des wohl futurisch zu denkenden „Heils der Seelen" bedingt. Gegenwart und Zukunft werden somit wie Christologie und Soteriologie in die größtmögliche Nähe zueinander gebracht. Dies zeigt sich auch deutlich an der präsentischen Freude (χαρᾶ) in V. 8c, die mittels zweier Verbaladjektive (ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ) qualifiziert wird, womit eindeutig eschatologische Prädikate aufgenommen sind. Die bereits in V. 3 angelegte Tendenz, trotz aller gesellschaftlichen Bedrückung die soteriologische Valenz der Gegenwart zu betonen, gleichwohl aber die angesprochenen Adressaten auf ein noch zu erreichendes eschatologisches Ziel hin zu orientieren,[51] erreicht in V. 8f ihre Spitze, indem in präsentischer Redeweise vom Erreichen eines zukünftig gedachten Ziels die Rede ist: Erreicht werden soll das „Heil der Seelen", und zwar als τέλος des Glaubens. Ein Zweifaches fällt auf: Das Syntagma σωτηρία ψυχῶν ist asyndetisch an das Telos des Glaubens angeschlossen. Sodann: Der Ausdruck „Heil der Seelen" wird an dieser Stelle in größter semantischer Offenheit eingeführt, sodass sich der Eindruck aufdrängt, als rekurriere Ps-Petrus entweder auf eine ihm vorliegende Tradition oder auf eine nicht weiter erklärungsbedürftige Plausibilität der intendierten Adressaten. Die zwischen Dautzenberg und Feldmeier verhandelte Frage kann m. E. ausgehend von 1 Petr 1,9 nicht beantwortet werden. Erst im Zusammenhang weiterer ψυχή-Thematisierungen des Makrotextes kann helleres Licht auf diesen kryptischen Ausdruck geworfen werden.

Aufgabe der V. 10–12 ist es, die durch Tod und Auferstehung Christi eröffnete σωτηρία ψυχῶν an die von den Propheten bezeugte atl. Heilsgeschichte zurückzubinden. Dies geschieht dadurch, dass aus der soteriologischen Spitzenaussage „Heil der Seelen" (V. 9) in V. 10a das Stichwort σωτηρία aufgegriffen und „als Gegenstand des forschenden Fragens alttestamentlicher Propheten" vorgestellt wird.[52] Anders als im „mainstream des zeitgenössischen Judentums" nehmen hier die προφῆται eine vorausverweisende Funktion wahr, nicht jedoch die Tora.[53] Dabei ist aber zu beachten, dass durch die Verwen-

[40] Mit R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 84. Vgl. auch N. Brox: *EKK-1 Petr* [Anm. 28], 62.

[41] So Kurt Niederwimmer: „Kirche als Diaspora", in: Ders.: *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze (BZNW 90), Berlin u.a. 1998, 102–112, 106.

[42] Vgl. R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 85. 1 Petr benutzt demnach zur Explikation der eschatologisch-soteriologischen Dimension christlicher Existenz die eng aufeinander bezogenen und einander komplementär ergänzenden Lexeme „Wiedergeburt – Hoffnung – Erbe – Heil (der Seelen)" und drückt damit das aus, was im Bereich der Paulinen mit dem politischen Bild des *„himmlischen Bürgerrechts"* (vgl. Phil 3,20) ausgedrückt wird. Der *auctor ad Hebraeos* beschreibt einen vergleichbaren Sachverhalt mit dem „Hinzutreten zur Stadt Gottes" (vgl. 12,22; 13,14). Das in Hebr 12,22 benutzte Perfekt (προσεληλύθατε) umschreibt dabei die „unwiderrufliche Realität der neuen Existenz", wenngleich das Ziel der „Himmelsbürger" in der Zeit der irdischen Pilgerschaft freilich noch nicht erreicht ist. Vgl. dazu Knut Backhaus: *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 442f.

[43] Dass die den 1 Petr durchziehende Leidensthematik den sachlichen Hintergrund der Rede von den ποικίλοι πειρασμοί darstellt, dürfte selbstevident sein. Vgl. dazu z.B. Thorsten Klein: *Bewährung in Anfechtung*. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe (NET 18), Tübingen 2011, 349.

[44] Zur traditionsgeschichtlichen Beziehung von 1 Petr 1,6f zu Jak 1,2–4 vgl. Matthias Konradt: „Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus. Erwägungen zum historischen Kontext des Jakobusbriefes im Lichte der traditionsgeschichtlichen Beziehungen zum 1. Petrusbrief und zum Hintergrund der Autorfiktion", in: Petra von Gemünden / Ders. / Gerd Theissen: *Der Jakobusbrief*. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel", Münster 2003, 16–53, 19–21. Ferner L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 101.

[45] Mit Martin Vahrenhorst: „Leiden als Gnade. Zum realen Hintergrund einer theologischen Deutung", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 65, der von hier aus überzeugend einen Konnex mit der πύρωσις-Aussage in 1 Petr 4,12 im Sinne einer Deutung von Aversionserfahrungen „auf der Linie von 1Petr 1,6f." erkennt.

[46] Mit R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 54.

[47] In diese Richtung deutet – das Leidensverständnis des 1 Petr und Philos vergleichend – auch Karl-Heinrich Ostmeyer: „Das Verständnis des Leidens bei Philo und im ersten Petrusbrief", in: *Philo und das Neue Testament*. Wechselseitige Wahrnehmungen, hg. v. Roland Deines / Karl-Wilhelm Niebuhr (WUNT 172), Tübingen 2004, 265–281, 272f.

[48] Diesen äußerst treffenden Begriff verdanke ich Th. Klein: *Bewährung in Anfechtung* [Anm. 43], 354.

[49] Zu diesem von Paul Ricœur geprägten Begriff vgl. Chr. G. Müller: „Umgürtet die Hüften …" [Anm. 26], 145. Ferner Ders.: *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel*. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1 Kor 3,5–17 (FuSt 5), Frankfurt a. M. 1995, 16: „Wettstreit zwischen semantischer Unangemessenheit und neuer metaphorischer Angemessenheit".

[50] Hinter die Position von N. Brox: *EKK-1 Petr* [Anm. 28], 65, wonach „[d]ie problematische Thematik von Bedrückung und Bewährung […] hier wieder verlassen" ist, muss m. E. ein Fragezeichen gesetzt werden.

[51] Gut bei Th. Klein: *Bewährung in Anfechtung* [Anm. 43], 350.

[52] Mit J. Herzer: *Alttestamentliche Prophetie* [Anm. 25], 18f.

[53] Vgl. R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 62.

dung des artikellosen προφῆται nicht eine Verbindung zu konkreten Zeugnissen des Corpus Propheticum betrieben wird, sondern von einem „grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der Heilserwartung der christlichen Gemeinde und der Erwartung der Propheten" gesprochen wird.[54] Ebenso zu beachten ist, dass laut V. 11b das πνεῦμα das eigentliche Subjekt prophetischen Sprechens ist. Das „Heil der Seelen" ist aber auch in der Aussage von 11c implizit vorhanden, in dem in einem sprachlich recht auffälligen Ausdruck von den δόξαι nach den Leiden Christi die Rede ist. Dieser Gedanke legt sich von daher nahe, als das Leiden Christi in 1 Petr durchgängig als Paradigma zur Bewältigung der Leidenssituation der angesprochenen Gemeinden funktioniert.[55] Somit findet die „Heilsinitiative Gottes", die in der Eulogie lobpreisend besungen wird, „ihren Kulminationspunkt in den ‚Leiden Christi und den Herrlichkeiten danach'"[56], die im 1 Petr jedoch stets diaphan im Hinblick auf die Situation der Christgläubigen sind.

Ziehen wir ein Fazit dieser kurzen versanalytischen Überlegungen: Dieses ist leider zunächst ein negatives. Die zwischen Dautzenberg und Feldmeier diskutierte Streitfrage lässt sich ausgehend vom Textbefund der primopetrinischen Eulogie nicht beantworten. Über den ψυχή-Begriff des 1 Petr lassen sich über das Gesagte hinaus, ausgehend von dieser einen Textstelle, keine tieferen Aussagen ableiten, legt doch der Text seine volle Konzentration darauf, die leidvolle Gegenwart von der erhofften lichterfüllten Zukunft her zu deuten. Ausgehend von der in der NT-Einleitungswissenschaft als Konsens geltenden Meinung, dass sich 1 Petr an Adressaten im Rezeptionsraum hellenistischen Denkens wendet, soll im Folgenden der Gebrauch der Seele im Denken des Philo von Alexandrien beleuchtet werden, um von da aus nach Anschlussmöglichkeiten an 1 Petr zu fragen.

3. „Heil der Seele" – Philonische Perspektiven

3.1 Philo in Münster

Im Domschatz zu Münster befinden sich zwei Bronzebüsten des jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo von Alexandrien wahrscheinlich aus dem späten 14. Jh. Dieser jüdische Gelehrte hält eine Schriftrolle in der Hand mit der Aufschrift: *„Philo: morte turpissima condemnemus illum"* – „Philo: zu einem ehrlosen Tod wollen wir ihn verurteilen" (Weish 2,20).[57] Damit wird der jüdische Theosoph als Autor des pseudepigraphisch tradierten Weisheitsbuches etabliert und durch dieses Zitat – im Modus eines prophetischen Hinweises – zugleich mit dem zentralen christlichen Ereignis des Kreuzestodes Jesu in Verbindung gebracht. Was dem historisch-kritisch denkenden Exegeten einige Schwierigkeiten bereitet, ist bei christlichen Denkern der Antike und des Mittelalters nahezu eine Selbstverständlichkeit: „Im Mittelalter gehörte Philo für viele selbstverständlich in die christliche Tradition. Er zählt einerseits durch die Einreihung in die Propheten des Alten Bundes zur *praeparatio evangelica*, dient aber andererseits dank seiner zeitlichen Nähe zu Jesus als Zeuge für die Anfänge des Christentums – und hat schließlich in patristischer Zeit sogar den Titel eines Bischofs erhalten"[58], nicht zu schweigen von seiner Funktion als „Kirchenvater *honoris causa*", versteht sich.[59] Eine ungewöhnliche Karriere eines jüdischen Philosophen, der zeit seines Lebens nichts anderes sein wollte als Schriftausleger der Tora. Heutigem kritischen Denken ist die jüdische Identität Philos eine Selbstverständlichkeit,[60] sodass seine Stimme als authentische Stimme des sehr heterogenen Judentums noch aus der Zeit des zweiten Tempels gelten kann.

Die Erschließung des *Opus Philonicum* im Hinblick auf die Exegese des 1 Petr ist erst in den letzten Jahren stark in Bewegung gekommen. Herausgehoben sei an dieser Stelle die lesenswerte Aufsatzsammlung des norwegischen Neutestamentlers Torrey Seland mit dem außergewöhnlich gut gewählten, daher leider schon vergebenen Titel: „Strangers in the Light. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter".[61] Das beachtliche Werk des jüdischen Theosophen, des wichtigsten Exponenten der Intelligenz des alexandrinischen Judentums, ist für unsere Fragestellung von daher von besonderem Interesse, als sich in seinem Schrifttum eine ausgeprägte Seelenlehre findet, die zudem durch weitere auffällige Berührungen mit weiteren Topoi des Denkens des 1 Petr gleichsam flankiert wird. Von einer literarischen Abhängigkeit gehe ich bei den folgenden Aussagen dezidiert nicht aus, wohl aber von einer Partizipation beider Textbereiche an einer gemeinsamen religiösen *Koine* hellenistischer Provenienz.

3.2 Fremde und Beisassen

Auf zwei Auffälligkeiten sei zunächst verwiesen. Der Verfasser des 1 Petr eröffnet sein Schreiben, indem er im Präskript die Adressaten im Objekt-Dativ mit ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς anspricht (V. 1), womit er an einen Sprachgebrauch anknüpft, wie er im hellenistischen Diasporajudentum möglich war.[62] Die Adressaten werden, insofern sie Christgläubige geworden sind, zugleich als diejenigen angesprochen, die durch ihre Konversion der pagan-hellenistischen Mehrheitsgesellschaft entfremdet worden sind. Wie stark eine solche Einschätzung, Fremder zu sein, gerade die Philosophie Philos prägt, hat R. Feldmeier in seiner lesenswerten Habil.schrift „Christen als Fremde" (1992) aufgewiesen.[63] Dass derjenige, der als Weiser nach der Tora lebt – vgl. die philonische Präferenzwendung οἱ κατὰ Μωυσῆν σοφοί (ConfLing 76f) –, ein „Fremdling" in dieser Welt ist, ist Philo eine Selbstverständlichkeit, wobei er genauso vom πάροικος (vgl. z.B. Cher 121)[64] wie auch vom παρεπίδημος (ConfLing 79 = Gen 23,4) und παρεπιδημεῖν (Agric 65) sprechen kann. Stellvertretend für viele Stellen ist exemplarisch auf ConfLing 75–82[65] und Quaestiones in Gen IV 39 hinzuweisen, wo der genannte Gedanke an Abraham, dem Urbild und Prototypen eines Proselyten, entfaltet wird. Gern wird diese Positionierung des Weisen als Fremdling in der Welt in allegorischer Hinsicht auf den Gegensatz von Seele und Leib hin ausgearbeitet: „Während die törichten und ungerechten Menschen in dieser sinnlichen Welt Heimat suchen, weiß der Weise, daß er bzw seine Seele in dieser Welt bzw in seinem Körper ein Fremdling ist, der eigentlich zur himmlischen Heimat gehört." (vgl. Agric 65)[66]

Eine interessante Verbindung der Lexeme πάροικος und ψυχή vollzieht Philo in RerDivHer 266–268: In den hier vorgelegten Aussagen führt Philo aus, dass die menschliche ψυχή nicht von der Erde, sondern von Gott sei, sodass Menschen untereinander zwar die gleichen Rechte genießen, mit Blick auf Gott jedoch „Beisassen und Fremde" (ἐπηλύτων καὶ παροίκων, vgl. Cher 121) sind, sodass Philo aus dieser Erkenntnis die Konsequenz ziehen kann, dass der weise Mensch nicht im vergänglichen Körper seine Beheimatung zu suchen habe.[67]

3.3 Philo zur Wiedergeburt

Ein weiterer Fingerzeig hinsichtlich einer grundsätzlichen Kompatibilität zwischen dem Denken Philos und dem des 1 Petr ist die Rede von der Wiedergeburt, die gleich zu Beginn der primopetrinischen Eulogie rezeptionsleitend in V. 3b eingeführt wird: ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν. Soweit das spärliche Material einen Rückschluss zulässt, begegnet die Metapher der Wiedergeburt in diversen religiösen Texten ab der beginnenden römischen Prinzipatszeit und scheint urchristli-

[54] Mit J. Herzer: *Alttestamentliche Prophetie* [Anm. 25], 18f.

[55] Diesen engen Konnex von „Leiden Christi" und „Leiden der Glaubenden" hat J. Herzer, a. a. O., 19–21 überzeugend aufgezeigt.

[56] Mit A. Weihs: *Teilhabe* [Anm. 33], 55.

[57] Zu Weish 2,12–20 vgl. Karl Theodor Kleinknecht: *Der leidende Gerechtfertigte* (WUNT II 13), Tübingen 1984, 104–107.

[58] Vgl. Gottfried Schimanowski: „Philo als Prophet, Philo als Christ, Philo als Bischof", in: *Grenzgänge.* Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. FS. D. Aschoff, hg. v. Folker Siegert, Münster 2002, 37–49, 37f.

[59] Vgl. a. a. O., 40.

[60] Auch dann, wenn die Art des philonischen Judentums intensiv diskutiert wird. Vgl. dazu Peder Borgen: "Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research Since World War II", in: ANRW 2.21.1 (1984), 98–154.

[61] Biblical Interpretation Series 76, Leiden u.a. 2005. Vgl. auch Ders.: "The Moderate Life of the Christian paroikoi. A Philonic Reading of 1 Pet 2:11", in: R. Deines / K.-W. Niebuhr (Hg.): *Philo und das Neue Testament* [Anm. 47], 241–264.

[62] Bekanntlich findet sich der „in der Gräzität kaum verwendete Begriff διασπορά" ntl. lediglich in Joh 7,35; Jak 1,1 und 1 Petr 1,1. Er entstammt dem hellenistischen Judentum und wird dort sowohl für außerhalb des Mutterlandes lebende Juden als auch für weitergehende theologische Deutungen verwendet. Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Horn: „Die Petrus-Schule in Rom. Forschungsgeschichtliche Notizen zur Abfassungssituation des 1. Petrusbriefes", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 3–20, 14.

[63] Vgl. R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 60–74. Ferner Ders.: *Außenseiter als Avantgarde* [Anm. 24], 170f.

[64] T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 244.254 zählt 37 Belege der Wurzel παροικ- im Opus Philonicum.

[65] Vgl. zu diesem Text T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 256. Ferner R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 62.

[66] Mit R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 61.

[67] Vgl. zu diesem Text T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 244.

chen Autoren äußerst geeignet gewesen zu sein, die Transformation menschlicher Existenz, die sich in der Konversion ereignet hat, plausibel ins Wort zu bringen.[68] So bezeichnet der Jak – der engste theologische Verwandte des 1 Petr im Kanon des NT[69] – in seinem soteriologischen Basissatz in 1,18 ebenso ohne einen expliziten Bezug auf die Taufe die Konversion als eine „Geburt durch das Wort der Wahrheit" (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας).[70] Aber auch der jüdische Philosoph benutzt diese Metapher, um die durch die jüdische Religion erreichte neue Existenz in einem hellenistischen Kontext plausibel zu machen. Ausgangspunkt der philonischen Rede von der *„zweiten Geburt"* (δευτέρα γένεσις) in Quaest in Ex II 46 ist die Notiz von Ex 24,16, wonach Mose den Sinai am siebten Tag besteigen durfte. Die allegorische Deutung dieses ersten Sinai-Aufstiegs besagt, „dass Mose von seinem Körper befreit zum reinen ‚*Nous*'" – dem mit dem Körper unvermischten Seelenteil wird.[71] Diese Befreiung von dem als vergänglich eingeschätzten Fleisch prädisponiert Mose zur Kommunikation mit der göttlichen Sphäre und damit zum Offenbarungsempfang. Die dualistische, Leib und Seele voneinander trennende Tendenz wird in dieser Deutung der „zweiten Geburt" recht deutlich.

3.4 Philonische „Psychologie"

Nachdem mit der Rede von den *„Fremden"* und der *„Wiedergeburt"* im äußersten Anfangsbereich des 1 Petr ein „Textum", ein semantisches Gewebe, hergestellt wurde, das einem philonisch geprägten Leser einen leichten Zugang in die theologische Gedankenwelt des 1 Petr eröffnet hätte, ist nun auch danach zu fragen, ob auch angesichts des Syntagmas *„Heil der Seelen"* eine philonische Plausibilität bedient worden wäre. Zwar handelt es sich beim Opus Philos in erster Linie um Auslegungen der Tora, beim 1 Petr um ein paränetisch ausgerichtetes Trost- und Mahnschreiben, gleichwohl verwenden beide Textbereiche nicht wenige Topoi, die eine vergleichende Lektüre als besonders interessant erscheinen lassen.[72] So bietet das Opus Philos reiche Aussagen zu einer Seelenlehre, einer spezifischen philonischen „Psychologie", die auf der Dualität von „Leib" und „Seele" basiert. Besonders auffällig ist: Philo kennt und benutzt den singularischen Ausdruck *„Heil der Seele"*. Dieser Textbefund drängt zu einer vergleichenden Lektüre beider Textcorpora. Zunächst ist – Streiflichtern gleich – ein kursorischer Überblick über diverse ψυχή-Aussagen des Alexandriners zu geben.[73]

In seinem Werk Decal 134 führt Philo im Zusammenhang der Deutung des Gebotes „Du sollst nicht töten" aus, dass die Seele den höheren Teil des menschlichen Wesens ausmacht, der von äußerster Reinheit und von äußerster Nähe zum himmlischen Bereich ist (vgl. auch Quaest in Gen IV 74). Dazu passt eine Aussage in De OpMund 135, wonach die Seele eine göttliche Partikel (ἀπόσπασμα θεῖον) ist, der von ihrer gottgeschenkten Natur her Unsterblichkeit zukomme. Die Seele sei präexistent und verdanke ihre Herkunft Gott allein, der sie bei der Erschaffung des Menschen in einen Körper in der Funktion eines Schreins einsenke (vgl. OpMund 137; Praem 120), sodass die Seele ihre eigentliche Beheimatung bei Gott behalte (RerDivHer 267; De ConfLing 77f). Beim Ableben des Menschen kehre die Seele selbstverständlich zu Gott, dem Vater der Seele, zurück (vgl. De Gig 3,13; Quaest in Gen 3,11). So führt Philo über die als maßvoll gepriesene Totentrauer Abrahams anlässlich des Todes Saras in Abr 258 aus: „Ein Zeugnis dafür liegt in den heiligen Büchern vor, die man nicht falschen Zeugnisses beschuldigen darf: sie erzählen nämlich, dass er, nachdem er kurze Zeit die Tote beweint hatte, alsbald ‚von der Leiche sich erhob' […]; denn offenbar war er der Meinung, dass ein Uebermass von Trauer unvereinbar sei mit der Weisheit, die ihn gelehrt hatte, den Tod nicht als ein Auslöschen der Seele (σβέσιν ψυχῆς), sondern als eine Loslösung und Trennung vom Körper zu betrachten (χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος), da sie dahin geht, woher sie gekommen ist: gekommen aber ist sie […] von Gott".[74] Einen vergleichbaren anthropologischen Gedanken legt Philo im zweiten Band der VitMos vor, wo es im Sterben Moses zu einer endgültigen Transformation des Leib-Seele-Dualismus zu einer Monade kommt. In VitMos II 288 notiert Philo zu Moses Tod: Χρόνοις δ' ὕστερον, ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, *ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν* ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος *εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον*, τότε δὴ κατασχεθείς […] – „Einige Zeit später, als er den Gang von hinnen in den Himmel antreten und nach dem Scheiden aus dem sterblichen Leben zur Unsterblichkeit gelangen sollte, berufen vom Vater, der ihn aus der *Zweiheit von Leib und Seele* in ein Einheitswesen umschaffen und ihn ganz und gar in einen sonnigen Geist umgestalten wollte, da wurde er ebenso vom göttlichen Geiste ergriffen […]"[75] Der Leib-Seele-Dualismus wird im Moment des Todes des Mose dahingehend aufgelöst, dass Moses „Zweiheit aus Leib und Seele" (ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα) in eine Monade (εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν) eines sonnenhaften Geistes (εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον) umgestaltet wird.[76]

Als der Weise schlechthin gilt für Philo Abraham. Philo deutet in MigrAbr 2 den Auszug Abrahams aus seinem Vaterland mit folgender Notiz: „Gott, der die Seele (ψυχή) des Menschen reinigen (καθῆραι) will, gibt ihr als erstes die Gelegenheit zum Heil (σωτηρία) durch die Umsiedlung aus drei Orten: Dem Leib, der sinnlichen Wahrnehmung und dem vorgetragenen Wort". Diese Stelle hat eine partielle Berührung mit 1 Petr 1,22, wo von einer „Heiligung der Seelen" im Dienst an der Wahrheit die Rede ist. Beliebt sind bei Philo Kriegsbilder, um den Kampf der Triebe und Leidenschaften gegen die Seele ins Wort zu bringen. In seiner Auslegung von Ex 15,1 – der Vernichtung der Ägypter durch Gott – in Ebr 111 führt Philo aus, dass Gott der Seele in ihrem Kampf gegen die Leidenschaften zu Hilfe komme und der Seele am Ende dieses Kampfes σωτηρία schenke. In OpMund 79–81 spricht Philo von einem πόλεμος κατὰ ψυχήν, also einem Krieg der Leidenschaften gegen die Seele. Von einem Kampf der Seele insbes. gegen die Sinnenlust spricht er in LegAll II 106. Dieser nach Belieben fortsetzbare Überblick über die philonische „Psychologie" muss aus Gründen des zur Verfügung stehenden Raumes genügen. Einem philonisch geprägten Leser war das singularische Syntagma σωτηρία ψυχῆς geläufig, er hätte das primopetrinische Syntagma σωτηρία ψυχῶν mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne jegliche Probleme in seine weltanschauliche Enzyklopädie einordnen können.

3.5 Gegenprobe: Der Kampf der Leidenschaften gegen die Seele (1 Petr 2,11)

Eine Gegenprobe sei erlaubt. Belehrt durch die „Psychologie" Philos soll aus den insgesamt sechs ψυχή-Erwähnungen in 1 Petr (1,9; 1,22; 2,11; 2,25; 3,20; 4,19) eine Stelle zum Vergleich herausgegriffen werden. Es ist ein Satz, dessen Zentralität außer Frage steht, insofern er den zweiten Hauptteil eröffnet und die beiden Leitlexeme christlicher Existenz im 1 Petr zum Ausdruck bringt. Gemeint ist 1 Petr 2,11:

a Ἀγαπητοί
b παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους
c ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν
d αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς

a Geliebte,
b ich ermahne (euch) wie Beisassen und Fremde,
c (euch) zu enthalten der fleischlichen Begierden,
d welche kämpfen gegen die Seele.

Dieser Vers band in den letzten Jahrzehnten immens viel Forschungsarbeit, wobei jedoch das Gros des exegetischen Interesses auf dem Teilvers 11b und der dort vorliegenden, wohl metaphorischen Anrede der Briefadressaten als πάροικοι καὶ παρεπίδημοι lag, bei einer gleichzeitigen markanten Vernachlässigung der Kola c–d.

Doch bereits im Jahre 1973 bezeichnete E. Schweizer diesen Vers in seinem vielbeachteten ψυχή-Artikel im ThWNT als „die am stärk-

[68] Vgl. zu diesem Themenkomplex Frances Back: „Wiedergeburt in der religiösen Welt der hellenistisch-römischen Zeit", in: R. Feldmeier (Hg.): *Wiedergeburt* [Anm. 23], 45–73.

[69] Zu den Berührungen von Jak / 1 Petr und einer möglichen Kenntnis des Jak durch den Verfasser des 1 Petr vgl. neuerdings Karl Matthias Schmidt: „Die Gnade des Leidens. Die Positionierung des Ersten Petrusbriefes im Gegenüber zum Epheser- und zum Jakobusbrief", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 303–324, bes. 308f.

[70] Zu Jak 1,18 als soteriologischem Basissatz vgl. die Ausführungen bei Matthias Konradt: „‚Geboren durch das Wort der Wahrheit' – ‚gerichtet durch das Gesetz der Freiheit'. Das Wort als Zentrum der theologischen Konzeption des Jakobusbriefes", in: P. von Gemünden / Ders. / G. Theissen: *Der Jakobusbrief* [Anm. 44] 1–15, bes. 1–4.

[71] Vgl. dazu F. Back: *Wiedergeburt* [Anm. 68], 57.

[72] Mit T. Seland, *Moderate Life* [Anm. 61], 241.

[73] Basisinformationen zur philonischen „Psychologie" bietet Günter Stemberger: Art. *Seele III. Judentum*, in: TRE 30 (1999), 740–744, 741.

[74] Übersetzung nach Joseph Cohn: *Philo von Alexandrien.* Die Werke in deutscher Übersetzung. Band I. Berlin ^{2}1962, 149.

[75] Übersetzung nach Benno Badt: *Philo von Alexandrien.* Die Werke in deutscher Übersetzung Band I. Berlin ^{2}1962, 364.

[76] Vgl. zu diesem Text auch T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 245f; A. Wypadlo: *Verklärung Jesu* [Anm. 37], 378f.

sten hellenisierte ψυχή-Stelle des Neuen Testaments"[77], womit er selbstverständlich auf die beiden letzten Teilverse rekurriert. Dass hier eine deutlich hellenisierte Anthropologie zutage tritt, die auf „unsere" Wendung „Heil der Seelen" zurückstrahlt, ist nun zu zeigen: Zu Beginn des zweiten Hauptteils werden mit den ἐπιθυμίαι die Gegenspieler der ψυχή eingeführt. Dabei wird der für die hellenistische Anthropologie zentrale Begriff der ἐπιθυμία in drei Richtungen ausgearbeitet:[78]

(1) Zunächst wird die Interrelation von ψυχή und ἐπιθυμία mittels kriegerischer Rhetorik expliziert, denn es ist von einem στρατεύεσθαι die Rede, was mit „Krieg führen" oder „zu Felde ziehen" zu übersetzen ist. Die Vorstellung vom Kampf der Begierden gegen die Seele ist im Raum hellenistischen Denkens nahezu eine Selbstverständlichkeit. Entsprechende Stellen aus dem Opus Philos sind bereits genannt worden.

(2) Sodann werden die ἐπιθυμίαι durch das von Paulus her geläufige Adjektiv σαρκικαί näher qualifiziert, womit zugleich ein Flashback zur Zitation von Jes 40,6–8 in 1 Petr 1,24f vorgelegt wird.[79]

Jes 40,6–8
6 πᾶσα σὰρξ χόρτος
καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου
7 ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν
8 τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

1 Petr 1,24–25
24 διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος
καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου.
ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν.
25 τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

Intention des Zitates von Jes 40,6–8 in 1 Petr 1,24f ist es aber, den soteriologischen Gehalt der Wiedergeburt durch das lebendige und bleibende Wort Gottes in Abgrenzung von einem vergänglichen Samen ins Wort zu bringen. Das Fleisch – sei es als Substantiv σάρξ oder als Adjektiv σαρκικός – wird dabei dem vergänglichen Bereich der Schöpfung zugeordnet, wie es der Vegetationsmetaphorik des Jes-Zitates entspricht. Die Wiedergeburt, zu deren Begründung diese Jes-Stelle angeführt wird, erfolgt laut 1 Petr 1,23 nicht durch einen vergänglichen Samen (οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς), wie es im Fall des Fleisches ist, sondern durch eine σπορὰ ἀφθαρτός, die mit dem Wort Gottes gleichgesetzt wird. Dieser Gedanke strahlt auf den eingangs behandelten ersten Abschnitt der Eulogie in 1 Petr 1,3–5 zurück, in der die Metapher der Wiedergeburt (1,3) in Relation zur σωτηρία (1,5) gebracht wird, die wiederum in einer unverkennbaren Inclusio-Stellung zu „unserem" Lexem σωτηρία ψυχῶν in 1 Petr 1,9 steht. Das Fleisch scheint somit – in dezidierter Absetzung von der „Seele" – zur Sphäre der Vergänglichkeit dieser Welt zu gehören. Dabei muss das Fleisch nicht eo ipso dem Bereich der Sünde zugeordnet werden, es kann jedoch eine solche pejorative Funktion erfüllen, wenn es mit den ἐπιθυμίαι eine gleichsam „unheilige Koalition" eingeht, da die „Begierde" in 1 Petr eindeutig als negative Macht eingeführt wird (vgl. 1,14; 4,2f). Von einer solchen „unheiligen Koalition" des Fleisches mit den ἐπιθυμίαι im Kampf gegen die Seele ist gerade in 2,11 die Rede.[80]

(3) Als Drittes ist zu konstatieren, dass die ἐπιθυμίαι zusammen mit der ἄγνοια (1,14) stets Signa der alten, heidnischen Lebensphase sind, die mit der Konversion beendet wurde, wobei jedoch die Lüste und Begierden auch postkonversional eine die Christgläubigen bedrängende Realität darstellen.[81] Es ist sicher kein Zufall, dass die Warnung vor den gegen die Seele kämpfenden Begierden im Zusammenhang der Bezeichnung der Briefadressaten als παροίκοι καὶ παρεπιδήμοι erfolgt, womit metaphorisch auf die Folgen der Konversion zum christlichen Bekenntnis rekurriert wird. Ein Lasterkatalog in 1 Petr 4,3 führt dabei auf, „was materialiter unter den ἐπιθυμίαι vorzustellen ist […]: Ausschweifungen, Trunkenheit, Festgelage, Trinkgelage und frevelhafte Götterverehrung".[82] Man wird nicht fehlgehen, in den ἐπιθυμίαι „typisch heidnisch[e] Verhaltensweisen" angesprochen zu sehen,[83] zumal sofort im Anschluss in 2,12 ein authentischer christlicher Lebenswandel inmitten der Heidenwelt angemahnt wird: τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν. Es ist nach 1,15 und 1,18 bereits das dritte Mal, dass der primopetrinische Präferenzbegriff ἀναστροφή benutzt wird.

Diesen drei Beobachtungen zur Interrelation der ἐπιθυμίαι und der σάρξ im Kampf gegen die Seele ist eine weitere Beobachtung zur Seite zu stellen: Dass an der soeben behandelten Stelle 1 Petr 2,11 nicht der Mensch an sich, sondern eine höhere Instanz *im* Menschen, also die ψυχή, von den ἐπιθυμίαι angegriffen wird, kann auch der Rede vom inneren Menschen entnommen werden, die der 1 Petr zu Beginn des dritten Kapitels vorlegt. Gemeint ist 1 Petr 3,4. Hier führt der Verfasser eine Ermahnung an christliche Ehefrauen an, nicht nach dem äußeren Erscheinungsbild, sondern nach der „inneren Hygiene" zu streben. Nicht Haarpracht, goldener Schmuck und prächtige Gewänder sind Gott wohlgefällig, „[…] sondern der verborgene Mensch, das Herz nämlich (ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος), in dem Unvergänglichen des sanften und ruhigen Geistes, [ist es], der vor Gott kostbar ist". Dazu formuliert G. Guttenberger treffend: „Unter Aufnahme topischer Motive der Frauenparänese wird das unvergängliche von Gott wertgeschätzte Innere der äußeren Erscheinung kontrastiert."[84]

Auffallend ist dabei die gesperrte Stellung des Genitivs καρδίας, auf dem der Schwerpunkt der Aussage zu liegen scheint. Zu denken ist an einen Genitivus qualitatis oder an einen Genitivus epexegeticus, wobei die Sperrstellung den Letzteren empfiehlt, sodass sich als Übersetzung anbietet: „der verborgene Mensch, das Herz nämlich".[85] Die καρδία wird somit als Instanz im Menschen eingeführt, zu der Gott spricht und in der sich der Gehorsam gegen den Willen Gottes zu bewähren hat. Interessant ist die Beobachtung, dass kurz zuvor in 1 Petr 3,2f erneut zwei Belege des Präferenzbegriffs ἀναστροφή vorgelegt werden, sodass zu erwägen ist, dass die in 1 Petr 3,1–3 genannten Verhaltensweisen – der äußere Schmuck der Frauen zur Ergötzung ihrer Männer – den als heidnisch empfundenen und abzulegenden Verhaltensweisen, materialiter also den ἐπιθυμίαι zugeordnet werden.

Kehren wir zurück zu 1 Petr 2,11. Kampfmetaphern im Zusammenhang der philonischen Seelenlehre sind gut belegt, wobei Philo es vorzieht, vom Kampf *innerhalb* der menschlichen Seele zu sprechen, etwa zwischen den vernünftigen und den leidenschaftlichen Anteilen der Seele (vgl. Leg III. 116).[86] Die σάρξ erscheint in der Philosophie Philos als negative Größe, da diese für gewöhnlich in Interaktion mit der πάθη und der ἡδονή (Her 268) oder mit der ἐπιθυμία trete, der Quelle allen Übels (vgl. SpecLeg IV 80.84.95). Mit 218 Belegen im Corpus Philonicum stellt die ἐπιθυμία ein absolutes Präferenzwort des Theosophen dar.

In Abwandlung der bereits zitierten Notiz E. Schweizers, wonach wir mit 1 Petr 2,11 die am stärksten hellenisierte Passage des gesamten NT vor uns haben, könnte paraphrasiert werden, dass wir hier der am stärksten „philonisierten" Passage des NT begegnen.[87] Aber doch wohl nicht nur an dieser Stelle: Wir haben durch die Rede vom „Heil der Seele" (Philo) bzw. „Heil der Seelen" (1 Petr), von Reinigung/Hei-

[77] Vgl. Eduard Schweizer u.a.: Art. ψυχή κτλ., in: ThWNT IX (1973), 653. Interessant ist die Beobachtung, dass Alexander Sand: Art. ψυχή, in: EWNT III ²1992, Sp. 1197–1203, 1202 einräumt, dass in 1 Petr 2,11 „[h]ellenistischer Einfluß begegnet", dass er aber zugleich den besagten Einfluss für 1 Petr 1,9 durch die vorgelegte Übersetzung von ψυχή mit „Leben" zu negieren scheint.

[78] Vgl. zum Folgenden u.a. G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 30.

[79] Die Veränderungen zum LXX-Text sind vergleichsweise gering. Diese bestehen in der Hinzufügung von ὡς in 1 Petr 1,24a, der Ersetzung von ἀνθρώπου durch αὐτῆς in V. 24b und der Veränderung von τοῦ θεοῦ ἡμῶν in κυρίου in V. 25b. Vgl. zum Textbefund Petra von Gemünden: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt.* Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg (CH) / Göttingen 1993, 307–309.

[80] Eine durchgängig negative Einschätzung der ἐπιθυμία begegnet im jüdisch-hellenistischen Schrifttum. So heißt es in ApkMos 19,3: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας. Vgl. auch ApkAbr 24,8; Philo Decal. 142.173; Spec Leg IV 84. Ein solch pejorativer Gebrauch unterscheidet sich vom paganen Griechisch, wo das Wortfeld ἐπιθυμ- durchaus ein „Streben" anzeigen kann, das ethisch neutral ist. Vgl. Hans Hübner: Art. ἐπιθυμία κτλ, in: EWNT II (²1992), Sp. 68–71.

[81] Vgl. Marlies Gielen: *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik.* Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt a. M. 1990, 380–384. Vgl. dazu auch Christian Münch: „Geschwister in der Fremde. Zur Ethik des Ersten Petrusbriefes", in: Th. Söding (Hg.): *Hoffnung in Bedrängnis* [Anm. 33], 130–164, 143.

[82] Mit G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 30.

[83] Mit M. Gielen: *Polykarpbrief* [Anm. 4], 434. R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 154 Anm. 84 erkennt in 1 Petr 2,11 eine „umfassende und abqualifizierende Bezeichnung heidnischen Lebensstils". Vgl. auch Ch. Münch: *Geschwister* [Anm. 81], 146.

[84] G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 28.

[85] Mit G. Guttenberger, a. a. O., 29.

[86] Vgl. T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 247.

[87] Wortwahl in Anlehnung an T. Seland, a. a. O., 264.

ligung der Seelen und vom Kampf der Begierden in der Seele (Philo) oder gegen die Seele (1 Petr) ein dichtes semantisches Netz, das doch recht deutlich indizieren sollte, wie stark das Denken des 1 Petr den Vorgaben der hellenistischen Diasporasynagoge geschuldet ist, in der mit ψυχή doch anderes gemeint ist als der bloße Ersatz des Personalpronomens. Für Philo ist die ψυχή eine Größe eigener Art im Menschen, deren himmlische Beheimatung ihm genauso sicher ist wie ihre Rückkehr in den himmlischen Bereich beim Ableben des Menschen, sofern – und diese Einschränkung ist bei Philo nicht unwichtig – der Mensch ein Leben der Tugend geführt hat.

Wir wissen nicht, wie der historische Philo, dessen Lebenszeit gut 50 Jahre vor der Abfassung des 1 Petr zu Ende ging,[88] die Stellen 1 Petr 1,9 und 2,11 gelesen hätte. Dass sie jedoch einem philonisch orientierten und durch das symbolische Universum des *Opus Philonicum* geprägten antiken Rezipienten von höchster Plausibilität gewesen wären und einem dichotomischen, wenn nicht gar dualistischen Lektüreansatz dieser Stellen offenständen, dürfte aber selbstevident sein.[89] Die einzige vergleichsweise ungewöhnliche Wendung wäre ihm wahrscheinlich das Anfangskolon (a) von 2,11 – ἀγαπητοὶ παρακαλῶ ὡς – gewesen, angesichts der Tatsache, dass Philo – der Textgattung seiner Schriften geschuldet – seine Leser extrem selten direkt adressiert.[90] Die Rede von der Seele im Sinne eines höheren Teils *im* Menschen und vom Kampf dieser Seele gegen fleischliche Begierden wäre ihm hingegen eine Selbstverständlichkeit gewesen.

4. Ertrag, Thesen und Anschlussfähigkeiten

Die vorgelegten Überlegungen haben ihren Ausgangspunkt von der Kontroverse zwischen G. Dautzenberg und R. Feldmeier genommen. Die Einzelversanalyse, die Beleuchtung des Werkes des Philo und die vorgelegte Gegenprobe mittels der Exegese von 1 Petr 2,11 und 3,4 scheinen die Waagschale der Argumente sich deutlich in Richtung der von R. Feldmeier favorisierten Argumentation senken zu lassen. Auch wenn man kaum erwarten kann, dass der 1 Petr die gesamte platonische und von Philo zur Exegese der Tora rezipierte Seelenlehre aufweist, da er selbstverständlich der frühchristlichen Eschatologie verpflichtet ist, so heißt das im Gegenzug keinesfalls, dass er keine partiellen Anleihen bei derartigen Vorstellungen machen kann. Im Gegenteil: Neuzeugung, Wiedergeburt und Seelenheil scheinen Ps-Petrus in hohem Grade geeignet gewesen zu sein, den soteriologischen Kern des christlichen Kerygmas vor dem Hintergrund einer im hellenistischen Denkungsraum sozialisierten Hörerschaft pointiert ins Wort zu bringen. Eingeräumt sei selbstverständlich, dass der 1 Petr so ziemlich bei allen theologischen Themen eine massive Fähigkeit aufweist, sich gegen systematische Vereinnahmungen zu sperren. So würden Befürworter der von Dautzenberg favorisierten Richtung auf 1 Petr 3,20 hinweisen, wonach acht ψυχαί mittels der Arche Noahs gerettet worden seien, sodass sich innerhalb der sechs Belege von ψυχή einzig hier eine Übersetzung mit „Leben" anbietet. Der Nachweis, dass auch diese Stelle nicht im Widerspruch zu der hier vorgeschlagenen Deutung stehen muss, wäre jedoch Stoff für einen gesonderten Beitrag, der an anderer Stelle vorgelegt werden wird. Stattdessen sollen zum Abschluss fünf Thesen und einige in diese integrierte Ausblicke formuliert werden.

1. Der anthropologische Aspekt: Der 1 Petr legt eine deutlich hellenisierte Anthropologie vor, die ebenso deutliche Berührungen mit der Anthropologie des Philo von Alexandrien aufweist. Von einer literarischen Abhängigkeit ist nicht auszugehen, wohl aber davon, dass die Seelen-Vorstellung des 1 Petr durch die Vermittlung der Diasporasynagoge geprägt und in den urchristlichen Traditionsraum prolongiert worden ist. Hier erscheint die ψυχή als eine Art anthropologisches Korrelat zur Weltzugewandtheit Gottes,[91] das ausgehend von seiner Affinität zum himmlischen Bereich – eine stete Reinigung und ethische Anstrengung vorausgesetzt – im Gegensatz zur σάρξ den Tod zu überdauern vermag.
2. Der eschatologisch-soteriologische Aspekt: Das Syntagma „Heil der Seelen" schien dem Verfasser des 1 Petr in hohem Grade geeignet zu sein, den eschatologisch-soteriologischen Gehalt der urchristlichen Verkündigung im Umfeld hellenistischen Denkens plausibel zu machen. Das Lexem σωτηρία ψυχῶν partizipiert wie auch die Metapher von der Neuzeugung bzw. Wiedergeburt durch Gott am allgemeinen Bedürfnis spätantiken Denkens nach Transzendierung der vergänglichen Welt. Indem Ps-Petrus dieses Verlangen aufgreift und mit dem ihm als Datum vorliegenden Christusereignis korreliert, legt er einen beachtlichen Ansatz zur Positionierung der christlichen Botschaft im weiten Denkungsraum der Spätantike vor, die nicht selten als eine „Epoche der Angst" bezeichnet wird.
3. Der ekklesiologische Aspekt: Die plurale Rede vom „Heil der Seelen" setzt ein deutliches Gegengewicht zu der die Eingangseulogie beherrschenden Metapher der Wiedergeburt: Während die Metapher der Wiedergeburt das eschatologische Heil sowohl personalisiert als auch individualisiert, kommuniziert das pluralische Syntagma σωτηρία ψυχῶν die Erwartung des gemeinsamen Heils der christgläubigen Gemeinde. Damit werden die Weichen für die Einbindung der Wiedergeburt-Metapher und der Seelenheil-Vorstellung in die Gottesvolk-Tradition gestellt, in der wichtige Epitheta Israels auf die Christgläubigen Anwendung finden.[92] Diese Einbindung erfolgt im zentralen Textbereich 1 Petr 2,4–10, in dem Ps-Petrus von einer zentralen christologischen Aussage (2,4: Christus als erwählter Eckstein Gottes) zu zahlreichen, ebenso zentralen ekklesiologischen Aussagen übergeht (2,5–10), wie sie in der katholischen Liturgie von der ersten Präfation der Sonntage im Jahreskreis her bekannt sind: „In ihm sind wir ein auserwähltes Geschlecht, dein heiliges Volk, dein königliches Priestertum." Die Hellenisierung mit Blick auf den ψυχή-Begriff wird durch diese Einbindung deutlich abgefedert, indem sich das jüdisch-biblische Erbe doch als zentral erweist.
4. Der traditionsgeschichtliche Aspekt: Um die nach wie vor äußerst auffälligen Berührungspunkte zwischen dem 1 Petr und dem Jak ist es exegetisch recht still geworden. Beide Katholischen Briefe sprechen in eine kirchliche Krisensituation hinein und rezipieren zu deren Bewältigung vielfältiges Material, das sie der hellenistischen Diasporasynagoge verdanken. Eine philonische Lektüre lohnt sich im Fall des Jak nicht weniger als im Fall des 1 Petr. Auffällig ist, dass der Jak in 5,20 sogar mit der Mahnung endet, die ψυχή eines in die Irre gehenden Mitchristen durch erneute Bekehrung zu retten. Ein lohnenswertes Forschungsprojekt wäre es, den Schattierungen im Gebrauch des Lexems ψυχή in Jak/1Petr genauer nachzugehen und einer traditionsgeschichtlichen Rückfrage zuzuführen. Das letzte Wort hinsichtlich der Berührungen beider Katholischen Briefe ist sicher noch nicht gesprochen.
5. Der paränetische Aspekt: Das Syntagma „Heil der Seelen" fungiert in 1 Petr als Motivationsfaktor zu einem authentischen christlichen Vollzug, für das dieses Schreiben das Lexem ἀναστροφή in einer nahezu inflationären Häufigkeit benutzt.[93] Zu diesem motivierenden Aspekt passt, dass sogleich im Anschluss an die Eulogie mit der Thematisierung des „Seelenheils" an der Spitze in 1 Petr 1,13 vom „Gürten der Hüften der Gesinnung" gesprochen wird und diese Mahnung in V. 15 mit einer heiligmäßigen ἀναστροφή verbunden wird. Das Bewusstsein, Fremde in dieser Welt zu sein, hat nicht zur Abschottung von der Welt zu führen, sondern zur verantworteten Gestaltung des Lebens im „hier und jetzt". Motivierend hierzu ist jedoch die mit der Wiedergeburt eingepflanzte Hoffnung auf das Heil, das bereit liegt, offenbart zu werden. Dieses Heil wird zum Abschluss der Eingangseulogie als σωτηρία ψυχῶν wortgewaltig thematisiert. Das einprägsame Syntagma „Heil der Seelen", und

[88] Zu den Lebensdaten Philos vgl. die Ausführungen bei Martina Böhm: *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria.* Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum (BZNW 128), Berlin u. a. 2005, 38.

[89] Vgl. dazu T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 242f.263.

[90] Vgl. dazu T. Seland, a. a. O., 251f.

[91] Vgl. dazu R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 58.61.

[92] L. Doering: „Gottes Volk: Die Adressaten als ‚Israel' im Ersten Petrusbrief", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 9], 81–114, 105, unterscheidet beim Topos *Neuzeugung/Wiedergeburt* überzeugend zwischen einer *vertikalen Ebene*, in der das Individuum in eine neue Beziehung zu Gott gebracht wird, und einer *horizontalen Ebene*, in der es in die Gottesvolktradition eingebunden wird, sodass die „klassische[n] Würdeprädikate Israels auf die christliche Gemeinde Anwendung finden können (vgl. 1 Petr 2,9). Ähnlich argumentiert auch R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 305f.; Chr. G. Müller: „Umgürtet die Hüften …" [Anm. 26], 160.

[93] Vergleichbar ist nur noch das Wortfeld ἀγαθοποιεῖν κτλ., das in seiner Häufigkeit gegenüber seiner eher spärlichen Verwendung im sonstigen NT deutlich ins Auge sticht. Das Gleiche gilt auch für das entgegengesetzte Wortfeld κακοποιεῖν κτλ. Vgl. dazu die Beobachtungen bei Friedrich Wilhelm Horn: „Die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft. Leonhard Goppelts Beitrag zur Auslegung des 1. Petrusbriefes", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 353–368, 364f.

zwar als „Ziel des Glaubens", motiviert zu einem überzeugenden Lebenswandel, der in V. 13 mit der Metapher vom „Gürten der Hüften der Gesinnung (διάνοιας)" und der damit verbundenen entsprechenden ἀναστροφή ebenso sprachgewaltig ins Wort gebracht wird. Schließen wir daher mit einem Zitat aus der Perikles-Biographie des Plutarch von Chaironeia (1,3): „Daher soll der Mensch immer nur dem Besten nachjagen, nicht allein, um es zu betrachten, sondern um durch die Betrachtung innerlich zu wachsen. Denn wie dem Auge jene Farbe wohltut, deren frische Anmut Freude erweckt und zugleich das Sehen stärkt, so muss man auch seinem Geist (τὴν διάνοιαν) Dinge zu schauen geben, die ihn erfreuen und durch Freude anspornen zu dem, was gut und heilsam ist."[94]

Der Ausblick auf das Heil der Seelen als Ziel des Glaubens gehört dazu.

[94] Übersetzung nach: Plutarch: *Fünf Doppelbiographien*. 1. Teil: Alexandros und Caesar, Aristeides und Marcus Cato, Perikles und Fabius Maximus. Griechisch und deutsch, übers. v. Konrat Ziegler / Walter Wuhrmann, Zürich 1994. Auf dieses Zitat bin ich durch Chr. G. Müller: „Umgürtet die Hüften ..." [Anm. 26], 162 aufmerksam gemacht geworden.

Exegese / Bibelwissenschaft

Schulmeister, Irene: **Israels Befreiung aus Ägypten**. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010. 343 S. (Österreichische Biblische Studien, 36), geb. € 57,80 ISBN: 978–3–631–60210–2

Über fünfzig Mal, breit gestreut und vielfach in zentralen theologischen Kontexten, wird im Buch Deuteronomium der Auszug Israels aus Ägypten thematisiert. Somit erweist er sich als ein wichtiges Leitthema des Buches, das freilich „durchwegs in knapper, zusammenfassender und sprachlich formelhafter Gestalt" (13) und niemals in ausführlicherer, erzählender Form verhandelt wird.

In ihrer 2006 in Wien angenommenen Diss., die in Gestalt der zu rezensierenden Studie in leicht bearbeiteter Form vorliegt, beschäftigt sich Irene Schulmeister mit diesen formelhaften Rekursen auf den Auszug Israels und legt damit zugleich erstmals eine systematische Untersuchung zu den Exodusaussagen des Dtn vor. Dabei verfolgt sie das Ziel, „die Exodusaussagen dieses Buches möglichst differenziert formal näher zu bestimmen, inhaltlich zu analysieren sowie ihren theologischen Stellenwert innerhalb der dtn Theologie zu beschreiben" (14).

Die Grundlage hierfür legt – nach der „Einleitung" (13–16), die Fragestellung und Methodik andeutet, – eine knappe, aber sehr informative Hinführung unter der Überschrift „Belegstellen und Begriffsklärungen" (17–24), die in erster Linie einen präzisen Überblick über die formale Gestaltung der im Folgenden zu betrachtenden Exoduspassagen (mit JHWH als Subjekt) sowie über die in den einzelnen Belegstellen wiederkehrend belegten Formelelemente bietet: die „Formulierung des *terminus a quo* der Exodusaussage" (vgl. 18–21), „Qualifizierungsaussagen" (vgl. 21–22), das „Element der Augenzeugenschaft" (vgl. 22–24) und ein „Ägyptenelement" (vgl. 24). Wesentlich ist die Beobachtung, dass die (untersuchten) Exoduspassagen im Dtn mit Blick auf die Verben, die das eigentliche Auszugsgeschehen umschreiben, in drei Gruppen eingeteilt werden können: Auszugsaussagen mit יצא-hi./q. (bzw. עלה), mit עשׂה (אשׁר) und zuletzt mit פדה-q (vgl. 17–18). Diese anhand der Exodus-Verben vorgenommene Kategorisierung der Exodusrekurse determiniert das weitere Vorgehen der Vf.in insofern, als für jede der drei Gruppen nachfolgend je ein Hauptabschnitt der Studie reserviert ist.

In gleicher Weise bestimmend für die Anlage der Monographie ist freilich auch die Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes, die S. ebenfalls in der Hinführung (vgl. 17) vornimmt. So beschränkt sie ihre Analyse auf diejenigen Exoduspassagen, in denen JHWH als Subjekt fungiert. Damit sind 40 (von etwas über 50) Bezugnahmen auf das Auszugsgeschehen in Dtn zu berücksichtigen. V. a. im Hinblick auf eine thematische Konzentration, die ihrerseits eine griffige und „rezipierbare" Präsentation der These möglich macht, erweist sich diese Eingrenzung als sinnvoll und notwendig. Allerdings wäre eine knappe Begründung der vorgenommenen Eingrenzung ratsam gewesen, die bereits zu Beginn deutlich macht, dass hinter der getroffenen Auswahl tatsächlich *sachliche* Gründe stehen und nicht nur reine Pragmatik.

Im eigentlichen Hauptteil der Studie (25–304) werden schließlich die einzelnen Belegstellen – gruppiert nach den jeweiligen Formulierungstypen – nacheinander eingehender untersucht, wobei v. a. nach Bedeutung und Funktion der jeweiligen Exodusaussagen in ihrem (engsten) literarischen Kontext gefragt wird. Ausweislich der „Einleitung" (13–16) vollzieht sich diese Analyse „auf Basis eines grundsätzlich synchronen Textzugangs" (13). Das relativierende „*grundsätzlich*" (vgl. dazu auch die Formulierung „*im Wesentlichen* synchron", 13) lässt dabei aufhorchen, denn in der Tat baut die Argumentation in den einzelnen Textanalysen der Studie mehrfach auf *diachronen* Überlegungen und Beobachtungen auf (vgl. z. B. 119–128). „Grundsätzlich" bzw. „im Wesentlichen" *synchron* bedeutet somit v. a., dass auf eine eingehendere diachrone Analyse jeder einzelnen untersuchten Textstelle verzichtet wird und entsprechend der (masoretische) „Endtext[], wie er im MT weitgehend zuverlässig vorliegt" (13; Anm. 4), – „weitgehend" – als Grundlage der Ausführungen und Überlegungen herangezogen wird. Das exakte Verhältnis von Diachronie und Synchronie bleibt folglich unscharf. Ein methodisch reflektierter synchroner Zugang – etwa im Sinne einer intertextuell-kanonischen Lektüre oder vergleichbarer literaturwissenschaftlich und rezeptionsästhetisch angelegter Paradigmen – wird jedenfalls ausdrücklich *nicht* gepflegt.

Der erste Hauptteil der Studie (25–158) ist schließlich den (יהוה) עשׂה (אשׁר)-Aussagen gewidmet. Diese sind – wie S. aufzeigt – durchgehend mit Qualifizierungsaussagen, einem „Ägypten-Element" sowie mit einem Rekurs auf die Augenzeugenschaft Israels an dem in der אשׁר עשׂה-Aussage umschriebenen Handeln JHWHs verbunden. Als besonders bedenkenswert erweist sich dabei die ausgehend von einer ausführlicheren Analyse der siebengliedrigen Qualifizierungsreihe in Dtn 4,34 (vgl. 25–38) entwickelte Hypothese, wonach einzelne, in den Exoduspassagen mehrfach belegte Qualifizierungsaussagen stets auf konkrete „Geschichtsfakten" verweisen (z. B. die Wendung אתת ומפתים auf die Ereignisse in Ägypten, d. h. auf die sog. „Plagen", ביד חזקה ובזרוע נטויה auf das Schilfmeergeschehen und ובמוראים גדלים auf die Wüstenzeit; vgl. v. a. 28–33), während andere (z. B. במסת) einer allgemeinen Deutung oder Charakterisierung des (Gesamt-)Geschehens dienen.

Der zweite Hauptteil der Studie (159–252) ist den יצא-Aussagen gewidmet, die S. vor dem Hintergrund der Rechtsvorstellung der Sklavenemanzipation profiliert. Die Herausführung Israels wird also letztendlich als ein Rechtsakt vorgestellt, in dem sich ein Herrschaftswechsel vollzieht, der zugleich als wesentlich für das Verhältnis zwischen Israel und JHWH erscheint und die Forderung JHWHs nach Gebotsgehorsam begründet.

Die drei פדה-Aussagen in Dtn 15,15; 24,18; 21,8, die nach S.s Deutung den Exodus soteriologisch als eine „Auslösung" Israels qualifizieren, die in der Treue JHWHs zu seinem Volk sowie seinem „Rechtsanspruch" auf sein Volk gründen (vgl. v. a. 258–259), sind schließlich Gegenstand des dritten Hauptteils (253–304), dem auch ein knapper Ausblick auf die (vereinheitlichende) Wiedergabe der wichtigen „Exodusverben" in der LXX angefügt ist (vgl. 291–304).

Mit Blick auf das Gesamt der Studie kann festgehalten werden, dass die drei Hauptteile das anvisierte Ziel, eine „Formeluntersuchung" (vgl. den Untertitel der Studie) zu den Exodusaussagen des Dtn zu unternehmen, erreichen. Sie bieten einen gut aufbereiteten Überblick über die einzelnen Formulierungstypen, in dem zugleich die Bedeutung und Funktion der einzelnen Formulierungen in ihren jeweiligen Nahkontexten beleuchtet werden. Dabei warten sie mit einer Fülle von interessanten Beobachtungen auf, die vielfach an den untersuchten Texten gut belegt sind, z. T. aber auch zu kritisch-interessierten Nachfragen einladen – z. B. ob die an Dtn 4,34 erhobene Zuordnung von Qualifizierungsaussagen zu bestimmten „Geschichtsfakten" wirklich so eindeutig und auch mit Blick auf die übrigen Belegstellen der jeweiligen Qualifizierungsaussage verallgemeinerbar ist.

Zuletzt aber bleibt – und dies ist ausdrücklich *nicht* als „Mangelanzeige" zu verstehen – (mindestens) eine Frage offen: Gerade weil die Untersuchung die „kleinen Einheiten" in den Blick nimmt und die einzelnen Exodusaussagen des Dtn in ihrem engeren literarischen Kontext beleuchtet, regt sie dazu an, über den „Ort des Exodus" im Gesamt des Dtn und seiner Theologie und auch über die Bezüge und Zusammenhänge zwischen den vorgestellten Einzelbelegen nachzudenken. Tatsächlich kommen diese makrostrukturellen Zusammenhänge der Exodusthematik in der vorliegenden Studie – von eher knappen, resümierenden Andeutungen (vgl. 305–311) abgesehen – nicht (mehr) in den Blick; ihre Darstellung hätte wohl auch einen vertretbaren Rahmen gesprengt. Das nächste Desiderat der Forschung aber liegt somit auf dem Tisch, wobei die vorliegende Studie sicherlich ein gutes Fundament für dessen Bearbeitung liefern kann.

Regensburg Matthias Ederer

Jesusforschung in vier Jahrhunderten: Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage" nach dem historischen Jesus, hg. v. Werner Zager. – Berlin: De Gruyter 2014. (XIII) 761 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–11–031842–5

Die vorliegende Textsammlung bietet eine Auswahl der forschungsgeschichtlich wichtigen Texte zur Erforschung des historischen Jesus. Schwerpunkt ist dabei weitgehend die deutschsprachige Forschung, auch wenn eine ganze Reihe von Texten aus der englischsprachigen Forschung (ohne Übersetzung) aufgenommen wurde. Diese Schwerpunktsetzung begründet Werner Zager mit dem Verweis auf Schweitzer: „In seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* bezeichnet Albert Schweitzer die Erforschung des Lebens Jesu als ‚größte Tat der deutschen Theologie'. 100 Jahre später trifft dieses Urteil immer noch zu, auch wenn die wissenschaftliche Rückfrage nach dem historischen Jesus längst international geworden ist." (Vorwort) Dieser vollmundigen Laudatio kann man, sowohl was Schweitzers damalige Einschätzung als auch was deren gegenwärtige Relevanz („immer noch") betrifft, mit guten Gründen widersprechen.

Die ausgewählten 44 Texte erscheinen in fünf großen Phasen der Jesusforschung. Zu jeder Epoche und ihren Leitfragen bzw. Ergebnissen bietet Z. knappe Einführungen, sodass diese Abschnitte zusammen eine eigene Geschichte der Jesusforschung darstellen:

„Impulse zur Jesusforschung aus den Anfängen der historischen Kritik" (1–48, Einführung 3–8), „Die liberale Leben-Jesu-Forschung" (59–108; Einführung 61–66; keiner der konservativen Beiträge aus dieser Epoche scheint erwähnenswert!), „Das Ende der Leben-Jesu-Forschung" (109–294, Einführung 111–123), „Die ‚neue Frage' nach dem historischen Jesus" (295–354, Einführung 297–303) und „Die ‚dritte Frage' nach dem historischen Jesus" (355–728, Einführung 357–366). Ich führe nur die neunzehn Texte zur fünften Phase an, um einen Eindruck von der Auswahl zu geben (die ausgewählten Texte zu den anderen Phasen sind auch auf http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/207820 zu sehen):

Geza Vermes: Jesus the Jew, 1974 (367–380); Luise Schottroff / Wolfgang Stegemann: Historischer Jesus oder älteste Jesustradition, 1978 (381–387); Richard A. Horsley: Abandoning the Unhistorical Quest for an Apolitical Jesus, 1987 (389–404); P. Maurice Casey: Son of Man, 1991 (405–415); John P. Meier: Criteria: How Do We Decide What Comes from Jesus?, 1991 (417–441); Hartmut Stegemann: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, 1993/2007 (443–472); John P. Meier: The Historicity of Jesus' Miracles: The Global Question, 1994 (473–503); Gerd Theißen / Annette Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 1996 (505–508, hier hätte der Ausschnitt durchaus länger sein können!); Werner Zager: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu: Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen, 1996 (509–517); Helga Melzer-Keller: Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, 1997 (519–526); Gerd Lüdemann: Jesus nach 2000 Jahren: Was er wirklich sagte und tat, 2000/2012 (527–534); Gerd Theißen: Die politische Dimension des Wirkens Jesu, 2002 (535–551); John Dominic Crossan / Jonathan L. Reed: Die zehn wichtigsten Entdeckungen für das Ausgraben Jesu, 2003 (553–558); James D. G. Dunn: Christianity in the Making, Volume 1: Jesus Remembered, 2003 (559–590); Ingo Broer: Jesus und die Tora, 2004 (591–645; warum dieser Beitrag mit ausführlichen Literaturangaben beginnt, ist unklar); Sean Freyne: Jesus and the Ecology of Galilee, 2004 (647–681); Jens Schröter: Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa – Retter der Welt, 2006 (683–698); Jörg Frey / Jens Schröter: Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen, 2010 (699–708); Ulrich B. Müller: Jesu Heilsverkündigung und das Problem der Gerichtsverzögerung, 2011 (709–728).

Jede Textsammlung ist vom Umfang her begrenzt und muss auswählen. Sie spiegelt immer ihren Kontext und den Standpunkt ihrer Hg. wider. Nicht umsonst werden viele Textsammlungen von mehreren Hg.n verantwortet. Beim vorliegenden Band liegt das Augenmerk stark auf der deutschsprachigen historisch-kritischen Forschung mit all ihren Stärken und Schwächen. Interessante andere deutschsprachige Beiträge (etwa R. Riesner, *Jesus als Lehrer:* Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung [WUNT II.7], Tübingen ^{3}1988), aber auch andere englischsprachige Beiträge, die die ganze Bandbreite der gegenwärtigen Jesusforschung zeigen würden, erscheinen nicht. Man denke etwa an die Studien J. van Bruggens, S. McKnights, N.T. Wrights (wenigstens drei Vorkommen im Autorenregister! Man muss Wright und seinen Ansatz weder mögen noch gutheißen, aber zu den einflussreichen Vertretern gegenwärtiger Jesusforschung gehört er allemal!), Ben F. Meyers, *The Aims of Jesus* oder den großen Sammelband *Key Events in the Life of the Historical Jesus:* A Collaborative Exploration of Context and Coherence, ed. D. L. Bock / R. L. Webb (WUNT 247), Tübingen 2009 (vgl. meine Rez. in *NT* 54, 2012, 101f). Ferner hätten Abschnitte aus A. J. M. Wedderburns *Jesus and the Historians* (WUNT 269; Tübingen 2010) Aufnahme verdient, der angesichts der neuen Forschung an wichtige historische Grundsatzfragen erinnert. Auch die Anwendung der Orality-Forschung auf die Jesusüberlieferung hätte Berücksichtigung finden können (Darstellung und Kritik bei Wedderburn, 225–273). Leider ist das umfangreiche *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (ed. T. Holmén / S. E. Porter, Leiden 2011, vier Bände mit 3652 Seiten!) von Umfang und Preis her für die gegenwärtige Jesusforschung keine Alternative.

Neben Anfragen an die Textauswahl kann man ferner fragen, ob die Beschäftigung mit Jesus *vor* den Anfängen historischer Kritik nicht wenigstens eine knappe Zusammenfassung und Würdigung verdient hätte. Ernster ist die abschließende Anfrage an diese Textsammlung: Wenn die Erforschung des Lebens Jesu in der Tat die „größte Tat der deutschen Theologie" sein sollte, müsste auch selbstkritisch von den kleinen und großen Untaten gerade nationaler und nationalsozialistisch-ideologisch durchseuchter deutscher Jesusforschung die Rede sein. Diese Zeit kann nicht als „Betriebsunfall" deutscher ntl. Wissenschaft einfach ausgespart werden. Nicht einmal Z.s Einführung zu dieser Phase (111–123) kommt darauf zu sprechen. Interessante Texte wären etwa der beklemmende Versuch von Emanuel Hirsch, die ethnische jüdische Abstammung Jesu zu bestreiten („Die Abstammung Jesu", *Das Wesen des Christentums*; Weimar: Verlag Deutsche Christen 1939, 158–165; vgl. die Einführung von A. von Scheliha in der Ausgabe der *Gesammelten Werke* von 2004), oder die Analyse von P. Head, „The Nazi Quest for an Aryan Jesus", in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2, 2004, 56–90. Angesichts der mit großer zeitlicher Verzögerung in den vergangenen zehn Jahren endlich einsetzenden Aufarbeitung der deutschen ntl. Wissenschaft unter dem Hakenkreuz ist dieses Versäumnis nicht nachvollziehbar. Zum Thema vgl. etwa *Walter Grundmann: Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, hg. v. R. Deines / V. Leppin / K.-W. Niebuhr (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21), Leipzig 2007 (vgl. meine Rez. in *EThL* 84, 2008, 579–582) und S. Heschel, *The Aryan Jesus:* Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton 2008 (vgl. meine Rez. in *SHE* 36, 2010, 261–264, sowie die Diskussion in *JSNT* 32, 2010).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Kollmann, Bernd: **Jerusalem**. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu. – Darmstadt: Primus / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 192 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–86312–059–7 / 978–3–534–25667–9

Der ästhetisch ansprechende Band referiert in sechs Kap.n die Geschichte Jerusalems vom Aufstand der Makkabäer über die Dynastie der Hasmonäer (16–27), Herodes den Großen (28–41), die römischen Prokuratoren (54–65), Herodes Agrippa I. (130–139) und die beiden jüdisch-römischen Kriege bis zur Gründung der *Colonia Aelia Capitolina* durch Hadrian (156–171) und zieht den Geschichtsfaden in einem gerafften Überblick bis in die Gegenwart aus (172–185). Zwischen diese historischen Kap. eingeschoben bieten fünf weitere Kap. thematische Exkurse zum Tempel (42–53), zum Leben in der Heiligen Stadt (66–81), zu jüdischen Religionsparteien und paganen Kulten (82–99) sowie zu Jesus in Jerusalem (100–129) und den Anfängen der Kirche (140–155).

Von Bibelstellen abgesehen verzichtet die Darstellung auf den Nachweis antiker Quellen sowie auf die Nennung moderner Sekundärliteratur und bietet nur im Anhang ein den elf Kap.n des Buches entsprechend gegliedertes Literaturverzeichnis mit fast ausschließlich deutschsprachiger Literatur.

Illustriert ist der Band mit 96 Farbbildern guter Qualität, zwei Stadtplänen Jerusalems (117; 171) und zwei Karten zu Judäa (159) und den Reisen des Paulus (155).

Die Darstellung des historischen Längsschnitts in sechs Kap.n korrespondiert mit dem historischen Längsschnitt, den der Vf. 2006 unter dem Titel „Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte" bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt publiziert hat. Erweitert ist der dort sehr kurze Exkurs zum Tempel (42–53). Neu hinzugekommen sind die Exkurse zum Leben in der Heiligen Stadt (66–81) sowie zu jüdischen Religionsparteien und paganen Kulten (82–99). Allerdings sind diese nicht jerusalemspezifisch, sondern hätten ebenso auch für eine allgemeine Geschichte Judäas geschrieben werden können. Vollkommen neu und stärker jerusalembezogen sind die beiden Abschnitte über Jesus in Jerusalem (100–129) und die Anfänge der Kirche (140–155).

Diese Umarbeitung einer älteren „Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte" in eine neue Geschichte Jerusalems ist nicht in allen Aspekten gleichermaßen gelungen.

Weniger problematisch sind dabei kleinere Fehler. So wird Jerusalem erstmals nicht auf einer „Fluchtafel" (10), sondern in Fluchtexten erwähnt, die auf Schalen und Figurinen geschrieben waren, und sein Name bedeutet auch nicht „Berghöhe des Schalim", sondern „Gründung Schalims". Auch kann nach den archäologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte entgegen dem biblisch vermittelten Geschichts-

bild von einer Salomonischen Blüte (12) keine Rede mehr sein. Dass das unter Antiochus IV. Epiphanes gegründete Gymnasium nördlich des Tempels gelegen habe (17), ist wenig wahrscheinlich (2 Makk 4,12; 4 Makk 4,20). Dass Alexandra Salome die einzige Königin von Juda gewesen sei (25), ignoriert Atalja (2 Kön 11). Dass das Wochenfest erst nach der Zerstörung des herodianischen Tempels auf die Offenbarung der Thora am Sinai bezogen worden sei (52), übersieht, dass seine Datierung in Lev 23,16 auf Ex 19,1 rekurriert. Die Aussage, der samaritanische Tempel auf dem Garizim sei erst unter Alexander dem Großen errichtet worden (92), folgt der tendenziösen Darstellung von Flavius Josephus (Ant XI 302–347) und blendet die Grabungen von Yitzhak Magen aus, die ergaben, dass der Tempel bereits Mitte des 5. Jh.s errichtet wurde. Weiter wurden die Sitze des Theaters nicht an der westlichen Stadtmauer (37), sondern südlich des Tempelplatzes entdeckt. Dass die Zweite Mauer erst unter Herodes dem Großen errichtet worden sei (69), stößt sich mit Flavius Josephus (Ant XIV 476), dem zufolge Herodes der Große die Zweite Mauer zuerst bezwingen musste, um als König in Jerusalem einziehen zu können. Ferner ist Aramäisch sicher nicht „eine Form des Persischen" (76), sondern eine nordwestsemitische Sprache. Auch hatte die Martyrium-Basilika Konstantins des Großen nicht fünf Seitenschiffe (174), sondern vier Seitenschiffe und ein Mittelschiff und schloss auch nicht Golgotha ein, das im westlich anschließenden Atrium lag. Schließlich kamen die Pilgerfahrten aus Westeuropa im späten 11. Jh. nicht weitgehend zum Erliegen (179), sondern nahmen nach Aussage zeitgenössischer Quellen an Größe sogar sprunghaft zu.

Das Problem dieses Buches liegt aber nicht in den genannten kleineren Fehlern, sondern – grundsätzlicher – im Umgang mit antiken literarischen Quellen und archäologischen Befunden zur Geschichte der Stadt. Denn die antiken literarischen Quellen werden (von Bibelstellen abgesehen) weder zitiert noch kritisch relativiert, sondern auf weite Strecken indirekt referiert, und archäologische Befunde werden kaum einbezogen. So findet sich keine zusammenhängende Darstellung der Baugeschichte der Stadt und ihrer sukzessiven Erweiterungen durch die Erste, Zweite und Dritte Mauer, durch die das Bild der Stadt in der Lektüre des Buches eine Gestalt gewänne. Die noch vor Herodes dem Großen errichtete Zweite (69) sowie die unter Herodes Agrippa I. errichtete Dritte Mauer (136) werden zwar genannt, doch scheint ihre Darstellung allein auf ihrer Beschreibung durch Flavius Josephus (Bell V 142–155) zu beruhen, während die Grabungen von Eleazar Sukenik, Leo Mayer und Kathleen Kenyon nicht erwähnt werden, und viele Gebäude wie das Gymnasium (17), das Hippodrom (38), der Tempel Herodes des Großen (38–40) oder der Palast der Hasmonäer (139) werden zwar erwähnt und teilweise sogar beschrieben, doch wird nicht angegeben, ob die Ausführungen allein auf antiken Texten beruhen oder ob noch Reste der Gebäude erhalten sind. Dabei hätte insbes. eine systematische Auswertung der großflächigen Grabungen von Nahman Avigad im heutigen Jüdischen Viertel mit ihren Mosaiken und Wandmalereien oder der Survey der Gräberfelder durch Amos Kloner dazu beitragen können, kulturelle Horizonte v. a. der Oberschicht zu erschließen und das Bild der Geschichte Jerusalems über die schon seit Jahrhunderten bekannten antiken schriftlichen Quellen hinaus wesentlich zu bereichern.

Diese einseitige Ausrichtung auf schriftliche Quellen unter weitgehender Vernachlässigung archäologischer Befunde spiegelt sich auch in der Ausstattung des Bandes mit Bildern wider. Denn nur 14 von 96 Bildern zeigen Funde oder Befunde aus Jerusalem aus hellenistisch-römischer Zeit, 24 Bilder hingegen nur Personen oder Szenen der Geschichte in mittelalterlichen Buchmalereien oder neuzeitlichen Stichen und Gemälden und dienen nicht als Argumente, sondern lediglich zur Illustration.

Auch die Stadtpläne zu Jerusalem vermitteln kein differenziertes Bild. Der Stadtplan mit der ungenauen Datierung „im 1. Jh. n. Chr." (117) unterscheidet weder zwischen antiken und heutigen Stadtmauern noch zwischen archäologischen Befunden und spekulativen Ergänzungen, und er zeigt auch nicht die von Herodes Agrippa I. errichtete und von Sukenik, Mayer und Kenyon freigelegte nördliche Mauer der Stadt, wohl aber den „Palast des Kajafas" südlich des heutigen Zionstores, obwohl dieser erst im Zuge der christlichen Legendenbildung der Kreuzfahrerzeit dort lokalisiert wurde. Dagegen stellt der Plan der „Kolonie Aelia Capitolina" (171) – ohne Beschriftungen der Stadtmauern – die Erste Mauer südlich der heutigen Altstadt sowie die Sukenik-Mayer-Kenyon-Mauer nördlich der heutigen Altstadt dar, obwohl diese zur Zeit der *Colonia Aelia Capitolina* nicht mehr bestanden.

Daher bietet dieses Buch zwar eine schön bebilderte und ästhetisch ansprechende Einführung in die Zeit Jesu, stößt wegen seines nur indirekt referierenden Umgangs mit schriftlichen und der nur marginalen Auswertung archäologischer Befunde aber an populärwissenschaftliche Grenzen.

Bamberg Klaus Bieberstein

Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle, hg. v. Joseph Verheyden / Geert Van Oyen / Michael Labahn / Reimund Bieringer. – Leuven: Peeters 2014. (XXXV) 656 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 265), pb. € 94,00 ISBN: 978–90–429–3022–3

Der durch umfangreiche Indices erschlossene Band (Abkürzungen: 615–617; Index der Namen: 619–630; Stellenindex: 631–656) stellt eine Würdigung des herausragenden Johannesforschers Gilbert van Belle dar. Nach einer Einleitung (XIII–XVI) und einer Würdigung des Lebenswerkes (Lieven Boeve: XVII–XXIII) findet sich die „Selected Bibliography" (zusammengestellt von David R. M. Godecharle: XXV–XXXV).

Die unterschiedlichen Stimmen verhindern zwar, dass aus dem Band, der große Teile des Johannesevangeliums behandelt, *ein* Kommentar wird. Aber gerade die Vielfalt der Meinungen gibt einen raschen Einblick in die Forschungsdiskussion um zahlreiche Fragen des JohEv, ohne dass dabei eine Meinung in den Vordergrund träte.

Den Band eröffnet ein Beitrag von *Ulrich Busse* zum Johannesprolog (Theologie oder Christologie im Johannesprolog?: 1–36). Diesem zur Seite steht ein Beitrag von *John Painter* (The Prologue as an Hermeneutical Key to Reading the Fourth Gospel: 37–60). Während B. den Prolog als eigenständigen Abschnitt interpretiert, setzt ihn P. in Bezug zum ganzen Evangelium. *Peter J. Judge* legt Joh 1,35–51 aus (Come and See: The First Disciples and Christology in the Fourth Gospel: 61–69). Eine Auseinandersetzung mit der Frage in Joh 1,38 („Was sucht ihr?") steht im Zentrum des Beitrags. *Martijn Steegen* beschäftigt sich mit einer Passage (Joh 2,13–22), in der sich auch das joh. Missverständnis vom Tempel, der abgerissen und wieder aufgebaut wird, findet (Finding the "True Place" of God: Comments on the Temple Scene in the Gospel of John: 71–87). Nach St. stelle der joh. Jesus durch diese Passage die kultische Verehrung Gottes im jüdischen Tempel in Frage (73). Dies werde auch durch die Typologie der Wasserkrüge bei der Hochzeit zu Kana bestätigt, welche auf die „inadequacy of present-day religious institutions" hinweise (74). Es ist allerdings fraglich, ob dies tatsächlich aus der Hochzeit zu Kana abgeleitet werden muss.

Martin Rese beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer (Johannes 3,22–36: Der taufende Jesus und das letzte Zeugnis Johannes des Täufers: 89–98). *Ruben Zimmermann* analysiert die Samaritaner-Perikope (From a Jewish Man to the Savior of the World: Narrative and Symbols Forming a Step by Step Christology in John 4,1–42: 99–118). Dabei setzt er voraus, dass inzwischen in der Forschung mehrheitlich (aufbauend auf den wichtigen Ergebnissen von Robert Alter zum Brunnen-Motiv als einem biblischen Motiv) die Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin als eine Motiv-Szene gedeutet wird (106). Darauf aufbauend schlägt er den Bogen zur Hochzeit zu Kana (106): „By means of mentioning the return to Cana in Jn 4,46, the theme of the wedding ultimately encloses the entire chapters John 2–4." Der Text soll den Leser dazu bringen, in das Bekenntnis der Samaritaner einzustimmen, dass dieser Jesus der „Erlöser der Welt" ist (118).

Der Beitrag von *Tom Thachter* stellt aus der subjektiven Sicht des Rez. einen der spannendsten Texte dieses Bandes dar (The Rejected Prophet and the Royal Official [John 4,43–54]: A Case Study in the Relationship between John and the Synoptics: 119–148). In einer sehr vorsichtig abwägenden Vorgehensweise wehrt sich Th. gegen eine direkte Abhängigkeit dieser Passage von den bekannten synoptischen Parallelen, um dann den Begriff der Abhängigkeit neu zu definieren (145–146): „Traditionally, and by tacit consensus, 'dependence' has meant that John in some sense 'borrowed' material from extant documents [...]. Notably, however, neither side has attempted to explain this combination of copying and composition in terms of the ways that first-century people might have viewed and used documents, with the result that much prior research on John and the Synoptics bears the scent of anachronism."

William R. G. Loader beschäftigt sich mit der Gesandten-Christologie im JohEv (John 5,19–47: A Deviation from Envoy Christology: 149–164). *Reimund Bieringers* Beitrag („Ihr habt weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt je gesehen" [Joh 5,37]: Antijudaismus und johanneische Christologie: 165–188) kommt bei dieser schwierigen und gerade heute nicht unproblematischen Stelle zu einem befreienden Ergebnis: „Unser Interesse war geleitet von der Frage, ob es sich hier um potentiell antijüdische Aussagen handelt. Wir sind zu dem Ergebnis gekommen, dass bestimmte Interpretationen zweifellos antijüdischer sind als der Text bzw. der Evangelist selbst." (188)

Manfred Lang formuliert bereits im Titel die Intention einer Auseinandersetzung mit einem zentralen Forschungsthema des Jubilars (Andersheit und Musterwissen: Beobachtungen zum Verhältnis Johannes und die Synoptiker anhand von Johannes 6,1–71: 189–204). Interessant ist, dass sich *Peter G. Kirchschläger* die Perikope von der Ehebrecherin gewählt hat, die wohl nicht zum ursprünglichen Textbestand des JohEv gehört hat (Johannes 7,53–8,11: Eine Frau, die sie in die Mitte gestellt hatten: 205–225). *Luc Devillers* beschäftigt

sich mit der Christologie im 9. Kap. des JohEv (Jean 9, ou la christologie interactive de Jean: 227–238). *Tobias Nicklas* widmet sich einmal mehr anhand einer interessanten Stelle dem wichtigen Thema des Verhältnisses zwischen JohEv und den Synoptikern („Du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott" [Johannes 10,33]: Das Motiv der Gotteslästerung bei Johannes vor dem Hintergrund der Synoptiker: 239–256). Zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem JohEv und den Synoptikern setzt er sich auch unter Rückgriff auf Hartwig Thyen mit dem Modell, dass das JohEv als ein „Palimpsest über den Synoptikern" zu verstehen sei, auseinander und kommt zu dem Schluss, dass man „v. a. die Szene von der Heilung des Gelähmten mit dem anschließenden Konflikt (Joh 5) und die Konfliktszene im Rahmen des Tempelweihfests in Jerusalem (Joh 10,22–39) als bewusste ‚Neuinszenierungen' synoptischer Passagen verstehen" könne (255).

Wim J. C. Weren begegnet in seiner Auseinandersetzung mit der Lazarus-Perikope (Death and Beyond in the Fourth Gospel: Conflicting Views in the Lazarus Story [John 11,1–53]: 257–274) einmal mehr dem „Zeichen" als zentralem Begriff des JohEv; dieser Begriff ist auch in der vorliegenden Passage nicht unproblematisch (dies kommt bspw. in einer Zwischenüberschrift zum Ausdruck: „Raising Lazarus […] Is a Sign, but of What?": 272). *Jean Zumstein* untersucht das 12. Kap. des JohEv (Au seuil de la passion [Jean 12]: 275–288) und arbeitet dabei v. a. theologische Anliegen des Textes heraus („La christologie de l'envoyé qui souligne le rôle de représentation de Jésus – il est la présence et la parole de Dieu au sein du monde – culmine de façon profilée dans la foi monothéiste [cf. v. 45.49]": 288). *Petrus Maritz* setzt sich mit der Darstellung des Judas Iskariot im JohEv auseinander (Judas Iscariot: Ironic Testimony of the Fallen Disciple in John 12,1–11: 289–316). Für M. ist die Darstellung des Judas im JohEv von der lukanischen Apostelgeschichte beeinflusst (316).

Birger Olsson leitet aus seiner Untersuchung (The Meanings of John 13,10: A Question of Genre?: 317–325) eine klare These zum Umgang mit dem Text des JohEv ab (325): „Logical or narratological coherence as a premise of our readings of the Gospel of John is not a fruitful approach." *Raymond F. Collins* setzt sich mit der Anrede „Herr und Lehrer" auseinander ("You Call Me Teacher and Lord – and You Are Right. For That Is What I Am" [John 13,13]: 327–348). Die poetischen Strukturen, die *Albert L. A. Hogeterp* im Text des JohEv aufzeigt, sind bei dem von Olsson vorgeschlagenen Zugang selbstverständlich nur schwer zu entdecken (Poetic Language in the Farewell Discourse of John 13,31–14,31: 349–369). Der Beitrag von *Niceta M. Vargas* (Ἀγαπάω, ὑπάγω, and δοξάζω. Juxtaposed, Yet Tightly-Knit Themes in John 13,31–35: 371–395) hat inhaltliche Berührungspunkte mit dem vorangehenden Beitrag und bestärkt dessen Ergebnisse.

Michael Labahn leitet aus dem Bild vom Weinstock und den Reben die theologische Begründung joh. Ethik ab (Überzeugende Ethik mündiger Jüngerschaft: Christologische Bildersprache als Fundament Johanneischer Ethik [Johannes 15,1–8]: 397–423). *Udo Schnelle* widmet seinen Beitrag einem Abschnitt der Abschiedsreden (Johannes 16 im Rahmen der Abschiedsreden: 425–446). *Michael Theobald* geht Gattungsfragen im JohEv nach (Gattungswandel in der johanneischen Passionserzählung: Die Verhöre Jesu durch Pilatus [Johannes 18,33–38; 19,8–12] im Licht der *Acta Isidori* und anderer Prozessdialoge: 447–483). *Michel Gourgues* beschäftigt sich mit intratextuellen Bezügen (Les échos du discours d'adieu dans les récits johanniques de christophanie pascale [Jean 20]: 485–499). *R. Alan Culpepper* leitet ekklesiologische Konsequenzen aus Joh 20 ab (Designs for the Church in John 20,19–23: 501–518). *Adelbert Denaux* wählt den Abschluss des 20. Kap.s als Thema seines Beitrags (The Twofold Purpose of the Fourth Gospel: A Reading of the Conclusion to John's Gospel [20,30–31]: 519–536). *Martin Hasitschka* sucht sich die letzte Erscheinung des Auferstandenen aus (Jesus „offenbart sich" den Jüngern „das dritte Mal": Beobachtungen zu Johannes 21,1–14 im Gesamtkontext des Johannesevangeliums: 537–554). *Jan Lambrecht* beschäftigt sich mit dem Thema der Verkündigung (Reading and Preaching John 21,15–23: 555–565). *Joseph Verheyden* wählt für den vorletzten Beitrag das Ende des JohEv aus (A Good Way to End a Gospel? A Note in the Margin of John 21,25: 567–593). Ein Beitrag zum 1. Johannesbrief schließt den Band ab („Three That Testify" and „The Testimony of God" in 1 John 5,6–12: 595–613).

Wien Hans Förster

Fee, Gorden D.: **Revelation**. – Cambridge: Lutterworth Press 2011. (XXII) 332 S. (New Covenant Commentary Series), pb. £ 27,50 ISBN: 978–0–7188–9280–7

An den Beginn seines Kommentars über die Johannesoffenbarung stellt der Vf. eine Einleitung, der er einen doppelten Zweck zuschreibt, nämlich „to introduce the reader both to the Book of Revelation and to this commentary on the book" (xi). Im Rahmen des Teils, der sich mit der Einführung in die Johannesoffenbarung beschäftigt, diskutiert der Vf. – mehr oder weniger – die klassischen Einleitungsfragen, d. h. die Fragen nach Abfassungszeit, Abfassungsort, Abfassungszweck, Verfasserschaft und Textgattung. Wiewohl diese Einführung außerordentlich kurz gehalten ist und von einem wissenschaftlichen Interesse geleitete Leser kaum zufriedenstellen kann, lässt sie erkennen, dass der Vf. selbst sehr wohl über den gegenwärtigen Forschungsstand zur Apk und über die aktuell diskutierten Thesen und Theorien im Bilde ist.

So datiert er etwa ihre Abfassung, hier offensichtlich neuen Forschungstrends folgend, nicht in die Zeit Neros, sondern an das Ende des ersten bzw. an den Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (vgl. xx) und beschreibt, sehr schön zwischen den Sendschreiben als ‚innerkirchlicher' Korrespondenz und dem ‚apokalyptischen Hauptteil' Apk 4–22 differenzierend, deren Abfassungszweck in zwei Hinsichten: „Indeed, at issue for him [d. h. für den Apokalyptiker] is a church that is on the brink of disaster – concern over the issue of sovereignty and oppression by the Empire, on the one hand, and fear lest the church not be able to resist it, on the other." (xvi) Im Blick auf die Frage nach dem Verfasser der Apk übernimmt er zwar – eher konservativ – die These, hinter dem in Apk 1,4 genannten Ἰωάννης verberge sich der Apostel und Zebedaide Johannes (vgl. xix), bringt aber zugleich auch deutlich zum Ausdruck, dass hier auch andere Interpretationsmöglichkeiten denkbar sind (vgl. xviii).

Innerhalb des zweiten Teils der Einleitung skizziert der Vf. dann seinen eigenen Interpretationsansatz, der sich als endgeschichtlicher – und mithin zugleich auch als unhistorischer – charakterisieren lässt; der gegenwärtige Rezipient, an den dieses Buch genauso gerichtet sei wie an die in Apk 1,4 angeführten sieben Gemeinden der römischen Provinz *Asia*, befinde sich F. zufolge nachgerade in einer ‚Zwischenzeit', da einige der in der Apk vorausgesehenen und verheißenen Ereignisse bereits Realität geworden seien, ihre vollständige und vollumfängliche Verwirklichung aber noch ausstehe (vgl. xxii). Als wichtigste und zugleich schwierigste interpretatorische Aufgabe begreift der Vf., hierin seinem unhistorischen Interpretationsansatz durchaus entsprechend, die Deutung der in der Apk verwendeten, zu einem großen Teil der Tradition entnommenen Bilder – „interpreting the images in a first-century apocalyptic work is the most difficult of one's tasks" (xxi) –, expliziere der Apokalyptiker doch mit diesen die von ihm gesehene neue Wirklichkeit; somit könne die von jenem verkündete Botschaft nur auf dem Wege einer angemessenen Interpretation der in der Apk begegnenden Bilder erschlossen werden.

Im eigentlichen Kommentarteil bietet der Vf. dann eine fortlaufende Auslegung des Textes der Apk, wobei er nur sehr sporadisch auf den griechischen Originaltext zurückgreift; vielmehr zitiert er den Apk-Text durchgängig in der Fassung der 2011 aktualisierten New International Version. Wie bereits in der Einführung verzichtet F. auch in der Auslegung der Apk selbst beinahe vollständig darauf, seiner Interpretation womöglich zuwiderlaufende Thesen und Forschungsergebnisse explizit aufzugreifen oder gar zu diskutieren; stattdessen beschränkt er sich auf die Präsentation seiner eigenen Erklärung des Textes. Wie ein Blick in die Einzelauslegung zeigt, vertritt der Kommentator hier weitestgehend traditionelle und den Mainstream der Forschung widerspiegelnde exegetische Positionen. So interpretiert er etwa die Aufforderung γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 1,19 als Gliederungshinweis für die Apk insgesamt; Apk 2–5 handelten über ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν, d. h. über die Situation der asianischen Erstadressaten der Apk, während Apk 6–11 und daran anschließend Apk 12–14.15–22 – hier werde das in Apk 6–11 Ausgeführte noch einmal, nun aber deutlich detaillierter, thematisiert – das ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα in den Blick nähmen. Im Blick auf die in Apk 13,18 genannte Zahl ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ repristiniert F. deren in der Sekundärliteratur weit verbreitete Deutung auf die Person des Kaisers Nero bzw. auf die Gestalt des *Nero redivivus*, eine Interpretation, an die er in seiner Auslegung von Apk 17,11 anknüpft. Das in Apk 21f Dargestellte beziehe sich dem hier schreibenden Kommentator zufolge auf die Zeit „after the final judgment, and thus elimination, of evil" (289) und beschreibe somit die durch Gott selbst gewirkte neue Schöpfung der Welt und des neuen Jerusalem, die mit dem Ende der gegenwärtig existierenden Welt Wirklichkeit werde.

Insgesamt lässt die Einzelauslegung erkennen, dass F. sowohl zeit- als auch lokalgeschichtliche Fragestellungen weithin ausblendet. Ihm geht es lediglich darum, die Apk im Horizont einer endgeschichtlichen Auslegungshermeneutik als – auch – an die gegenwärtigen Leser gerichtete Aufforderung zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu erklären.

Fazit: Der vorliegende Kommentar zur Apk vermag wissenschaftlichen Ansprüchen, wenn überhaupt, so nur in sehr geringem Maße zu genügen, da er nur sehr vereinzelt auf den gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs zurückgreift bzw. diesen in seine Darlegungen einfließen lässt, ein Vorgehen, das allerdings der Abzweckung dieser Kommentarreihe insgesamt durchaus entspricht. Diese Reihe sei nämlich „designed for ministers and students who require a commentary that interacts with the text and context of each New Testament book and pays specific attention to the impact of the text upon the faith and praxis of contemporary faith communities" (vgl. die entsprechende Zielsetzung der Kommentarreihe auf dem Deckblatt). Ob dieser Kommentar nun aber dazu geeignet ist, die (laien-)theologische Arbeit in Bibelgruppen, Gesprächskreisen o. ä. flankierend zu unterstützen, hängt in starkem Maße von der theologischen Kompetenz derjenigen ab, die dieses Werk bei ihrer Beschäftigung mit der Apk zu Hilfe nehmen wollen, da die an zahlreichen Stellen propagierte Alternativlosigkeit der jeweils vertretenen Auslegung sich bei näherem Hinsehen – allerdings nur von kritisch denkenden und exegetisch kompetenten Menschen erkennbar – als eine scheinbare entpuppt. Die in diesem

Kommentar vorliegende – endgeschichtlich akzentuierte – Einzelauslegung bietet in der Regel durchaus Solides, allerdings keine relevanten neuen Auslegungsansätze, sondern wiederholt im Wesentlichen bereits Bekanntes und insbes. in theologisch konservativen Kreisen schon immer Gewusstes. Der Kommentar mag im angelsächsischen Bereich, zu einem immerhin durchaus moderaten Preis, eine Lücke in der Reihe des zur Apk insgesamt Publizierten schließen; ausschließlich des Deutschen mächtige Leser sind mit den sich ebenfalls – auch – an Laien wendenden Apk-Kommentaren von H. Ritt oder E. Lohse weitaus besser bedient.

Bielefeld Thomas Witulski

Kirchengeschichte

Crislip, Andrew: **Thorns in the Flesh**: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2013. 238 S. (Divinations: rereading late ancient religion), geb. $ 65,00 ISBN: 978–0–8122–4445–8

Auch das Buch von Andrew Crislip fügt sich in das Programm der bei Univ. of Pennsylvania Press erscheinenden Reihe *Divinations: rereading late ancient religion* ein. Es geht um eine andere Lektüre spätantiker religiöser Texte, wobei das Potential und die Möglichkeiten neuerer theoretischer Ansätze erprobt werden. Geradezu programmatisch vorgegeben ist dabei die Kritik an anderen Lesarten. Ob allerdings eine Untersuchung unter neuen theoretischen Vorzeichen tatsächlich zu neuen Ergebnissen führt, ist freilich nur im Einzelfall zu entscheiden. Allemal kann man von den Bänden, die bisher erschienen sind, sagen, dass ihre Lektüre zumindest lehrt, altvertrauten Interpretationsmustern zu misstrauen, allerdings in diesem Fall auch dem Cover des Buches, das ein Bild des Heiligen Franziskus zeigt, den man bei aller Theoriefröhlichkeit nicht in die Spätantike datieren kann.

Der Untertitel des Buches verspricht mehr, als sein Inhalt hält, da C. sich mit monastischen Texten beschäftigt, die er als exemplarisch ansieht. Wohlgemerkt ist es ihm nicht darum zu tun, medizinhistorisch zu schreiben oder eine Darstellung der Krankheit bzw. ihrer Wahrnehmung in der christlichen Spätantike zu geben, sondern von zentraler Bedeutung ist für ihn die Frage, wie das Auftreten von Krankheit im Rahmen eines im Sinne des Evangeliums vollkommenen Lebens wahrgenommen und gedeutet wird und inwieweit Krankheit in das Konzept von Heiligkeit integriert werden konnte. Dieses Problem manifestierte sich umso schärfer, da, wie C. mehrfach darlegt, die Meinung vertreten wurde, dass diesem asketischen, mithin körperlich und seelisch gesunden Leben Gesundheit als Folge beigegeben sein müsste. Wenn nun die Spanne der von ihm dargestellten Meinungen von Krankheit als asketischer Übung bis hin zur Askese als Ursache der Krankheit reicht, hat er darin recht, dass es eine übergreifende Sicht und Integration in die mönchische Praxis nicht gegeben hat. In sechs Kap.n[1] untersucht C. Krankheit und ihre Interpretation an ausgewählten Texten, deren Mehrzahl aus der Levante stammt. Zweifelsohne sind die Textanalysen und die Kontextualisierungen mit großem Gewinn zu lesen. Dieser Eindruck wird auch nicht durch C.s angestrengtes Bemühen verschattet, Konflikte und Kritik an bestehenden Deutungsmodellen bei den Autoren nachzuweisen. Letztendlich eint nämlich alle Entwürfe der Wille, die Erfahrung der existentiellen Bedrohung durch Krankheit in die als richtig und wahr angenommene und erfahrene Praxis des Glaubens zu integrieren.

Berlin Rainer Kampling

1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Erwin Gatz (†) / Marcel Albert, Kartographie v. Karsten Bremer. – Regenburg: Schnell + Steiner 2013. 192 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–7954–2709–2

Im Jahr 2009 konnte Erwin Gatz noch den *Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder* veröffentlichen. Als er im Jahr 2011 ganz plötzlich verstarb, war der bereits in Angriff genommene Atlas zur Kirchengeschichte Nordrhein-Westfalens noch unvollendet. Der Gerlever Benediktiner Marcel Albert OSB hat ihn nun fertiggestellt, wofür ihm sehr zu danken ist.

Ein Atlas zu einer kleineren Region ermöglicht es, „bestimmte Themen zu vertiefen und neue Fragestellungen einzubeziehen" (5). Dies tut der vorliegende Atlas v.a. im Blick auf die Frühe Neuzeit und das Kaiserreich, für die das kirchliche Leben in vielen Aspekten zur Sprache kommt. Wallfahrtswesen, Klöster, Hospitäler und Schulen sind dabei durchgängig die Parameter, an denen die Veränderungen in der kirchlichen „Landschaft" sichtbar gemacht werden.

Die Paarung von Nordrhein und Westfalen im Jahr 1949 ist zwar für beide Landesteile mindestens so gewöhnungsbedürftig gewesen wie die von Baden und Württemberg, dennoch aber handelt es sich um eine Region, in der es seit Jahrhunderten enge Verflechtungen gibt. Daher ist ein kirchengeschichtlicher Atlas zu diesem Bundesland durchaus berechtigt. Dass ihn ein echter (Erwin Gatz) und ein in Westfalen heimisch gewordener Rheinländer (Marcel Albert) gemeinsam auf den Weg gebracht haben, mag das unterstreichen. Der Titel des Werkes bezieht sich allerdings lediglich auf den linksrheinischen Teil, wo mit Maternus tatsächlich schon im Jahr 313/14 ein Bischof nachgewiesen ist. Bei der Christianisierung des rechtsrheinischen Teils hat bekanntlich erst Karl der Große erheblich nachgeholfen.

Die Karten sind zum einen aus älteren, zum Teil sehr entlegenen Werken übernommen und neu gezeichnet worden, zum anderen gehen sie auf Forschungen der letzten Jahre zurück. Aussagekräftige Karten kann es immer nur geben, wenn ein bestimmter Gegenstand für eine Region vollständig bearbeitet ist. Daher begrenzt die Forschungslage die zur Verfügung stehenden Karten. In diesem Atlas spiegeln sich dementsprechend die Forschungsschwerpunkte der regionalen Kirchengeschichte, die sich neben der Klostergeschichte v.a. den kirchlichen Institutionen und Vereinen gewidmet hat.

Der Atlas folgt im Wesentlichen dem bewährten Schema seines ‚großen Bruders'. Zunächst behandeln zwei Kap. die „Anfänge des Christentums" und die kirchliche Erschließung bis 1500, wobei auch die Wallfahrtsziele um 1450 und die Verbreitung der *Devotio Moderna* berücksichtigt sind. Es folgt eine Bestandsaufnahme der vier Bistümer Köln, Minden, Münster und Paderborn für die Zeit um 1500. Stärkere Berücksichtigung findet die Frühe Neuzeit, für die Karten zu Hospitälern, Hexenprozessen, Visitationen und Einzugsbereichen verschiedener Wallfahrtsorte zu finden sind. Ähnlich dem Werk von 2009 ist die Bestandsaufnahme zur Zeit um 1750 für die jetzt noch drei Bistümer Köln, Münster und Paderborn und die Städte Düsseldorf, Bonn, Aachen und Dortmund. Einen deutlichen Akzent setzt der Atlas dann mit zehn Karten zu „Stifte[n], Klöster[n] und Ordensniederlassungen am Ende des 18. Jahrhunderts", die die 1803 nahezu untergegangene reiche Klostertradition der Region vor Augen führen. Die großen Veränderungen nach der napoleonischen Zeit in Bezug auf protestantische Landeskirchen, Bistümer und Klöster werden in den folgenden fünf Karten thematisiert. Wie schon die kath. Kirche der frühen Neuzeit wird nun auch die Kirche im Kaiserreich in ganz verschiedenen Perspektiven dargestellt: kirchliche Schulen und Krankenhäuser, Pfarreiausbau und Vereinswesen werden thematisiert. Einen Einblick in die Weimarer Zeit gibt es ebenfalls anhand von Schulen und Krankenhäusern. Der Nationalsozialismus erscheint anhand der Enteignungen von Klöstern und kirchlichen Institutionen. Auch die Gegenwart wird unter einzelnen Aspekten wie konfessioneller Verteilung, Neustrukturierung der Pfarreien, Krankenhäuser und Schulen behandelt.

Der Atlas ist für das eigene Studium, aber auch für Unterricht und Lehre eine große Bereicherung. Jede Karte ist ausführlich kommentiert, wobei viele Forscher, die die Grundlagen zu einer Karte geliefert haben, selbst zu Wort kommen. Über die Karten werden so einzelne Sachgebiete sehr gut erschlossen, ein Register hilft beim Aufspüren einzelner Orte. Natürlich ließe sich im Blick auf Details die eine oder andere Anmerkung machen. Karten dienen aber dazu, eine Vorstellung historischer Räume oder regionaler Verteilungen und Häufigkeiten zu vermitteln. Dies gelingt den sorgfältig und klug gezeichneten Karten ganz hervorragend.

Münster Norbert Köster

Schreiner, Klaus: **Gemeinsam leben**. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Gert Melville in Verbindung mit Mirko Breitenstein. – Münster: Lit 2013. (XII) 627 S. (Vita Regularis. Abhandlungen, 53), kt € 64,90 ISBN: 978–3–643–12177–6

Klaus Schreiner gehört zu den großen und innovativen Persönlichkeiten innerhalb der heutigen Geschichtswissenschaft. Seiner inzwischen jahrzehntelangen Forschungstätigkeit als Mediävist ist er stets mit großer und fundierter wissenschaftlicher Aufgeschlossenheit nachgegangen: offen hin zu den Epochen der Antike und der Früh-

[1] Illness, Sanctity, and Asceticism in Antiquity: Approaches and Contexts / Asceticism, Health, and Christian Salvation History: Perspectives from the Earliest Monastic Sources / Paradise, Health, and the Hagiographical Imagination / Choosing Illness: Illness as Ascetic Practice / Pestilence and Sainthood: The Great Coptic Life of Our Father Pachomius / Illness and Spiritual Direction in Late Ancient Gaza: The Correspondence of Barsanuphius and John with the Sick Monk Andrew.

neuzeit, in der Landesgeschichte ebenso bewandert wie in der Theologie, methodisch angesiedelt auf dem schmalen Grat zwischen Religions- und Sozialgeschichte. Ohne Übertreibung darf S. auch als „Geheimtipp" für Theologietreibende gelten, allzumal wenn sie einen historisch-theologischen Forschungs- oder Studienschwerpunkt verfolgen.

Die vorliegende Publikation bündelt dreizehn „Spitzenaufsätze", die S. in den letzten beiden Jahrzehnten zum Gemeinschaftsleben im Mittelalter geschrieben hat. Einige dieser Beiträge hätten aufgrund ihres Umfangs und Perspektivreichtums auch monographisch publiziert werden können. Ursprünglich sind die Einzelstudien in verschiedenen mediävistischen Sammelbänden veröffentlicht. In „Gemeinsam leben" liegen sie jetzt gut zugänglich und gebündelt vor. Die von Gert Melville – auch er ein renommierter und zugleich theologie-affiner Mediävist – ausgewählten Aufsätze lassen die von S. bei seinen Forschungen zum mittelalterlichen Gemeinschaftsleben verfolgten Schwerpunkte deutlich hervortreten.

Als erstes sind Aufsätze zu nennen, die sich mit spiritualitätsgeschichtlichen Schlüsselbegriffen und deren Rezeption befassen: „‚Brot der Tränen'. Emotionale Ausdrucksformen monastischer Spiritualität" (63–122), „‚Puritas regulae', ‚Caritas' und ‚Necessitas'. Leitbegriffe der Regelauslegung in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux" (123–149), „‚Communio' – Semantik, Spiritualität und Wirkungsgeschichte einer in der Augustinerregel verankerten Lebensform" (205–241), „‚Brot der Mühsal'. Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis" (243–290), „‚Observantia regularis'. Normbildung, Normenkontrolle und Normwandel im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters" (331–371), „‚Defectus natalium'. Geburt aus einem unrechtmäßigen Schoß als Problem klösterlicher Gemeinschaftsbildung" (415–449).

Ein zweiter Forschungsschwerpunkt von S. liegt auf der Untersuchung von mönchischen Reformzentren des hohen und späten Mittelalters: „Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert" (153–204), „Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert" (551–612).

Drittens untersucht S. das hoch- und spätmittelalterliche Mönchtum in der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit: „Mönchtum zwischen asketischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Spiritualität, Sozialverhalten und Sozialverfassung schwäbischer Reformmönche im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung" (1–61), „Vom adligen Hauskloster zum ‚Spital des Adels'. Gesellschaftliche Verflechtungen oberschwäbischer Benediktinerkonvente im Mittelalter und in der frühen Neuzeit" (291–328), „Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit. Gedankliche Begründungen und symbolische Formen mittelalterlicher Abtsherrschaft" (373–414), „Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters" (453–507), „Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen" (509–550).

Alle hier kurz genannten Beiträge des Sammelbandes sind von der übergreifenden Leitfrage motiviert, wie Menschen des Hoch- und Spätmittelalters ihr klösterliches Leben gestalteten. So wird als erstes deutlich, welche Bilder und Metaphern das damalige Klosterleben zusammenhielten. Einerlei, ob sich die Klosterbewohner in einem „sicheren Hafen" wähnten oder als „Engel" verstanden – wie ein roter Faden zieht sich die Aufmerksamkeit für die mittelalterliche Bildersprache durch die Einzelstudien.

Nicht weniger alltagskonkret berühren alle Aufsätze die Frage nach dem Selbstverständnis des mittelalterlichen Klosterlebens. So wird deutlich, woran sich die klösterlichen Reformbewegungen immer wieder ausrichteten. Vorrangig war die Orientierung am Leben der Urgemeinde und der Apostel. Zwar griffen fast alle Reformbewegungen auf das Ideal „Ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) in Theorie und Praxis zurück. Doch verstanden sie darunter je Anderes – und zwar abhängig von der religiösen und sozialen Situation, in der sich die jeweilige Reformbewegung bewähren musste. Nicht zuletzt differierte das Ergebnis von „Erneuerung durch Erinnerung" aufgrund der je unterschiedlichen Kulturtechniken, die die Klosterbewohner für sich nutzbar machten: „Spätmittelalterliche Reformer", so exemplifiziert S. seine Grundaussage, „brachten immer wieder in Erinnerung, dass das Schreiben von Texten die intensivste Form geistiger Aneignung und Vertiefung darstelle. Wo nicht mehr geschrieben wurde, versiegte der Strom geistiger Überlieferung." (557)

Als drittes thematisiert S. durchgängig die Spannung zwischen der familiäradeligen Herkunft vieler Klosterbewohner und ihrer mit dem Klostereintritt eingegangenen Verpflichtung, die geistliche Familie der Gotteskinder über das Clan- und Geblütsdenken zu stellen: Allzu oft, so S. mit vielen (auch theologisch reflektierten) Beispielen, „zählte die Sorge um den Bestand adliger Lebens- und Versorgungsmöglichkeiten mehr als der Hinweis auf die Gottessohnschaft aller Christen" (326).

Schließlich regt S. als Ergebnis seiner religions- und sozialgeschichtlichen Quellenanalysen wiederholt dazu an, sich mit aktualisierenden Bewertungen des hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtums zurückzuhalten. Exemplarisch sei hier allein darauf verwiesen, wie er den seit Max Weber als geschichtsprägend eingestuften Beitrag des mittelalterlichen Mönchtums dennoch zumindest teilweise in Zweifel zieht: „An Hand der überlieferten Quellen ausmessen zu wollen, in welcher Weise, mit welcher Intensität und mit welcher Reichweite die Arbeitsauffassung und Arbeitspraxis der Mönche kultur- und zivilisationsbildend wirkten, ist ein schwieriges, nachgerade unmögliches Unterfangen. Wer diesbezügliche Wirkungen als selbstverständlich voraussetzt, tut dies im Glauben an die geschichtsbildende Kraft von Ideen, von ethischen Imperativen und vorbildhaften Handlungsformen, ohne darüber Rechenschaft zu geben, auf welchen Wegen und mit Hilfe welcher Medien die Arbeitstheorie und Arbeitspraxis der Mönche die Gesamtgesellschaft erreichten und von dieser wahrgenommen, angeeignet und beurteilt wurden. Unbestritten bleibt, dass in der spätantiken Welt, in der körperliche Arbeit als Tätigkeit armer Leute verachtet wurde, das Beispiel der arbeitenden Mönche dazu beitrug, soziale Vorurteile abzubauen und zu entkräften." (290)

Im Ergebnis ist die Aufsatzsammlung auch theologisch eindrucksvoll. An Beispielen und Themen aus dem Bereich des mittelalterlichen Mönchtums erläutert sie facettenreich die Anstrengungen, die Menschen zwischen 1100 und 1500 unternahmen, um ihre Christlichkeit immer wieder neu an den urgemeindlichen Ursprüngen auszurichten und auf die Bedürfnisse ihrer Zeit abzustimmen. Gibt es ein theologisches Thema von höherer Relevanz?

Essen Hubertus Lutterbach

Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, hg. v. Rainer B e r n d t. – Münster: Aschendorff 2013. 382 S. (Eruditi Sapientia, 9), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–10436–1

Rainer Berndt, Jesuit und Leiter des Hugo von Sankt Viktor-Instituts in Frankfurt, legt einen Aufsatzband vor, der auf eine gleichnamige Tagung im Frühjahr 2008 zurückgeht und sich mit einer Schlüsselthematik der Mediävistik befasst.

Im Anschluss an eine „Hinführung" des Hg.s (11–17) sind die Aufsätze dieses Bandes drei Hauptkap.n zugeordnet. Hauptkap. 1 („Wider das Vergessen. Theologie und Kultur christlicher Memoria") vereinigt sechs Aufsätze: *Rainer Berndt*, „‚Tut dies zu meinem Gedächtnis'. Die Eucharistie als Grundlage christlicher Memoria in Kirche und Theologie des Mittelalters" (21–39), erläutert christentumsgeschichtlich die soziale Verfassung von Memoria und erschließt wichtige Aspekte zur Wirkungsgeschichte des Jesus zugeschriebenen Memorialauftrags. – *Stephan Wahle*, „Gedenken Gottes – Gottes Gedenken. Die liturgisch-theologische Dimension christlicher Anamnese" (41–51), bietet u.a. grundlegende Überlegungen zur Memoria im Kontext des liturgischen Zeit- und Geschichtsverständnisses, um daraus u.a. bedenkenswerte theologische Schlussfolgerungen zum Verhältnis von menschlichem und göttlichem Gedenken abzuleiten. – *Hideki Nakamura*, „Memoria in der Kontemplationslehre Richards von Sankt Viktor" (53–65), rekonstruiert Richards Positionen zur Memoria, die dieser im Rahmen seiner Lehre von der *contemplatio* äußert. – *Jürgen Bärsch*, „Die Entstehung des Gedenktages Allerseelen. Liturgie und Eschatologie unter dem reformerischen Anspruch Clunys" (67–79), greift einen Aspekt aus seiner Habil. auf und erschließt die Sinnhaftigkeit der Doppelfeier von Allerheiligen und Allerseelen. – *Hans-Winfried Jüngling*, „‚... auf dass ausgerottet werde von der Erde ihr Gedächtnis' (Sir 10,17)" (81–104), bietet die Memoriabezogene Analyse von drei Texten aus dem Sirachbuch. – *Gert Melville*, „Memoria als institutionelles Fundament der Vita Religiosa" (105–123), erläutert am Beispiel der Memoria im Hoch- und Spätmittelalter, wie das Feld der religiösen Institutionen und das Areal der religiösen Deutungen im Mittelalter miteinander korrespondierten.

Hauptkap. 2 unter dem Titel „Form und Verbreitung des Totengedächtnisses im Mittelalter" vereinigt fünf Aufsätze: *Jean Dufour*, „Rouleaux et brefs mortuaires: des documents méconnus" (127–138), *Monika Seifert*, „Zwischen Tradition und Rezeption. Das Lorscher Nekrolog" (139–148), *Nikolas Jaspert*, „Gedenkwesen und Erinnerung des Ordens vom Heiligen Grab" (149–174), *Andrzej Radzimiński*, „Nekrologe und Totengedächtnis in polnischen Domkapiteln" (175–186) sowie *Klaus Militzer*, „Totengedenken in den Statuten der Kölner Bruderschaften" (187–196), erläutern jeweils orts- und gemeinschaftsbezogen die Bedeutung der Memoria im Hoch- und Spätmittelalter. Besonders die von Jaspert gebotenen Überlegungen zum Ineinander von Liturgie und Visualisierung verdienen hier Beachtung.

Unter der Überschrift von Hauptkap. 3 „Für das Seelenheil. Die identitätsstiftende Kraft von Memoria" finden sich vier Beiträge: *Arnold Angenendt*, „Die liturgische Memoria: Hilfe für das Fortleben im Jenseits" (199–226), bietet einen entwicklungsgeschichtlich ausgreifenden Überblick zu Memoria-gestützten Frömmigkeitsformen zwischen Früh- und Spätmittelalter. – *Rolf Grosse*, „Saint-Denis. Die Gegenwart der toten Könige" (227–250), erläutert, wie sich Saint-Denis von der Heiligengrablege zur Grablege der Könige veränderte und welche Auswirkungen das auf die Saint-Denis-bezogene Memoria hatte. – *Johanna Gummlich-Wagner*, „Memorialbilder und versteckte Signaturen in Handschriften aus dem Kölner Klarissenkloster St. Klara" (251–269), bietet ein weiteres Beispiel für die schriftgestützte spätmittelalterliche Memorialpraxis einer geistlichen Gemeinschaft. – *Sebastian Scholz*, „Grabmäler von Laien im Spätmittelalter. Zu ihrer Funktion, Bedeutung und kanonistischen Problematik" (271–285), befasst sich mit der spätmittelalterlichen Bestattung von Laien im Kirchenraum.

Ohne Zweifel verdienen der Sammelband und seine Einzelbeiträge eine hohe wissenschaftliche Wertschätzung: Die thematisch orts- oder zeitkonkret, personen- oder gemeinschaftsbezogen, medien- oder liturgierelevant ansetzenden Einzelstudien zeigen die Vielfalt der mittelalterlichen Memorialpraktiken und der dahinter stehenden Grundüberzeugungen profund auf. Alle Beiträge sind in reicher Weise quellenbasiert. Die umfängliche Bibliographie zur Memoria-Thematik am Ende des Sammelbandes ist eigens hervorzuheben. Das Layout der Gesamtpublikation darf als sorgfältig, ja (auch aufgrund des Abbildungsteils auf Hochglanzpapier) als gediegen gelten. Erst vor dem Hintergrund dieser Vorzüge seien abschließend einige kritische Rückfragen formuliert:

1. Im gesamten Band hebt einzig Gert Melville – mit großer Berechtigung – das „bereits recht hohe Alter der hier gemeinsam zu erörternden Fragestellungen" hervor. Umso mehr ergibt sich die Frage, warum diese Publikation vorneweg auf jede forschungsgeschichtliche Orientierung zur mittlerweile 30-jährigen, ebenso internationalen wie interdisziplinären wissenschaftlichen Bearbeitung der Memoria-Thematik verzichtet.

2. Einige der in diesen Sammelband aufgenommenen Beiträge zur Memoria (Angenendt, Melville, Bärsch etc.) standen ursprünglich für pionierartige Entdeckungen im Bereich des mittelalterlichen Religions- und Soziallebens und inspirieren die Mediävistik bis heute. Warum sie jetzt nach Jahrzehnten mit leichten Variationen und Kürzungen neuerlich (und kommentarlos) publiziert werden, als ob es sich um wissenschaftliche Neuigkeiten handelte, ist nicht erklärlich.

3. Liegt es gleichfalls an den fehlenden methodischen Vergewisserungen des Gesamtbandes, dass das, was im Buchtitel zu Recht zusammenhängend formuliert wird („Wider das Vergessen und für das Seelenheil"), in den Überschriften der Hauptkap. auseinandergerissen wird? Jedenfalls lautet die Hauptüberschrift von Hauptkap. 1 „Wider das Vergessen" und die Überschrift des Hauptkap.s 3 „Für das Seelenheil" – und das, obwohl es in beiden Hauptkap.n (übrigens auch im Hauptkap. 2) stets um den im Buchtitel treffend benannten Zusammenhang geht!

Am Ende bleibt ein gewisses Bedauern darüber, dass Rainer Berndt die Memoria-Thematik nicht an jene Primärquellen herangetragen hat, die er in seinem Hugo von Sankt Viktor-Institut auswertet. Mit dieser Akzentuierung hätte er Neuland betreten. Gleichermaßen vorwärtsweisend wäre es gewesen, wenn er als Grenzgänger zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft die Frage aufgegriffen hätte, wie die Impulse der jahrzehntelangen und profangeschichtlich vorangetriebenen Memoria-Forschung eigentlich in den verschiedenen Disziplinen der Theologie rezipiert wurden bzw. werden. Nicht zuletzt provoziert die Lektüre dieses Sammelbandes die Reflektion darüber, was es aktuell eigentlich für die Memoria-Kultur bedeutet, wenn sich der im Mittelalter noch selbstverständliche Jenseitsglaube heutzutage mehr und mehr in eine Diesseitsgläubigkeit verwandelt.

Essen Hubertus Lutterbach

Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hg. v. Dieter J. Weiß / Thomas Brockmann. – Münster: Aschendorff 2013. 300 S. (Bayreuther Historische Kolloquien, 18), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12923–4

Der Sammelband vereint die Referate, die während des „20. Bayreuther Historischen Kolloquiums" im Mai 2008 gehalten wurden. Dass 50 Jahre vorher Ernst Walter Zeedens Aufsatz über „Konfessionsbildung" erschienen war, sollte ein Anlass sein, eine Art Bilanz zur Erklärungskraft und zu den Defiziten des inzwischen vielfach diskutierten sog. Konfessionalisierungsparadigmas zu ziehen, das um 1980 von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard, auf Zeeden aufbauend, entwickelt wurde. Die Einleitung der beiden Hg. skizziert die inzwischen oft erzählte Ausbildung der Theoreme, die sich daran anschließende Diskussion derselben und Versuche, den primär am deutschsprachigen Raum entwickelten Ansatz auf andere Länder anzuwenden. So sollen auch die einzelnen Beiträge entweder (I.) zu konzeptionellen Grundfragen Stellung nehmen oder (II.) die Leistungsfähigkeit des Ansatzes auf der Mikroebene genauer prüfen oder (III.) die Erklärungskraft in Bezug auf andere europäische Länder in den Blick nehmen.

(I.) *Dieter J. Weiß* geht von der 1390 erstmals quellenmäßig fassbaren Fronleichnamsprozession in Bamberg aus. Zu Recht betont er den Traditionalismus und die Beharrungskräfte in der Reichskirche, die eine Umsetzung der Trienter Reformen meist nur partiell und sehr spät zur Folge hatten. Bamberg ist hierfür ein besonders ausgeprägtes Beispiel, auch an der traditionellen Prozession änderte sich wenig. Weniger zutreffend sind die Hinweise, die Rede von der Konfessionalisierung impliziere ein protestantisches Kirchenbild, und die Annahme, die spätmittelalterlichen Reformansätze seien in Trient einfach aufgenommen und sanktioniert worden; vielmehr waren hier Selektion und Modifikation bestimmend.

Harm Klueting beschäftigt sich v. a. mit der Begriffsgeschichte und diskutiert die mit den begrifflichen Festlegungen verbundenen Forschungsstrategien. „Katholische Konfessionalisierung" könne gar nicht die Fülle der zu integrierenden Phänomene aufnehmen, weshalb er daneben auch an „Konfessionsbildung", „Gegenreformation" und „Katholischer Reform", die für ihn als Reaktion auf die Pest 1348 ihren Ausgang nahm, ergänzend festhalten möchte. Zu Recht betont er wohl, dass weniger Luthers Rechtfertigungslehre als deren Widerhall das epochale Ereignis war. Weniger hilfreich ist die Charakterisierung der Reformation als einer „aus dem Ruder gelaufenen Observanzbewegung" im Augustinerorden. Erneut verteidigt K. seine Periodisierung, nach der das konfessionelle Zeitalter bereits 1517/1520 beginne, und konstatiert, dass Konfessionalisierung v. a. ein Integrationsprozess gewesen sei, aber nicht notwendig zugunsten des Staates.

Robert Bireley möchte den Begriff der katholischen Konfessionalisierung durch den des frühmodernen Katholizismus ersetzen. Zu allen Zeiten habe die Kirche auf Veränderungen und neue Herausforderungen reagiert und sich selbst modifiziert; so sei es auch um und nach 1500 zu einer Modernisierung gekommen, die durch mehrere Faktoren bedingt gewesen sei. Die Abgrenzung zu den Protestanten sei hier nur ein Aspekt gewesen; demographisches Wachstum, wirtschaftliche Expansion, die Entdeckung der neuen Länder und die lange vor 1517 wirksame Individualisierung der Frömmigkeit seien ebenso zentral gewesen und hätten die modernisierende Selbsterneuerung der katholischen Kirche, etwa die neuen Männer- und Frauenorden, ebenso bestimmt. Neben Detailfragen zu B.s Ausführungen stellt sich die grundsätzliche Frage, ob hier nicht ein klar konturierter Begriff durch eine eher inhaltsleere, jedenfalls problematische Formel ersetzt wird, die die Herausforderung, die der Protestantismus darstellte, bei aller Berechtigung, auch auf den außereuropäischen Raum zu sehen, zu sehr nivelliert.

(II.) *Wolfgang Brückner* vergleicht die populäre *praxis pietatis* der frühneuzeitlichen Konfessionen in Bezug auf Franken. Den Begriff „Volksfrömmigkeit" lehnt er ab, da er das aufklärerische Vorurteil über das Zurückgebliebene bzw. die romantische Verklärung des Ursprünglichen mit sich schleppe. Immerhin hat sich in den Jahren 1550 bis 1750 ein distinktes konfessionelles Bewusstsein in der Bevölkerung ausgebildet; B. unterscheidet dabei in Bezug auf das Luthertum zwischen beibehaltenen Ritualtraditionen, symbolischen Bedeutungsverschiebungen konkreter Utensilien, strukturellen Parallelen in Katechese und Kirchenzucht sowie Divergenzen in Sakramentenverwaltung und Kirchenorganisation.

Bezirksheimatpfleger *Günter Dippold* untersucht die Möglichkeit kommunalen, konfessionell-autonomen kleinstädtischen Handelns anhand der zum Bamberger Hochstift gehörenden, vom Domkapitel abhängigen Stadt Staffelstein. In den hochstiftischen Landstädten hatte sich vielfach, v. a. nach 1550, eine mehrheitlich lutherisch orientierte Bevölkerungsmehrheit ausgebildet, die auch den Rat bestimmte; das obrigkeitliche Handeln war (viel länger als im Hochstift Würzburg) defensiv, man verteidigte Rechtspositionen und schritt nur gegen Eiferer ein; umgekehrt richtete sich das Handeln der Bevölkerung nicht gegen die Landesherrschaft, sondern wollte ein friedliches konfessionelles Nebeneinander ermöglichen, was erst durch die in Bamberg spät einsetzende „Gegenreformation" unmöglich gemacht worden sei.

Daran anknüpfend nimmt *Stefan Ehrenpreis* das Phänomen „Mischkonfessionalität" näher unter die Lupe; er möchte den Begriff auf eine konfessionelle Durchmischung der Bevölkerung unter einer Obrigkeit beschränken. Auch hier habe es vielfach die Tendenz zu konfessioneller Identitätsbildung und Abgrenzung gegeben, es lassen sich aber mitunter auch gemeinsame Zielsetzungen und konfessionsneutralisierende Ideen nachweisen.

Andreas Holzem geht in seinem Beitrag davon aus, dass Ende des 18. Jh.s die Angehörigen der anderen Konfessionen mit festen Stereotypen wahrgenommen und beschrieben wurden, in dieser Hinsicht die Konfessionalisierung also erfolgreich gewesen sei. Die allmähliche Zunahme von Distinktionswissen war das Ergebnis, in das obrigkeitliche Maßnahmen ebenso eingingen wie Mechanismen und Bedürfnisse vor Ort, die auf Selbstkonfessionalisierung zielten. Gegen den Einwand, wegen der katholischen Kontinuität zum Mittelalter könne nicht von parallelen Vorgängen in den drei Konfessionen gesprochen werden, verweist er wohl mit Recht auf die Pluriformität der spätmittelalterlichen Entwicklungen. An Peter Hersche kritisiert er, dass dieser die vielfach belegten Modernisierungsleistungen des frühneuzeitlichen Katholizismus ausblende. Mit Thomas Kaufmann möchte er Konfessionalisierung als kulturelle Praxis sehen, die durchaus aus sich – in einer gewissen Unabhängigkeit vom frühneuzeitlichen Staat – auch vielfach humanisierend und friedensfördernd gewirkt habe, sodass die sozialdisziplinierende Obrigkeit, die Gesetzlichkeiten der lokalen Lebenswelten und die religiöse Intensivierung der Konfessionalisierung sich überschnitten, aber jeweils auch Eigengesetzlichkeiten aufwiesen.

(III.) *Josef Johannes Schmid* kann in der *religio monarchica* in Frankreich oder England lange zurückreichende Traditionen eines byzantinischen Priesterkönigtums, aber keine konfessionelle Veränderung im 16. Jh. erkennen, jedoch liegen diese Traditionen auf einer anderen Ebene als die Frage nach den Mechanismen einer gesellschaftlichen Konfessionalisierung.

Thomas Nicklas untersucht Handlungsspielräume und konfessionelle Positionierung des Kardinals von Lothringen, Charles de Guise. Er verteidigt ihn gegen den vielfach geäußerten Vorwurf des Machiavellismus, indem er dessen Re-

ligionspolitik von 1561/62, die auf eine Annäherung zu den Hugenotten und den deutschen Lutheranern setzte, als durchaus ernst gemeint wertet, letztlich als Ausdruck einer noch immer mächtigen und noch nicht konfessionalisierten Vermittlungstheologie, nach der bei gutem Willen aller Beteiligten eine Kirchenspaltung vermeidbar gewesen sei. Erst als der Herzog von Guise ermordet wurde, habe der Kardinal seine Politik wechseln und durch die Annäherung an die Kurie das Konzil zu einem erfolgreichen Abschluss bringen müssen.

Der Frage, ob es auch in Spanien und in dessen überseeischen Besitzungen eine Konfessionalisierung gegeben habe, geht *Ludolf Pelizaeus* nach. Prozesse der kulturellen Verdichtung hat es auch dort gegeben, der Einfluss der Inquisition seit Philipp II. sei so stark geworden, dass auch der Erzbischof von Toledo vor ihr nicht sicher war, sie aber Spanien und Portugal intellektuell vom übrigen Europa abtrennte. Für die überseeischen Gebiete habe dies bedeutet, die Integration präkolumbianischer Glaubensvorstellungen zu verhindern. So sei Herrschaftsverdichtung, Sozialdisziplinierung und die Förderung eines distinkten Glaubensbewusstseins auch für die spanischen Gebiete zu konstatieren, auch wenn ein tatsächlich herausfordernder Gegner gefehlt habe.

Was der Arminianismus in den Niederlanden, wo dessen Anhänger als Remonstranten die Stände anriefen, und in England, wo sie auf eine Allianz mit den Stuart-Königen setzten, für die Frage einer Konfessionalisierung bedeutete, untersucht *Dirk Pfeifer*. Beide Male suchten die Arminianer eine Verbindung mit weltlichen Instanzen einzugehen; als diese in den Niederlanden scheiterte, kam es zu einem Prozess der staatsfernen Konfessionsbildung, was sich von der englischen Entwicklung unterschied. Eine eindeutige Zuordnung zum Konfessionalisierungsparadigma ist hier nicht möglich.

Thomas Brockmann untersucht die Politik Kaiser Ferdinands II., eines sicher streng konfessionalistisch denkenden Katholiken, um die These Heinz Schillings von einem Konfessionsfundamentalismus um 1600 zu prüfen. Beim Kaiser lasse sich jedenfalls bis 1630 keine Indienstnahme der Politik für ausschließlich konfessionelle Interessen nachweisen; alle Entscheidungen waren – zumindest auch – durch eine politische und pragmatische Logik motiviert. Er habe sich nicht nur am kanonischen Recht, sondern auch am Religionsfrieden (der als Reichsgesetz diesem widersprach), orientiert, wobei man allerdings betonen muss, dass er das Vertragswerk von 1555 in einer extrem konfessionellen Auslegung interpretierte.

Der abschließende Beitrag von *Martin Friedrich* befasst sich mit dem Verhältnis der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung zum 19. Jh. Er lehnt Olaf Blaschkes These von einem zweiten konfessionellen Zeitalter ab, da sie das Spezifische der Entwicklungen nach 1800 nicht zu verdeutlichen vermöge. Er möchte lieber von einem „Kirchwerdungsprozess" sprechen, da die Staaten mit nunmehr meist gemischtkonfessioneller Bevölkerung in einem Prozess der Säkularisierung hierfür Freiräume eröffnen mussten; auch der Protestantismus sah sich so gezwungen, in Nachahmung staatlicher Einrichtungen eigene Institutionen herauszubilden.

Der Sammelband vereint Beiträge von Autoren, die in der Regel bereits im Vorfeld sehr unterschiedliche Themen und Zugangsweisen zum Konfessionalisierungsparadigma entwickelt haben. Immer wieder wird auch Peter Hersches These von der intendierten Rückständigkeit des Barockkatholizismus (tendenziell ablehnend) berührt, obwohl die Beobachtung, dass eine katholische Konfessionalisierung meist sehr viel langsamer und weniger konsequent vor sich ging, als es die Rede vom konfessionellen Zeitalter suggerierte, schwer zu bestreiten sein wird, was einige Referate auch explizit bestätigen. Trotz zahlreicher Einzelstudien besteht hier wohl noch immer ein Missverhältnis von generalisierender These und quellenmäßiger Absicherung.

Regensburg Klaus Unterburger

Samerski, Stefan: **Pancratius Pfeiffer, der verlängerte Arm von Pius XII.** Der Salvatorianergeneral und die deutsche Besetzung Roms 1943/44. – Paderborn: Schöningh 2013. 311 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76726–4

Eigentlich reicht es aus, den Buchtitel unter den Neuerscheinungen des Schöningh-Verlags zu lesen, um die Hauptthese des Kirchenhistorikers Stefan Samerski zu kennen: Während der deutschen Besetzung Roms 1943/44 rettete der deutsche Salvatorianergeneral Pancratius Pfeiffer im direkten Auftrag Papst Pius' XII. unzähligen verfolgten Menschen (Juden und Nichtjuden) das Leben. Bevor S. zu seinem Hauptteil kommt, stellt er drei hinführende Kap. voran: eines zum Werdegang P.s vom bayerischen Bauernsohn zum General der Salvatorianer, eines zum Römer Pius XII. und eines zur deutschen Besetzung in Rom 1943/44. Weil P. in der Forschung weniger bekannt ist, liest man das erste Kap. gerne und erfährt, auf welche Weise und mit wem er Kontakt in der Römischen Kurie knüpfte. Für das Kap. über die deutsche Besetzung Roms nutzt S. neue Quellen unterschiedlicher Archive, was eines der Verdienste des Buches ist. Die wenigen und dazu noch völlig unkritischen Seiten über die Beziehung des Pacelli-Papstes zu seiner Stadt Rom lassen jedoch erahnen, wohin der Autor seine Leser führen möchte.

S. scheint im Hauptteil zunächst das einzulösen, was er im Vorwort ankündigt, nämlich „detailliert, differenziert und strukturiert" zu erklären, was sich hinter der Aussage Benedikts XVI. verbirgt, der anlässlich von P.s 60. Todestag von dessen „heroische[m] Einsatz zur Rettung verfolgter und unterdrückter Menschen" sprach (7). Auch hier nutzt S. neue Quellen für seine Studie, vornehmlich die salvatorianische Überlieferung aus dem Generalat und den Provinzen, und zeichnet P.s unermüdlichen Einsatz für Verfolgte nach. Durch seine Vermittlungstätigkeit konnte der Salvatorianergeneral einige Inhaftierte befreien und vor dem sicheren Tod bewahren, in anderen Fällen scheiterte er und in den meisten Fällen ist das Schicksal der Betroffenen nicht nachweisbar. Leider verzichtet S. im Anhang bei der tabellarischen Übersicht über P.s Bemühungen für 436 Verfolgte auf Quellenbelege, wodurch diese mühevolle Recherchearbeit deutlich an wissenschaftlichem Wert verliert.

Der kritische Umgang mit dem Untersuchungsgegenstand gehört generell zu den zentralen Aufgaben wissenschaftlichen Arbeitens, doch genau den lässt S. allzu oft vermissen. So wird die jahrzehntelange Diskussion um das „Schweigen" Pius' XII. zum Holocaust fast vollständig ausgeklammert und mit Pinchas Lapide einer der vehementesten (jüdischen) Fürsprecher des Pacelli-Papstes herangezogen (84, Anm. 123). Das zentrale Beispiel für die unkritische Argumentationsführung S.s liefert die behauptete persönliche Nähe zwischen P. und Pius XII.

Für diese nennt er als Beleg u. a. ein Interview mit Principe Francesco Pacelli, dem Sohn Carlo Pacellis, des Neffen des Papstes und Gouverneurs der Vatikanstadt unter Pius XII., ohne zu fragen, welcher Quellenwert einer solchen Aussage einer nicht direkt an den Ereignissen beteiligten Person aus dem Jahr 2005 zukommen kann. Als weiteren Gewährsmann zieht S. den „Rom-Kenner und SS-Hauptmann Dollmann" heran – und vergisst dabei jegliche Quellenkritik. P. selbst beschrieb sein Verhältnis zur Kurie im September 1944 nüchterner: „Ich wurde während der deutschen Besatzung vom Vatikan als Privatvermittler zwischen ihm und der deutschen Behörde benutzt und musste täglich hin und her vermitteln. Es kam so ein recht gutes Verhältnis zustande, und es waren beide Teile recht zufrieden." (83) Zu seiner Beziehung zu Pius XII. sagt P. nichts, auch wenn man davon ausgehen kann, dass der Papst über seine Tätigkeit informiert, wenn auch vielleicht nicht täglich in sie involviert war. Doch S.s Argumentation geht noch weiter: „Aus dem Seligsprechungsprozess, der auf Aussagen aus der persönlichen Umgebung des Pontifex mit direktem Zugang zu ihm basiert, geht außerdem hervor, dass der Salvatorianergeneral häufig persönlich bei Pius XII. gewesen war und von ihm Aufträge erhalten hatte." (ebd.) Nun würde der Historiker diese spannenden Aussagen sicherlich am liebsten direkt am Seligsprechungsprozess überprüfen, doch muss er sich mit dem Verweis begnügen, dass S. sich auf die „Aussage von P. Peter Gumpel SJ / Rom, der den Prozess betreute, 20.10.2005" (83, Anm. 116) stützt. Letzten Endes handelt es sich also um eine Aussage ohne wissenschaftlich haltbaren, weil nicht nachvollziehbaren Wert.

Dokumentarisch belegt sind bisher lediglich zwei Privataudienzen P.s beim Papst während der deutschen Besetzung Roms, eine am 4. Februar und eine am 23. März 1944, sowie ein weiteres Treffen am 10. November 1943. Das muss nicht heißen, dass es nicht noch mehr Audienzen gab, denn zum einen steht die Öffnung der Bestände des Pontifikats Pius XII. in den vatikanischen Archiven noch aus, und zum anderen muss nicht jedes Treffen dokumentiert worden sein, denn die Bedeutung von informellen Informationsflüssen innerhalb der hochformalisierten Römischen Kurie kann kaum überschätzt werden. S. schreibt: „Der Gesprächsgegenstand in den beiden Audienzen ist heute nicht mehr mit Sicherheit auszumachen; aller Wahrscheinlichkeit nach wird es sich um die kirchliche Asylpraxis und die Bombardierung Roms gehandelt haben. Für solch heikle Missionen kam der Salvatorianer besonders in Frage, da er nicht nur geschickt und diskret, sondern auch streng weisungsgemäß handelte und keine Alleingänge wagte. Er war tatsächlich nur das ausführende Organ mit Selbständigkeit allein in der Methodik. Außerdem hatte P. den Papst persönlich über alle seine Schritte und Ergebnisse unmittelbar informiert, die er bei den deutschen Besatzungsbehörden erzielen konnte. Damit wird deutlich, dass P. als *die* [Hervorhebung des Autors] Vertrauensperson von Pius XII. zu gelten hat, die im direkten päpstlichen Auftrag als nahezu einziger Mittelsmann mit den deutschen Behörden in Rom über humanitäre und kirchliche Angelegenheiten verhandeln sollte." (84) Als Beleg dient auch hier lediglich der Verweis auf die Aussagen Pater Gumpels aus dem Seligsprechungsprozess.

Die Tätigkeit P.s soll hier nicht an sich in Frage gestellt werden. Es wird auch nicht bezweifelt, dass sich die Römische Kurie seiner Vermittlungstätigkeit bediente und P. „für den Papst und seine Umgebung zur idealen Drehscheibe im Kontakt zu den Besatzern" wurde (255). Doch steht die zentrale These S.s, dass P. in direktem persönlichen Auftrag des Papstes handelte, also sein verlängerter Arm war und es damit eigentlich der Papst selbst war, der handelte, auf dünnem Quellenfundament. Die Stoßrichtung S.s ist klar, denn er möchte die von Pius XII. gewählte Strategie der punktuellen stillen Hilfe und einer Diplomatie, die lavierte und auf Zeit spielte, um die deutsche Besetzung Roms und allgemein das nationalsozialistische Regime zu überdauern, als den einzig gangbaren Weg verteidigen. Denn „mit prinzipiellen Entscheidungen [sei] häufig nicht das bonum commune oder

das des einzelnen zu retten" gewesen, und nur so habe Pius XII. „seine persönliche Integrität und seine eigene Handlungsfähigkeit" bewahren können. S. geht souverän darüber hinweg, dass genau diese Frage in den heftigen Auseinandersetzungen der letzten sechzig Jahre über Pius XII. auch anders gesehen wurde und noch heute außerhalb des apologetischen Lagers anders gesehen wird.

Münster Sascha Hinkel

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik 1956–1960, hg. v. Heinz Hürten. – Paderborn: Schöningh 2012. 1109 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 57), Ln. € 168,00 ISBN: 978–3–506–77327–2

In der Reihe der „Akten deutscher Bischöfe" hat Heinz Hürten insgesamt 314 Dokumente der westdeutschen Bischöfe für die Jahre 1956–1960 ediert (der Band für die Jahre 1950–1955 steht noch aus), mithin für die letzten Jahre eines weitgehend stabilen, distinkt abgegrenzten, ultramontan orientierten und politisch einflussreichen katholischen Milieus. Der Gesamtanlage der Reihe ist geschuldet, dass er sich primär auf das „Wirken der Kirche in der Gesellschaft" konzentriert, also innerkirchliche, pastorale und theologische Belange höchstens nebenbei und sekundär berührt. Die hinter dieser Abgrenzung stehenden Grenzziehungen und das damit verbundene Selbstverständnis ließe sich in gewisser Weise hinterfragen; zudem gilt in praktischer Hinsicht: Wenn die deutsche Bischofskonferenz schon faktisch eine breiter angelegte Publikation ihrer Quellen finanziert, dann hätte man vielleicht doch gleich das Gesamtspektrum ihrer Aktivitäten ins Visier nehmen können. Allerdings sind die Weichenstellungen hierfür schon vor Jahrzehnten vorgenommen worden; trotz der Restriktion ist ja grundsätzlich die Öffnung der eigenen Archive als Beitrag zu einer glaubwürdigen Bezugnahme auf die eigene Vergangenheit eine überaus hoch einzuschätzende Grundsatzentscheidung, in deren Konsequenz es dann liegen wird, auch bald die Akten der Folgejahre einschließlich der Diskussionen zu *Humanae Vitae* zugänglich zu machen, jedenfalls dann, wenn man keine grundsätzliche Abkehr vom bislang eingeschlagenen Weg vornehmen möchte.

Obwohl grundsätzlich ein Querschnitt aus allen deutschen Bistümern angestrebt ist, konzentriert sich die Edition v. a. auf die Erzbischöfe Joseph Frings von Köln und Joseph Wendel von München-Freising, dazu kommen einige wenige weitere Bischöfe, die mit zentralen Leitungsaufgaben betraut waren. So sind die Akten auch beinahe ausschließlich aus den erzbischöflichen Archiven von Köln und München geschöpft. In inhaltlicher Hinsicht kann lediglich auf einige wichtige Linien hingewiesen werden. Was den Verbandskatholizismus angeht, so hatte man letztlich einen Mittelweg eingeschlagen zwischen Restitution der alten Verbände, Verkirchlichung und Umgestaltung im Sinne der Idee der „Katholischen Aktion" (stärkere Entpolitisierung und Rückbindung der Laien an den pastoralen Auftrag der Geistlichen) und Zentralisierung. Zu den interessantesten Aspekten gehört das spannungsreiche, noch immer stark durch bischöfliche Skepsis geprägte, ja ablehnende Verhältnis zur SPD, was ebenso die Haltung zur Einheitsgewerkschaft (DGB) beeinflusste und woran auch das Godesberger Programm von 1959 zunächst kaum etwas änderte (vgl. etwa 701, 879). Der Linkskatholizismus und die von diesem oft propagierte Forderung nach einer Äquidistanz zu den Parteien (vgl. auch den Appell an die Bischöfe, 359–361, den u. a. der Schriftsteller Heinrich Böll unterschrieben hat) fand bei den Bischöfen keine Anhänger. Der rigoristische Antisozialismus des Münsteraner Bischofs Michael Keller (1947–1961), der etwa auch ein Gegner der Theologie Karl Rahners war (vgl. 321f), ging der Mehrheit der Bischöfe dann aber umgekehrt doch zu weit.

Die westdeutschen Bischöfe hatten sich nach 1945 zu einer Restitution und partiellen Umformung eines gesellschaftspolitisch wirksamen Katholizismus entschlossen; die Erfolge dieser Politik bestanden sicherlich zunächst in einer weitgehenden Konsolidierung des katholischen Milieus. Da die gesellschaftliche Präsenz und das wirksame Ausfüllen von Gestaltungsräumen es ermöglichte, vielfach auf das Leben der Gläubigen und die gesamte Gesellschaft Einfluss zu nehmen, kann man das immer wieder sichtbar werdende Bestreben des Episkopats nachvollziehen, diese für das Funktionieren des Milieus fundamentalen Mechanismen zu verteidigen, ja nach Möglichkeit auszubauen: Der Kampf für die Konfessionsschule, die konfessionelle Lehrerausbildung und den konfessionellen Einfluss auf die Erziehung war deshalb ebenso zentral wie der kirchliche Einfluss auf Familie, Sexualität und Reproduktion sowie in den Medien (Gründung der KNA); man kämpfte für die Beibehaltung des arbeitsfreien Sonntags und die Weitergeltung der Konkordate, zielte bei der Neuausrichtung des Laienkatholizismus letztlich primär auf größere Geschlossenheit und wirkmächtigere, einflussreichere öffentliche Vertretung der bischöflichen Sorgen und Anliegen, wobei dem neu errichteten „Zentralkomitee der deutschen Katholiken" anfangs eher die Funktion eines Transmissionsriemens zugedacht war, in gewisser Weise analog zum „Katholischen Büro" in Bonn – zunächst unter Prälat Wilhelm Böhler (1891–1958) –, das der Vertretung der kirchlichen Interessen in der Politik diente (Nuntius Aloysius Münch musste Böhler 1956 gegenüber dem Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini verteidigen, vgl. 152–162, da man in Rom offenbar ein konkurrierendes ortskirchliches Machtzentrum mit zu viel Einfluss fürchtete). Die Dialektik des Doppelziels von breiter gesellschaftlicher Wirksamkeit und zugleich klar distinkter und geschlossener katholischer Identität auch in gesellschaftspolitischen Fragen wird sich als das Grunddilemma der Kirche seit den 1960er Jahren erweisen und in der nun folgenden Phase beschleunigter gesellschaftlicher Modernisierung wie ein Bumerang auf die Kirche zurückschlagen. Ein wenig blitzt davon in der vorliegenden Aktenedition bereits auf, etwa darin, dass man weiter klar für die CDU/CSU Stellung nahm und auf deren Wahlerfolg hoffte, zugleich aber die Klagen immer lauter wurden, dass in dieser die katholisch-konfessionellen Kräfte zu wenig gefördert würden und sich die Partei für weitere Wählergruppen auch personalpolitisch öffnete (vgl. 168, 697–699 u. ö.). Der enorme Einfluss auf gesellschaftspolitische Fragen stieß bereits in der späten Adenauerzeit wiederholt an seine Grenzen.

Regensburg Klaus Unterburger

Thönissen, Wolfgang: **Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter.** Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums. – Paderborn: Bonifatius 2013. 290 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–89710–507–2

The book by Wolfgang Thönissen, director of the Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, is an interesting presentation of Vatican II from the perspective of a Catholic ecumenical theologian.

The book is structured in an introduction, six chapters, and a conclusion. Ch 1 is about "the discovery of ecumenism in the Catholic Church", where the author discusses and questions the widely accepted assumption that ecumenism in the Catholic Church begins with Vatican II. Th. presents the ecumenical achievement of Vatican II, and especially the decree *Unitatis Redintegratio*, as a particularly important chapter in a history that predates the council called by John XXIII. Ch 2, "Revelation and Justification", asserts the foundational character of the constitution on the divine revelation *Dei Verbum*, also in light of the developments in ecumenism after Vatican II culminating with the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by the Catholic Church and the Lutheran World Federation on October 31, 1999. Ch 3, "Essence, Existence, and Mission of the Church" recaps the ecclesiological debate before and at Vatican II, with an interesting focus on the meaning of the much-debated "subsistit in". Ch 4, "Church and Ecclesial Communion", analyzes the value of "communio" to understand Vatican II but also in its value for the ecumenical dialogue. Ch 5, "Ministry and Ministries in the Church", pivots around the doctrine on episcopacy of Vatican II, on episcopal collegiality, and on apostolicity in the Church, with a section on the ecumenical debate on petrine ministry. Ch 6 discusses "Freedom and Person. The Right to Religious Liberty", on the background of the special nature of the conciliar declaration *Dignitatis Humanae* in terms of sources (theological and rational) and of its importance for ecumenism but, more in general, for the very existence as such of the Catholic Church in a modern, pluralistic world. In the conclusion, "The Church under the Word of God", Th. explains the *prius* of the teaching of Vatican II in terms of rediscovery of the sovereignty of the Word of God in the Scripture.

The structure and the focus of the book show clearly two areas of special interest of the author: ecumenism and ecclesiology. This book is not a popular, short introduction to Vatican II but a book on the ecclesiology of Vatican II: three chapters (three, four, and five) are directly on the ecclesiology of the council documents, plus the first chapter on Vatican II as an ecumenical event of the Churches. Every chapter is structured around the relevance of the conciliar teaching for ecumenical dialogue – both in history and in future perspective. There is, however, visible from the book a certain "ecumenical disappointment" for what happened in the relations between the Churches after the promises made by Vatican II; but the author keeps a constructive attitude, without turning the book into a list of failed achievements. The ecumenical perspective is crucial for the constructive and indeed valuable pages dedicated to the analysis of the famous expression "subsistit in".

The author synthesizes Vatican II very effectively in a few pages, in light of the assessment of the council made by the Extraordinary Synod of the Bishops in 1985: the Church of Vatican II is "the Church that under the Word of God celebrates the mystery of Christ for the salvation of the world" (36). The key words are, for this definition but also for the whole book: Word of God, Church, sacramental ministry,

and salvation of the world. In this sense, Th. shows, with his prioritization of *Dei Verbum* for the interpretation of Vatican II, an alignment with the interpretation of the council by Jesuit theologian Christoph Theobald in his opus magnum, *La réception du concile Vatican II* (volume 1, 2009; volume 2 is forthcoming). Th. is very familiar with the best literature on the history and theology of Vatican II (especially the literature in German and French), and this makes the book a solid contribution.

Th.s book is not free from shortcomings, some of them attributable to the strong ecumenical focus. The most visible absence in the presentation of Vatican II is the liturgical reform and its repercussions (also the ecumenical ones) in these last 50 years: this is a notable absence also given the push for the "reform of the liturgical reform" coming from a few circles, conspicuously active especially in the Vatican during the latest decade. The second flaw of the book is due to the unfortunate timing of the publication. The manuscript was completed during 2012, and the book was ready and printed just a few months (if not weeks) before the resignation of Benedict XVI – an event that nobody could predict, of course. The problem is that in the book Th. often relies on Ratzinger's reception of Vatican II (as a theologian, but especially as a pope): for example, in the numerous references to the post-synodal exhortation *Verbum Domini* (2010) and to the speech to the Roman Curia on the interpretation of Vatican II of December 22, 2005, but also to other, more controversial episodes of Benedict's pontificate, such as the Regensburg speech of September 2006. The election of Pope Francis in March 2013 has changed many coordinates of the ecclesial and theological debate on Vatican II – even if Francis has never directly intervened in that debate considerably influenced by the pontificate of his predecessor. The ecumenical focus will continue to be one of the most important for a theological comprehension of Vatican II, but the intra-Catholic environment has changed significantly with the change of pontificate – especially for the Church-world relationship – and the reader will notice it.

Despite this element, in its own way revelatory of the relevance of the issue, the book by Th. is a very valuable contribution to the debate, especially because it gives voice to the importance of Vatican II for Catholic theologians not directly involved in that field of theology that has become (for various reasons) the history of the debate on the interpretation of Vatican II.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

Theologiegeschichte

Pevarello, Daniele: **The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism** [sic!]. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 248 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 78), brosch. € 69,00 ISBN: 978-3-16-152579-7

Lange Zeit bildete die Ausgabe der Sextussprüche von Henry Chadwick (*The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959) samt seinen darin enthaltenen Studien nicht nur einen Meilenstein, sondern den Endpunkt einer ausführlichen Beschäftigung mit dem Inhalt dieses Textcorpus. Die Neuedition mit englischer Übersetzung durch Richard A. Edwards und Robert A. Wild (*The Sentences of Sextus*, Chico CA 1981) war nicht zuletzt durch das Bekanntwerden eines koptischen Fragments (*Sext.* 158–180.307–397) bedingt, enthielt aber keine Abhandlungen. Erst über fünfzig Jahre nach Chadwick erschien mit Text, Übersetzung und Kommentar von Walter T. Wilson (*The* Sentences *of Sextus*, Atlanta 2012) wieder eine Monographie zum Thema.

Das weitgehende Desinteresse der Forschung wird der Bedeutung des Textes keinesfalls gerecht. Die Sextussprüche waren nicht nur in der gesamten Christenheit weit verbreitet, wovon die zahlreichen Handschriften in verschiedenen Sprachen zeugen. Sie markieren auch einen entscheidenden Punkt der Begegnung und wechselseitigen Befruchtung von pagan-philosophischer Gnomik und jüdisch-christlicher Weisheit um die Wende vom 2. zum 3. Jh. V. a. die vielfältigen Ursprünge christlicher Askese, wie sie später im Mönchtum zur Regel wird, sind ohne Rückgriff auf die Sextussprüche kaum angemessen zu erfassen.

Einen wegweisenden Beitrag dazu leistet die in Cambridge von William Horbury betreute Diss. von Daniele Pevarello. Sie nimmt die Frage auf, die Chadwick am Ende seines Buches offenlässt, „whether the ascetic and mystical ideal of the Neopythagorean sages has been an influence for good or for evil upon the spirituality of Christendom, and whether this progress of incorporation did not tend to blur distinctions which might better have been kept more clearly in view" (Chadwick 162; zit. bei P. 3).

P.s Arbeit gliedert sich, abgesehen von Einleitung (1–7) und Schluss (203–210), in fünf Kap. Er beginnt in Kap. 1 (9–59) mit einem Abriss der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte der Sextussprüche von Origenes bis in unsere Tage. Ist Sextus für Origenes unzweifelhaft „ein weiser und gläubiger Mann" (*sapiens et fidelis vir – hom. in Ezech.* I 11), m. a. W. ein Christ gewesen, wird anderthalb Jahrhunderte später genau darum heftig gestritten: Während Rufinus in ihm den römischen Bischof Sixtus/Xystus II. (gest. 258) erkennt, hält Hieronymus ihn für einen heidnischen Pythagoreer, von dem Evagrius Ponticus und andere das unchristliche Ideal eigenmächtigen Strebens nach moralischer Vollkommenheit übernommen hätten. Von dieser Kontroverse wird auch die moderne Erforschung der Sextussprüche weitgehend bestimmt. P. will sich davon lösen, indem er sich im Weiteren auf den Inhalt der Spruchsammlung konzentriert und die „cross-fertilisation of NT and Greek gnomic traditions" (207) an zentralen Themen aufzuweisen versucht.

Kap. 2 (60–97) widmet sich der Sexualmoral der Sextussprüche mit einem dreifachen Ergebnis: Eigenhändige Verstümmelung und Kastration würden durchaus nicht abgelehnt (vgl. *Sext.* 12f mit Mt 5,29f; 19,12), wohl aber in pythagoreischer Tradition gewissermaßen die Totalkastration des Leibes durch Suizid (vgl. *Sext.* 273 mit Porph. *Marc.* 34). Heirat werde zwar nicht ausgeschlossen, Ehelosigkeit aber zugunsten einer ungeteilten Gemeinschaft mit Gott favorisiert (vgl. *Sext.* 273 mit 1 Kor 7,35). Geschlechtsverkehr zum Zwecke der Fortpflanzung werde zwar akzeptiert, eröffne jedoch keinerlei positive Sicht auf die Ehe.

Kap. 3 (98–132) profiliert die Besitzlosigkeit als wesentliches Kennzeichen des Weisen in den Sextussprüchen (vgl. *Sext.* 15–21). Ideengeschichtlich setze Besitzlosigkeit im kynisch-stoischen Sinne die Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) des Weisen voraus und ermögliche als solche erst Freiheit. Wirkungsgeschichtlich werde der solchermaßen besitzlose Weise (σοφὸς ἀκτήμων) zum Vorbild des monastischen Besitzverzichts. Traditionsgeschichtlich vertiefe die von Sextus propagierte Besitzlosigkeit das asketische und dualistische Verhältnis des Gläubigen zur Welt, wie es beispielhaft in der ntl. Zinsgroschenperikope zum Ausdruck komme (vgl. *Sext.* 20 mit Mk 12,17 parr.).

In Kap. 4 (133–165) geht es um die rechte Art zu reden und zu schweigen (vgl. *Sext.* 151–173). P. identifiziert *Sext.* 155 als das einzige atl. Zitat der Sextussprüche (vgl. Spr 10,19 LXX); als Ursache der Sünde wird darin Geschwätzigkeit (πολυλογία) benannt. Um ihr zu entgehen, empfehle Sextus Kürze im Reden (βραχυλογία), die er zugleich in der literarischen Form des kurzen Weisheitsspruches selbst verwirkliche. Gehe die sparsame Rede in Schweigen (σιγή) über, komme darin die mystische Dimension der pythagoreischen Philosophie zum Ausdruck, die sie mit den Mysterienkulten der Antike verbinde und die im Schweigen der Mönche fortwirke.

In Summa werden Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit und Schweigsamkeit des gläubigen Weisen von P. als konkrete Formen des Rückzugs aus der Welt interpretiert. Entsprechend sucht er im abschließenden Kap. 5 nach Spuren eines Mönchtums *avant la lettre*, konkret vor Antonius dem Großen, in den Sextussprüchen. Der Weise sei nicht mehr der Kosmopolit wie in der kynischen und pythagoreischen Tradition, sondern er scheide sich von der Welt ab, um in Einsamkeit zu leben und immer mehr zur Betrachtung Gottes aufzusteigen (vgl. *Sext.* 415b–425). Seine Menschenfreundlichkeit äußere sich nicht mehr in politischem Engagement für das Gemeinwohl, sondern in einem weltabgewandten Pazifismus. Gerade so werde er aber auch zu einem allgemeinen Wohltäter (εὐεργέτης) der Menschen (vgl. *Sext.* 209–213).

P. hat eine Studie vorgelegt, die grundlegende Themen der Sextussprüche zielsicher angeht und fast durchweg überzeugend interpretiert. Auf diese Weise gelingt es ihm, die hohe Bedeutung der Spruchsammlung an der Schnittstelle zwischen paganen und frühchristlichen Formen der Askese klar und deutlich herauszustellen. Eine von ihm angeleitete Lektüre des Textes vermag sowohl die philosophischen Traditionen, die darin eingeflossen sind, als auch ihre Wechselwirkung mit der genuin christlichen Überlieferung, wie sie nicht zuletzt im NT greifbar wird, sowie deren gemeinsames Fortwirken im aufkommenden Mönchtum sehr gut nachzuvollziehen. So ist die Sorge, die Chadwick am Ende plagte, ob diese Konturen in den Sextussprüchen nicht allzu sehr verschwommen seien, wie weggeblasen, wenn man P.s Buch aus der Hand legt.

Gegenüber diesem eindeutigen Gewinn fallen einige sachliche Überakzentuierungen kaum ins Gewicht; sie seien aber gleichwohl vermerkt. Gegen Edwards und Wild (Sentences 1), die den Sextussprüchen „mild asceticism" attestiert hatten, stellt P. eine generelle Tendenz zur Radikalisierung der Askese fest. Dem ist zuzustimmen, wenn er z. B. in *Sext.* 230b die Ehe als „a grim and desolate battlefield" (83) beschrieben sieht. Wenn er hingegen Sextus zum Verfechter der wörtlich verstandenen Selbstkastration macht (62–70), sind Zweifel angebracht, gerade auch, weil *Sext.* 12 (wie er selbst bemerkt) geeignet ist, *Sext.* 13 und 273 in dieser Hinsicht zu temperieren. In quellenkritischen Fragen neigt P. dazu, alles, was in den nächstverwandten Texten (Kleitarchos- und Pythagoreersprüche, Porphyrius' *Ad Marcellam*) keine Parallelen hat, vorschnell der christlichen Bearbeitung durch Sextus zuzuschreiben. Hier scheint größere Vorsicht ebenso rat-

sam wie gegenüber P.s Zuversicht hinsichtlich der redaktionellen Geschlossenheit der Sextussprüche überhaupt. Schließlich ist noch ein Missgeschick zu korrigieren: Im Titel des Buches hat wohl eine Dittographie von „sc" zur falschen Schreibung „Ascetiscism" (statt richtig „Asceticism") geführt, was die Auffindbarkeit des Buches in manchen Katalogen erschweren dürfte.

Das alles tut der soliden Arbeit keinen Abbruch. Man kann dem Buch nur viele Leser wünschen und hoffen, dass es zu einer intensiveren Beschäftigung mit den zu Unrecht vernachlässigten Sextussprüchen beiträgt.

Münster Wilfried Eisele

Les dialogues *adversus Iudaeos*. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne, hg. v. Sébastien Morlet / Olivier Munnich / Bernard Pouderon. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2013. 428 S., brosch. € 46,00 ISBN: 978–2–85121–263–4

Das umfangreiche Werk der französischen Hg. – es geht auf eine Tagung an der Univ. Paris IV zurück und umfasst achtzehn Beiträge – behandelt die Tradition antijüdischer Dialoge innerhalb der christlichen Theologie. Ein Sammelband zu diesem Thema ist ein Novum. Die Pioniertat hat freilich ihren Preis, einen hohen Grad an Spezialisierung. Weitgehend ausgeblendet bleiben die in eine andere als die Dialogform gekleidete antijüdische Kontroversliteratur sowie die literarischen Dialoge christlicher Autoren, die sich mit anderen Religionen als dem Judentum – oder auch nur neben dem Judentum – auseinandersetzen. Ausgeblendet bleibt auch das mittelalterliche Phänomen antichristlicher Dialoge aus der Feder jüdischer Theologen. Ein unübersehbarer, dem Titel nicht zu entnehmender Schwerpunkt liegt zudem auf den antiken Vertretern des betrachteten Genres: Die erste erhaltene Schrift, Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon*, kommt am ausführlichsten zur Sprache; ihm ist eine eigene Sektion mit drei Beiträgen gewidmet. Sechs weitere Aufsätze gelten antijüdischen Dialogen der Spätantike, wobei die Einzeluntersuchungen überwiegen. Auch die Einleitung von Sébastien Morlet hat fast ausschließlich die Spätantike im Blick; sie endet mit einer sehr hilfreichen, dreizehn Titel umfassenden Aufstellung aller aus der Antike erhaltenen antijüdischen Dialoge. Eine derartige Übersicht hätte man sich auch für das Mittelalter und die Neuzeit gewünscht. Die sechs Beiträge zum Mittelalter nehmen mehrheitlich eine Vogelperspektive ein; die beiden Einzelstudien aus dieser Abteilung haben spätbyzantinische Texte zum Gegenstand, welche ihrerseits auf antiken Quellen beruhen. Ein kurzer „Epilog" schlägt eine Brücke in die Neuzeit.

Die Hg. identifizieren in ihrem Vorwort zwei Kontroversen, die in der einen oder anderen Wendung von den meisten Beiträgen aufgeworfen werden: die Frage, ob die Dialoge tatsächliche Debatten widerspiegeln; und die Frage, welche Kenntnis ihre Verfasser vom Judentum besaßen. In seiner Einleitung beschreibt *S. Morlet*, wie sich die christlichen Apologeten und Kirchenväter relativ ausgiebig des Dialogs bedienten, um die Wahrheitsansprüche von Häresien und anderen Religionen zurückzuweisen. Wenn diese Dialoge auch niemals bloße Gesprächsprotokolle sind, stehen hinter ihnen doch wirkliche Auseinandersetzungen zwischen den Religionen oder den Strömungen innerhalb ein und derselben Religion: Von einem durch die christliche Literatur katalysierten „Ende des Dialogs in der Antike", wie es der gleichnamige Sammelband von Simon Goldhill (Cambridge 2008) heraufbeschwört, kann keine Rede sein. Die Übergänge zwischen dem literarischen Dialog und seinen Nachbargenres sind fließend. Eine Typologie des Dialogs im Allgemeinen wie des antijüdischen Dialogs im Besonderen hat auf der obersten Ebene die personenhaften und die allegorischen Gespräche zu unterscheiden.

Der Dialog Justins ist gewiss das am besten untersuchte Werk seiner Art. Aber wie der vorliegende Band beweist, hat die intensive Erforschung es nicht vermocht, einen – auch nur ungefähren – Konsens der Interpreten herbeizuführen. So kontrastiert *Olivier Munnich* in dem bei Weitem längsten Aufsatz das sich aus Justins Werk ergebende Bild vom Judentum mit der rabbinischen Exegese und kommt zu dem Schluss, dass es sich bei ersterem nur um eine literarische Fiktion handelt, ein aus neutestamentlichen Bausteinen konstruiertes „jüdisches Stereotyp". Dies verleiht der Schrift den Charakter einer „als Dialog auftretenden Anthologie"; keineswegs kann aus ihr die Existenz einer realen Debatte zwischen den Glaubensgemeinschaften abgeleitet werden. Dem widerspricht *Dan Jaffé*, für den Teile der Mischna gerade eine Reaktion auf die von Justin und anderen Apologeten des Christentums vorgetragenen Argumente darstellen dürften. *Pierluigi Lanfranchi* gibt ferner zu bedenken, dass das tannaitische Judentum auf Palästina beschränkt war. Es ist daher keine Überraschung, wenn der Heidenchrist Justin die rabbinische Exegese weitgehend ignoriert. Das von ihm beschriebene Judentum ist das biblische der Diaspora, mit dem er nach seiner Auswanderung aus Palästina konfrontiert war, eine authentische und keine fiktive Religion. *Bernard Pouderon* analysiert die in Justins Dialog auf beiden Seiten vorgetragenen Argumente und ordnet sie in den Kontext der christlichen antijüdischen Polemik des 2. Jh.s ein. Sie zeigen, dass Justin die jüdische Exegese jedenfalls in ihren Grundzügen nicht fremd war.

In der zweiten Sektion finden sich einige sehr verdienstvolle Einzelstudien. *Laetitia Ciccolini* betrachtet den vermutlich ersten antijüdischen Dialog eines Christen, das verlorene *Streitgespräch zwischen Jason und Papiscus* im Lichte des erhaltenen Begleitschreibens, das der Verfasser einer ebenfalls verlorenen lateinischen Übersetzung, Celsus, an einen Bischof Vigilius richtete. *Mickaël Ribreau* fragt nach den Quellen der pseudo-augustinischen *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, eines allegorischen Dialoges, den er in formaler Hinsicht von der lateinischen Komödie beeinflusst sieht. *Patrick Andrist* untersucht das katechetische Werk des Cyrill von Jerusalem und stößt auf antijüdische Polemik mit dialogischen Elementen, von der schwer zu sagen ist, ob sie – wie es Ciccolini dem *Streitgespräch zwischen Jason und Papiscus* bescheinigt – auf Debatten mit dem zeitgenössischen Judentum zurückgeht oder nicht. *Christian Boudignon* legt eine interessante Deutung der *Doctrina Iacobi* vor, des Streitgesprächs eines frisch konvertierten mit einem renitenten Juden. Danach kritisiert der unbekannte Verfasser die Weigerung der Kirche von Karthago – aus Furcht vor einer religiös-kulturellen Kontamination –, die 632 vom Kaiser angeordneten Zwangstaufen der dort ansässigen Juden durchzuführen. *Vincent Déroche* analysiert die antijüdischen Aspekte dreier spätantiker Schriften aus dem Bereich der byzantinischen Kirche, die nicht in die Form des Dialogs gegossen sind. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Unterscheidung zwischen polemischer (nach außen gerichteter) und erbaulicher (nach innen gerichteter) Literatur keine absolute ist, da die eine jeweils Elemente der anderen integrieren kann.

Die unter der Rubrik „Mittelalter" versammelten Aufsätze bieten ein uneinheitlicheres Bild. *Immacolata Aulisa* fragt nach der Bedeutung antijüdischer Polemik in der Hagiographie, nur um festzustellen, dass diese dort weitgehend ortlos bleibt. *Claudio Schiano* macht für den antijüdischen Dialog des Nikolaos von Otranto diverse literarische Quellen aus, hält es aber gleichwohl für wahrscheinlich, dass eine reale Streitsituation dessen Hintergrund bildet. *Marie-Hélène Congourdeau* betrachtet zwei byzantinische Dialoge des 14. Jh.s aus dem Umfeld des Herrscherhauses, die von der *Doctrina Iacobi* respektive dem *Dialog mit Tryphon* inspiriert sind und von denen dem einen eine wirkliche Auseinandersetzung zugrunde liegen dürfte, während der andere eher als Beitrag zur christlichen Theologie erscheint. *Gilbert Dahan* hält die Frage nach dem realen Hintergrund der Dialoge für sekundär, insofern es sich bei ihnen wenn nicht um Fiktionen, so zumindest um vollständige Neugestaltungen des Erlebten handelt. Sein Interesse gilt der in ihnen praktizierten Bibelauslegung. Sie steht im Dienst der Argumentation, bleibt von den methodischen Neuerungen in der Exegese des 13. Jh.s erstaunlich unberührt und steht im Bann der Alternativik von wörtlicher und geistlicher Schriftauslegung. Rationale Überlegungen spielen nicht nur in den im engeren Sinne philosophischen, sondern auch in den exegetischen Dialogen eine Rolle, wo die Befragung gemeinsamer Autoritäten regelmäßig in einem hermeneutischen Dissens endet, der nur mit Vernunftargumenten aufgelöst werden könnte. Im Beitrag von *Anna Sapir Abulafia* wird die Gestalt des Juden in den mittelalterlichen Streitgesprächen mit der augustinischen Vorstellung in Verbindung gebracht, dass das Fortbestehen der jüdischen Glaubensgemeinschaft in der *aetas Christiana* seinen Sinn darin hat, Zeugnis von der Wahrheit des Christentums abzulegen. Die jüdischen Gesprächspartner sind in ihren Augen bloße Instrumente, sind Wachs in den Händen ihrer christlichen Urheber, die ausnahmslos als Sieger aus den Gesprächen hervorgehen. Eine Zusammenfassung eigener Deutungen von einigen im Anschluss an Anselms *Cur deus homo* entstandenen Religionsgesprächen soll diese ideologiekritische Auslegung verifizieren. Kritiker werden entweder ignoriert oder verspottet: So wird Odo von Cambrai weiterhin eine gezielte Animalisierung der Juden unterstellt, obwohl Irven Resnick diese Deutung längst widerlegt hat; von Jeremy Cohen heißt es, er habe „lautstark" gegen die Anselminterpretation der Vf.in argumentiert – die erwartete Referenz sucht man vergeblich. *Claire Soussen* und *Philippe Bobichon* thematisieren beide den Niedergang der Dialogform in der jüdisch-christlichen Polemik des ausgehenden Mittelalters; wie auch aus den übrigen Beiträgen erhellt, reicht deren goldenes Zeitalter im lateinischen Westen vom ausgehenden 11. bis ins 13. Jh. Bobichon verwechselt dabei jedoch Gilbert Crispins *Streitgespräch eines Juden und eines Christen* vom Ende des 11. Jh.s mit dem um die Mitte des 12. Jh.s anzusetzenden, pseudo-gilbertschen *Streitgespräch der Kirche mit der Synagoge*. Es wird nicht ganz verständlich, warum die Hg. seinen Beitrag, statt ihn einfach der mittelalterlichen Sektion zuzuordnen, zum „Epilog" deklariert haben.

Insgesamt ergibt sich das Bild einer ebenso gelungenen wie aufschlussreichen Kollektivstudie zum antijüdischen Dialog innerhalb des Christentums, die v. a. im Hinblick auf die Ursprünge und spätantike Entfaltung seines Gegenstandes neue Maßstäbe setzt. Ihre Einleitung stellt eine ausgezeichnete Einführung in die Thematik dar. Einige Beiträge rücken die Frage nach der zugrundeliegenden historischen Wirklichkeit in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen. Ob die einzelnen Gespräche aber tatsächlich auf zeitgenössische Debatten zurückgehen, ist oft nur schwer eruierbar. Auch wo es keine entsprechenden Hinweise gibt, ja selbst dort, wo literarische Quellen im großen Stil verarbeitet werden, bleibt eine realgeschichtliche Verwurzelung immer denkbar. Die Gretchen- droht zur Glaubensfrage zu werden. Umgekehrt erhebt kein einziges der hier in den Blick genommenen Werke den Anspruch, eine originalgetreue Abbildung eines wirklichen Gesprächs zu sein. Und wie auch immer die Frage nach dem Realitäts-

bezug jener Schriften zu beantworten ist, so stellen sie zweifellos selbst eine Realität dar, mit einer zum Teil beträchtlichen Wirkungsgeschichte. Vielleicht könnte man daraus, dem Vorschlag Dahans folgend, die Lehre ziehen, sich aus der Fixierung auf jene Frage zu lösen und sich mehr auf inhaltliche (dogmatische und religionsphilosophische) und formale (literaturwissenschaftliche und hermeneutische) Fragen zu konzentrieren, wie es viele der beteiligten Autoren in mühsamer Einzeluntersuchung bereits vormachen. Weniger überzeugend wirken einige der hier unternommenen Annäherungen an den antijüdischen Dialog im Rahmen einer – auf eine mehr oder weniger lange Epoche beschränkten – Zusammenschau. Das dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass die einzelnen Werke noch gar nicht ausreichend erforscht sind. Dieses Problem betrifft mehr noch als die Antike das Mittelalter. Von daher ist zu bedauern, dass die dem lateinischen Mittelalter geltenden Beiträge in diesem gelungenen Sammelband nicht alle aus dem Schatten ihrer der Antike und Byzanz gewidmeten Gegenstücke zu treten vermögen.

Fulda Bernd Goebel

The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine, 3 Bd.e, hg. v. Karla Pollmann. – Oxford: Oxford University Press 2013. (XXX + XX + XX) 1930 S., geb. £ 450,00 ISBN: 978–0–19–929916–4

Den ersten Worten dieses umfangreichen und anspruchsvoll ausgestatteten Werkes stimmt der Rez. nach intensivem Blick auf wesentliche Teile dieses ‚opus magnum' der Augustinus-Forschung überzeugt zu (VI; vgl. 3f; Paginierung durchgehend, deswegen stets ohne Bandzahl): „*The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine (=OGHRA)* is a ground-breaking international and interdisciplinary enterprise on the impact of the thought and work of Augustine of Hippo (AD 354–430). […] The OGHRA maps this influence not just in theology, his traditional area of prominence, but far beyond, taking into account fields such as political theory, ethics, music, education, semiotics, literature, philosophy, psychology, religion, and popular culture." Die breite Differenzierung der Felder der Wirkungsgeschichte mag erhellend sein, kann aber auch deren inneren Zusammenhang zersplittern: In dem, was A. als „sapientiae studium" auslegt, nämlich ‚philosophia' (*vera rel.* 8), subsumiert er wohl einen großen Teil der von der Hg.in sehr differenziert genannten Disziplinen, denen in ihrer Spezialisierung heute allerdings oft der Zusammenhang mit den menschlichen Grundfragen fehlt, der im Denken A.s gesucht wird und der dessen Größe und Stärke ausmacht.

Die in einer Darstellung der *historischen* Rezeption eines Autors berechtigte Differenzierung des Themenspektrums befördert im Modus der Defizienz den Wunsch nach einer *systematisch* einheitlichen Gesamtsicht der Intention, die im Blick auf A. nach Meinung des Rez. unter einem mehrsinnigen Titel steht, nämlich: *Suche nach dem wahren Leben* (wie sie im zehnten Buch der *Confessiones* besonders deutlich hervortritt). Für diese Suche spielen ‚Gott' und die Beziehung des Menschen zur ‚Ewigkeit' nach A. (und später nach Kant) die entscheidende Rolle. Diese Suche muss im Blick auf A. *nicht* zu der Alternative führen, „that one must either hate or love him" (3).

Dieser falschen Alternative, der manche Interpreten entsprechen, versucht indessen auch der OGHRA in weiten Teilen zu entkommen, vielleicht weniger durch systematische Reflexion als durch umfassende Analyse und Deskription der Rezeption im Blick auf den *Gegenstand der Untersuchung* (mit den Abschnitten ‚Background', ‚Structure' und ‚Objectives') und auf die *Methode und Prinzipien* des OGHRA (mit Abschnitten zur Spannung zwischen Augustinismus und Augustinianismus – und überhaupt zum Sinn des Studiums historischer Rezeption). Im abschließenden Hauptpunkt der *General Introduction* der Hg. geht es um den proteusartigen Charakter der Autorität (10–14). Im Anschluss an die These von Diarmaid MacCulloch, „the hallmark of Christianity" sei: „to reinvent itself", wird A.s Zeit als „a time of fundamental change" vor Augen geführt (10). Falls die These einer steten Neuerfindung des Christentums durch sich selbst nicht relativistisch gemeint wäre und nicht dem ‚Willen zur Macht' zugerechnet würde, wäre das eine ungewöhnlich starke These, die systematisch auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu befragen wäre, sofern sie auf eine Beziehung zu dem weist, was Kant später ‚Vernunftreligion' genannt hat.

Auch wenn man im Blick auf seine Mutter Monnica stutzen mag, wenn es heißt, A. „was not born a Christian", ist doch zweifelsfrei richtig: „he went through various phases before he finally converted to Christianity." (10) Die Hg.in resümiert zweifellos zutreffend: „The significance of the OGHRA lies in its impact on a wide range of disciplines in the humanities and social sciences […]" (11). Besonders hervorgehoben werden A.s „theory of physical labour", „his pioneering work on semiotics" (mit Hinweis auf Wittgenstein), „his interpretation of creation, which potentially lends support to biological evolution", überhaupt seine Bibelexegese sowie „his psychological self-analysis and reflections on the human will" (bes. im Blick auf die Psychotherapie C. G. Jungs).

In Bezugnahme auf die Themen der Philosophie, die den Rez. besonders interessieren, ist der Hinweis auf Descartes' „cogitans sum" zu beachten. Dass Descartes bestritten hat, von A.s „si enim fallor sum" angeregt worden zu sein, mag nicht nur hinterfragbar sein, sondern auf grundlegende Differenzen im Ansatz beider verweisen; A. verfolgte (wie Platon und Kant) *nicht* die Absicht, eine ‚dogmatische Metaphysik' zu errichten. Hervorzuheben sind auch die Hinweise zur Zeittheorie. Genannt werden dort Bertrand Russel und Edmund Husserl (vgl. dazu den wichtigen Artikel von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, 1170–1171); ein Desiderat bleiben an dieser Stelle die hier fehlenden Hinweise auf Immanuel Kant und Martin Heidegger; immerhin bieten die Artikel zu Kant von *Norbert Fischer* (vgl. 1155–1157) und zu Heidegger von *S. J. McGrath* (vgl. 1113–1116) wichtige Belege.

Im OGHRA folgt nach den ersten systematischen Ausführungen zur Wirkungsgeschichte A.s von *Karla Pollmann* ein Abschnitt zur Genese von A.s Autorität von 430–700 mit Abschnitten zu Gallien, Italien, ‚dem Osten', Afrika, Irland, Britannien und England aus der Feder von *David Lambert* (15–23), danach zur A.-Rezeption im Mittelalter (700–1200) von *Willemien Otten* (21–39) und zum Spätmittelalter (1200–1500) von *Eric L. Saak* (39–50). Die ‚Allgemeine Einführung' schließt dann mit philologischen Beiträgen und Hinweisen zu doktrinalen Debatten, zur Renaissance A.s im Mittelalter, der Renaissance, der Reformationszeit (74–82) sowie der frühen und späten Neuzeit (83–116) und zuletzt mit Abschnitten zu ‚anderen Augustinus-Auffassungen' (*Other Augustines*), darunter A.s Wirkung auf die moderne Literatur (117–126), auf „Black and African Theology" (126–134), auf „Feminist Theology and Gender Studies" (135–141) und schließlich zu „Augustine and Islam" (142–149). Obgleich manche Themen auch modische (und damit ephemere) Hintergründe haben mögen, ist mit diesen Übersichten ein beeindruckendes Spektrum von hohem Interesse eröffnet.

Der erste Band des OGHRA schließt mit einer alphabetisch geordneten Behandlung der Werke A.s (151–485). Als Beispiel herausgegriffen wird hier der Art. zu den *Confessiones* von *Dorothea Weber* (167–174), der mit Angaben zur Textüberlieferung in Handschriften, Drucken und Übersetzungen beginnt (166), dann Hinweise zur Spätantike (167f) und zum Mittelalter bietet (168–170). Dabei fehlt jedoch eine Erwähnung von Meister Eckhart, der nach der Kenntnis des Rez. als einer der ersten aus allen 13 Büchern der *Confessiones* zitiert. Immerhin erklärt *Marie-Anne Vannier* in ihrem Art. „Creation" (840–844, hier 843: „Meister Eckhart does not share the title of 'the second Augustine', but the fact remains that he is perhaps the best reader of Aug."). Weber verweist schließlich auf die Rezeption in der Moderne (170–172; der Titel der gewiss zu beachtenden Vorlesung Heideggers lautet jedoch richtig: „Augustinus und der Neuplatonismus"; vgl. *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 60, 157–299). Von großer Bedeutung ist der von W. genannte Einfluss von A.s *Confessiones* auf Rilke (dazu nach vorher publizierten Arbeiten des Rez. jetzt: *„Gott" in der Dichtung Rainer Maria Rilkes*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2014; hier Namenregister, 523). Die Nennungen von Sainte-Beuve und Jostein Gaarder sind demgegenüber marginal und durchaus vernachlässigbar; zu erwähnen wären eher die *Geständnisse* von Heinrich Heine, in denen er sich übrigens über Rousseaus eitle Adaptation mokiert; vgl. die *Einführung* in die von W. zitierte Tusculum-Ausgabe der *Confessiones* (Übersetzung von Wilhelm Thimme; Einführung von Norbert Fischer, 777–839, hier bes. 791; dort werden weitere Spuren von A.s *Confessiones* in der deutschen Literatur genannt, nämlich bei Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottfried Herder, Jean Paul, Achim und Bettina von Arnim, Heinrich Heine, Gottfried Keller und Rainer Maria Rilke). Im Beitrag W.s, dessen Stärken eher in der Überlieferungsgeschichte liegen, finden sich somit also auch durchaus gravierende Desiderata. Zwar gibt es später einen Beitrag „French Literature" (1013–1020; von *Arthur Chimkovitch*); ein allgemeiner Beitrag zur A.-Rezeption in der deutschen Literatur fehlt hingegen; immerhin werden Goethe (1057–1059) und Rilke (1661–1663) in Einzelbeiträgen behandelt.

Der zweite und der dritte Band des OGHRA stehen unter dem Titel *Individuals and Themes*; diese Art. beginnen 489 mit den ‚Individuals' (‚Personenartikel') Abbo of Fleury (d. 1004), Adam Scotus (1140–1213), zunächst bis zu Alfred („a West Saxon king"; vgl. 510f) und führen danach zum ‚Sachartikel' *Allegory* von *Maria Bettetini* und *Franscesco Paparella* (511–516). Nach einigen weiteren Personenart.n folgt dann unversehens der Art. *Angels* von *Emiliano Fori* (523–527).

Das Fehlen einer übersichtlichen Auflistung von Namen und Themen (und womöglich einer Trennung der Art. zu *Individuals and Themes*) mindert die Brauchbarkeit des OGHRA erheblich. Auch geübtere A.-Forscher wissen in der Regel nicht, dass es den spätmittelalterlichen A.-Rezipienten Bernard André (ca. 1450–ca. 1522) gab, und müssen auf gut Glück den Gott sei Dank inhaltsschweren und umfangreichen OGHRA durchblättern, um die faktisch behandelten *Individuals and Themes* kennenzulernen. Wer den Namen einer Person kennt,

von der er zufällig weiß, dass A. eine Rolle für sie gespielt hat, wird fündig werden (z.B. „Hannah Arendt"; vgl. 551–554), jedenfalls meistens; wer *Meister Eckhart* als ‚individual' sucht, scheitert bedauerlicherweise; wer Sachthemen sucht, hat es noch schwerer; z.B. „Arithmology" (vgl. 559–562; dazu die treffende Bemerkung 559: „Arithmology stands as a *comparative neologism* [Hervorhebung vom Rez.] in English [late eighteenth century] for 'number symbolism'"). Der knappe Art. „Augustin(ian)ism" von *E. L. Saak* (596–599) ist zudem denkbar als Kurzbezeichnung für die Gesamtaufgabe des OGHRA. Der somit knapp angedeutete konzeptuelle Mangel wird indessen durch gute Einzelart. zur Wirkungsgeschichte A.s kompensiert. Von den Personen-Art.n, die das Interesse des Rez. besonders geweckt haben (was in einer zufälligen, persönlich bedingten, streng reduzierenden Auswahl geschehen ist), seien folgende ausgewählte Personen-Beiträge genannt:

Balthasar, Hans Urs von (616–618; von *Werner Löser*); Barth, Karl (623–626; von *Matt Jenson*); Blondel, Maurice (683–685; von *Oliva Blanchette*); Bonaventure (697–701; von *Lydia Schumacher*); Calvin, John (739–743; von *Anthony N. S. Lane*); Camus, Albert (747–749; von *Hans Van Stralen*); Courcelle, Pierre (836–838; von *Markus Vinzent*); Dietrich of Freiberg (881–882; von *Andrea Colli*); Erasmus, Desiderius (933–938; von *Hilmar M. Pabel* und *Arnoud Visser*); Fénelon, François de Salignac de La Mothe (981–983; von *François Trémolières*); Galilei, Galileo (1025–1026; von *Ernan McMullin*); Gilson, Étienne (1052–1055; von *Francesca Aran Murphy*); Harnack, Adolf von (1099–1103; von *Arwin van Wilgenburg*); Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1106–1110; von *Douglas Finn*); Hindemith, Paul (1146–1147; von *Johannes Brachtendorf*); Husserl, Edmund (1170–1171; von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*); Jansen, Cornelius (1203–1204; von *Jean-Louis Quantin*); Jung, Carl Gustav (1243–1246; von *Alexandra Pârvan*); Leibniz, Gottfried Wilhelm (1287–1289; von *Hartmut Rudolph*); Lubac, Henri de (1330–1333; von *Rudolf Voderholzer*); Luther, Martin (1341–1346; von *E. L. Saak*); Melanchthon, Philip (1387–1389; von *Timothy J. Wengert*); Newman, John Henry (1441–1443; von *Terrence Merrigan*); Nicholas of Cusa (1444–1447; von *Jasper Hopkins*); Nietzsche, Friedrich (1450–1452; von *Andreas Urs Sommer*; dazu empfiehlt der Rez. die Lektüre der einschlägigen Passagen in der genannten *Einführung* in die Tusculum-Ausgabe der *Confessiones* – auch mit Hinweisen zu Hans Blumenberg und Kurt Flasch; vgl. a. a. O., 795–802; der Wille zur Diskreditierung A.s durch diese drei Autoren lässt sich leicht gegen diese selbst wenden). Pascal, Blaise (1497–1499; von *Ephraim Radner*); Ratzinger, Joseph (1642–1645; von *F. Aran Murphy*); Ricœur, Paul (1658–1660; von *Isabelle Bochet*); Rilke, Rainer Maria (1661–1663; von *Robert Halsall*); Scholl, Sophie (1701–1702; von *Friedemann Drews*); Thomas Aquinas (1798–1803; von *Rudi Te Velde*); Wittgenstein, Ludwig (1914–1916; von *James W. Wetzel*); nachträglich sei erwähnt, dass Beiträge zu Karl Jaspers (1210–1211) und Immanuel Kant vom Rez. verfasst wurden (1255–1257).

Ein Beitrag zu Johann Gottlieb Fichte fehlt, der wenigstens unter der Rubrik „German Idealist Philosophy" hätte erwähnt werden sollen; vgl. dazu Edith Düsing: „Gott als Horizont oder Grund des Ich? Von Kants praktischer Metaphysik zu Fichtes Metaphysik des Einen Seins", in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004, 433–491; dort spricht D. von der *‚Augustinischen Wende' des späten Fichte*; bes. 475–481).

Als Sachbeiträge seien genannt (ebenfalls eine kontingente, durch persönliche Interessen des Rez. bedingte, stark reduzierte Auswahl): Byzantine World (to 1453) (726–734; von *Barbara Crostini*); Christology (781–785; von *Helmut Hoping*); Church Councils (786–793; von *Hermann Josef Sieben*); Creation (430–1300) (840–844; von *M.-A. Vannier*); Eschatology (942–947; von *Thomas Fliethmann*); Ethics (947–952; von *James F. Keenan SJ*); Grace (1061–1075; von *Eugene TeSelle*); Justification (1246–1254; von *Willem J. Van Asselt*); Manichaeism (1360–1366; von *Nic Baker-Brian*); Memory (1389–1393; von *J. W. Wetzel*); Original Sin (1472–1478; von *Mathijs Lamberigts*); Phenomenology (1536–1539; von *F.-W. v. Herrmann*; dieser kenntnisreiche Beitrag gleicht Mängel der vorausgehenden Erwähnungen Heideggers aus); Predestination (1591–1600; von *Susan E. Schreiner* und *Jeremy C. Thompson*; bes. bei diesem Beitrag fällt das Fehlen eines thematisch einschlägigen Bandes schmerzlich auf; vgl. *Die Gnadenlehre als „salto mortale" der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, hg. v. Norbert Fischer (Freiburg/München 2012); Psychotherapy (1617–1622; von *A. Pârvan*); Sex (1726–1737; von *Anthony Dupont, Wim François, Paul Van Geest* und *M. Lamberigts*); Trinity (1821–1825; von *Roland Kany*).

Auffällig ist die erwähnte, qualitativ sehr unterschiedliche Behandlung von Meister Eckhart, dem kein eigener Beitrag gewidmet ist, obwohl – wie zitiert – M.-A. Vannier mit gutem Grund schreibt: „Meister Eckhart does not share the title of ‚the second Augustine', but the fact remains that he is perhaps the best reader of Aug." (843) Weiterhin fungiert Meister Eckhart explizit aber nur noch als Vertreter eines „Mysticism" (1438), von dem er nach Meinung des Rez. ebenso weit entfernt war wie A. (und später Kant).

Der Rez. ist einerseits überwältigt von der Fülle des dargebotenen Materials, dem er die beste Rezeption wünscht, weil dies der Verlebendigung der kulturellen Situation dienen kann. Der Zugang zum Dargebotenen hätte jedoch mit angemessenen Inhaltsverzeichnissen und Registern erleichtert werden müssen. Abgesehen von der unvermeidlich unterschiedlichen Qualität der einzelnen Art. wäre es also eine notwendige Hilfe für den sachgemäßen Gebrauch des OGHRA gewesen, eine Übersicht der behandelten Personen und Themen zu haben. Das von Cornelius Mayer als *spiritus rector* geprägte *Augustinus-Lexikon* und der jetzt zur Verfügung stehende OGHRA, der sich Karla Pollmann verdankt, sind dennoch zwei Marksteine der A.-Forschung, die eine erneute Begegnung mit diesem ‚Lehrer des Abendlandes' – und der Menschheit insgesamt – ermöglichen und befördern, die zudem der Verlebendigung (‚reinvention') des christlichen Glaubens dienen kann, die aber nicht nur Christen zuträglich ist, sondern Wege zu vertieften Einsichten in das Sein des Menschen überhaupt eröffnet.

Wiesbaden Norbert Fischer

MacCulloch, Diarmaid: **Silence**. A Christian History. – London: Allan Lane 2013. (XII) 338 S., geb. £ 20,00 ISBN: 978–1–846–14426–4

Diarmaid MacCulloch ist den Leserinnen und Lesern bekannt als Autor zahlreicher englischsprachiger Bücher im Bereich der Kirchengeschichte, darunter *„Reformation.* Europe's House Divided" aus dem Jahr 2003 und *„A History of Christianity.* The First Three Thousand Years" von 2009. Mit *„Silence.* A Christian History" legt M. ein Buch vor, das sehr persönliche Elemente enthält. Nicht, dass dem Kirchenhistoriker aus Oxford plötzlich der kritische Apparat und die Quellenverwurzelung verloren gegangen wären. Doch die Intention, die hinter M.s jüngstem Buch aus dem Jahr 2013 steht, scheint sowohl wissenschaftlicher als auch persönlicher Natur zu sein.

Die doppelte Natur des Werkes zeigt sich bei fortschreitender Lektüre deutlich. Was mit einer ideengeschichtlichen Studie zum Begriff des Schweigens und der Stille im jüdisch-christlichen Denken beginnt, endet mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine negative Theologie im Angesicht zahlreicher Beispiele von erzwungenem Schweigen und Verbergen in der Geschichte des Christentums. Letztlich, so ist auch in Besprechungen des Bandes im englischen Sprachraum zu lesen, handelt es sich bei „Silence" um zwei Abhandlungen in ein und demselben Buch: eine historische Studie des Begriffs und der Praxis des Schweigens auf der einen Seite und eine kritische Betrachtung religionspolitischer Macht- und Ausgrenzungsstrategien auf der anderen Seite. Dadurch, dass M. beide Stränge innerhalb der ca. 300 Seiten fast gleichberechtigt verfolgt, entsteht ein zwiespältiger Eindruck: Weder die historische noch die kritische Betrachtung erhalten den Raum, der ihnen eigentlich gebührt.

Das Buch geht auf M.s „Gifford Lectures" zurück, die er 2011/2012 im schottischen Edinburgh hielt. Der nun vorliegende Band ist in vier Teile gegliedert: Erstens „The Bible", zweitens „The Triumph of Monastic Silence", drittens „Silence through three Reformations", viertens „Reaching behind Noise in Christian History". Bei den ersten drei Teilen orientiert M. sich an den entsprechenden historischen Quellen: den Büchern des Alten und Neuen Testaments, den Werken ausgewählter Autoren von der frühen Kirche bis ins Hochmittelalter, schließlich auch den reformatorischen und gegenreformatorischen Schriften, wobei M. dem Nicht-Spezialisten neben bekannten Autoren auch eine Anzahl von „exotischen" Denkern vorstellt. Im vierten Teil seines Buches offenbart M. sein schon erwähntes persönliches Anliegen: die Rehabilitation unterdrückter Stimmen durch eine kritische Relecture ausgewählter Abschnitte der Kirchen- und Theologiegeschichte.

Schon in der biblischen Grundlegung fällt auf, dass M. auf zweierlei Art und Weise über das Schweigen spricht: Erstens über das Schweigen als solches, d.h. über die Gestalt und die Bedeutung des bewussten Stillhaltens bzw. Stilleseins einer Person; zweitens über das Schweigen als eine Metapher für unterschiedliche Haltungen und Praktiken. Es wäre wünschenswert gewesen, dass M. diese beiden Ebenen klarer voneinander getrennt bzw. zur Sprache gebracht hätte.

Im biblischen Teil spricht der Autor u.a. davon, dass in den Schriften des AT die Stille und das Schweigen keineswegs positiv konnotiert seien: Das Schweigen Gottes wird mit seiner Abwesenheit und seinem Gericht in Verbindung gebracht (18) und das stille Gebet erfreute sich offenbar keiner großen Beliebtheit (21). In seiner Untersuchung des NT kommt M. wiederum auf die Stelle am Ende des paulinischen Römerbriefs zu sprechen, in der es heißt: „Ehre sei dem, der die Macht hat, euch Kraft zu geben [...] gemäß der Offenbarung jenes Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten unausgesprochen war, jetzt aber nach dem Willen des ewigen Gottes offenbart und durch prophetische Schriften kundgemacht wurde." (Röm 16,25f) Der Typus des Schweigens ist im ersten Fall ein anderer als im zweiten Fall, hier Schweigen als Gericht, dort das Nichtmehr-Schweigen als Offenbarung eines Geheimnisses. M. verzichtet aber darauf, diese verschiedenen Formen des Schweigens und des Redens über das Schweigen explizit zu machen.

Dieser Mangel schmälert letztlich aber nicht den Lesefluss. Denn bei aller Kritik handelt es sich bei der Studie um einen enorm lesbaren

Text, der 2500 Jahre jüdisch-christlichen Denkens auf kreative Weise durchleuchtet. Die Abschnitte über das Schweigen im frühen Christentum nehmen die Leserinnen und Leser an der Hand bei der Beobachtung einer zunehmenden monastischen Ausprägung christlichen Denkens und Glaubens. M. setzt mit Ignatius von Antiochien ein und zitiert dessen Ermahnung an die Bischöfe der noch jungen Kirche(n), sie mögen eher durch ein beredtes Schweigen auffallen als durch zu viele Worte, die nicht durch entsprechendes Handeln abgedeckt seien (55). Gleichzeitig stellt M. etwas konsterniert fest: „No one took up Ignatius's peculiar linkage of silence and episcopal authority. It became dead theology." (56)

Hier wird deutlich: M. hält sich mit eindeutigen Parteinahmen nicht zurück, was auch den Reiz der Lektüre ausmacht. Er offenbart ein Faible für eine Theologie, die dem Schweigen über Gott den Vorzug über das beständige Reden und Theologisieren gibt.

M. schildert u.a., dass im ostkirchlichen Denken der ersten nachchristlichen Jahrhunderte die *theosis* – die Einheit des Menschen mit Gott – einen großen Stellenwert innehatte (73). Diese *theosis* ging mit einer ausgeprägten Schweigepraxis einher, welche als die adäquate Weise empfunden wurde, mit Gott in eine Art Kommunikation zu treten. In diesem Zusammenhang wird auch der Unterschied zwischen einer aktiven Meditation und der eher passiven Kontemplation im Anschluss an Evagrius (82) zur Sprache gebracht. Erst in der puren Präsenz der Kontemplation im Angesicht Gottes ist das Schweigen des Menschen auf seinem spirituellen Gipfel angelangt, so kann man M. verstehen.

Dieser Strang einer negativen, kontemplativen, mystischen Theologie wird später durch die lang anhaltende Rezeption der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita popularisiert, den M. als einen Gegner der chalcedonischen Glaubensformeln identifiziert (88). Evagrius und Pseudo-Dionysius Areopagita werden im weiteren Verlauf der Studie immer wieder genannt und gelten M. als Referenzpunkte für die Einordnung späterer Entwicklungen.

Es folgen weitere Abschnitte zur Bedeutung der benediktinischen, zisterziensischen und später mendikantischen Spiritualität für die Entwicklung einer Schweigepraxis im Westen auf der einen Seite und zum Bilderstreit und dessen Auswirkungen auf die alltägliche Spiritualität in den Ostkirchen auf der anderen Seite. Mit großem Gewinn liest man die Abschnitte zur Reformation, welche M. mit einem Einzug des Lärms – er spricht von „protestant noise" (127) – gleichsetzt. Zunehmend seien die Predigt und der Gemeindegesang ins Zentrum der Liturgie gerutscht (129), wobei die unterschiedlichen reformatorischen Flügel auch verschiedene Schweige- und Geräuschpraktiken entwickelten – bis hin zu den britischen Quäkern, die in einem Akt der Devianz sozusagen das Schweigen der im protestantischen Raum nicht mehr existenten Klöster internalisierten und sich somit implizit an die negative Theologie früherer Jahre anschlossen (144). Diese und andere ‚Randgruppen' bildeten sozusagen die binnen-protestantische Kritik an einer zunehmend wortbasierten Theologie und Spiritualität im reformatorischen Lager. M. erwähnt auch ähnliche Bewegungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche – u.a. den Quietismus (158) – und schildert deren Diskreditierung und Verfolgung. Er schließt seine ideengeschichtliche Studie mit der etwas mitleidsvollen Feststellung: „In the midst of the struggles, devotional silence proved one of the greatest casualties." (160)

Der letzte Teil des Buches setzt sich aus unterschiedlichen Stücken zu unterdrückten und zum Schweigen gebrachten Stimmen der Kirchen- und Theologiegeschichte zusammen. Hierzu zählt M. religiöse Minderheiten wie formal zum Christentum konvertierte Juden auf der iberischen Halbinsel (166), zum Stillhalten verurteilte Katholiken im anglikanischen England des 17. und 18. Jh.s (176) oder Anglokatholiken mit offenbar homosexuellen Neigungen im viktorianischen Großbritannien (184). Diese und andere Gruppen nennt M. summarisch „Nicodemites", da sie, wie der Nikodemus des Johannesevangeliums, ihre wahre religiöse Identität nur im Verborgenen leben konnten.

Die Portraitierung dieser Gruppen geschieht sehr skizzenhaft, weshalb man als Leser unschlüssig bleibt, ob man M. in seinen Ausführungen wirklich folgen möchte. Bemerkenswert sind M.s wiederholte Hinweise, dass religiöse Aufbrüche – gerade auch hinsichtlich einer erneuerten Schweigepraxis – oft mit dem ausgeprägten Engagement von Frauen einhergingen. Diese konnten von einer religiösen ‚Demokratisierung', welche mit einer zum Schweigen und zur Negativität hin neigenden Theologie offenbar einherging, stets profitieren (119, 141, 149, 166).

Letztlich kann man sich über das Buch von M. nur die Augen reiben: über die Vielzahl von aufschlussreichen Quellen und theologisch-spirituellen Schweigeprofilen, die der Autor zu Wort kommen lässt; über den weiten Bogen, den M. von den Jahrhunderten vor Christi Geburt bis in unsere Zeit schlägt; aber eben auch über die innere Spannung des Werkes, die durch das sowohl wissenschaftliche als auch persönliche Interesse des Autors hervorgerufen wird. Dennoch freut man sich, dass M. diesen zweigleisigen Weg gegangen ist, lernt man dadurch doch, dass das Schweigen eine durchaus beredte Kritik an den vielen Worten religiöser und theologischer Autoritäten sein kann.

Hamburg Burkhard Conrad OPL

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 471 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beihefte / Abt. Abendländische Religionsgeschichte – Abt. für Universalgeschichte, 101), geb. € 69,99 ISBN: 978–3–647–10130–9

Eigentlich war die Theologie immer eine in besonders hohem Maße international aufgestellte und vernetzte wissenschaftliche Disziplin, und das von Anfang an. Bereits Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin waren hochmobil und standen durch die Gelehrtensprache des Lateinischen in breitem Austausch. Unbeschadet der Herausbildung der modernen Nationalstaaten und des Vordringens der Volkssprache hat sich die Theologie im 19. und 20. Jh. zumindest eine transnationale Grundperspektive erhalten. Das zeigen die theologiegeschichtlich ausgerichteten Beiträge des vorliegenden Sammelbandes. Er dokumentiert eine Tagung, die im März 2011 im Mainzer Institut für Europäische Geschichte stattgefunden hat.

Einleitend stellt *Johannes Wischmeyer* wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen an, die eine hilfreiche Einführung für die Lektüre der weiteren Beiträge bieten (9–33).

In einem ersten Teil („Institutionelle Faktoren", 37–68) nimmt der Mithg. *Claus Arnold* die internationalen katholischen Gelehrtenkongresse, die zwischen 1888 und 1900 veranstaltet wurden, in den Blick (37–52). Sie heben sich von einem zunehmend nationalen, ja nationalistischen Hintergrund der kirchlichen Situation jener Zeit ab. Die Kongresse erlaubten am Vorabend der Modernismuskrise „eine relativ friedliche, begrenzt internationale Diskussion konservativer und progressiver Theologen" (52). *Klaus Unterburger* kann mit seinem Beitrag (53–68) an seine eigene Habil.schrift über die von Rom im Jahr 1931 dekretierte Reform der Universitätstheologie anknüpfen und zeigen, dass man an der Kurie eine stärker zentralisierte und uniformierte Theologie im Sinn hatte und deutsche Eigenheiten eher mit Misstrauen betrachtete. Zuzustimmen ist ihm sicher in der Einschätzung, dass die damaligen Vorgaben im Kern bis heute gelten und dass es sich hier im Letzten um einen Zusammenstoß von „weltkirchlichem Universalismus und methodischen Vorgaben und Standards, die an den Fakultäten und Universitäten nördlich der Alpen entwickelt wurden" (68), handelt.

Im zweiten Teil werden „Soziale Beziehungen: Schülerschaft, Netzwerke, individuelle Mobilität" (71–121) in den Blick genommen. Ein ausgesprochener „Netzwerker", der über die vaterländischen Grenzen hinaus gewirkt hat, war der Berliner Gelehrte Adolf von Harnack, wie *Christian Nottmeier* zeigen kann (71–87). In dem folgenden Teil über „Publizistische Strategien" (125–165) bietet *Bruno Steimer*, Lektor beim Herder-Verlag, einen instruktiven Überblick über große Reihen und Lexika seines Hauses und ihre internationalen Verflechtungen (153–165). Auch dem bedeutendsten katholischen Verlag in Deutschland glückte nicht jedes Projekt, wie das Scheitern einer international angelegten Lehrbuchreihe im Jahr 1973 zeigt. Ein vierter Teil widmet sich der Bedeutung der Orden und der Mission (169–255).

Blass bleibt der Teil über die Ökumene. Zwar werden mit den Artikeln von *Thomas A. Howard* über die frühen altkatholischen Aktivitäten (259–280), von *Leonhard Hell* über die Interferenzen von deutscher und französischer Ökumene in der Zwischenkriegszeit (281–292) und von *Matthias Wolfes* über Friedrich Siegmund-Schultze (293–318) drei Akzente gesetzt – wäre aber nicht gerade hier für die Thematik mehr zu holen gewesen? Ist nicht besonders das Feld der Ökumene für den interkonfessionellen und internationalen Austausch im 20. Jh. von zentraler Bedeutung? Eigens beleuchten könnte man übrigens auch die länder- und konfessionenübergreifenden wechselseitigen Einflüsse in der christlichen Friedensbewegung. Denn auf diesem Gebiet haben katholische und evangelische Theologen, Franzosen und Deutsche schon in den zwanziger Jahren zueinander gefunden. Diesen Aspekt vermisst man in den Ausführungen Wolfes'.

Spannend ist noch einmal der letzte Teil „Die Dynamik theologischer Diskussionen" (319–450), in dem einige theologiegeschichtlich relevante Entwicklungen angeschnitten werden. *Peter Walter* widmet sich in einem sehr erhellenden, Maßstäbe setzenden Beitrag der Neuscholastik als der letzten für die ganze katholische Kirche verbindlichen Denkrichtung (319–353). Äußerst aufschlussreich sind seine Differenzierungen, die die Neuscholastik als weniger monolithisch erscheinen lassen, als man gemeinhin glaubt. Der Artikel von *Barbara Hallensleben* und *Richard Augustin Sokolovski* über die Austauschbeziehungen zwischen russisch-orthodoxer (Exil-)Theologie und westlicher Theologie bleibt leider weitgehend auf das Studienhaus St. Serge in Paris beschränkt und wirkt wenig konzis (385–408). Anhand der christologischen Diskussion geht *Benjamin Dahlke* in einem auch in dogmatischer Hinsicht interessanten Beitrag auf die Beziehungen zwischen dem deutschen und dem englischen Sprachraum ein (409–434). Abschließend wird *Alberto Melloni*, dem Nachfolger Giuseppe Alberigos, Gelegenheit geboten, die Arbeiten des Bologneser „Centro Documentazione" während des Konzils und in der Folgezeit vorzutragen (435–449). Kritische Objektivität gegenüber der von Giuseppe Dossetti begründeten Sicht auf das II. Vaticanum, die bis heute in zahlreichen Publikationen aus dieser Schule nachwirkt, wird man hier nicht erwarten dürfen.

Dieser Band kann sein Thema sicher nicht erschöpfend und systematisch behandeln und will es wohl auch gar nicht. Das Grundanliegen, das die einzelnen Aufsätze verbindet, nationale und konfessionelle Engführungen der Theologie zu korrigieren und den Blick ent-

sprechend zu weiten, ist sicher sehr sinnvoll. Dass die inhaltliche Klammer der Beiträge weit gespannt ist und einige einen eher losen Bezug zur Thematik haben, nimmt man daher gern in Kauf.

Augsburg Jörg Ernesti

Philosophie

Quero-Sánchez, Andrés: **Über das Dasein**. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 812 S. (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 3), pb. € 69,90 ISBN: 978–3–17–022441–4

Diese Habil.schrift hat ein vielfach aufgegliedertes Ziel, das sich in zwei Stränge zusammenfassen lässt: Es soll (1) ein „idealistischer" gegen einen „realistischen" Zweig der Metaphysik erwiesen und – im Sinne einer philosophischen, nicht nur philologisch-historischen Wahrheit – stark gemacht werden. Dieser Idealismus hat bedeutsame Vertreter im Mittelalter und setzt sich z.B. bei Schelling, Hegel und Fichte fort. Und es soll (2) erwiesen werden, dass Meister Eckhart zu diesem idealistischen Zweig in der Tradition von Avicenna, Heinrich von Gent und Dietrich von Freiberg gehört, nicht zum „realistischen" (streng aristotelischen) Zweig in der Linie von Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und Gottfried von Fontaine. Diese These widerspricht der heute in der E.-Forschung, v.a. von der „Bochumer Schule" (Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Loris Sturlese u.a.), vertretenen und weithin anerkannten Ansicht, dass E. und Dietrich von Freiberg in der Traditionslinie von Averroes und Albert dem Großen stünden. Das Kriterium, an dem sich diese philosophische Ausrichtung erweist, ist das jeweils differierende Verständnis der Seinsweisen *esse essentiae* und *esse existentiae*, genauer die Frage, ob das wirkliche Sein sich im real existierenden Dasein findet oder im wesentlichen Sein, das als Idee in der Erkenntnis Gottes unabhängig von der Existenz des Seienden bestimmt, wie dieses sein soll.

Demgemäß gliedert sich das Werk in zwei große Abschnitte: 1. „Die Metaphysik des Idealismus" und 2. „Die realistische Metaphysik Alberts des Großen". Im ersten Abschnitt werden zuerst „I. Der Idealismus in der Philosophie des 13./14. Jahrhunderts: Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart" (49–376) im Kontrast zu Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und Gottfried von Fontaine und anschließend „II. Der neuzeitliche Idealismus: Schelling und Hegel" (377–516) behandelt. Der zweite Abschnitt erörtert die Lehre Alberts von Sein und Wesen und deren Bestimmungen sowie die Analogielehre, jeweils wiederum im Vergleich mit Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Aegidius, Gottfried und E. (517–704).

Aus Sicht der Meister-Eckhart-Forschung ist v.a. der erste Abschnitt interessant, da er neue Thesen und Forschungsergebnisse zur geschichtlichen Einordnung Dietrichs und E.s vorlegt.

Exemplarisch wird die idealistische Position an der Unterscheidung Heinrichs von Gent zwischen wesentlichem und existierendem (realem) Sein („Dasein") erläutert. Das Dasein ist im weiteren Sinne Akzidenz zum Wesen und verleiht demnach dem wesentlichen Sein nur die Existenz, fügt aber dem Wesen nichts Wirkliches hinzu. Das wesentliche Sein ist also durch sich selbst bestimmt, d.h. es ist das Sein einer Sache in Gott selbst; das Dasein aber besteht nicht wesentlich, d.h. nicht durch sich selbst, sondern in Abhängigkeit von Gott. Der Unterschied von Dasein und Wesen ist nun für Heinrich weder real noch bloß gedacht, sondern „intentionell": Sie sind in ihrer Bedeutsamkeit bzw. je nach der Absicht verschieden. Hier ist erkennbar, dass in die Unterscheidung des idealistischen und des realistischen Seinsverständnisses im Sinne des Autors ein ethisches, subjektives oder existenzielles Moment hineinspielt, vielleicht sogar für die Auslegung maßgeblich wird, das offenkundig auch ein kritisches Licht auf die utilitaristische und positivistische Gegenwartsphilosophie wirft. „Die auf das Dasein des Dinges als Intendierbares gerichtete Absicht (*intentio existentiae*), die von der *intentio essentiae* (= *intentio Dei*) verschieden ist, kennzeichnet also die Seienden, die das, was sie durch sich selbst sind – und zwar ewig in Gott –, geringschätzen oder gar verachten und sich dem Sein hingeben, in dem sie von der Willkür oder gar der Gnade eines Anderen abhängig sind: der reale Erfolg wird dadurch freilich wahrscheinlicher, jedoch nur auf Kosten des Selbstseins." (64)

Auch das wesentliche Sein des Geschöpfes ist für Heinrich von Gott abhängig, und zwar – das wird als Parallele zu Meister Eckhart wesentlich – nicht von der quasi willkürlichen Wirkursächlichkeit, durch die das Dasein sein oder auch nicht sein kann; sondern das Wesen ist abhängig von Gott als Form- oder Exemplarursache (68). Diese These wird bedeutsam für die Einordnung Dietrichs und E.s in die idealistische Metaphysik, die beide ebenfalls Wirk- und Zielursache auf die physikalische Betrachtung des Seienden beschränken und aus der Metaphysik ausschließen (212–217). Für Dietrichs idealistische Position sind ferner die Einheit von Sein und Wesen im Geschöpf (222–231), das Verständnis von Zeit und Ewigkeit (231–243) sowie v.a. das wesentliche Wirken des abgeschiedenen Geschöpfes aus und im Nichts (einer Wirk-, Ziel- oder Materialursache) (244–257) und schließlich Dietrichs Konzept von der konstitutiven Funktion der absoluten Vernunft (258–276) charakteristisch, wie Q.-S. in kontrastierender und philosophierender Auseinandersetzung mit Siger von Brabant, Aegidius und Gottfried einerseits sowie mit Imbach und Flasch andererseits nachweist. In all diesen Punkten zieht er zugleich Verbindungslinien zwischen Heinrich, Dietrich und E. Diese Kap. bieten für die weitere Interpretation des Zusammenhangs dieser drei Autoren unverzichtbare Anregungen.

Anhand der genannten Unterscheidungskriterien werden die tragenden „idealistischen" Elemente in E.s Metaphysik materialreich und in pointierter Analyse herausgearbeitet: z.B. die Nichtigkeit des Bestimmten, die Gleichgültigkeit des wesentlichen Seins gegen das Dasein, E.s Vernunftmetaphysik, die Zurückdrängung der Wirkursächlichkeit Gottes zugunsten der Form- und Exemplarursache usw. Dabei tritt mit Recht die Bewegung der *abnegatio*, der Nichtigkeit des bloß Daseienden (E. spricht v.a. vom Kreatürlichen), hervor. Nicht ganz einsichtig wird dabei die Gegenläufigkeit des E.'schen Denkens: Das Nichts des Kreatürlichen IST die Allpräsenz des Göttlichen und so das Sein Gottes in allen Dingen, die Identität des Grundes Gottes und des Seelengrundes, die Gottesgeburt in der Seele. Was Q.-S. als E.s „Ausschließlichkeitsthese" versteht: „Allein Gott ist im eigentlichen Sinne seiend, eines, wahr und gut", kehrt sich in E.s Analogie- und Transzendentalienlehre gerade um, sodass alles Seiende, Wahre und Gute durch die Gottesgeburt „ausschließlich" Gott *im* Menschen ist. Diese an Pan(en)theismus anklingenden Lehren E.s beruhen auf den Prinzipien der Univozität und Wesensübertragung (E.s Bildlehre, *causa essentialis*) und kehren die Bewegung der Negation in eine alles durchherrschende Bejahung und „Freude" am Sein um. Diese positive Gestimmtheit der Lehre E.s kommt dem Rez. hier etwas zu kurz.

Diese Einschränkung könnte allerdings gegenstandslos werden, wenn der Autor das Ergebnis seiner nachfolgenden Studie Schellings, insbes. des späten Schelling, philosophisch (!) in seine idealistische Interpretation E.s einbinden würde. Es ist verständlich, dass er diesen Schritt in seiner hier vorgelegten *grundlegenden* Untersuchung des Idealismus als eines „philosophische[n] Ansich" und nicht nur als einer „historisch bedingte[n] philosophische[n] Position" (516) nicht mehr tun konnte. Der Abschnitt über den neuzeitlichen Idealismus bei Schelling und Hegel (377–516), der in seinem Umfang und seiner Tiefe hier nicht angemessen gewürdigt werden kann, hebt nämlich die scharfe Gegensatzspannung zwischen wirklichem, d.h. wesentlichem Sein und Dasein auf, indem gezeigt wird, wie der späte Schelling, ohne den Idealismus zu verlassen, die Wirklichkeit der Existenz wiedergewinnt, indem er sie in die Entschlossenheit des Individuums für sein wesentliches Sein-Sollen und gegen die nur opportune Bindung an die Vorgegebenheiten des „Existiertwerdens" verlegt.

Auch der letzte Abschnitt, die realistische Metaphysik Alberts des Großen (517–704), rückt nochmals eine *communis opinio* der historischen Forschung zurecht, die von einer (deutschen) averroistischen Albertschule spricht, deren Hauptvertreter Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart seien. Das geschieht mit historisch analytischen Mitteln, jedoch in einer aus der Sache des Unbedingten, Wesentlichen und Verbindlichen geleiteten Interpretation. Diese will zeigen, dass Albert wie sein einflussreicher Schüler Thomas die von Avicenna und Heinrich von Gent entfaltete idealistische Vorzugsstellung des wesentlichen Wirklichen gegenüber dem in sich bloß nichtigen Realen bekämpft, und zwar aufgrund des aristotelischen und averroistischen Realismus, der die faktische Realität als Wirklichkeit versteht.

Dieses Werk verdient ein gründliches Studium und nachhaltige Rezeption. Es kann sowohl die historischen Bezüge in ein neues Licht rücken als auch, seiner Intention entsprechend, im Dienste des Denkens eine Reinigung unseres Verständnisses von dem bereitstellen, was das Sein bzw. was je mein Sein in Wirklichkeit IST.

München Karl Heinz Witte

Holz, Hans Heinz: **Leibniz**. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten, hg. und mit einem Nachwort vers. v. Jörg Zimmer. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 314 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–26267–0

An Gesamtdarstellungen zum Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) sind in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum nur die von Michael-Thomas Liske (Beck'sche Reihe: Denker, München 2000) und von Hans Poser (Junius: Reihe „Zur Einführung", Hamburg 2005) zu nennen. Das liegt natürlich nicht zuletzt daran, dass kaum jemand in der Lage ist, dieses umfassende Werk des letzten „Polyhistors" wirklich zu überblicken. Neben philosophischen, mathematischen, theologischen und einzelwissenschaftlichen Beiträgen umfasst das Briefcorpus bekanntlich alleine über 15.000 Briefe, und die groß angelegte Gesamtausgabe der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ist noch lange nicht abgeschlossen; insgesamt sind wohl über 100 Bände zu erwarten. Umso verdienstvoller ist es, wenn sich wieder jemand an diese kaum zu bewältigende Arbeit heranwagt.

Hans Heinz Holz (1927–2011) hat dieses Werk „als Summe seiner Leibniz-Forschungen noch kurz vor seinem Tod im Dezember 2011 abgeschlossen" (vgl. Buchrücken). Ohne Frage muss man sich, wenn man sich philosophisch mit L. auseinandersetzt, auch mit H.' L.-Interpretation beschäftigen – aber man muss sie nicht teilen. Und das ist auch, kurz gesagt, das Grundmanko dieser Gesamtdarstellung.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil, der in neun Kap. untergliedert ist, beschäftigt sich mit der Philosophie (13–183), der zweite, der weitere acht Kap. umfasst, mit der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Praxis (187–285). Das letzte der insgesamt 17 Kap. enthält auf drei Seiten ein allzu knappes Resümee (287–289). In einem Anhang wird noch ein Vortrag von H. mit dem Titel „Logik und Metaphysik bei Leibniz" abgedruckt, den er im Leibniz-Jahr an der Univ. Girona/Spanien gehalten hat (293–309). Ein „Nachwort des Herausgebers" (311–314) beschließt die Untersuchung. Leider hat man gänzlich auf Register verzichtet.

Der erste Teil widmet sich näherhin der allgemeinen Charakteristik sowie der philosophischen Ausgangslage (Kap. 1: 13–35), den Begriffen Substanz und Struktur (Kap. 2: 37–75), den Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes (Kap. 3: 77–97), dem „Commune bonum" (Kap. 4: 99–114), der Theodizee (Kap. 5: 115–123), der Dialektik (Kap. 6: 125–143), der „spekulativen Transformation der Philosophie bei Leibniz und Hegel" (Kap. 7: 145–162), der Erkenntnistheorie (Kap. 8: 163–172) sowie der Logik und der *characteristica universalis* (Kap. 9: 173–183).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit L.' enzyklopädischer Wissenschaftskonzeption (Kap. 10: 187–200), seiner „Wissenschaftskonzeption zwischen den Enzyklopädien Alsteds und Hegels" (Kap. 11: 201–215), seiner historischen Forschung und Methode (Kap. 12: 217–222), der Einheit der Konfessionen (Kap. 13: 223–230), seiner Arbeit als Diplomat und politischer Publizist (Kap. 14: 231–255), seinem Medizinverständnis (Kap. 15: 257–271) sowie mit seiner Gesellschafts- und Bildungspolitik (Kap. 16: 273–285).

Diese Inhaltsübersicht macht schon deutlich, dass im Rahmen einer solchen Rez. nicht en détail auf die durchaus facettenreiche und gut lesbare Untersuchung eingegangen werden kann. Vielmehr will ich mich damit begnügen, den Tenor der Interpretation deutlich zu machen, denn diesen halte ich für höchst problematisch. Bekanntlich kommt H. aus der marxistischen Tradition; er ist stark beeinflusst von Sartre, Lukács und Bloch. Aber gleichzeitig war er auch immer an einem metaphysischen Hintergrund interessiert, der ihn zu L. führte, vermittelt durch Josef König. Was auf den ersten Blick sehr divergent aussieht, versuchte H. in seinen Arbeiten zu verbinden, indem er nachzuweisen suchte, dass die Dialektik im Mittelpunkt des L.schen Denkens verortet ist, was bei ihm besonders zur Herausarbeitung des Strukturaspekts von L.' Monadenmodell führte (vgl. 38ff). So innovativ diese Sichtweise ist, so beschränkt, ja defizient zeigt sie sich doch in Bezug auf andere Themen von L.' Denken.

Wenn H. „die Einheit des Leibnizschen Denkens" in der Überzeugung sieht, „daß ontologische Grundlage, wissenschaftliche Erkenntnis von Natur und Menschenwelt und gesellschaftlich-politische Ordnungsidee demselben Prinzip der universellen Harmonie entspringen" (19), so kann man dem sehr wohl zustimmen. Wenn er aber dann nur einige Seiten weiter meint, dass L. die Philosophie, im Gegensatz zum „Programm einer wissenschaftlichen Philosophie", wie es z.B. von Descartes vertreten wird, nur im Sinne hypothetischen Wissens verstehe, das keinen „Anspruch auf absolute Wahrheit" vertrete (21f), so muss dem widersprochen werden. Es ist richtig, dass L. nicht selten den Begriff der Hypothese verwendet – aber eben nicht im Sinne hypothetisch gewisser Einsichten einzelwissenschaftlichen Charakters. Bekanntlich hat er auf den Einwand von Lady Masham: „But it appears not yet to me that this is more than a hypothesis" (ed. Gerhardt, Bd. III, 350) geantwortet: „Ainsi [...] il semble que mon Hypothese [sc. die 'Hypothese de la concomitance' oder die prästabilisierte Harmonie] est quelque chose de plus qu'une Hypothese, estant non seulement possible tout simplement, mais encore la plus conforme à la sagesse de Dieu et à l'ordre des choses." (ebd., 354)

Ein weiterer zentraler Punkt ist zu kritisieren. Für H. ist L. „der Denker, der zuerst mit ungeheuerer begrifflicher Anstrengung die Vielheit der Welt im Gegensatz zu einer theologischen Begründung *aus einem zentralen innerweltlichen Prinzip* abzuleiten unternahm und damit das Ziel und die Aufgabe der Philosophie für die folgenden Zeiten setzte. [...] Von Leibniz führt so eine direkte Linie zum jungen Schelling, zu Hegel und später zu Marx. Von ihm nimmt in der deutschen Philosophie jener Säkularisierungsprozeß seinen Ausgang, in dessen Verlauf die Philosophie die theologische Begründung der Welt aufgibt, um die Wirklichkeit aus sich selbst, aus ihrer systematischen Struktur zu begreifen." (27f; vgl. 41, 120 u. ö.) L., so H., säkularisiere die Philosophie „nicht weniger radikal als Spinoza" (28). Ein solches Urteil entbehrt nicht nur jeder Textgrundlage, sondern übersieht auch, dass es L. immer darum ging, das Alte mit dem Neuen zu verbinden. So vertritt er bspw. in seiner der *Theodizee* vorangestellten *Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft* in Bezug auf das Verhältnis dieser beiden Größen eine Position, die von derjenigen eines Thomas von Aquin nur in wenigen Punkten abweicht. H. hätte einen solchen Hinweis sicherlich mit dem Argument abgewiesen, dass das dem sog. Exoterikprinzip geschuldet sei (vgl. 30f), dem zufolge L. auf den Standpunkt eines Kontrahenten zumeist eingeht. Aber damit lässt sich natürlich alles „weginterpretieren". In der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit Locke bewegt sich L. übrigens auf weite Strecken im Rahmen dieses Prinzips, wobei H. dieses m. E. an dieser Stelle aber nicht genügend würdigt (vgl. 163ff). In diesem Zusammenhang zu meinen, dass neben der Mathematik auch die Physik und die Chemie es mit Vernunftwahrheiten (= ewigen Wahrheiten) zu tun hätten (171), ist ein grobes Missverständnis, da letztere immer mit „gemischten Schlüssen" arbeiten, weil hier notwendig Erfahrungen mit einfließen.

Auch eine Behauptung wie die folgende ist kaum nachvollziehbar: „Der Zweifel am ontologischen Gottesbeweis macht deutlich, daß das Leibnizsche System weltimmanent ausgerichtet ist. Diese Tatsache wird unterstrichen durch den Zweifel an der Abhängigkeit der Wahrheit vom göttlichen Willen. Die Überzeugung, daß Wahrheit unabhängig von Gott eine Wahrheit und auch für diesen verbindlich ist, hat Leibniz *nie* aufgegeben." (39) Diese Sätze implizieren nämlich gleich zwei entscheidende Missdeutungen: Zum einen kennt L. neben dem ontologischen Gottesbeweis, den er für ergänzungsbedürftig hält, weil nicht bewiesen sei, ob der vorausgesetzte Gottesbegriff widerspruchsfrei sei, weitere, nämlich verschiedene kosmologische Gottesbeweise, die er sehr wohl auch selbst vertritt. Zum anderen vertritt L. – im Gegensatz zu Descartes – einen Verstandesprimat und keinen Willensprimat in Gott, d.h. Wahrheit (und zu denken ist hier an die ewigen oder notwendigen Wahrheiten) ist nicht unabhängig von Gott, sondern identisch mit dem göttlichen Verstand, wo sie ihren Sitz hat.

Auch L.' *Theodizee* für „das widersprüchlichste" seiner Werke zu halten (115), kann ich so nicht teilen. H.s diesbzgl. Ausführungen zeugen auch kaum von einem tieferen Verständnis, wenn es bspw. heißt: „So hat alles Übel seinen Ursprung in der Privation, in der Tatsache, daß dem Einzelnen zahlreiche Eigenschaften des Ganzen ermangeln." (117) Damit wird man der oft missverstandenen Privationslehre nämlich in keiner Weise gerecht. Auch folgende Erklärung kann man nicht auf L. zurückführen: „Alleiniges Prinzip ist das Gute, das das Übel in sich einschließt und aus sich hervorbringt, wenn es sich vereinzelt." (ebd.) Auf das „malum metaphysicum" als letzten Ermöglichungsgrund der eigentlichen, nämlich physischen und moralischen Übel kommt H. in diesem Zusammenhang seltsamerweise überhaupt nicht zu sprechen. Auch H.' Behauptung, L.' „Beweisführung, daß Gott, weil er allgütig ist, unter allen möglichen Welten, die er hätte schaffen können, nur die beste auswählen mochte", sei ein Zirkelschluss (118), verkennt diese Überlegungen, die vom Gottesgedanken ausgehen, vollkommen. Übrigens setzt dieser Gedankengang nicht nur die Allgüte, sondern auch die Allmacht Gottes voraus. Wenn H. meint, dass die L.sche Theodizee „Gott der Gesetzmäßigkeit des Universums" unterwerfe und „ihm das Recht, ja sogar die Freiheit der Willkür" nehme (119), so weiß ich nicht, auf welche Texte er sich hier bezieht. Und wenn er gar meint, dass Gott bei L. „ganz mit der Welt" verschmelze (123), so findet eine solche Aussage bei L. keinerlei Anhalt. Sich für eine solche Aussage auf das Exoterikprinzip bei L. zu berufen (ebd.), macht es sich doch etwas sehr einfach, denn damit wird dieses wichtige Prinzip der L.schen Philosophie zur Unterfütterung einer recht subjektiv gefärbten L.-Interpretation missbraucht.

Mein Resümee: H. liest L. durch seine dialektische Brille, spart theologische und klassisch-metaphysische Aspekte so gut wie ganz aus, und wenn er auf diese eingeht, liegen nicht selten schwere Missdeutungen vor. Dem an L. Interessierten kann man diese Gesamtdarstellung nicht gerade empfehlen. Sie sagt allerdings sehr viel über H.' eigene philosophische Position aus; aber das ist ja eigentlich nicht ihr Thema.

Trier Werner Schüßler

Reder, Michael: **Religion in säkularer Gesellschaft**. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie. – Freiburg: Alber 2013. 453 S. (Praktische Philosophie, 86), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–495–48540–8

Seit geraumer Zeit gilt Religion für Politikwissenschaftler und politische Philosophen wieder als interessewürdig. Dies hat gewiss mit *9/11* zu tun, aber mehr noch mit dem für manchen Protagonisten mit enormer Trauerarbeit verbundenen Abschied von allerlei Fort-

schritts-, Aufklärungs- und Säkularisierungsträumen. Darüber ist in den letzten Jahren viel geforscht und publiziert worden. Insofern gesellt sich das hier anzuzeigende und zu rezensierende Buch zu einem umfangreichen Bestand an Literatur. Dennoch betritt Michael Reder mit seiner an der LMU eingereichten Habil.schrift Neuland, da er einer der ersten ist, der eine Art Bestandsaufnahme und kritischer Zwischenreflexion der bisherigen Debatte liefert.

Als Ausgangspunkt dient ihm dabei die Beobachtung, dass mit den zunehmenden Zweifeln an den bisherigen Säkularisierungskonzeptionen auch eine erhöhte Aufmerksamkeit für die andauernde politische Bedeutung von Religionen einhergeht (vgl. 13–37). Vier zentrale Faktoren benennt der Vf., um die Transformationen auf dem religiösen Feld der Gegenwart zu kennzeichnen: „politische Vitalität und Ausdifferenzierung der institutionalisierten Religionsgemeinschaften, (post-)moderne Transformation des Religiösen und die Entstehung fundamentalistischer Strömungen." (25) Vor diesem Hintergrund entscheidet sich R. dafür, in doppelter Hinsicht das Feld der politischen Philosophie zu beleuchten: Einmal geht es ihm darum, die thematischen Schwerpunkte der neuen Auseinandersetzung mit Religion zu erfassen. Diese sind neben den üblichen Kandidaten des Verhältnisses zu Politik, Moral und Kultur sowie der Beziehung von Glaube und Wissen auch Fragen, die darauf abzielen, was geschieht, wenn Religion eher funktional oder eher substanziell, eher als individuelles oder eher als soziales Phänomen betrachtet wird (vgl. 70ff). Schon dadurch wird deutlich, dass ein wichtiger Kritikpunkt R.s in der häufig anzutreffenden Vernachlässigung der religionsphilosophischen Binnenperspektive – R. spricht von „Innensicht" (408) – begründet liegt (vgl. das Zwischenfazit auf 316ff). Was bspw. bei Habermas fast programmatisch vertreten wird, stellt für den Vf. – m. E. völlig zu Recht – ein Problem dar. Aufs Mindeste mit einzubeziehen sind ihm zufolge daher auch erkenntnistheoretische und metaphysische sowie metaphysikkritische Aspekte. Dabei gewährleistet die Akzentuierung des genuin religionsphilosophischen (!) Interesses an der Binnenperspektive gerade die Absicherung gegenüber einer einseitigen Identifizierung mit einer bestimmten religiösen Position, wie sie für theologische Positionen allerdings einschlägig wäre.

Neben dem bereits erwähnten Habermas werden vom Vf. – gemäß seines zweiten Gliederungspunkts – die Positionen von Rorty, Walzer, Luhmann, Derrida und Vattimo untersucht. Die sechs Ansätze stehen stellvertretend für die ganze Bandbreite an Theorieansätzen innerhalb der politischen Philosophie: deliberative Diskurstheorie, Liberalismus pragmatistischer Prägung, Kommunitarismus liberaler Prägung, Systemtheorie, Dekonstruktivismus und Hermeneutik (vgl. 35). Die einzelnen Studien machen den Hauptteil der Arbeit aus und lassen sich auch für sich gut lesen und studieren (vgl. 74–319).

R. will mit seiner Arbeit aber nicht nur eine kritische Analyse bisheriger Ansätze liefern. Ihm geht es zugleich darum, die Einseitigkeiten und „Leerstellen" (316) der Debatte zu überwinden. Nicht nur die bereits erwähnte einseitige Konzentration auf die funktionalen Leistungen von Religion stellt für den Autor ein Problem dar. Er diagnostiziert darüber hinaus bei den untersuchten Positionen einen „moralischen Reduktionismus" (318) sowie eine Unterbestimmung der kulturellen Ressourcen, die Religionen bereitstellen können. Und schließlich bedürfte eine Einschätzung der politischen Rolle von Religionsgemeinschaften, v.a. bei liberalen Autoren, einer deutlich differenzierteren Perspektive auf das Phänomen des gesellschaftlichen Pluralismus. Vor diesem Hintergrund bemüht sich R. nunmehr, Argumente und Perspektiven für eine Transformation des religionstheoretischen Diskurses innerhalb der Politischen Philosophie aufzuzeigen, ohne dabei die Gewinne aus den verhandelten Ansätzen zu unterschlagen.

Sein eigenes religionstheoretisches Konzept entnimmt er einer Kombination aus den Ansätzen von Nikolaus von Kues, Schleiermacher und Dewey (vgl. 322–342), die jeder für sich „in Zeiten [...], in denen sich Gesellschaften im Umbruch befunden haben und in denen die Frage nach der gesellschaftlichen Rolle der Religion innerhalb der Philosophie umstritten war" (321) eine Neuausrichtung unternahmen. Religion wird so zu einem gesellschaftlich identifizierbaren und kulturell plural gestaltbaren Ort, an dem das Wissen um das Nichtwissen, um die Stelle der Transzendenz wachgehalten, gestaltet und in sozialtransformative Ideale übersetzt werden kann, ohne dass sie auf eines dieser Momente reduziert und so ihr bleibendes Irritationspotential überwunden werden könnte: „Religionen sind", für R., *„sprachliche und symbolhafte Ausdrucksformen*, die das *Verhältnis von Transzendenz und Immanenz im Sinne eines nichtwissenden Wissens* thematisieren und damit *soziale Praktiken* konstituieren, die einen umfassenden Anspruch an die religiösen Menschen stellen." (348)

Das dadurch gewonnene Religionsverständnis mag an sich nicht originell sein. Aber seine Fruchtbarkeit zeigt sich darin, dass sich aus dieser knappen Definition ein weites Feld an Neujustierungen ergibt, die das Verhältnis von Glaube und Wissen als ein nicht einseitiges zu begreifen vermögen; die Religion in (post-)modernen Zeiten nicht auf das Phänomen individueller Religiosität reduzieren; die weder Religion auf Moral und Sozialstabilisierung verengen noch naiv der Vorstellung anhängen, Religion ließe sich dadurch zivilisieren, dass man sie gänzlich aus der politischen Öffentlichkeit zurückdrängt. Letzteres ist eines der hartnäckig überlebenden Vorurteile des liberalen Diskurses. R. widmet jedem dieser Aspekte eine eingehendere Betrachtung (vgl. 351–400), die darin kulminiert, noch einmal den Ort von Religion in der politischen Arena pluralistischer Gesellschaften auszuloten (vgl. 388ff). So wird der praktische und für die Politische Theorie und Philosophie einschlägige, theoretisch-konzeptionelle (!) Umgang mit dem Phänomen der Religion zum Präzedenzfall für einen demokratischen Pluralismus. Die Aporien liberaler Ansätze lassen sich nur überwinden, und auch darin ist dem Vf. restlos zuzustimmen, wenn die sittlichen Potentiale und Konfliktlösungsmechanismen, die in den Religionen als sozialen und kulturellen Interpretationsgemeinschaften bereitliegen, als gleichberechtigt neben säkularen anerkannt und als rechtfertigungswürdig angesehen werden (vgl. 395f).

Insgesamt hinterlässt die Lektüre des Bandes beim Leser wie beim Rez. zunächst Bewunderung für die immense und konstruktive Stoffverarbeitung seitens des Vf.s. Auch überzeugt die Kritik an den verhandelten Autoren, die mit einer detailreichen und fairen Analyse ihrer Positionen einhergeht. Allenfalls hätte man gerne etwas ausführlicher und vielleicht im Zusammenhang dargestellt eine Skizze der Politischen Philosophie der Religion erhalten, wie sie dem Vf. selbst vorschwebt. Und schließlich bleibt die Frage unbeantwortet, warum er sich eigentlich allein auf Ansätze fokussiert, die eher dem – im weiteren Sinne des Wortes – liberalen Spektrum zuzuordnen sind, wenn diese doch jene von ihm zu Recht aufgewiesenen Schwierigkeiten mit sich führen. Schon Charles Taylors Ansatz ist ja den verhandelten gegenüber in mehr als nur einer Hinsicht im Vorteil. Doch sind dies alles Marginalien zu Konzeption und thematischem Spektrum einer Arbeit, die weit mehr als eine wissenschaftliche Qualifikationsschrift darstellt. Das Buch verdient daher selbst diejenige Aufmerksamkeit, die es seinerseits für die Religion innerhalb der politischen Philosophie reklamiert.

Hamburg Christian Polke

Caspary, Almut: **In Good Health**. Philosophical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethics. – Stuttgart: Franz Steiner 2010. 209 S. (Geschichte und Philosophie der Medizin, 9), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–515–09318–7

Ein Vergleich gegenwärtiger Krankheitsbegriffe im Rückbezug auf die sich in der Antike herausbildenden, noch heute wirksamen anthropologischen Selbstverständnisse ist ein Desiderat. Almut Casparys Studie kann somit als willkommene Eröffnung einer Diskussion gelten, die für die medizinische Ethik aus philosophischer und aus theologischer Perspektive bereichernd zu sein verspricht. Die Autorin vergleicht patristische (Kap. 3 und 4) mit aktuellen englischsprachigen (Kap. 5) Begriffen von Gesundheit, Krankheit und Heilung in der Absicht, alternative Denkressourcen zu eröffnen, um typische moderne Engführungen zu überwinden.

Nach einem zusammenfassenden Überblick über die Argumentationsschritte untersucht sie im 2. Kap., wie die Hoffnung auf neue Therapiemöglichkeiten zum zentralen Argument in der britischen Gesetzgebung zur verbrauchenden Embryonenforschung wurde. „Gesundheit" ist somit eine normative Größe, die in der Abwägung mit anderen Gütern, wie dem Lebensrecht von Embryonen, ausschlaggebend wird; zuerst wurde damit ihr Verbrauch, dann auch ihre Herstellung allein zu Forschungszwecken politisch gerechtfertigt. Der Hauptteil der Arbeit analysiert in drei Kap.n patristische und moderne Zugänge zur Bestimmung von „Gesundheit". Das Schlusskap. sucht mit Karl Barth, den orthodoxen Denkern Stanley Harakas und Tristram Engelhardt sowie mit Stanley Hauerwas heutige theologische Impulse in die Diskussion einzubringen.

Gesundheit als Ziel wird in die Leib-Seele-Einheit eingebettet, ausgerichtet und relativiert, sodass Medizin nicht, wie in Lennart Nordenfelts subjektivierender Rekonstruktion, den Auftrag hat, zum Lebenssinn zu befähigen (u.a. 179). Deshalb nun zu den Quellen, die für die Autorin ein hochrelevantes, zu wenig genutztes Denkpotential bereitstellen, um gegenwärtige Debatten um die anthropologischen Voraussetzungen und Ziele der Medizin neu zu orientieren.

Das 3. Kap. setzt mit der funktionalen Definition von Gesundheit als metabolischer Balance bei dem Arzt und Philosophen Galen von Pergamon ein, der

naturalistische Wahrnehmung mit vernunftgeleiteter Lebensorientierung verband. Von dieser im 2. Jh. formulierten, noch für moderne Autoren beispielgebenden wissenschaftlichen Orientierung kehrt die Autorin ins 1. Jh. zum Neuen Testament zurück, um das die drei ausgesuchten Väter verbindende normative Fundament zu skizzieren. Jesu Heilungen lassen Genesung als Gut erkennen, das als Zeichen für die Ankunft des Reiches Gottes erscheint.

Von den Sprach- und Denktraditionen des frühen Christentums werden mit dem Syrer Tatian, mit Tertullian und mit Basilius dem Großen drei Zugänge illustriert, denen ein „hierarchisches", nicht einfach funktionales Verständnis der Leib-Seele-Beziehung gemeinsam ist. Das Seelenheil ist die vorgeordnete Bestimmung, in die Gesundheit eingeordnet wird. Im gnostischen Umfeld sieht Tatian nicht nur Krankheit, sondern auch Heilmittel als mögliche dämonische Kräfte an. Tertullian unterscheidet natürliche, dämonische und spirituelle Krankheitsgründe und dementsprechend natürliche, übernatürliche und sakramentale Heilungswege. Medizin ist der Theologie nachgeordnet. Bei Basilius hingegen stehen Wissenschaft und medizinische Kunst wie andere Fertigkeiten – Bauen, Weben, Landwirtschaft – als dem Menschen vom Schöpfer verliehene natürliche Begabungen nicht in Konkurrenz zur spirituellen Heilung. Als Gründer des ersten allgemeinen Krankenhauses in der westlichen Kultur, das Unterbringung und Pflege nicht nur für Soldaten bot (83), schuf er 370 vor den Toren von Caesarea eine Institution, die den *philanthropos* Gott nachahmte, indem sie die Liebe Gottes zu den Menschen in einem Verbund von Diensten ins Werk setzte. Medizinische Praxis wird ein Symbol praktischer Nächstenliebe und Ausdruck christlicher Ethik. Die Autorin zitiert Basilius' Kritik an Mönchen, die in ihrer Orientierung auf Askese und Psalmensingen die praktisch-tätige Liebe in Werken der Barmherzigkeit und in Koinonia vernachlässigten: „Wenn Du allein lebst, wessen Füße wirst Du waschen?" (81) Während die physische, spirituelle und gemeinschaftliche Verfasstheit menschlicher Existenz mit Gottes Schöpfung von Basilius bejaht wird, ist das einzige fehlende Element eine ausgearbeitete Anthropologie, in der die persönlichen und individuellen Anteile Beachtung finden.

Einen solchen kohärenten Entwurf im Licht des Liebesgebotes findet C. bei Augustinus ausgeführt, dem sie das 4. Kap. widmet. Die drei im 5. Kap. vorgestellten modernen Definitionen von Gesundheit – die naturalistisch-objektivistische von Christopher Boorse, die kulturabhängige von H. Tristram Engelhardt und die auf das Lebensprojekt von Individuen bezogene von Lennart Nordenfelt – werden als philosophisch-anthropologisch fragmentarisch beurteilt. Die Defizite ihrer Einseitigkeiten finden im 6. Kap. eine Antwort in der Leib-Seele-Einheit, wie Augustinus sie expliziert: der Vorrang des Wissens um Gottes Liebe, die im Innern der Seele situiert ist, vor dem Wissen um natürliche Prozesse (161) erlaubt es, natürlich-körperliche, persönlich-soziale und moralisch-spirituelle Dimensionen (159) zusammenzuführen und der Medizin als legitimer, aber durch die menschliche Endlichkeit begrenzter Praxis ihren Ort zu geben.

Informativ und gut gegliedert, mit (trotz Wiederholungen) hilfreichen Zusammenfassungen und erhellenden Zitaten, bietet die Arbeit einen Einblick in die Vielfalt frühchristlicher und patristischer Positionen. Mit den zwei folgenden Anfragen möchte ich alternative theologische Denkmöglichkeiten andeuten. Für Ansätze, die die Voraussetzung der (als Absage an die Moderne verstandenen) Notwendigkeit eines *ressourcement* aus der Patristik nicht teilen, wird die Arbeit als Beitrag zu einer Bewegung erscheinen, die den Extrinsezismus zum Ausweis der Treue zur christlichen Botschaft erklärt. Das erste Problem betrifft die Verbindung von Leid und Sünde, das zweite einen Darstellungsstil, der Konvergenzen insinuiert, wo Differenzen nachzugehen wäre.

In ihrem Augustinus-Kap. erörtert die Autorin die Frage nach Krankheit als Folge der Sünde am Beispiel von Albert Camus' Roman *Die Pest*, in dem der Priester Paneloux und der Arzt Dr. Rieux angesichts des Todes eines Kindes auf das Problem des Leidens Unschuldiger entgegengesetzte Antworten geben. Paneloux verweist zuletzt auf die unbegreifliche Liebe Gottes, Rieux formuliert seine existentielle Revolte gegen eine Weltordnung, in der solches Leid vorgesehen ist. C. zitiert aus Peter Browns Augustinus-Buch den Einwand des Pelagianers Julian von Eclanum: „The punishment of others for the sin of their father, the condemnation of helpless babies, [...] the whole Christian revelation was a measured and authoritative declaration against such *iniquities*, such corrupt dealing." (117) Sie beschließt die Auseinandersetzung mit J. Burnabys Kritik von 1938 an Augustinus' legalistischem Denken mit dessen Verteidigung durch S. Hauerwas: Das Leid sei keine metaphysische Frage mit – wie bei Paneloux und Burnaby – abstrakten Antworten, sondern eine praktische Herausforderung der christlichen Existenz, die auf das Erreichen der Seligkeit ausgerichtet sei. Nachdem die Autorin als eine Kernaussage des Neuen Testaments Jesu Widerspruch zum Tun-Ergehens-Zusammenhang herausgestellt hatte (59: „It is nowhere suggested that sin was the root of disease. Rather the opposite."), hätte man erwarten können, dass Augustinus' Abkehr von der neutestamentlichen Basis, die von Julian bemerkt wurde, eigens diskutiert worden wäre. Dies gilt umso mehr, als ihre Auskunft auf die Frage nach der Rolle des Platonismus im Denken des Augustinus die folgende ist: "Neo-Platonism provided him with both a *method* of enquiry and the vocabulary for wording his thoughts, whereas the scriptures were the *starting point* of any inquiry as well as its *answers*." (97)

Zum zweiten: Wenn die neuere bioethische Position des zur Orthodoxie konvertierten Tristram Engelhardt mit seiner Betonung des Faktors der Sünde aufgrund der orthodoxen Ausrichtung auf Liturgie und Einheit mit Gott als „mit den Kappadokiern völlig vereinbar" (167) beurteilt wird, und wenn die augustinische Anthropologie als konsistente Ausformulierung der mit den griechischen Vätern geteilten Voraussetzungen erscheint, wünscht man sich genauere Analysen, die u. a. den Widerstand damaliger griechischer Theologen, wie explizit bei Theodor von Mopsuestia, gegen die von ihm inaugurierte Erbsündenlehre anerkennen. Hätte Basilius' philosophisches Interesse an der Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft mit dem allgemeinen Wahrheitsbewusstsein nicht dadurch beerbt werden können, dass weniger einseitige medizinisch-ethische Positionen als Gesprächspartner für die christliche Anthropologie und Ethik ausgesucht worden wären? Den Ansatz dazu gibt es in C.s kritisch gegen Nordenfelt gewandten Einsicht, dass die individuelle die allgemeine Vernunft braucht (156f). Ein nicht-hierarchischer Dialog zwischen Medizin und Theologie könnte darauf aufbauen.

Dublin Maureen Junker-Kenny

Hoerster, Norbert: **Was ist eine gerechte Gesellschaft?** Eine philosophische Grundlegung. – München: C. H. Beck 2013. 143 S. (Beck'sche Reihe, 6108), pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–65293–6

Die Fragestellung nach einer gerechten Gesellschaft ist angesichts der zunehmenden Spaltung der deutschen Gesellschaft von außerordentlicher Aktualität. Nie zuvor nämlich war Deutschland so reich wie derzeit, aber trotzdem haben die ärmeren Schichten der Gesellschaft immer weniger Anteil an diesem Reichtum. Norbert Hoerster klärt bereits in der Einleitung seinen Ausgangspunkt. Er plädiert für eine gerechte Gesellschaft, die in der Konsequenz nur heißen könne: Mehr Gleichheit und weniger Staat. Deshalb lautet seine Ausgangsfrage: „Warum sollte in einer Gesellschaft, die gerechterweise *weder* ‚Armut' *noch* ‚extremen Reichtum' kennt, nicht jeder Bürger selbst entscheiden dürfen, wofür er sein Geld ausgeben will?" (8)

Das einleitende Kap. legt ausführlich die thematischen Grundüberlegungen und das erkenntnisleitende Interesse dar. In den folgenden fünf Hauptkap.n werden die Idee der Gerechtigkeit, die Grundrechte, die Anspruchs- und Abwehrrechte behandelt. In Auseinandersetzung mit dem Gleichheitsbegriff wendet sich der Vf. unter Zuhilfenahme der Vertragstheorie von John Rawls den Grenzen des Eigentums und schließlich der Frage nach dem gerechten Staat zu. Den Abschluss bilden ein Resümee und Literaturhinweise.

Der Vf. wirft die Frage nach der Begründbarkeit von Gerechtigkeitsurteilen auf und will wissen, inwieweit Gerechtigkeit mit Gleichbehandlung gleichgesetzt werden kann. Er argumentiert gegen eine Sichtweise, die Gerechtigkeit mit Gleichstellung identifiziert. Woran soll sich die Gleichheit orientieren? „Denn ohne ein solches Maß würden sie (die Gerechtigkeitsforderungen, F. S.) auch dann erfüllt sein, wenn jeder Bürger gleichermaßen 1. mit genau 1000 Euro im Monat ausgestattet würde bzw. 2. lediglich die Chance erhielt, den Beruf eines Angestellten auszuüben." (35) Eine Gesellschaft verdiene das Attribut „gerecht", wenn in ihr das Zusammenleben der Menschen gerecht geregelt ist. Da aber der Staat für die Regelung des Zusammenlebens in den zentralen Fragen verantwortlich ist, ist eine Gesellschaft v. a. dann gerecht, wenn die in ihr geltenden staatlichen Normen als gerecht zu betrachten sind. Normen können gerecht genannt werden, wenn deren Durchsetzung und Erlass in den Aufgabenbereich des Staates fallen. Der Staat ist also in einem solchen Maß Adressat von Gerechtigkeitsforderungen, dass er durch sie überhaupt erst seine Legitimität bezieht.

H. achtet zwar auf Gleichbehandlung bei der Finanzierung des Staates, will aber kein Egalitarist sein. Er versteht sich dezidiert als Anti-Egalitarist. Leistung ist ein Schlüsselbegriff für ihn. Mit dem englischen Philosophen John Locke geht er von der Grundposition aus, dass die Erde den Menschen gemeinsam sei, also ein Gemeineigentum. Privateigentum sei allein dadurch gerechtfertigt, wenn es durch die Arbeit, also Leistung, entstanden sei. Vieles, was oft leichtfertig als eigene Leistung ausgegeben wird, entlarvt H. als unverdientes Vermögen. Wenn H. auf wirkliche Leistung im Gegensatz zu unverdientem Vermögen oder Erbschaften insistiert, enttarnt er einige Lebenslügen des Liberalismus.

Im zweiten Kap. über die Grundrechte, die er in Abwehr- und Anspruchsrechte unterteilt, geht der Vf. auf John Rawls und auf Robert Nozick ein. Grundrechte stehen allen Individuen der Gesellschaft gleichermaßen zu. Dabei stellt H. klar: „Nicht begründbar erscheint dagegen ein Anspruchsrecht auf eine umfassende Chancengleichheit." (9) Deutlich argumentiert er gegen Rawls' Gerechtigkeitstheorie. So plausibel die auf Vertrag beruhende Gerechtigkeitstheorie von Rawls auch sei, H. formuliert schwerwiegende Einwände: Er bezweifelt den „Schleier des Nichtwissens", der alle Menschen dazu anhalten würde, für eine gerechte Verteilung zu votieren. Damit Menschen die Voraussetzung für ein zufriedenes Leben haben, bedürfe es einer Grundgerechtigkeit, die aus den

Grundrechten resultiert. H. verweist insbes. auf die auf John Locke zurückgehende Sichtweise Nozicks zu den Abwehrrechten des Menschen: Niemand dürfe einen anderen Menschen „an seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Eigentum schädigen" (39).

Für H. ist ein Staat, der im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit fragwürdige Ziele verfolgt, immer noch besser als gar kein Staat (vgl. 113). Der Vf. sieht gerade in den Steuern zur Existenzsicherung des Staates ein Kernproblem staatlicher Gerechtigkeit. Er plädiert für eine gerechte, progressive Form der Einkommenssteuer und sieht eine Umsatzsteuer wegen der besonderen Belastung ärmerer Bevölkerungsteile als ungerecht an.

In seinem abschließenden Resümee weist H. darauf hin, dass sich seine Position hinsichtlich eines gerechten Staates von der gegenwärtigen Sozialphilosophie in mehreren Punkten unterscheide. So grenzt er sich von Rothbard und Hoppe ab, nach denen jeder Staat ethisch schlechthin ungerechtfertigt sei, aber auch von Hayek und Nozick, wonach der Staat lediglich die Funktion habe, „den absoluten Schutz von Leben, Leib, Eigentum und Freiheit seiner Bürger [...] zu gewährleisten" (140). Aber auch mit dem über den Minimalstaat hinausgehenden sozial gerechten Staat, wie ihn Rawls entworfen hat, kann er sich nicht identifizieren.

H. hat keinen Blick für Machtfragen und die normativen Implikationen der Marktlogiken, die sich hinter dem Rücken der Bürger abspielen. Hier beendet H., der sonst kritisch fragt und weiterfragt, sein Denken. Der Vf. nimmt zwar tagespolitische Debatten und Herausforderungen wie eine gerechte Steuerpolitik auf, fällt aber hinter den Stand der Debatte zurück, wie sie in den Sozialwissenschaften geführt wird. So kann man seine Studie kaum eine wirklich in die Tiefe gehende Bearbeitung der Titelfrage nach einer gerechten Gesellschaft nennen. Dafür argumentiert er zu vage, wie das Zitat aus dem Schlussresümee zeigt: „Ich halte einerseits zwar klare Grenzen für die Zulässigkeit aller öffentlichen Projekte zum Schutz vor staatlicher Ausbeutung für unverzichtbar. Ich halte andererseits jedoch sowohl eine staatliche Grundversorgung der unfreiwillig Armen als auch eine deutlich progressive Besteuerung der Reichen für gut begründete Gebote der Gerechtigkeit." (141) Nicht selten ist sein Argument wie hier eine Meinung, die letztlich unbestimmt ist. Er argumentiert mit Blick auf die liberale philosophische Tradition, hat aber keinen Blick auf neuere Gerechtigkeitskonzeptionen wie jene nach der Beteiligungs-, Befähigungs- oder Chancengerechtigkeit. Die Pluralisierung der Gerechtigkeitsverständnisse nimmt er insgesamt wahr, befragt sie aber auch nicht kritisch. H. bringt zwar aus liberaler Perspektive die Problematik des Gemeinbesitzes konsequent auf den Punkt, hat aber keinen Zugang zu der derzeitigen Commonsdebatte. So verbleibt er in konventionellen Gerechtigkeitsdiskursen, die er allenfalls durch unkonventionelle Beiträge öffnet. Doch schlussendlich bleibt die Frage, für wen angesichts der schier uferlosen Fülle der Literatur über Gerechtigkeit diese Ausführungen wirklich von Nutzen sein könnten.

Marburg Franz Segbers

Systematische Theologie

Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven, hg. v. Martin Fritz / Regina Fritz. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 195 S. (Theologische Akzente, 7), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–022644–9

Der Glaube kommt in der Sprache nicht nur zum Ausdruck, sondern wird zugleich auch durch Sprache reflektiert. Diesem komplexen Zueinander von Sprache und Glauben ist der Band „Sprachen des Glaubens" gewidmet, den Martin und Regina Fritz als Dokumentationsband einer gleichnamigen interdisziplinären Sozietät der Augustana-Hochschule Neuendettelsau aus dem Jahr 2009 herausgegeben haben. Insgesamt umfasst der Band acht wissenschaftliche Aufsätze sowie eine Einleitung der Hg. und einen Schlussbeitrag, der in 38 kurzgefassten Reflexionen die genannte Thematik unter dem Aspekt kirchlicher Kommunikation beleuchtet.

Das Ziel des Sammelbandes besteht, wie die Hg. in ihrer Einleitung erläutern, darin, anhand des Sprachthemas „eine zeitgemäße Beantwortung der enzyklopädischen Frage nach dem inneren Zusammenhang der verschiedenen Fächer unter dem Dach der Theologie" (12) zu bieten. Als systematisch hilfreich erweist sich die Einleitung insofern, als sie zwei „Grundmuster protestantischer Reflexion über die Sprachlichkeit des Glaubens in idealtypischer Weise" (10) skizziert: zum einen „das offenbarungstheologisch grundierte Verkündigungsparadigma", zum anderen „das subjektivitätstheoretische Ausdrucksparadigma" (11). Das erste Modell, das dem Altprotestantismus zugewiesen wird, stelle den Versuch „einer sprachlichen Vermittlung des offenbarten Evangeliums durch die biblische Verkündigung" dar; das zweite Modell hingegen, das als neuprotestantisch bezeichnet wird, deute die „Sprache als Ausdruck und Mitteilung religiöser Innerlichkeit" (10). Als zwei Orte für die Reflexion der „Sprachlichkeit des Glaubens" nennen die Hg. erstens die theologische Hermeneutik und zweitens die Homiletik (7f). Die einzelnen Fachbeiträge lassen sich – mehr oder weniger leicht – diesen beiden Orten zuordnen.

Die ersten vier Beiträge untersuchen in hermeneutischer Absicht philosophische sowie biblische Texte. *Markus Mülke* zeigt anhand von Platons Symposion die Kritik auf, die Sokrates gegen die zwar schönen, aber wahrheitsvergessenen Reden über den Gott Eros vorgebracht habe (17–35). Mit Bezug auf Aristoteles untersucht *Peter L. Oesterreich* den Bereich einer rhetorischen Glaubenslehre, der sog. „Pithanologie" (36–52). Der Begriff „pithanon" bezeichne gemäß aristotelischer Rhetorik das „‚Glaubenserweckende'" (38) oder auch das „‚Glaubhafte'", „‚*quod fidem facit, credibile*'" (39). Die Erzeugung von „Credibilität" (40) durch rhetorische Sprache sei daher entscheidend für die Anthropologie, insofern der Mensch „als ein Wesen rhetorisch erzeugten Glaubens" (49) verstanden werden könne. Aus diesen Überlegungen ergebe sich die Perspektive, dass „Ratio und Fides lediglich verschiedene Sprachen des rhetorischen Glaubens sprechen" (52). In seinem Beitrag „‚Schreibe' oder ‚Rede'" (53–75) über das biblische Hohelied geht *Matthias Hopff* der Frage nach, inwiefern dieser Text, obzwar schriftlich überliefert, dennoch Anteile mündlicher Rede enthalte; linguistische Analysen unterstützen die These und lassen die „Performanz" (53) des Textes einsichtig werden. Nach diesem Einblick in die alttestamentliche Glaubenssprache untersucht der Neutestamentler *Klaus Neumann* die Geschichte theologischer Hermeneutik mit Hilfe der Philosophie Michel Foucaults (76–92) und hinterfragt kritisch die Möglichkeit der historisch-kritischen Exegese, heute noch – nach Bultmann – ihre Forschungsergebnisse eigenständig zu einer einheitlichen Theorie synthetisieren zu können. Den historischen Zugang vertieft *Martin Fritz* anhand der „Ästhetik der religiösen Sprache in Pietismus und Aufklärung" (93–116). Der Aspekt der Ästhetisierung, der durch die „pietistische Fokussierung auf innerlich-persönliche Erfahrung und lebenspraktische Verwirklichung der Religion" (109) bedingt sei, ziele auf nichts weniger als „eine neue Verinnerlichung des Christlichen" (114). Diese Tendenz zum Ästhetischen, die der Sprache des Glaubens zukomme, führe zu der folgenden, nicht weiter diskutierten These: „Wie der Glaube zur Sprache zu kommen hat, ist nicht primär eine Frage der Dogmatik, sondern einer religionstheologischen Ästhetik." (115f) *Regina Fritz* greift erneut die Sprachdimension der Rhetorik auf, um ihre Funktion „für die ethische Bildung" zu untersuchen (117–135). Die Relevanz dieser Überlegungen zeige sich in Bezug auf die „Gestaltung von Religionsunterricht, evangelischer Pressearbeit und Kanzelrede", weil in diesen konkreten Praxisfeldern deutlich werde, „in welchem Zusammenhang die rhetorisch gesteuerte rationale und imaginative Logik in der ethischen Bildung stehen" (135). Ebenfalls dem praktisch-theologischen Bereich zugeordnet sind die beiden folgenden Beiträge. *Konstanze Kemnitzer* beschreibt in ihrem Beitrag die „Kunst, die anmutende Sprache des Glaubens als performativen Ereignisraum zu inszenieren" (136–152). Mit Albrecht Grözinger versteht sie Anmut als dasjenige, was „auf uns Menschen beglückend wie ein Geschenk zukommt" (zit. 146), um in homiletischer Absicht die „Predigt als performatives Ereignis" (146) zu deuten. Die Performanz spielt auch in dem Beitrag „Gottes Wort ‚im Rausch des Rituals'" (153–179) von *Moritz Fischer* eine entscheidende Rolle. Vor dem Hintergrund der Sprachpragmatik John Searles – und hier mit besonderem Augenmerk „auf die *perlokutionären* Akte" (162) – analysiert F. die Performanz am Beispiel eines christlichen Wunderheilungsrituals, das im November 2006 in einer transnationalen Pfingstkirche in Frankfurt a. M. stattgefunden habe. Am Ende steht die These, dass Gottes Wort „lebendig und von Menschen auf der ganzen Welt mündlich weitergegeben und leiblich-performativ verkündigt" werde, „wenn es zum ‚Rausch im Ritual' kommt." (179)

Die Schlussthese des letztgenannten Beitrags wirft zwei für die Thematik des gesamten Bandes grundlegende Fragen nach der Kriteriologie sowie nach dem Wahrheitsdiskurs auf, die am Ende von *Susanne Breit-Keßler* in markanten, aphorismenartigen Ausführungen aufgegriffen, aber selbstverständlich nicht umfassend behandelt werden können (180–194). B.-K. hebt die Bedeutung der Kommunikation für die kirchliche Glaubensweitergabe hervor und betont den engen, nicht zufälligen linguistischen Zusammenhang der Kommunikation mit den Begriffen „‚Communio' (Gemeinschaft) und Kommunion (Teilhabe am heiligen Abendmahl)" (183). Es wird ebenfalls nicht als Zufall zu werten sein, dass am Ende ihrer luziden Ausführungen „die Frage der Wahrheit im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben" steht, die von der Kirche und – so möchte ich ergänzen – auch von der Theologie wachzuhalten sei.

Der Band bietet „Einblicke in die aktuelle Forschungsarbeit der Beiträgerinnen und Beiträger" (11) und gibt sprachtheoretische Impulse, die in der Theologie aufgegriffen und vertieft werden sollten. Insbes. die Wahrheitsfrage wäre dabei näherhin zu berücksichtigen, um die wertvollen Überlegungen zu den glaubenssprachlichen Aspekten der Rhetorik, Hermeneutik, Pragmatik und Ästhetik theologisch und philosophisch diskursfähig zu halten.

Eichstätt René Dausner

Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, hg. v. Albrecht Beutel / Reinhold Rieger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (IX) 641 S., Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–150692–5

Festschriften schaffen es in heutigen Zeiten, in denen der Raum für eigenes Forschen immer stärker durch die veränderte Hochschullandschaft und -politik beschnitten wird, häufig nicht, ihren Gegenstand durchgängig im Fokus zu behalten. Dies trifft auch für die vorliegende Festschrift zu. Sie will sich dem schwer zugänglichen und häufig vernachlässigten Feld des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und Theologie zuwenden und versammelt kirchenhistorische, systematische sowie praktisch-theologische Aufsätze, die sich ihrem Themenfeld im Zeitspektrum vornehmlich zwischen Mittelalter und Neuzeit nähern. Die Anordnung der Aufsätze erfolgt – weder chronologisch noch thematisch geordnet – in alphabetischer Abfolge der Autoren und ist auch nicht weiter untergliedert. Das ist bedauerlich, weil so bspw. die sich teilweise ergänzenden Beiträge zu Luther auseinandergerissen wurden.

Die folgende Besprechung möchte die impliziten Akzentsetzungen, die es durch thematische Überschneidungen gibt, stärker gewichten und fasst zudem Beiträge aus den gleichen Epochen zusammen. Das Schwergewicht der Festschrift liegt deutlich, nämlich mit 13 von 28 Beiträgen, im Mittelalter. Konzentriert habe ich mich v.a. auf die Beiträge, die sich tatsächlich mit der Verschränkung von wissenschaftlicher Theologie und religiöser Erfahrung auseinandersetzen.

In der Chronologie zur Alten Kirche gehörig und damit im Sammelband singulär bleibend behandelt der Beitrag von *Martin H. Jung* „Die Bedeutung der Wüste in der Vita Antonii und den Apophthegmata patrum". Der Aufsatz erhellt die zahlreichen Konnotationen, die die Wüste als Rückzugsort – nicht zuletzt vor den Versuchungen der Stadt und der Sünde allgemein –, als Kampfplatz oder Ort der Erfahrung von Gott oder Dämonen in den Quellen aufweist. Letztlich muss er jedoch auf eine Verknüpfung mit einer zugrunde liegenden Theologie verzichten, da es diese nicht gibt.

Das Spektrum der Aufsätze zum Mittelalter ist breit und reicht – neben den gleich ausführlicher zu besprechenden Themen – von Personen wie Franz von Assisi (*Leonhard Lehmann*), Nikolaus von Lyra (*Reinhard Schwarz*), Nikolaus von Kues (*Martin Thurner*), Heinrich von Mügeln (*Karl Stackmann*), Thomas von Celano (*Oktavian Schmucki*) über Jeanne d'Arc (*Helmut Feld*) bis zu Johannes Duns Scotus (*Volker Leppin*). Es behandelt Themen wie den mittelalterlichen Kanzelschmuck der Abruzzen und seine liturgische Bedeutung (*Volker Drehsen*), die monastische Theologie im 15. Jh. (*Ulrike Treusch*), religiöse Identität (*Gert Melville*) und die Verwendung des Kreuzes als Zeichen unbesiegbarer Waffenrüstung (*Klaus Schreiner*).

Einige Beiträge markieren deutlich die Zusammenhänge oder vielleicht sogar Komplementaritäten zwischen Theologie und religiöser Erfahrung, die sich in den mittelalterlichen Theologien vielleicht unschwerer finden lassen: *Gerhard B. Winklers* Beitrag „Zur Origenesrezeption Bernhards von Clairvaux" charakterisiert Bernhards Theologie in der Verschränkung mit der von ihm geforderten geistlichen Erfahrung als eine insgesamt negative Theologie, die sich „einer stillen Anschauung, einer kontemplativen Anbetung und der ergriffenen Ehrfurcht" (574) überlässt. *Alois M. Haas* hebt in seiner Darstellung von Lulls Kunst der Kontemplation dessen Beeinflussung durch den Sufismus hervor und charakterisiert seine Mystik als eine der „Lebens- und Seinslust" (137). Indem H. den „meditativ-kontemplativen Katechismus" der Gottesattribute anführt, der für Lull grundlegend für die Kontemplation ist, zeigt er eine unaufgebbare Verbindung zwischen den christlichen Gottesattributen und der persönlichen, sinnlichen religiösen Erfahrung. Lull leistet mit dieser Andachtsform den „Übersprung vom Diskursiven zum Intuitiven" (145). Ein vergleichbares Ineinander von Gebet und Gotteslehre zeigt *Volker Leppin* detailliert anhand von Duns Scotus' *Tractatus de primo principio* und resümiert: „Der *Tractatus* belegt, dass Gebet und Denken einen einmütigen Vorgang darstellen, dessen gemeinsamer Grund in Gott selbst liegt." (260)

Drei Beiträge wenden sich unterschiedlichen Aspekten von Luthers Theologie zu: *Martin Heckel* skizziert in seinem Aufsatz „Luthers Werke und die Eigenart der Reformation" in 21 Thesen die Auswirkungen der Reformation auf die reichsrechtliche und spätere staatliche Rechtsgeschichte. *Gerhard Müller* behandelt sein Thema „Martin Luther als Seelsorger", indem er, nach einem breiten Durchgang durch die Forschungsgeschichte, Luthers frühen Sermon von der Bereitung zum Sterben und weitere Trostschriften sowie seine Anleitung zum Beten darstellt und auf ihre Implikationen für gegenwärtige Seelsorge befragt. Schließlich stellt *Hellmut Zschoch* die „Theologie des Evangeliums in der Zeit. Martin Luthers Postillenwerk als theologisches Programm" dar und zeigt in eindrücklicher Analyse der lateinischen Adventspostille von 1521 Luthers Anliegen einer „pura Christi theologia" (577), die die „Schriftauslegung als zentralen Gegenstand aller theologischen Erkenntnisbemühungen" in den Mittelpunkt stellt, indem sie präzise den „sensus evangelicus" (581) freilegt. Einmal mehr wird deutlich, wie stark die Soteriologie als inhaltliche Mitte Luthers Schriftauslegung beherrscht (vgl. 581). Die ausdrückliche Verknüpfung von Theologie und religiöser Erfahrung wird bei Luther überaus klar, wenn als Zielsetzung der Theologie bestimmt wird, dass die Christen „zu einem eigenen existentiellen Verstehen der Anrede des göttlichen Lebenswortes" (596) gelangen sollen, indem sie das Wort Gottes fassen und schmecken – d.h. in ihre eigene Sinneswahrnehmung integrieren. *Oswald Bayer* arbeitet in seinem Beitrag „Lutherischer Pietismus. Oratio, Meditatio, Tentatio bei August Hermann Francke" Unterschiede im Verständnis der Tentatio bei Luther und Francke heraus (11f). Gleichzeitig betont er die Bedeutung, die diese Trias für das orthodoxe Luthertum und den Pietismus gehabt hat.

Viele Beiträge befassen sich nicht mit dem Thema der Festschrift und versuchen es auch nicht. *Hermann Ehmer* rekonstruiert die „Aneignung des württembergischen Pietismus durch die Erweckungsbewegung" und konstatiert, dass in Württemberg Pietismus und Erweckungsbewegung synonym verwendet werden können, da es einen nahtlosen Übergang gab, den er v.a. anhand von Wilhelm Claus' mehrbändiger Biographiensammlung zu den Württembergischen Vätern aufweist. *Jürgen Kampmann* untersucht den Pfarrer Johann Zauleck und das von ihm herausgegebene Sonntagsblatt für Kinder während der Zeit des Zweiten Weltkriegs. *Tilman Schröders* Aufsatz behandelt Max Planck als religiösen Denker und vermag dessen Situierung im liberalen Protestantismus und den Einfluss Adolfs von Harnack für seine Religiosität zu plausibilisieren.

Einige wenige Beiträge setzen sich mit aktuellen systematischen bzw. religionswissenschaftlichen Fragen auseinander: *Otakar A. Funda* schildert in seinem Beitrag von der „Theologie als Wissenschaft?" – eine Vorstellung, die er dekonstruiert – seinen persönlichen Abschied von der hermeneutischen Theologie Bultmanns und Ebelings zum „Atheismus als einer legitimen, menschlich ehrlichen Lebenseinstellung" (125). *Reinhard Leuze* erörtert „Probleme des Monotheismus". *Rolf Schäfer* versucht, aus den monastischen, auch von Luther vertretenen Kategorien Anfechtung und Trost Kriterien für gegenwärtige Kirchlichkeit und kirchenleitendes Handeln abzuleiten (373).

Eine Bibliographie des Jubilars und ein Personenregister runden den Band ab. Biogramme der Autoren und der Autorin fehlen.

Eine thematische Gliederung des Bandes hätte ihn lesefreundlicher gemacht und zudem die Gesamtschau der gewichtigen Beiträge zum Mittelalter, die sich am stärksten dem Gegenstand der Festschrift widmen und sich gegenseitig erhellen, erleichtert. Sie stellen die eigentlichen Perlen des Bandes dar.

Bochum Ute Gause

Wenz, Gunther: **Schöpfung**. Protologische Fallstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 424 S. (Studium Systematische Theologie, 7), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–56711–1

Wenz, Gunther: **Sünde**. Hamartiologische Fallstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 363 S. (Studium Systematische Theologie, 8), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–56712–8

Mit den Monographien zu Schöpfung und Sünde legt Gunther Wenz die Bände 7 und 8 seines zehnbändig konzipierten *Opus Magnum* vor. Der Münchner evangelische Systematiker leistet dabei auf der Ebene einer problemgeschichtlichen Entfaltung fundamentale Theologie als eine Theorie des Glaubens im Gespräch sowohl mit der katholischen Tradition als auch mit der Philosophie und den Naturwissenschaften. Als argumentative Theologie soll sie so anschlussfähig an die rationalen Standards der Gegenwart bleiben. Zugleich soll die Gefahr einer enggeführten Selbstreferentialität evangelischer Theologie durch die Einsichtnahme in den *intellectus fidei* aus anderen Denktraditionen durchbrochen werden. In ihm soll die umfassende Wirklichkeit von Mensch und Welt als die je größere Wahrnehmung des Glaubens ausgesagt werden.

Dieses „Je-Mehr" des Christlichen bringt sich nach W. dezidiert im reformatorischen Spitzenbegriff des „umsonst" zur Geltung (vgl. Bd. 7, 13) – und dies zumal in schöpfungstheologischen und hamartiologischen Kontexten, in denen dieses „umsonst" den theologischen Mehrwert von Mensch und Schöpfung angesichts einer globalisierten Vernunft des Geldes affirmiert. Wie ein roter Faden zieht sich durch die vorgelegten theologischen Fallstudien eine Hermeneutik, die die dialektische Theologie Karl Barths mit der subjektorientierten Theologie Schleiermachers verbindet und in dieser denkerischen Synthese das Spezifische evangelischen Christseins im Selbstverständnis der Moderne aussagen will – und dies angesichts einer Münchner Barthrezeption, die W. als „nachdialektische" wohl zu „undialektisch" erscheint (vgl. Bd. 7, 23) und darin den Wert der Theozentrik für das moderne Freiheitsdenken verkennt. Denn die Orientierung am Subjekt ist nur im Horizont des Anderen Gottes konsistent möglich.

In ihrer „konstitutiven Wechselbeziehung" (Bd. 7, 31) bilden daher Schleiermacher und Barth die beiden Ellipsen einer Denkbewegung, die den einzelnen „Fallstudien" des Autors zugrunde liegt. Es geht letztlich darum, zu zeigen, wie erst im Gottesbezug die Subjektivität des Menschen (sowohl in der Schöpfung als auch in der Sünde) möglich und wirklich wird. Wer der Mensch als Subjekt und Ich wesentlich ist bzw. als Sünder nicht ist, kommt ihm erst von Gott her zur Kenntnis. Es geht also, sofern es um den Menschen geht (Schleiermacher), um die Wahrheit Jesu Christi als das Maß der menschlichen

Wahrheit von Gott her (Barth). Gott ist nicht die Verlängerung einer Transzendentalität des Menschen und Christus nicht der Höchstfall dieser Transzendentalität. Die Wahrheit Gottes über den Menschen ist Offenbarung, ist Wahrheitskundgabe von Gott her. Damit wird die Dialektik des Barthschen Ansatzes in W.s Denken sehr stark gemacht – und dies im Horizont einer trinitarischen Offenbarungstheologie, in der sich Gott als der göttliche Gott von Vater, Sohn und Geist vor den Menschen kundtut und ihm die Wahrheit über sich selbst und seine Welt und die Wirklichkeit seiner Sünde in einem pneumatologischen Geschehen erschließt. Denn der Selbstbezug des Glaubenden ist ja letztlich nur als Modus seines Gottesbezugs möglich. So bildet das Trinitarische das bestimmende theologische Apriori dieses Ansatzes, der streng theozentrisch gefasst ist und somit jede Position einer geschöpflichen Ontologie bzw. einer naturalen Erkenntnis ablehnt.

Damit holt W. am systematischen Ort von Band 7 (Schöpfung) und Band 8 (Sünde) das Gesamtkonzept seines Sammelwerkes ein. Wie einerseits die Religion am Anfang eine grundlegende Ausgerichtetheit des Menschen artikuliert, so kann diese erst durch die trinitarische Offenbarung, wie sie in der Kirche in ihrem Wort und Sakrament auf den Menschen zutritt, in ihre Bestimmtheit finden (Bände 1–3). Diese findet ihre theologische Legitimität allein in der Offenbarung des dreieinen Gottes selbst (vgl. Bände 4–6). Erst aus der Gottesoffenbarung, die in Jesus Christus ihr Zentrum findet, wird – im Sinne der Protologie und der Eschatologie – sichtbar, was die Wahrheit von Mensch und Welt ist. Zugleich erschließt sich durch Christus und seine Erlösung die Wirklichkeit dessen, was Sünde des Menschen als Sünde vor Gott bedeutet. Mit Barth und Schleiermacher versucht W. zugleich eine gnadentheologisch konzipierte Mitte zwischen Pelagianismus und Manichäismus dergestalt, dass Freiheit des Menschen und Gnade Gottes entlang der Achse des „extra nos" ausgemittelt werden. In dieser Spur – nach W. Kennzeichen aller echten evangelischen Theologie – bewegen sich die inhaltlichen Sequenzen der beiden Bände.

Das für den modernen Menschen bisweilen Skandalöse am Christlichen, die Absolutheit des geschichtlichen Offenbarungsfaktums Jesu Christi, bleibt für W. die zentrale und unaufgebbare These des Evangelisch-Christlichen als „das Namhaftmachen dessen, worauf sich der Glaube verlassen kann, wenn er von Selbst und Welt verlassen zu werden im Begriff steht" (Bd. 7, 36). Diese Wahrheit eignet sich dem Menschen in einem pneumatologischen Vorgang zu, in dem die Wirklichkeit des irdischen Herrn als die Wahrheit der Schöpfung anamnetisch vermittelt wird und in seiner Erhöhung zugleich ihre Vollendung antizipiert. In Jesus Christus erscheint der trinitarische Gott, der in ihm als Richter, Erlöser und Versöhner zugleich den Menschen als Menschen zu sich selbst vollendet (vgl. Bd. 7, 39f). Diese trinitarische Hermeneutik in ihrer protologischen und eschatologischen Erstreckung findet ihren konkreten Ausdruck in den einzelnen Fallstudien, aber auch im Duktus des Buches insgesamt. In dogmatisch klassischer Weise werden die Studien durch eine Grundlegung auf bibeltheologischer Ebene wie auf der Ebene der christlichen Tradition in Patristik und Scholastik eröffnet (Kap. 1–3). Daran schließt sich die Profilierung der Theologie Martin Luthers sowie der altlutherischen Orthodoxie (Kap. 4–5) an. Das „extra nos" der reformierten Theologie wird zum Referenzpunkt der neuzeitlichen Denkbewegung im Horizont des Subjekts, wie sie bei Kant anhebt, bei Schleiermacher theologisch rezipiert wird und bei Hegel ihre philosophische Apotheose findet, in der W. zu Recht den Prototyp des modernen Denkens erkennt. Dem gegenüber positioniert W. die Theozentrik Barths sowie die geschichtlich orientierte Theologie Pannenbergs als den evangelischen Kontrast zum Subjektdenken der Neuzeit (Kap. 8–9).

Mit den Kap.n 11–15 werden im Sinne einer fundamentalen Theologie schöpfungstheologische Verhältnisbestimmungen der theologischen Disziplin gegenüber dem Antipoden der Naturwissenschaften benannt, die im schöpfungstheologischen Zusammenhang immer präsent sind. Gerade so soll noch einmal gezeigt werden, dass der Theologie als Theorie des Glaubens Unvertretbarkeit in der Bestimmung der Wirklichkeit von Welt und Mensch zukommt. In diesem Zusammenhang ist das Kap. 11 („de creatione: protologische Grundlegungsprobleme", Bd. 7, 286ff) von grundlegender Bedeutung für die schöpfungstheologische Hermeneutik insgesamt. Zugleich weist dieses Kap. bereits voraus auf den folgenden, sündentheologischen Band 8. Wie sehr W. der eschatologischen Zentrierung der Schöpfungstheologie im geschichtstheologischen Ansatz Pannenbergs zustimmt, so sehr sieht er im messianisch überspitzten Schöpfungsdenken Moltmanns die Gefahr, dass das Protologische vom Eschatologischen selbst aufgesogen und entleert wird. Wenn W. mit Moltmann darin übereinstimmt, dass das „zu thematisierende *Proton* […] ebenso wenig mit einem empirisch fassbaren Vergangenheitsdatum im Naturgeschehen und in der Menschheitsgeschichte gleichzusetzen" ist „wie das eschatologisch zu bedenkende *Eschaton* mit einem Zukunftsmoment, das in der Tempusform des geläufigen Futur zu fassen wäre" (Bd. 7, 306), so hält er doch daran fest, dass mit der Protologie ein theologales Wesensmoment festzuhalten ist, von dem her (negativ) die Wirklichkeit der Sünde und (positiv) die Wirklichkeit der Vollendung konsistent in Bezug auf dieses Wesen des Anfangs aussagbar bleibt. Eine geschichtliche bzw. eschatologische Konzeption von Schöpfung darf daher nicht dazu führen, das Proton zu einem reinen Anfang zu degradieren, der letztlich bedeutungslos wird. Denn im Eschaton soll das Proton, das durch die Sündengeschichte des Menschen verfehlt ist, seiner theologalen Identität zugeführt werden. Damit bleibt die Christologie der Ort einer theozentrischen Schöpfungsanamnese wie des Ausblicks auf die eschatologische Vollendung. Denn „(d)er irdische Jesus vergegenwärtigt einen Beziehungszusammenhang von Schöpfer und Menschengeschöpf, der durch ein Vergehen vergangen ist, das die Tradition peccatum originale nennt. Christliches Schöpfungsgedächtnis ist daher mit dem Bewusstsein des Verlusts, der Nichtübereinstimmung mit ursprünglicher Bestimmung, ja des Widerspruchs untrennbar verbunden." (Bd. 7, 307) Und daher gilt: „Gläubige Geistesgegenwart ist ganz vom Evangelium der Rechtfertigung des Sünders bestimmt, in der Gott sich als derjenige präsentiert, der in Jesus Christus seine gefallene Schöpfung versöhnt hat mit sich selbst, um sie nicht auf Gewesenes zu fixieren, sondern ihre hoffnungsvolle Erwartung einer Zukunft zu eröffnen, in der das protologisch Verfehlte eschatologischer Erfüllung zugeführt wird." (Bd. 7, 308)

In dieser theologischen Argumentation erreicht W. zweierlei: Er benennt zum einen die subjektrettende Funktion der Schöpfungstheologie angesichts der Auflösung des Menschen in evolutive Seinsfluchten. Und er benennt zugleich einen protologischen Wesensbestand, der sich durch alle heilsgeschichtlichen Zustände trägt und das Moment der Identität in der Nichtidentität des Sünders wie auch das Moment der Identität im Zustand der Vollendung des Geschöpfes bei Gott denken lässt. In dieser theologischen Position zeigt sich m. E. eine bemerkenswerte Nähe zu klassischen katholischen Perspektiven. Im Wesentlichen kommt hier wohl die Synthese von Schleiermacher und Barth zum Austrag.

Auf den anfangs aufgezeigten hermeneutischen Prämissen beruhen auch die hamartiologischen Fallstudien des Vf.s in Band 8.

Auch hier baut sich die Thematik in ideengeschichtlichen Horizonten auf, die mit der Schrift beginnen, die patristische und die scholastische Tradition – Augustin, Anselm und Thomas – (Kap. 1–4) sowie die altlutherische Orthodoxie (Kap. 5) in den Blick nehmen; beginnend mit einer für die Neuzeit erstaunlichen Behandlung der verfehlten sittlichen Freiheit bei Kant (Kap. 6) wird sodann die theologische Rezeption dieses Ansatzes bei Schleiermacher (Kap. 7) betrachtet, um mit Schelling ein neues Bewusstsein von Sünde als unvordenklichen Riss im Sein zu benennen, der nicht durch Vernunft und Pragmatik aufgelöst werden kann, sondern deren Grenze bildet (Kap. 8) und in den existentiellen Annäherungen Kierkegaards und Tillichs ausdrücklich wird (Kap. 9 und 10). Schließlich wird über die Positionen der dialektischen Theologie Barths und Dalferths (Kap. 11) mit Pannenberg und seiner Verspannung von Theozentrik und Subjektivität eine modernitätsverträgliche hamartiologische Plausibilität für heute aufgezeigt (Kap. 12). Daran schließen sich analog zum Schöpfungstraktat wiederum fundamentale Erwägungen über die Sünde als *malum morale*, das leibliche Übel im Sinne des *malum physicum* und konsequenterweise die Frage nach der Theodizee an, die mit dem Bösen in der Welt sofort als die entscheidendste aller theologischen Fragen gestellt ist. Dabei kommt es der Theologie nach W. zu, die Theodizeefrage offen zu halten und gerade so – etwa auch in Formen der Klage – den Gottesbezug des Menschen zu affirmieren (Kap. 13–15).

Die einzelnen sündentheologischen Streifzüge berühren gerade auch in den letzten fundamentaltheologischen Kap.n eine ganze Reihe von hochrelevanten und interessanten Themenbereichen, zumal im Zusammenhang einer Neufassung der augustinischen Erbsündenlehre. W. beschließt seine systematischen Suchbewegungen mit einem aufregenden Essay zur theologischen „Rolle" des Judas im Neuen Testament (Kap. 16). Fungiert dieser als der Prototyp des Sünders, sofern er sich der Wahrheit Jesu Christi verweigert, so findet er theologisch seinen Ersatz nicht durch den hinzugewählten Apostel Matthias, sondern durch Paulus. Mit seinem Evangelium der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade ist er der eigentliche Ersatzmann des Judas im Kreis der Apostel. Er verdeutlicht, was Sünde ist und was Gnade Gottes und so die Botschaft des Evangeliums: „Gewisses Vertrauen auf die Rechtfertigung des Sünders, wie sie das Evangelium zuspricht, dessen Grund und personaler Inbegriff der auferstandene Gekreuzigte ist" (Bd. 8, 353). Unüberholbares Apriori seiner theologiegeschichtlichen Annäherungen an die Wirklichkeit von Sünde bleibt für den Autor deren Mysterium als die sich immer neu verschleiernde Katastrophe menschlicher Freiheit, die in ihrer Selbstverkehrung im ungläubigen Nein zu Gott liegt. Gerade angesichts der vielfachen Verdrängungen in Bezug auf das Faktum des Sünderseins in Gesellschaft und Glaube hat darum eine (evangelische) Theologie, die ihre Sache betreibt, auf diese Realität des Menschseins hinzuzeigen. Dabei positioniert sich W. dezidiert in der augustinisch geprägten Sündenlehre der reformatorischen Tradition, d. h. im Horizont der verfehlten Freiheit des *homo in se incurvatus* und der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade. Gerade hier kommt die reformatorische Position der Einsicht in das Wesen der Sünde allein aus und im Glauben zur Geltung, sodass Wirklichkeit und Wesen der (Erb-)Sünde sich gerade nicht aus einem menschlichen Entdeckungszusammenhang ergeben. Wie in Bezug auf die Schöpfung, handelt es sich auch bei der Sünde um eine Einsicht allein aus der Gottesbeziehung, in der der Mensch erst seiner Realität als Sünder ansichtig wird.

Für den katholischen Leser ist innerhalb des insgesamt spannenden Inhalts v. a. die Interpretation der thomanischen Erbsündenlehre im Verhältnis zur tridentinischen Hamartiologie in Kap. 4 hervorzuheben, in der die thomanische Position (in der Lesart von Otto Hermann Pesch) in einen Gegensatz zum Tridentinum gestellt und der

reformatorischen Lehrtradition angenähert wird. Allerdings – das gilt auch angesichts der Autorität des Aquinaten – wird dadurch der Konsens der katholischen Theologie in der Rezeption von Trient nicht angetastet. Dennoch darf auch hier gelten, dass die Selbstreferentialität der katholischen Tradition sich durch den Blick auf unabgegoltene eigene sowie fremde Traditionen bereichern lässt. Die sich – verbunden mit dem Vorwurf eines tridentinischen Konfessionalismus – darin aussprechende Sicht eines katholischen Pelagianismus kommt schließlich auch im bekannten Disput zwischen W. Pannenberg und der transzendentalen Sündenlehre des katholischen Dogmatikers Th. Pröpper zum Ausdruck (vgl. Kap. 12). Letztlich zeigt sich von hier aus noch einmal die bleibende Differenz im Verständnis von menschlicher (Entscheidungs-)Freiheit im Zusammenhang von Sünde und Erlösung.

Mit den Bänden 7 und 8 seiner Reihe hat Gunther Wenz vorzügliche theologische Studien vorgelegt, hochgelehrte und umfassend orientierte Theologie im allerbesten Sinn, luzide in der Argumentation und distinkt im Begriff, flüssig verfasst wie ein theologischer Essay, vorweg versehen mit knapper, aber wertvoller Literatur. Gerade die intellektuelle Höhe könnte diesen Büchern leider zum Nachteil werden. Sie haben, für Studierende im modularisierten Studium verfasst, keinen Lehrbuchcharakter. Denn sie sind nicht voraussetzungslos, sondern nur für den in der Theologiegeschichte Kundigen gewinnbringend zu lesen. Dass es in der theologischen Produktion solche hochkarätigen Bücher gibt, wünscht man sich. Man wünschte sich dazu aber auch Studierende, die sich die nötige Zeit für solche Inhalte nehmen wollen und können, zumal im streng getakteten Studium à la Bologna. Aber der Vf. ist ja bewusst mit dem Motto angetreten: „contra spem in spem" (Bd. 1, 7).

Passau Hermann Stinglhammer

Brunner, Karl: **In Freiheit glauben**. Historisches zu Gott und Kirche. – Wien: Böhlau 2013. 173 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–205–79476–9

Der Vf., emeritierter Mediävist an der Univ. Wien und bis 2009 Direktor des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, ein Kenner v.a. der hochmittelalterlichen österreichischen Geschichte, will sich in diesem persönlich gehaltenen Buch „einmal aus der Perspektive des Historikers und mit diesem Wissen grundsätzlich mit den Themen Gott und Kirche auseinandersetzen" (9); er will dabei eine Art indirekte Wegweisung bieten, indem er berichtet, wie er es „gelernt habe, mit der christlichen Religion und der Kirche [...] bewusst zu leben" (12). Er verbindet also den Anspruch auf das Wissen um Genese und historischen Wandel mit bewusster Zeitgenossenschaft, um allgemeinverständlich den Kern und das eigentlich Gemeinte des Glaubens für heute zu erschließen, ohne (Fach-)Theologe zu sein, dafür geprägt vom Wiener Philosophen Erich Heintel (1912–2000). Das Buch gliedert sich in drei Teile, eine Erschließung des Glaubensbekenntnisses („so einfach"), wichtige Elemente der christlich-kirchlichen Praxis („gar nicht einfach"), schließlich ein „Glossar", das sehr kurze Erklärungen wichtiger Begriffe und liturgischer oder anderer kirchlicher Utensilien und Gegenstände beinhaltet.

Die Thesen des Buches lassen sich in etwa folgendermaßen zusammenfassen: Für das Dasein Gottes sprechen gute Gründe; die humane Dimension ist durch die Unableitbarkeit der Freiheit und das Verlangen nach Sinn gekennzeichnet, die auf einen Gott verweisen, der liebend die Freiheit des Menschen respektiert. Ist Gott aber Liebe, so kann diese nicht von der Schöpfung abhängig, sondern muss eine innergöttliche Dynamik sein – der Gedanke der Trinität. Gott offenbart sich zunächst in seiner Schöpfung. Die neutestamentlichen Dämonen sind wohl Wirkkräfte, die für die damalige Wissenschaft nicht erklärbar waren. Wunder sind keine Durchbrechungen von Naturgesetzen, die dann nie nachweisbar wären, sondern innerweltliche Dinge und Sachverhalte, die als Zeichen für die Gegenwart und Dialogbereitschaft Gottes zu deuten sind. Die Ursünde interpretiert B. einfach als Fähigkeit zur Sünde, Adam als symbolischen Repräsentanten aller Menschen. Was die Vorstellung der Jungfrauengeburt angeht, so sei diese in der Antike nicht analogielos; in ihr drücke sich der „Traum" aus, „dass eine Frau durch wahre Liebe nicht verletzt würde", die Sehnsucht nach „der reinen, vollkommenen, göttlichen Liebe" (39). In die Mariologie flossen Bilder aus anderen Kulten durch die Volksfrömmigkeit ein, als Gegengewicht gegen eine intellektualistische Theologie. In „märchenhaften Wundergeschichten" sollte Maria die Strenge des Gesetzes lindern (41).

Die Praxis von Christentum und Kirche wird dann zunächst etymologisch und historisch durch die Begriffe „Religion" („Bindung"), „Kirche", „Konfession" und „Gemeinde" erklärt; entscheidend sei, dass die christliche Wahrheit nichts Abstraktes sei, sondern etwas Verletzliches, das man in der Nachfolge Christi nur tun könne. Nachdem die Kirchen als Gebäude und Klöster (stark konzentriert auf die Benediktiner) erklärt werden, wird eine knappe historisch fundierte Einführung in den Weihnachts- und den Osterfestkreis gegeben und deren christliches Brauchtum erklärt, dann die Marienfeste, Pfingsten, Allerheiligen und der Sinn der Heiligenfeste. Die wichtigsten Lebensstationen eines Christen werden durch die Sakramente markiert, wobei B. sich davon besonders mit Geburt, Ehe und Tod (Sterbesakramente als „palliative care") beschäftigt. Für die Ehe sei die Unaufhebbarkeit unverzichtbar, doch müsse man den Wandel der Lebensphasen und -umstände, die geänderten Rollenbilder u. Ä. kirchlicherseits stärker berücksichtigen. Die Ehe als „Totalexperiment" sei vermutlich ebenso zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern zu verwirklichen; für das Verbot künstlicher empfängnisverhütender Mittel habe er kein Verständnis, zumal ständig missachtete Gebote die Moral untergraben.

Der Glaube entfalte sich notwendig sozial in der Nächstenliebe, wobei das Fremde, Andere für das Eigene eine große Chance sei, sich selbst kennenzulernen, ebenso wie der Kontakt zu alten Menschen, die heute zu sehr ins Abseits geraten. Wenn das Leben Sinn hat, dann sicher nicht nur für einen Einzelnen, sodass Glauben sich gemeinschaftlich in einer Kirche vollziehe. Hier müsse man sich engagieren und nicht die Hierarchie den Verschrobenen und Reaktionären überlassen, so der Autor sinngemäß. Ein Übertritt zwischen den christlichen Konfessionen sei heutzutage nicht mehr nötig, doch schätzt B. für sich selbst gerade die sinnliche Komponente des Katholizismus, seine Bilder und Symbole. Selbst wenn der Glaube doch eine Illusion sein sollte, so hätte er gleichwohl geholfen, ein wahrer Mensch zu werden.

Mit vielen Thesen seines Bändchens wird B. auf einen breiten Konsens stoßen, anderes wird nicht jeder akzeptieren wollen; auch manche Details sind historisch nicht ganz unproblematisch, etwa ob die anglikanische Kirche sich allein aus politischen Gründen von Rom abgespaltet habe (56) oder ob die „Bekennende Kirche" durchgehend Widerstand im NS-Staat praktiziert habe (93). Aufs Ganze gesehen vertritt er aber auf unprätentiöse und deshalb durchaus sympathische Weise eine gut nachvollziehbare Sichtweise auf das Leben und das Christentum und lässt Tradition und Gegenwart miteinander in Dialog treten. Eine in Bezug auf das „Glossar" formulierte Passage könnte wohl über dem ganzen Buch stehen: „Das sind nicht die Antworten eines Theologen. Das sind die Antworten eines (Groß-)Vaters auf zumeist nie gestellte Fragen, wie er sie seinen Söhnen gerne gegeben hätte, wenn sich eine Gelegenheit ergeben hätte und sie ihm zur rechten Zeit eingefallen wären." (131) Warum die Söhne und Enkel so selten diese Fragen stellen, gehört freilich zu den interessantesten und bedrängendsten, weitgehend aber auch ungelösten Fragen der Religionssoziologie und kirchlichen Pastoral.

Regensburg Klaus Unterburger

Ruster, Thomas: **Glauben macht den Unterschied**. Das Credo. – München: Kösel 2010. 220 S., geb. € 17,95 ISBN: 978–3–466–36891–4

Dieses Buch ist ein echter Ruster: eine kleine Summe seiner Theologie, in klarer Sprache, an manchen Stellen kantig und provozierend. Seine Auslegung des Glaubensbekenntnisses durchzieht wie ein Grundmotiv die Mahnung vor menschlicher Maßlosigkeit, die lebensvernichtend wirkt und der Gott durch seine Gebote heilend begegnen will. Im Abschnitt über die Erbsünde wird das Beispiel des Autoverkehrs gewählt. Einer erfindet das Auto, ohne böse Gedanken, aber er hätte vielleicht damals schon merken können, „dass er mit dem stinkenden und ratternden Gefährt der Welt keinen großen Gefallen tut [...]. Die Tendenz zur Maßlosigkeit fand im Auto allerdings einen willkommenen Betätigungsort: immer schneller, weiter, größer." (94) Aus der Freiheit des Autofahrens sei ein Zwang geworden, dem sich keiner entziehen könne, und so sei aus der kleinen Sünde des Anfangs eine Erbsünde geworden, denn alle trügen dazu bei, unseren Planeten durch exzessive Autonutzung unbewohnbarer zu machen (ebd.). Wer hört das schon gerne in unserer mobilen Gesellschaft? Aber hat R. im Kern nicht recht? Er nimmt plakative Vereinfachungen in Kauf, um zuzuspitzen. Das muss man mögen. Es zwingt die Leser/innen zur eigenen Positionsbestimmung. R.s Plädoyer für ein anderes Währungssystem und einen humaneren Umgang mit Geld jenseits des permanenten Wachstumszwangs, das er mit dem Projekt „9,5 Thesen" auch in die Tat umsetzt, nötigt einem allen Respekt ab und findet sich auch in diesem Buch wieder (z.B. 125). Dort erfolgt eine Verortung des Themas u.a. im Kontext des „Teufelsbetrugs". Der „Teufel" unseres „zu beständigem Wachstum gezwungenen Wirtschafts- und Geldsystems wäre irritiert" (ebd.) und würde sich betrogen fühlen, wenn nicht mehr alle ihr Geld beständig mehren wollten. Und wie hält es die Kirche mit dem Geld (92f)? R. nimmt auch biblische Fragen wie die nach dem Götzenopferfleisch zum Anlass, um über die Ernährungsprobleme unserer Welt und über den Umgang mit Tieren zu sprechen (132–135).

Muss der Mensch immer weiter sündigen? Der Vf. hält nach Christi Kommen Sündigen für vermeidbar: Es ist möglich, Gott gerecht zu werden (197–198). Wie das geht, könne man an Jesus ablesen (87).

Das ist sein Optimismus und er will die Wandlung der Menschen mit aller Leidenschaft. Er hadert mit dem Satz, dass Gott uns bedingungslos vergibt, und findet ihn falsch (197f). Er fordert unter Berufung auf die Bußtheologie „Reue, Bekenntnis, guten Vorsatz, Bitte um Vergebung" ein. Jedoch: „Gott wird uns verzeihen, wenn wir ihn darum bitten." (198) Da ist es wieder, das unergründliche Thema von Gnade und Freiheit. Welche Lösung wird geboten? Hier bleiben auch bei R. Spannungen und man kann sagen: Gott sei Dank! Denn ansonsten will der Autor die klare Unterscheidung: Gott oder Nicht-Gott, Gott-gefällig oder nicht gottgefällig (135). „Die Bibel ist wie ein Computerprogramm mit einem zweiwertigen Code: 1 = das verweist positiv auf Gott; 0 = das verweist negativ auf Gott, ist Gott zuwider. Mit diesem einfachen Code kann man nun unendlich viele Programme schreiben, wie es die Bibel auch tut [...]. Alles, was die Menschen der Bibel erlebt haben [...], wird in diesen Code hineingezogen." (28f) Dieser Satz ist ebenso provozierend wie der Satz, mit dem das Buch beginnt: „Gott existiert. Das ist eine Tatsache." (11) Ist es wirklich so einfach? Herrscht seit Jesus Christus „im Prinzip Klarheit" (23)?

Gott wisse am besten, was gut für uns ist (58), also sollten wir uns an seine Gebote halten. Der Vf. vergleicht die Bibel mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch (28f) oder der Studienberatung (59). Was war da nochmal mit analoger Rede und je größerer Unähnlichkeit, die dem Autor ansonsten ja durchaus geläufig ist, denn wie sollte sonst die Andersheit Gottes zur Sprache kommen? Und was ist mit der Spannung, dass Gottes Wort im menschlichen Wort ergeht? Wie deuten wir dieses Wort der Bibel? Oder ist es eindeutig? Dann hätte sogar Johannes Paul II. mit seiner Betonung der Vieldeutigkeit der Hl. Schrift daneben gelegen. Und was ist mit der Aussage R.s, dass der Wille Gottes unergründlich ist (ebd.)? Bringt die kirchliche Deutung die Eindeutigkeit? „Nach Gottes Willen handeln muss jedenfalls nicht heißen, nach dem Willen des kirchlichen Vorgesetzten zu handeln." (60) Was dann? Der Vf. plädiert für die Gottesfurcht als Vernunft des Glaubens (60).

Für ihn beginnt das ewige Leben mit dem Lob Gottes, daher steht am Ende „Das Finale der Psalmen". Wir können schon jetzt in den himmlischen Lobgesang einstimmen. Wie passt eine Bemerkung wie: „Die fehlenden Kirchenbesucher werden durch die Myriaden von Engeln und Heiligen ersetzt, und Gott geht praktisch nicht viel verloren" (97) zur Menschenfreundlichkeit Gottes? Und: „Der Sieg über den Satan war für Jesus so etwas wie der Sieg der Russen über die Deutschen 1942." – was ist das für eine Sprache?

Vieles Bedenkenswerte findet sich in dieser Einführung in das Glaubensbekenntnis der Kirche, vieles, was zum Widerspruch reizt und auf den ersten – manchmal auch auf den zweiten – Blick zu plakativ wirkt. Ja oder Nein, kein Raum für das Aber? Das kennen wir natürlich auch aus der Bibel. Aber: Was ist mit den Fragen eines Hiob, der Psalmen oder Jesu? Ist da noch Raum für Fragen wie die der Theodizee? R. deutet das Lied „Großer Gott, wir loben Dich": „Die Welt ist in Ordnung, ja sie ist in bester Ordnung! Gott wird als Gott anerkannt, es wird sein Lob gesungen im Himmel und auf Erden; das genügt. Im Himmel – das ist das Wichtigste und weitaus Überwiegende. Auf Erden mag es noch einige Störungen geben." (21) Ist das die Erklärung?

Regensburg Erwin Dirscherl

Religion und Gesellschaft

Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Andreas Nehring / Simon Tielesch. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 359 S. (ReligionsKulturen, 11), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022552–7

Die Missionswissenschaftler Andreas Nehring und Simon Tielesch haben 2013 den ersten deutschsprachigen Sammelband zum Thema postkoloniale Theologie herausgebracht. Ein Meilenstein für die deutsche Theologie, die gegenüber der postkolonialen Theorie und auch der postkolonialen Theologie eher zurückhaltend ist. Postkoloniale Theologien sind vielschichtig, kommen meist aus den Ländern des Südens, reflektieren die Erfahrungen von Kolonialismus, Imperialismus und Globalisierung theologisch und gründen zumeist auf der sog. postkolonialen Theorie, die v.a. von Edward Said, Gayatri Spivak und Homi Bhabha initiiert wurde.

Zunächst stellen N. und T. dem Band eine Einleitung voran, in der die Entwicklung postkolonialer Theologie und ihre zentralen Begriffe erklärt werden – was sehr notwendig ist, da die Begriffe häufig unpräzise verwendet werden. Dann folgen drei Abschnitte, die unterschiedliche Themenbereiche umfassen: „Biblische Perspektiven"; „Identität – Hybridität – Diaspora"; „Option für die Ränder". Jeder Abschnitt beinhaltet vier bis fünf Artikel namhafter postkolonialer Theolog/inn/en. Die Artikel sind nicht eigens für den Sammelband verfasst, sondern aus verschiedenen Zeitschriften und anderen Sammelbänden zusammengetragen worden. So ergibt sich eine übersichtliche, grundlegende Zusammenstellung von wichtigen Autor/inn/en und Inhalten zu den verschiedenen Themenbereichen.

Aus jedem Abschnitt wird jeweils ein Artikel vorgestellt, um einen Eindruck des Buchkonzepts zu vermitteln.

Der erste Aufsatz des Bandes aus dem Abschnitt „Biblische Perspektiven" stammt von dem indischen Bibelwissenschaftler *R. S. Sugirtharajah*, der schon seit vielen Jahren in Großbritannien lebt. Sein Artikel heißt: „Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik". Darin setzt er sich mit der Befreiungstheologie und ihrer Hermeneutik – die S. als Befreiungshermeneutik bezeichnet – auseinander und wägt ab, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede es zur postkolonialen Theologie und ihrer Form des Bibellesens gibt. Da Befreiungstheologie und postkoloniale Theologie ähnliche Interessen verfolgen, könnte davon ausgegangen werden, dass sich viele Parallelen ergeben müssten. S. zeigt die kleinen Unterschiede auf, zeichnet die Entwicklung der Befreiungshermeneutik nach und kommt schließlich zu folgendem Fazit:

„Die Befreiungshermeneutik und der Postkolonialismus teilen gemeinsame Ansichten und Ziele und hoffen auf und arbeiten für eine Alternative zum gegenwärtigen Arrangement. Wenn die Befreiungshermeneutik ihre Homogenisierung der Armen, ihren unablässigen Biblizismus und ihre Feindseligkeit gegenüber religiösem Pluralismus, die ihren Fokus der Interpretation einschränken, überwinden könnte, dann sollte sie fähig sein, ihre Kräfte mit dem postkolonialen Denken zu vereinen, um eine andere Welt als die, in der wir leben, zu erforschen und zu gestalten." (69)

Namsoon Kangs Beitrag „Wer oder was ist asiatisch? Eine postkoloniale theologische Lektüre über Orientalismus und Neo-Orientalismus" ist der letzte Artikel innerhalb des zweiten Abschnitts „Identität – Hybridität – Diaspora". Er stellt sich dem schwierigen Thema „Asien" und seiner Homogenisierung. Asien sei vielfältig, verschieden und könne deswegen nicht als Einheit betrachtet werden. Was aber ist dann „asiatische Theologie"?

K. nutzt als Ausgangspunkt die These des postkolonialen Kritikers Edward Said: Die Welt ist zweigeteilt in „wir" und „sie", in Westen und Osten (Orient). Diese Perspektive auf die Welt führt, so K., zu einer Homogenisierung Asiens (des Ostens), aber auch des Westens. Die Vielfältigkeit des asiatischen Kulturraums wird dadurch nivelliert. Nun versuchten asiatische Theolog/inn/en, sich gegen eine dominierende westliche, als universell deklarierte Theologie abzugrenzen und ihre eigene „asiatische Theologie" zu betreiben – was aber wiederum eine Homogenisierung Asiens nach sich zieht.

K. stellt an einigen weiteren Beispielen dar, wie asiatische Theologie sich heute versteht und welche Probleme der verschleierten Verschiedenartigkeit sich dadurch ergeben. So seien asiatische Frauen nur dann im Kreis westlicher Wissenschaftler/innen willkommen, wenn sie sich anders als diese darstellten. Die Frauen des Westens seien auf Suche nach dem Unverdorbenen, Echten, Authentischen. K. kritisiert an Rosemary Radford Ruethers „Women and Redemption", wie ausschnitthafte Darstellungen verallgemeinert werden und Umdeutungen zugunsten von Radford Ruether geschehen.

Dazu komme das Dilemma, dass asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Frauen eingeladen würden, für die von ihnen vertretene Gruppe zu sprechen. Aber auch dadurch geschehe Generalisierung, Homogenisierung und Symbolisierung.

Als Lösung schlägt K. in Anlehnung an Homi Bhabha „Hybridität" und einen „Dritten Raum" vor, weil dies der Ort des Widerstandes sei. „Die postkoloniale theologische Anthropologie muss die Suche nach einem unwandelbaren essentiellen Herzen Asiens ablehnen." (320) Die Frage, was asiatisch sei, wird dann zu einer Wer-Frage: Wer ist die Asiatin?, denn sie ermöglicht ein hybrides, dezentralisiertes und multiples Selbst.

Der letzte Abschnitt des Sammelbands trägt den Titel „Option für die Ränder". Aus diesem soll *Kwok Pui Lans* Artikel „Die Verbindungen herstellen. Postkolonialismus-Studien und feministische Bibelinterpretation" vorgestellt werden.

Zunächst mag es verwundern, dass ein biblisch-postkolonialer Artikel das Sammelwerk beschließt. Zum einen aber bündelt K.s Text; zum anderen ist er visionär. Sie erzählt von der Entstehung postkolonial-feministischer Exegese und erläutert dabei die Schwierigkeit, postkolonial zu analysieren, ohne anachronistisch zu sein – ist doch der Kolonialismus eine neuere Erfindung und kommt so nicht in biblischen Texten vor.

Zudem stellt K. vier zentrale Interpretationsansätze von postkolonial und feministisch interessierten Wissenschaftler/inne/n vor. Hierzu zählt auch der Ansatz, mit „gewöhnlichen Leser/inne/n" (329) den Bibeltext zu interpretieren.

Außerdem befasst sie sich mit „Positionen von Frauen oder der Konstruktion von Gender im frühen Christentum" (391). Sie stellt drei unterschiedliche Modelle vor, u.a. die feministische Sozialgeschichte, die darüber informiert, „wie Gender, Rasse und Sexualität in kolonialen Situationen zusammenspielen" (333). Um die Vorgehensweisen möglichst anschaulich zu präsentieren, nennt K. Beispiele und Vertreterinnen, so z.B. Sheila Briggs, die die Rhetorik des Paulus analysiert.

Zum Schluss widmet K. sich dem schwierigen Verhältnis von Postkolonialismus und Antijudaismus. Diese Debatte wurde maßgeblich von Amy-Jill Levine angestoßen. K. zeigt, wie schwierig es für Dritte-Welt-Theologinnen ist,

das Problem des Antijudaismus gebührend in der eigenen Forschung und in selbstverfassten Texten zu berücksichtigen. Auf der anderen Seite dürfe die Kritik an den Dritte-Welt-Theologinnen nicht bevormundend sein, so K. Ihr gelingt es, kreative, realitätsnahe Vorschläge für eine Annäherung zwischen Dritte-Welt-Theologinnen und westlichen, jüdischen Theologinnen zusammenzustellen.

K.s letzter Satz – der letzte Satz des Sammelbands – steht programmatisch für eine Begegnung auf Augenhöhe zwischen Nord und Süd, Osten und Westen, Rand und Metropole: „Wir stehen vor der Herausforderung, die postkolonialen ‚Kontaktzonen' in Orte gegenseitigen Lernens zu verwandeln und in Orte, an denen neue Ideen und Strategien für die Emanzipation aller ausprobiert werden können." (346)

Insgesamt ist N. und T. eine ausgewogene und wegweisende Zusammenstellung von Aufsätzen gelungen. Alle Texte erschließen sich den deutschsprachigen Leser/inne/n erstmals und in einer leicht lesbaren Übersetzung. Englische Begriffe, die bisher kein deutsches Äquivalent besaßen, haben nun eins erhalten. Das Buch kann Wegbereiter für eine intensivere Auseinandersetzung mit einer in Deutschland noch kaum bekannten Theologie werden.

Köln Stephanie Feder

Christianity and Cultural History in Northern Ghana. A Portrait of Cardinal Peter Poreku Dery (1918–2008), hg. v. Alexis B. Tengan. – Brüssel: Peter Lang 2013. 281 S. (Gods, Humans and Religions, 20), pb. € 43,90 ISBN: 978–2–87574–114–1

Der Band – zurückgehend auf eine Tagung am SS. Peter and Paul Pastoral Institute in Wa von 2011 – gewährt einen multiperspektivischen Einblick in die Entstehung und Entwicklung der jungen katholischen Kirche in Nord-Ghana, deren Geburtstag mit der Ankunft der ersten Missionare exakt auf den 2. April 1906 datiert werden kann (vgl. 17). Die überragende und charismatische Leitfigur dieser nunmehr etwas über hundert Jahre alten Ortskirche war der 2008 verstorbene Peter Kardinal Poreku Dery. Viele Dinge, die in dem Band von ihm berichtet werden, habe ich 2005 und 2006 im Zusammenhang des Aufbaus einer Partnerschaft zwischen dem St. Victor's Major Seminary in Tamale und der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster in mehrstündigen Gesprächen aus seinem eigenen Mund gehört. Derys Biographie nimmt sich geradezu märchenhaft aus: Zunächst assistiert er einem seiner Onkel, der Fetischpriester in der Ethnie der Dagara war, als eine Art Hilfskaplan, kommt mit den katholischen Missionaren in Kontakt, wird (unter Einschluss familiärer Konflikte) Katechumene, empfängt die Taufe, studiert Theologie, wird 1951 als erster seines Stammes zum Priester geweiht, empfängt nach weiteren Studien in Kanada und Belgien (mit Abstechern nach Deutschland) 1960 in Rom von Papst Johannes XXIII. die Bischofsweihe und wird zunächst Bischof in der jungen Diözese Wa, dann Erzbischof in Tamale. Als Teilnehmer am II. Vatikanischen Konzil fungierte er als einer der Vorreiter der Inkulturation, konnte den Papst von der Notwendigkeit einer kulturell flexiblen Handhabung der Fastengebote überzeugen, transkribierte gregorianische Gesänge in das System der Pentatonik, führte als einer der ersten afrikanischen Bischöfe die landestypischen Instrumente wie Xylophon und Trommeln in die Liturgie ein und komponierte mit der *Dagara Missa* die erste afrikanische nicht-lateinische Messe. 2006 wurde er von Papst Benedikt XVI. zum Kardinal erhoben. Jetzt laufen Vorbereitungen für eine mögliche Seligsprechung (vgl. 23).

Dies alles (und noch Etliches mehr) berichtet *Alexis B. Tengan* in dem Eröffnungsbeitrag des Bandes mit dem Titel „Approaching the Cultural History of Northern Ghana" (17–28). Die weiteren 13 Essays gruppieren sich um drei Schwerpunkte: „Part I: Cultures in Contact, Religions in Conflict" (31–104): Hier werden zunächst die soziokulturellen und ethnographischen Kontexte der Dagara-Kultur beschrieben, die den Hintergrund für Derys kulturelle, philosophische und theologische Biographie bilden, sowie die bis heute in Geltung befindlichen sozio-politischen, ökonomischen und ethischen Ordnungssysteme, ihre Tradierung und (nicht immer spannungsfreie) Erneuerung und Anpassung analysiert.

Eine zweite Textgruppe bilden drei Beiträge unter dem Titel „Part II: Reconciling Religions, Reconciling People" (107–168). Im Zentrum stehen Fragen der Vermittlung zwischen traditionellen afrikanischen religiösen Weltbildern und dem Christentum, das ja über die Missionare (Weiße Väter) in einer dezidiert europäischen Ausprägung nach Ghana kam. Kardinal Dery war Zeit seines Lebens von der Überzeugung getragen, dass Christwerdung nicht mit einer radikalen Abwendung der Afrikaner von ihren Traditionen einhergehen kann, sondern einzig durch eine geduldige Integration des Besten dieser Überlieferungen in den Kosmos der biblisch-christlichen Weltsicht zu gelingen vermag. Auf der Hand liegt, dass in diesem Zusammenhang auch der Bibelübersetzung eine konstitutive Rolle zufällt. Mancher Bischof in Nordghana zögert auch heute nicht, davon zu sprechen, dass die „traditional religion" das Christentum in Praxis und Liturgie nach wie vor sozusagen von unten durchsäuert.

Das dritte Textkonvolut schließlich, bestehend aus sechs Beiträgen, beschäftigt sich unter dem Titel „Part III: Renewing Culture, Renewing Religion" (169–281) zum einen mit Fragen der Erziehung und des Schulsystems, das gerade in Nord-Ghana auch von Spannungen zwischen kirchlicher Erziehungsarbeit und staatlichem Bildungssystem geprägt ist und überdies einen wichtigen Beitrag zur Friedenserziehung in der multi-religiösen und multikulturellen ghanaischen Gesellschaft zu leisten hat. Zum anderen bietet die zweite Hälfte dieser Essays ethnographische Beschreibungen sozialer und kultureller Akteure, namentlich auch von Ordensgemeinschaften, die sich schon lange u.a. auch den Problemen der Migration, der sozialen Reproduktion, der Veränderung der Familienstrukturen in den traditionellen Gesellschaften durch die Globalisierung sowie der Gender-Thematik widmen. Auch in den meisten dieser Hinsichten hat Kardinal Dery schon früh Bahnbrechendes geleistet und Wege gebahnt, indem er das National Laity Council of Ghana (NLC), das Ghana National Youth Council (GHANCYC) und das National Council of Catholic Women (NCCW) begründete sowie als Koordinator des Pan African Laity Council Board mitverantwortlich für den Aufbau des Afrikanischen Laien-Apostolats war (vgl. 23). Dass es in Nord-Ghana immer wieder auch inter-ethnische und interreligiöse Konflikte – namentlich solche zwischen Christen und Muslimen –, die sich zum Teil wechselseitig bedingten, gab und gibt, kommt zwar in dem Beitrag „The Use of Religious Education in Fostering Inter-Religious Peace in Ghana" von *Nora Kofognotera Nonterah* (vgl. bes. 208–210) zur Sprache, hätte aber wohl noch breiterer Erörterung bedurft, weil die Problematik weit über die Fragen adäquater religiöser Friedenserziehung hinausreicht.

Das Bemerkenswerte an dem vorliegenden Band ist, dass er gleichsam wie in einem Brennspiegel auf konzentrierte Weise das Werden einer jungen Ortskirche und ihr Ringen um religiöse und kulturelle Identität nachzeichnet und transparent macht. Die doxo-, manchmal hagiographischen Untertöne, die oftmals dort anklingen, wo es direkt um Peter Kardinal Dery geht, sind durchaus berechtigt und der singulären Lebensleistung dieses afrikanischen Theologen und Bischofs geschuldet.

Münster Klaus E. Müller

Zucca, Lorenzo: **A Secular Europe**. Law and Religion in the European Constitutional Landscape. – Oxford: Oxford University Press 2012. 210 S., Ln. £ 55,00 ISBN: 978–0–19–959278–4

Welche Rolle spielen Religionen im rechtspolitischen Gefüge der heutigen Europäischen Union? Können Glaubensüberzeugungen angesichts des weltanschaulichen und religiösen Pluralismus innerhalb der rechtlich-säkularen Ordnung des vereinten Europas eine öffentliche Bedeutung haben, wenn dabei die Gefahr besteht, dass Anhänger der Religionen diese Ordnung zumindest in Teilen nicht als letzten Maßstab für ihr eigenes Handeln und Denken ansetzen? Leonardo Zucca, der Verfassungsrecht und Rechtsphilosophie am King's College London lehrt, präsentiert in seinem Buch einen rechtspolitischen Rahmen, der dazu beitragen soll, Konflikte zwischen der säkularen Rechtsordnung und dem Anspruch der Religionen in Europa zu vermeiden, ohne letztere weltanschaulich zu privatisieren oder in anderer Form zu marginalisieren. Diese vermittelnde Rolle der Rechtsordnung sieht der Autor durch den neuen Entwurf eines supranationalen Säkularismus („supranational secularism", 188) ermöglicht, dessen Grundlinien er in seinem Buch vorstellt. Dieser Säkularismus soll keine ideologische oder religionsfeindliche Position vertreten und über die für Z. heute überholte Staat-Kirche-Perspektive hinausgehen, indem er europaweit auf das Verhältnis zwischen Politik und religiöser Pluralität ausgerichtet ist. Als Bezugsrahmen für diesen Säkularismus sieht Z. nicht nur die Europäische Union, sondern auch den Europarat im Allgemeinen und den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte im Besonderen (vii). Die Lektüre des Buches soll eine intellektuelle ‚Reise' eröffnen, für die sich Z. einer terminologischen Anleihe bei Dantes *Göttlicher Komödie* bedient: Sie beginnt im ersten Teil mit dem „Inferno" religiöser Konflikte seit dem frühneuzeitlichen Europa (3–64), setzt sich fort mit dem „Purgatory" der Suche nach einer europäischen Identität (65–134) und endet mit dem „Paradise" einer Zukunft Europas, in der ein friedlicher Pluralismus religiöser und säkularer Anschauungen auf der Grundlage des entwickelten Säkularismus möglich ist (135–196). Ein ausführlicher Index schließt die Ausgabe ab.

Der erste Teil („Inferno") thematisiert unterschiedliche religiöse Konflikte. Im ersten Kap. plädiert der Autor für eine stärkere Beachtung von Toleranz im Sinne des englischen Begriffs „tolerance", womit keine normative und moralisierende Erwartung im Sinne von „toleration" gemeint sei, sondern eine pluralitätsfähige, Haltung des Einzelnen, mit religiösen Konflikten umzugehen. Im zweiten Kap. wird das Modell eines „inclusive secularism" vorgestellt (44, 190), das sich Z. zufolge von antireligiös ausgerichteten und ideologischen Spielarten

des Säkularismus unterscheidet und die Pluralität von Religionen nicht als Bedrohung, sondern als Gewinn für die europäische Politik versteht. Das dritte Kap. untersucht die Spannung zwischen Recht und Religion im Kontext praktischer Konflikte zwischen religiösen und säkularen Normen.

Der zweite Teil („Purgatory") weitet die Untersuchung auf die europäische Ebene aus und skizziert, ausgehend vom Modell des inklusiven Säkularismus, einen rechtspolitischen Rahmen für die Bedeutung der Religion in kritischer Auseinandersetzung mit der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (v.a. in Bezug auf den Fall „Lautsi gegen den italienischen Staat" über Kruzifixe in Klassenzimmern). Der Autor will hier zeigen, dass der Säkularismus auf europäischer Ebene über die verschiedenen nationalen Versionen des Säkularismus hinausgehen muss und sich v.a. am Faktum der weltanschaulichen und religiösen Pluralität auszurichten hat. Wie die Debatte um den Entwurf für eine europäische Verfassung gezeigt hat, kann Z. zufolge eine europäische Identität nicht allein auf einer bestimmten religiösen Grundlage entwickelt werden. Insofern ist das Buch kritisch sowohl gegenüber dem Modell eines christlich bestimmten Europas als auch gegenüber der national-säkularistischen Variante des französischen Laizismus, die, so Z., religiöse Beiträge zu Unrecht privatisiert. Im vierten Kap. setzt sich Z. zunächst kritisch mit dem Ansatz von Joseph Weiler und seinem Konzept eines christlichen Europas auseinander. Davon ausgehend unterscheidet er streng zwischen der Verfassung und der Identität eines politischen Gemeinwesens: Die Herausforderung der Pluralität in Europa kann für den Autor nicht auf der Grundlage einer konstitutionellen oder religiösen Identität beantwortet werden, sondern erfordert einen rechtlich begründeten Säkularismus („legal secular approach", 89), der neutral zu den verschiedenen weltanschaulichen Sichtweisen bleibt. Wie das fünfte Kap. zeigt, soll die europäische Politik auf der Basis des Säkularismus einen „Marktplatz von Religionen" („marketplace of religions", 94) in Europa ermöglichen und dabei selbst von den drei Leitlinien des Pluralismus, der Neutralität und der Säkularität bestimmt sein. Im sechsten Kap. setzt sich Z. mit der Frage auseinander, ob das islamische Recht, die Scharia, einen Ort im europäischen Rechtssystem haben kann.

Im dritten Teil des Buches („Paradise") werden politische, ethische und rechtliche Folgerungen für das „secular Paradise" (135) vorgestellt. Im siebten Kap. wird in Bezug auf Pluralität zunächst der Unterschied zwischen Integration („integration") und Anpassung („accommodation") diskutiert und dann die Schule als ein Versuchsfeld für die Entwicklung der Haltung der Toleranz beschrieben („The Classroom as a Tolerance Lab"). Im achten Kap. versucht Z. auf naturalistischer Basis eine Ethik der Verschiedenheit bzw. Vielfalt („Ethics of Diversity") zu entwickeln, die sich sowohl von einer religiösen als auch einer nicht-religiösen Ethik unterscheiden (160) und unterschiedlichen Dimensionen von „diversity" gerecht werden soll. Im neunten Kap. endet die intellektuelle Reise des Buches von Z. mit dem Konzept eines säkularen Rechtssystems, das ohne weltanschauliche Implikationen angelegt ist und einen einheitlichen Ordnungsrahmen für die Entfaltung und den Schutz einer Vielfalt von religiösen und nicht-religiösen Ansichten in Europa bieten kann. Das zehnte und letzte Kap. bildet eine Art Resümee und fasst Z.s Position noch einmal zusammen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen einem christlichen, postsäkularen, laizistischen und säkularen Modell für eine europäische Politik plädiert der Autor im Sinne des letzteren Modells für ein Europa auf der Grundlage des von ihm vorgestellten inklusiven Säkularismus.

Z. hat ein wichtiges und grundlegendes Buch über das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und europäischer Politik geschrieben. Es entwickelt in verschiedenen Hinsichten eine eigenständige und kontrovers diskutierbare Position zur Frage, wie in Zukunft die Rolle von Religionen innerhalb der europäischen Politik näher konturiert werden kann. Dabei kommt dem von Z. vorgestellten inklusiven Säkularismus eine zentrale Bedeutung zu. Positiv ist hier aus christlicher Sicht zu vermerken, dass der Beitrag der Religionen als konstruktiver Part für die Politik Europas anerkannt und einem religionsfeindlichen Säkularismus eine Absage erteilt wird.

Trotzdem ergibt sich eine Reihe von Fragen. Zunächst ist unklar, welchem Europa der Autor sein säkularistisches Modell empfiehlt. Ist es tatsächlich, wie im Vorwort angegeben (vii), der Europarat mit seinen 47 Mitgliedsstaaten, zu denen bekanntlich auch Russland, die Türkei und Aserbaidschan gehören? Angesichts der politischen Wirklichkeit in diesen und anderen Ländern des Europarats scheint Z.s Säkularismus bestenfalls die Vision einer fernen Zukunft zu sein. Aber auch wenn man die Perspektive auf die Europäische Union reduziert, ist nicht direkt einsichtig, dass die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, wie der Autor behauptet, historisch und sachlich überholt ist und man heute allein in den Kategorien eines einheitlichen, europaweiten Säkularismus denken müsste. In Bezug auf das Europa der EU hätte Z. von der Diskussion profitieren können, ob das nationale Staatskirchenrecht gegenüber dem „supranationalen Anpassungsdruck" des Unionsrechts (Josef Isensee) eigenständig bleiben kann. Darauf und auf relevante Urteile des Europäischen Gerichtshofs geht der Autor jedoch nicht ein. Insgesamt bleibt auch die konzeptionelle Füllung seines inklusiven Säkularismus recht dürftig. Das Plädoyer für Pluralität und die Kritik an aggressiven Säkularismen reichen hierzu nicht aus.

Eine genauere Konturierung seines Modells hätte möglicherweise auch eine Lösung für ein grundsätzliches Problem bieten können: Der inklusive Säkularismus soll den Rahmen für eine säkulare Rechtsordnung in Europa eröffnen, die selbst keinen „world-view" bildet und weltanschaulich neutral ist (89). Wie kann das möglich sein, da Z.s Säkularismus selbst offenkundig nicht neutral und eine weltanschauliche Position unter anderen ist? Ein Schwachpunkt des Buches ist Z.s „Ethics of Diversity", die weder konzeptuell überzeugend noch argumentativ auf der Höhe der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion ist.

Diese Kritikpunkte und Nachfragen können und sollen die Qualität des Buches nicht schmälern. Z.s Buch ist eine höchst verdienstvolle und anregende Untersuchung über eine mögliche Verortung von Religion innerhalb der säkularen Politik Europas. Sein Plädoyer für eine Europäisierung der Religionspolitik bietet genügend Anhaltspunkte für eine kritische Auseinandersetzung und eine schärfere Akzentuierung der eigenen Position in diesem so wichtigen wie anspruchsvollen Themenfeld.

Paderborn Bernd Irlenborn

Schmid, Hansjörg: **Islam im europäischen Haus**. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 599 S., geb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–32557–1

Die an der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. in München eingereichte und für die Buchveröffentlichung leicht überarbeitete und ergänzte Habil.schrift beeindruckt durch ihre fundierte, wissenschaftlich präzise und weitreichend recherchierte Arbeit. Mit dem konzentrierten Blick auf den „Islam im europäischen Haus" sucht Hansjörg Schmid in ihr „Wege zu einer interreligiösen Sozialethik". In der kurz gehaltenen „Einführung: Christliche Sozialethik und Islam im europäischen Haus" (13–24) steckt der Vf. zunächst den Rahmen und die Grenzen seiner Arbeit ab, um so die sehr allgemein klingenden Begriffe „Islam" und „Europa" näher zu erfassen. Zugleich beschreibt er in ihr das von ihm ins Auge gefasste „doppelte Ziel", das auf seiner Innenseite zeigen möchte, wie sich christliche Sozialethik „notwendigerweise mit interreligiösen Themen und insbesondere mit dem Islam beschäftigen muss" (20), während auf der Außenseite gezeigt werden soll, wie „die christliche Sozialethik [...] einen wichtigen Beitrag in aktuellen Debatten und Konflikten leisten kann mit einer ihr eigenen Brückenfunktion zwischen Religionen, Gesellschaft und Politik" (20). Doch geht es Sch. v.a. darum, ein neues wissenschaftliches Feld in der Theologie zu begründen, das ihm sowohl aus seiner eigenen langjährigen Erfahrung und dem Engagement im christlich-islamischen, v.a. wissenschaftlichen, Dialog wie auch aus einer die „Zeichen der Zeit" verstehenden, gemeinsamen interreligiösen Beschäftigung heraus als notwendig erscheint. So möchte er die Vorzüge, Wichtigkeit und Bedeutung einer „interreligiösen Sozialethik" darstellen, aufzeigen und begründen. Hierfür bezieht er sich auf das jeweilige Werk von fünf ausgewählten muslimischen Autoren, die in einer besonderen Beziehung zum europäischen Raum stehen.

Doch zuvor widmet der Autor sich in einem „Teil A" den „Grundlagen und Kontexten interreligiöser Sozialethik in Bezug auf den Islam" (25–249). Dieser methodische Teil zeigt den hohen Anspruch des Buches, indem hier die Methodik und Hermeneutik mitsamt Begriffsklärungen eine grundsätzliche und tiefgehende Untersuchung erfahren. So erarbeitet er die drei Bezugsrahmen, die für seine Analyse in Frage kommen: Der erste ist der wissenschaftliche mit der „Sozialethik" als solcher (25ff), wobei der Weg von einer katholischen, dreigliedrigen (soziale Praxis, katholische Soziallehre, Soziallehre als Wissenschaft) über eine ökumenische hin zu einer interreligiösen Sozialethik gezeichnet wird. Dabei macht Sch. bereits die Herausforderungen, Fragen und Themenfelder für die von ihm anvisierte interreligiöse Sozialethik deutlich, in der die für alle Religionen gemeinsame Beschäftigung mit den sozialen Fragen unserer Zeit dialogisch, ergänzend, voneinander lernend und einander bereichernd geschehen kann. Der zweite, gesellschaftliche Bezugsrahmen zeigt darstellend „das Zusammenleben mit Muslimen in Europa als sozialethische Frage" (92ff), wobei Sch. den Fokus auf vier Länderkontexte legt, einige politische Diskurse und islamische Erklärungen sowie drei europäische Dialogprozesse vorstellt. Sodann befasst Sch. sich mit dem methodisch-hermeneutischen Bezugsrahmen „Vergleich und Vergleichbarkeit" (154ff), in dem er sich nach der Klärung der Begriffe mit Ziel, Gruppen, Maßstäben und Instrumentarium des Vergleichs auseinandersetzt, die er an seine Autoren-Analyse anwenden möchte. Aufgrund der großen Unterschiede und Schwierigkeiten einer Vergleichbarkeit kommt Sch. so zu dem Ausdruck des „vorsichtigen Vergleichs" (179). Schließlich gibt er dann noch die nötigen Erklärungen, nach welchen Kriterien er besonders die fünf muslimischen Autoren (Nasr Hamid Abu Zaid, Dilwar Hussain, Fikret Karcic, Tariq Ramadan und Azzam Tamimi) ausgewählt hat.

Nach diesen methodischen und hermeneutischen Klärungen, die das „bleibend asymmetrische Gegenüber von islamischer und christlicher Sozialethik" (248) bereits deutlich machen, widmet Sch. sich nun im „Teil B" (251–532) den „Positionen islamischer und christlicher Sozialethik". Dafür macht er allerdings keine einfache Exegese von Texten seiner fünf ausgewählten Autoren, die er nebeneinander stellen würde, sondern geht systematisch nach Schwerpunkten und Themen vor, die von Relevanz für das Gebiet der Sozialethik sind. Sch. gliedert seine Untersuchungen in drei große Kap.: zunächst die „hermeneutischen und methodischen Aspekte" (251–311), in denen er nach der Bedeutung der Kontextualität und ihrer entsprechenden Auswirkungen auf die Entwürfe der Sozialethik fragt sowie sich mit dem angewandten oder angestrebten methodischen Prinzip auseinandersetzt und hier die Bedeutung einer neuen Koranhermeneutik und eines Rückgriffs auf *Idschtihad* („eine individuelle menschliche Anstrengung, den göttlichen Willen ausfindig zu machen", 282) in Entsprechung zu den christlichen „Zeichen der Zeit"-Deutungen herausstellt. Im zweiten Kap. widmet er sich den „Grundfragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft" (312–438), die bei den ausgewählten Autoren stärker gewichtet sind und die er an den drei Schwerpunkten „Säkularisierung" (312ff), „Religionsfreiheit" (354ff) und „Zivilgesellschaft" (399ff) abarbeitet. Auch schwierige Teilfragen wie z. B. der Umgang mit den Menschenrechten schneidet Sch. dort an und beschönigt dabei nichts, sondern geht auch kritisch mit den Autoren und ihren Positionen um. Im dritten Kap. untersucht der Vf. sodann das Thema „Historischer Wandel und Einheit" (439–532), indem er nach möglichen „Entwicklungslinien" (439ff) und „Prinzipien" (486ff) fragt, die sich aus den Ansätzen der fünf Autoren sowie von ausgewählten christlichen Entwürfen her ergeben könnten.

Die beeindruckend große Menge untersuchter Literatur der fünf muslimischen sowie zahlreicher anderer Autoren (mit Einbezug auch von profanwissenschaftlichen Ansätzen) wird in diesem Teil B unter den jeweiligen Unterthemen immer nach einem festen Raster behandelt: zunächst der „islamische" Ansatz, sodann der „vergleichende" Ansatz (v. a. aus christlicher Sicht) und ein jeweils abschließendes „Fazit".

Diese feste Einteilung hilft bei der Lektüre des umfangreichen Buches und gewährt ein Geländer, an dem entlang man sich gut geführt fühlt, um sich nach und nach tiefer in die Problematik einzufinden. Damit gewinnt das Buch an Übersicht und könnte so einem Anspruch als Lehrbuch genügen. Auch die nach jedem Kap. und Unterkap. – und das durchgehend von Anfang an bis zum Schluss – eingefügten „Fazit"-Überlegungen helfen, das Gelesene zu ordnen und zu systematisieren, und bieten eine gute Möglichkeit, nach einer ersten Lektüre des Buches punktuell auf einzelne Themen zurückzukommen, ohne das Ganze wieder von vorne durchlesen zu müssen. Dass Sch. bei der Behandlung der einzelnen Fragen nie sein sozialethisches Anliegen aus dem Blick verliert, zeigen die immer wieder eingestreuten Hinweise, Anfragen und Themen, die sich aus dem Untersuchten an die interreligiöse Sozialethik stellen.

Mit einer im Vergleich zum Umfang des Buches sehr kurzen, aber dennoch dem „Fazit"-Prinzip des Vf.s durchaus gerecht werdenden „Zusammenschau: Sozialethische Fundamente für das europäische Haus" (533–545) schließt Sch. seine Untersuchungen ab, fasst die Ergebnisse zusammen, zeigt offene Fragen und Herausforderungen für die Sozialethik auf und gibt damit den Impuls zu einem Aufbau für ein eigenes Fach der interreligiösen Sozialethik im Kanon der Theologie, zumindest im „europäischen Haus". Dieser abschließende Teil, der durchaus auch als eigenständiger Artikel in einer entsprechenden wissenschaftlichen Zeitschrift erscheinen könnte, gibt einen guten Überblick über das Ganze und könnte sogar als Einstieg in die Fragen der interreligiösen Sozialethik durchgehen, denen man sich dann im Näheren in der weiterführenden Lektüre des ganzen Buches widmen könnte.

„Islam im europäischen Haus" ist ein Buch, das seinem Anspruch, Wege zu einer interreligiösen Sozialethik zu finden, vollkommen gerecht wird. Anhand seiner fundierten Wissenschaftlichkeit, seiner beeindruckenden untersuchten Literatur aus Theologie und anderen Gebieten, seiner systematischen Anordnung und Analyse sowie der Klärung wichtiger Begriffe hat Sch. hiermit ein grundlegendes Lehrbuch für eine neue Fachrichtung der interreligiösen Sozialethik vorgelegt.

Luxemburg Tom Kerger

Scheliha, Arnulf von: **Protestantische Ethik des Politischen**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 422 S., geh. € 39,00 ISBN: 978-3-16-152361-8

„Eine protestantische Ethik des Politischen ist lange Zeit nicht vorgelegt worden" – mit diesem Satz beginnt das Vorwort des Buches und damit zugleich das Buch im Ganzen. Dieser Aussage ist in der Tat zuzustimmen, betrachtet man den aktuellen Boom an einführenden Lehrbüchern zur theologischen Ethik oder an Artikeln zur medizinischen Ethik. V. a. die Literatur im zuletzt genannten Themenspektrum ist schier unübersehbar geworden, was sich von Arbeiten zur Ethik des Politischen sicherlich nicht behaupten lässt. Seit den 90er Jahren sind von protestantischer Seite zwar wichtige rechtstheologische Entwürfe erschienen (z. B. Huber, Reuter), meines Wissens allerdings kein systematisches Werk zur politischen Ethik im Ganzen. Allein schon unter diesen Gesichtspunkten hat der Vf. tatsächlich ein wichtiges Buch geschrieben.

In ihm widmet er sich der Aufgabe, eine „Gesamtdarstellung der protestantischen Ethik des Politischen" zu entwickeln, deren Proprium darin besteht, dass sie die „Bedeutung der reformatorischen Impulse für die sittliche Gestaltung des politischen Lebens heute herausarbeitet" (3). Dabei steht er ganz in der Tradition eines „theologischen Liberalismus" (10), der die Rationalitäten der modernen Lebensform nicht scheut, sondern konstruktiv-kritisch in sich aufnimmt und zu verarbeiten trachtet. Die Klärung der ethischen Fragestellung erfolgt daher überwiegend in einer kulturgeschichtlichen Perspektive, die die neuzeitlichen Umformungsprozesse der reformatorischen Einsichten reflexiv in sich zu integrieren sucht (3). Die sich in diesen Prozessen herausbildenden Formen, das Politische zu denken, sollen im Zuge ihrer Durchklärung dann auf „einen theologischen Begriff" (9) gebracht werden. Denn nur dadurch scheint es möglich, die geschichtliche Vielfalt und die religiöse Einheit miteinander zu vermitteln. Soviel sei zur Zielsetzung des Buches gesagt.

Zwei seiner zentralen inhaltlichen Prämissen seien ebenfalls kurz angezeigt: Die erste ist anthropologischer Art, die zweite betrifft das Politikverständnis. In einer Kombination von verschiedenen klassischen Ansichten des Menschen votiert der Vf. für eine Auffassung, die gleichermaßen von einer sozialen Veranlagung des Menschen sowie von seiner Fähigkeit zur Selbstdistanzierung gegenüber Formen des Sozialen ausgeht. Der theoretische Umgang mit den sich zwischen diesen beiden Polen einstellenden Spannungen erfordert einen „handlungstheoretischen Politikbegriff" (6), der in sich zugleich seine Grenzen reflektiert. Konkret heißt das zweierlei: Obgleich der Staat als maßgebliche politische Ordnungsinstanz fungiert, muss der Bereich des Politischen umfassender als der des Staates bestimmt werden; und da der Mensch immer auch für sich und nicht nur für andere ist, darf diese Ausweitung des Politischen in keinem Fall als eine anthropologische Totalbestimmung durchgeführt werden. Dadurch erhält das Religionsthema ein eigenes Recht. Unter dieser zweifachen Voraussetzung wird das politische Handeln schließlich als „dasjenige Handeln" charakterisiert, „das entweder direkt oder indirekt auf die Herstellung, Erhaltung und Gestaltung einer menschlichen Gemeinschaft bezogen ist" (7).

Die Durchführung ist als Zusammenhang von drei großen Kap.n organisiert. In einem „Historischen Teil" fragt der Vf. zunächst nach der „Entstehung und Gestalt der protestantischen Ethik des Politischen" (11–218). Diesem Kap. folgen zwei „Systematische Teil[e]". Der erste widmet sich der „Grundlegung der Politischen Ethik" (219–316); der zweite entfaltet „Perspektiven der Politischen Ethik" in Form von drei thematischen Essays (317–383). In ihnen werden aktuelle Veränderungsprozesse im Bereich der Staatlichkeit unter Rückgriff auf die im ersten systematischen Teil aufgewiesenen grundbegrifflichen Strategien bearbeitet. Es geht um Friedenssicherung, Europapolitik und das Konzept der *good governance*. Um Schwerpunkte zu wählen, werde ich mich nur auf die beiden ersten Kap. konzentrieren:

Das theoriehistorische Kap. geht von einer Skizze der reformatorischen Überlegungen zum Politischen aus. Den Ausgangspunkt bildet Luthers Unterscheidung zwischen religiösem und politischem System, die der Vf. mit Freiheitsgewinnen auf beiden Seiten einhergehen sieht. In den nachstehenden Abschnitten erfolgt dann eine sehr informative und stets pointiert gehaltene Darstellung wesentlicher Etappen, in denen die reformatorischen Impulse angeeignet, weiterentwickelt, aber auch stillgelegt oder verspielt wurden. Dabei wechseln sich prägnante Referate einzelner Positionen (z. B. Pufendorf, Schleiermacher, Rothe) mit zeitgeschichtlich orientierten Skizzen ab. Im Ganzen gesehen läuft der Gedankengang auf die Frage zu, wie es im 20. Jh. überhaupt zu einer theologischen „Aneignung" (154) der Demokratie gekommen ist. Die Klärung dieser Frage führt über Thielecke, Trillhaas, Wolf und Wendland zur sog. Demokratie-Denkschrift der EKD aus dem Jahre 1985. An die dort vollzogene Anerkennung der freiheitlichen Demokratie knüpfen dann die systematischen Überlegungen des zweiten Kap.s würdigend an.

Diese Anknüpfung erfolgt freilich nicht willkürlich, sondern ist Programm. Denn der in theoriegeschichtlicher Perspektive entwickelte Begriff der Freiheit bildet für den Vf. einerseits die „normative Voraussetzung" der Politik, andererseits hat das politische Handeln zugleich die Ordnung der Freiheit zum „Ziel" (318). Insofern trägt das historische Kap. nicht nur zur Rekonstruktion eines historischen Sinns bei, sondern ist darüber hinaus für das systematische Theoriedesign des Buches von zentraler Bedeutung. Mit ihm soll nämlich gezeigt werden, dass die normativen Gehalte politischer Ethik nicht in einem abstrakten Imperativ gründen, sondern im „Rahmen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte anteilig verwirklicht" (219) sind. Die Ergebnisse des ersten Teils bil-

den somit den Bezugskontext, in dem die prinzipienethische Klärung verortet ist. Das wird auch am Aufbau deutlich, der sich an Schleiermachers Einteilung der Ethik in Pflichtenlehre (224–241), Güterlehre (242–290) und Tugendlehre (291–315) orientiert: Die Pflichtenlehre entwickelt die Grundnormen des Politischen, so wie sie sich in einer theologischen Interpretation der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte darstellen. Als Leitbegriffe fungieren Menschenwürde, Selbstbestimmung und Gerechtigkeit. Vor diesem Hintergrund erfüllt die Güterlehre dann die Funktion, jenen „anteilig" realisierten Bezugskontext der Freiheit in einer kritischen Weise zu würdigen. Hier finden sich eine Theorie der Grundrechte, der Zivilgesellschaft, der Demokratie sowie des Rechts und seiner Verfahren. Da diese Güter stets nur partiell verwirklicht sind, mithin die Spannung zwischen Faktizität und Geltung in sich tragen, schenkt der Vf. den Konflikten zwischen Normen und Gütern besondere Aufmerksamkeit. Die Tugendlehre erfasst schließlich die sittlichen Grundhaltungen der politisch wirksamen Akteure. Dabei geht sie nicht von den traditionellen Tugendkatalogen aus, sondern bezieht sich auf die normative Signatur des Politischen, wie sie die Pflichten- und Güterlehre entwickelt hat.

Eine der großen Stärken dieses Entwurfs liegt in der sehr informativen und problembezogenen Aufarbeitung der Theoriegeschichte im ersten Teil. Was den zweiten und dritten Teil angeht, so beeindruckt die Systematik, mit der die verschiedenen Aspekte einer politischen Pflichten-, Güter- und Tugendlehre bestimmt und miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Dadurch wird ein neuer Gesichtspunkt in die aktuelle Theoriedebatte eingebracht, der eine hohe Orientierungsleistung verspricht. Allerdings habe ich den Eindruck gewonnen, dass die Argumentation gegenüber dem ersten Teil stellenweise an begrifflicher Tiefenschärfe verliert. Was damit gemeint ist, sei exemplarisch mit Blick auf einen Aspekt der Pflichtenethik verdeutlicht. Von zentraler Bedeutung für die Ethik des Politischen erachtet der Vf. den verantwortungsethisch „umgesetzt[en]" (229) Begriff der Nächstenliebe sowie die „Reich-Gottes-Idee" (236). So zu verfahren ergibt durchaus Sinn. Nicht ganz klar ist indessen, inwiefern die Liebessemantik überhaupt in die politische Verantwortungssemantik „umgesetzt" werden kann. Denn Liebe hat es primär ja mit Beziehungen im persönlichen Nahbereich zu tun. Ähnliches lässt sich auch mit Blick auf die Deutung des Gerechtigkeitsbegriffs durch die Symbolik vom Reich Gottes fragen. Der Übergang vom einen zum anderen geht in beiden Fällen jedenfalls sehr schnell. Das wirft die Frage nach den Vermittlungsfiguren auf, die es erst möglich machen, dass eine Idee am Ort einer anderen repräsentiert werden kann. Ihre Klärung ist gerade für eine Ethik von Belang, die – wie beim Vf. – das Ethische nicht auf einen Grundbegriff reduzieren will.

Blickt man auf das Werk im Ganzen, so wirft v.a. die Beziehung zwischen dem historischen und dem systematischen Teil begründungstheoretische Fragen auf. Sie betreffen das Verhältnis von verwirklichtem Sein (Genesis) und gefordertem Sollen (Geltung). Wenn ich den Vf. richtig verstanden habe, plädiert er weder für eine abstrakte Trennung noch für eine naive Identifikation beider, sondern argumentiert überwiegend kulturhermeneutisch. Zielt ein derartiges Vorgehen auf eine „affirmative Genealogie" der Werte ab, wie sie jüngst Hans Joas favorisiert? Inwiefern kann dann aber noch von Begründungsfragen der Ethik die Rede sein? Es sind u.a. derartige Rückfragen, die die Lektüre dieses wichtigen Buches weckt. Ihm sind viele Leser/innen zu wünschen.

Hamburg Christoph Seibert

Strub, Jean-Daniel: **Der gerechte Friede**. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 271 S. (Forum Systematik, 26), kt. € 28,00 ISBN: 978–3–17–020973–2

Die vorliegende Arbeit von Jean-Daniel Strub, eine Zürcher theologische Diss. von 2008, gilt einem schwierigen Leitbegriff der neueren Friedensethik. Angesichts der Tatsache, dass insbes. in theologischen Beiträgen die Rede vom „gerechten Frieden" konfessionsübergreifend verbreitet ist, kann man es nur begrüßen, wenn der Sachgehalt einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Handelt es sich um eine hinreichend klare Begrifflichkeit? Geht es um einen analytisch beschreibbaren Sachverhalt oder um eine normative Konzeption? Ist ein komplexes Leitbild mit Kriterien zur Beurteilung politischer Strukturen und Prozesse gemeint? Oder handelt es sich lediglich um eine rhetorische Appellformel mit moralischen oder moralisierenden Wertungen?

1. S. versucht, in die etwas unübersichtliche Landschaft der heutigen Rhetorik, Semantik und Begrifflichkeit von Friedensforschung, Friedenstheorie und Friedensethik Licht und Klarheit zu bringen. Ausgehend von der Rede vom „gerechten Frieden" ab 1989 ist sein Ziel, die „Leistungsfähigkeit des Konzepts ‚gerechter Friede' zu messen" (13). Dazu geht er v.a. auf die Denkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen" (2007) und auf das friedensethische Leitbild der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede" aus dem Jahr 2000 ein, dazu auf Beiträge von Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter und Thomas Hoppe, die mit diesen kirchlichen Dokumenten in engem Zusammenhang stehen, sowie auf kritische Überlegungen dazu von Michael Haspel, Uwe Körtner u.a. Daneben verfolgt er die begrifflichen und konzeptionellen Ansätze auf dem weiten Feld der internationalen Friedensforschung, mit einem Schwergewicht auf den deutschsprachigen Publikationen. Eines der Hauptanliegen der Untersuchung ist, zwischen den beiden Bereichen von Friedensethik und Friedensforschung Brücken zu schlagen. Dass die Rede von einem „gerechten Frieden" außerhalb des deutschsprachigen Kontextes nur selten als Grundlage eines friedensethischen Ansatzes begegne, wie S. meint (14), halte ich allerdings für unzutreffend (s. u.).

Das Zentrum der Untersuchung bilden Kap. 3 über die aktuellen friedensethischen Diskussionen zum „gerechten Frieden" und Kap. 4 über „friedenstheoretische Anfragen an die Rede vom gerechten Frieden". Das Gegenüber bzw. das Verhältnis von Friedensethik und Friedenstheorie durchzieht die gesamte Untersuchung, desgleichen die Fragen nach der „Vermittelbarkeit" theologischer Ethik mit säkularen Theorien und Konzepten von Frieden. S. hat erhebliche Vorbehalte gegenüber einem (zu) weiten Friedensbegriff und einer zu engen Beziehung von Frieden und Gerechtigkeit. Darum plädiert er einerseits für eine „qualifizierte Eingrenzung" des Friedensbegriffs, andererseits für dessen „Ausdifferenzierung" (29), später für eine klare „Trennung" von Friedens*begriff* und Friedens*bedingungen* (bzw. Friedens*ursachen*). Ihm geht es durchweg darum, sowohl eine „inhaltliche Überfrachtung" als auch eine „funktionale Unterbestimmung" (im Sinne praktisch-politischer Realisierbarkeit) des Friedensbegriffs zu vermeiden bzw. zurückzuweisen. Im 5. Kap. geht S. dann exemplarisch auf den Nahost-Konflikt und das „Genfer Modell" ein, einen von der seitherigen Entwicklung leider weitgehend überholten Friedensvorschlag[1], den der Vf. letztlich jedoch „als nicht überzeugend" einschätzt (207). Im 6. Kap. entfaltet S. ein (vielleicht) alternatives Friedensverständnis aus der Perspektive des Ansatzes der „human security", ohne auch dieses letztendlich ganz überzeugend zu finden. Begriffliche Klärungsversuche haben also einen hohen Stellenwert für die ganze Arbeit, während geschichtliche Beispiele für die grundlegenden Probleme von Frieden, Krieg, Gewaltanwendung und Gewaltüberwindung, Recht und Gerechtigkeit entschieden zurücktreten.

2. Genügt es, wenn man Frieden relativ eng als Gegenbegriff zu Krieg im Sinne organisierter, meist staatlich realisierter Gewaltanwendung fasst (sog. negativer Friedensbegriff)? Oder gehört es unabdingbar zum Friedensverständnis und einem entsprechenden „Begriff", wenn man zumindest auch grundlegende Bestimmungen eines gelingenden, „guten Lebens" darunter befasst (sog. positiver Friedensbegriff)? Ist es nicht dringend geboten, ein umfassendes, inhaltlich reich bestimmtes Friedensverständnis zu entfalten, wie es ja in den wunderbaren Worten der biblischen Traditionen überliefert ist, bspw. wenn es im Psalm heißt, dass „Frieden und Gerechtigkeit sich küssen" (Ps 85,11)?

„Gerechter Frieden" ist übrigens keineswegs eine Formulierung, die erst in der neueren Friedensethik auftaucht, wie S. meint, sondern sie findet sich – ganz abgesehen von der jahrhundertealten Geschichte der Formel „*pax et iustitia*" – schon während des I. und dann v.a. des II. Weltkrieges, als in den USA das *Federal Council of Churches* eine „Commission on the Bases of a Just and Durable Peace" einrichtete, die im März 1942 ein 10-Punkte-Programm veröffentlichte. Zu erinnern ist im Blick auf die Vorgeschichte dieses Leitbildes auch an die zweite Inaugurationsrede Abraham Lincolns vom März 1865.

3. Ein zentrales Sachproblem, an dem sich der Vf. durchgehend abarbeitet, ist das Verhältnis von „Gerechtigkeit" und „Frieden". Dabei wird man sich vielleicht darauf verständigen können, (1.) dass beide Ausdrücke schwer zu „definieren" sind, (2.) dass die in der Regel (mit-)gemeinten Sachverhalte sich zumindest teilweise überschneiden und (3.) dass viele Verstehensschwierigkeiten aus den unterschiedlichen Extensionen der Begriffe in ihren verschiedenen Verwendungen resultieren. Einfach gesagt: Je nachdem, welche Bedeutungsgehalte in die verwendeten Begriffe investiert werden, kommt man zwangsläufig zu unterschiedlichen Zuordnungen ihrer Bedeutungselemente.

Es ist leicht zu sehen, dass ein eingeschränktes Verständnis von Frieden bloß als Abwesenheit organisierter zwischenstaatlicher Konflikte mittels staatlicher Militärgewalt unzureichend ist, weil damit letztlich jede staatlich verordnete Friedhofsruhe als Frieden bezeichnet wird. Dann wäre Nordkorea ein Staat

[1] Siehe Pierre Allan / Alexis Keller (eds.), What is a Just Peace?, Oxford 2006. Das „Genfer Modell" verdankte sich einer privaten Initiative, die vom eidgenössischen Department für auswärtige Angelegenheiten unterstützt wurde.

im Frieden. Auf der anderen Seite ist es ebenso unbefriedigend, wenn man nur dort von Frieden sprechen wollte, wo jegliche Not, Ungleichheit und Ungerechtigkeit überwunden wären, ja wo den Menschen alles nach Wunsch und Willen gelingen würde. Dann gäbe es Frieden nur in einem vorzeitlichen oder „eschatologischen" Friedensreich. Es spricht viel dafür, dass im Kontext jeder politischen Ethik das Verständnis von Frieden, über die Abwesenheit von Krieg und/oder organisierter Gewalt hinaus, von anderen, klar identifizierbaren Elementen ergänzt werden muss, damit Menschen das Ergebnis als Frieden bezeichnen (können). Hingegen spricht nichts dafür, diese ergänzenden Elemente uferlos auszuweiten. Was man nicht als inhaltliche Merkmale von Frieden (die Extension des Friedensbegriffs) versteht, muss man jedenfalls als Voraussetzungen (Bedingungen oder Ursachen) des Friedens berücksichtigen, und was man als integralen Teil des Friedens und seines Begriffs versteht, muss man nicht mehr als externe Bestimmung von Bedingungen und Ursachen gleichen oder unterschiedenen Ranges auffassen. Salopp formuliert: Was man nicht in den (begrenzten oder zu begrenzenden) Friedensbegriff investiert, muss man als dessen konstitutive Bezugsprobleme notwendigerweise auf andere Weise berücksichtigen.

4. Die eigene Position von S. verstehe ich so, dass er (1.) für einen „Abschied von der Friedensethik im herkömmlichen Sinne", einen „engen" Friedensbegriff und eine „Ausdifferenzierung" derjenigen Forschungsdisziplinen plädiert, die, in Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen, Teilbereiche oder -fragestellungen des viel zu weiten Feldes der Friedensethik bearbeiten (107), dass er (2.) zugunsten einer Verbindung friedensethischer Theoriebildung mit Fragen der „human security" argumentiert (Kap. 6), bei der es primär auf den effektiven Schutz der fundamentalen Lebensbedingungen der Individuen ankomme, und dass er (3.) Gerechtigkeitsprobleme v.a. als solche der Verteilungsgerechtigkeit auffasst. Dabei treten allerdings die Bedeutung des Freiheitsschutzes und damit auch die Relevanz des Rechtsstaates und rechtsstaatlicher Grundlagen jedes Friedens bemerkenswert zurück. Auf eine nähere Entfaltung eines systematisch zu vertretenden Rechtsbegriffs wird weitgehend verzichtet. Zwar verweist S. gelegentlich auf Kant, aber die tragende Bedeutung von dessen Rechtsbegriff für sein Friedensverständnis wird nicht deutlich. Aber nur wenn man das Recht als notwendige Bedingung und Form des Schutzes der Freiheit versteht, kann es gelingen, die Probleme der Friedenserrichtung, des Friedensschutzes und der Friedenssicherung (einschließlich der Friedensdurchsetzung und der Gewährleistung menschlicher Sicherheit) als Aufgaben geschichtlich-politischer Gestaltung zu entfalten.

5. Zu Recht ist S. viel daran gelegen, die „Vermittelbarkeit" zwischen (christlich-)theologischer Friedensethik und religiös neutraler oder säkularer Friedensforschung zu betonen. Ob dabei die theologisch orientierte Rede vom „gerechten Frieden" derartige Vermittlungen fördert oder erschwert, ist in der Tat nicht leicht zu sagen. S. ist der Meinung, dass die theologischen Beiträge zur Friedensethik auf Seiten der Friedensforschung „nur spärlich rezipiert" werden (165). In dieser Hinsicht habe ich hingegen jahrzehntelang ganz andere, nämlich positive Erfahrungen gemacht. Theologische Argumente, im Kontext christlicher Kirchen zumal, bedürfen freilich jederzeit der freien Einstimmung der säkularen Adressaten in der politischen Öffentlichkeit. Im interdisziplinären Geschäft ist die theologische Ethik auf die Kooperation mit ihren Partnern und Bezugswissenschaften angewiesen.

6. Nicht ganz klar ist mir geworden, für welche sachlichen und terminologischen Bestimmungen von „Frieden" S. sich schlussendlich selbst entscheidet. Denn einerseits ist ihm offenkundig daran gelegen, einen „weiten" Friedensbegriff zu verwenden, der die Bedeutungsfülle biblischer Traditionen repräsentiert, und dem könnte ja durchaus die Rede vom „gerechten Frieden" dienen. Andererseits will sich der Vf. genau damit nicht zufrieden geben, sondern verlangt entweder klare Differenzierungen bzgl. des „Begriffsgehalts" oder eine Präzisierung des normativen Gehalts des Begriffs (siehe bes. 113). Aber sind das nicht Scheinalternativen? Muss, wer den Zweck will, nicht auch die geeigneten Bedingungen und Mittel wollen? Einerseits möchte S. das Konzept des „gerechten Friedens" nicht einfach „verabschieden", zugleich soll dezidiert zwischen Friedensbegriff und Friedensbedingungen unterschieden, ja getrennt werden, und andererseits werden eine zu enge Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden zurückgewiesen und „eine alternative Konzeption des gerechten Friedens" favorisiert (170). Dieses Oszillieren zwischen Zustimmung und Zurückweisung bzgl. der diskutierten Positionen durchzieht die ganze Arbeit. Man kann das als große Differenzierungsleistung würdigen, aber auch fragen, ob nicht der Mut zu einleitenden klaren Arbeitsdefinitionen, die ja durchaus zur Kritik einladen können, den gesamten Argumentationsgang transparenter gemacht hätte.

7. Die Debatten über „Weite" und „Enge" eines Begriffs, also dessen Extension, kann man oft pragmatisch entschärfen. Auf die Gefahr hin, der Trivialisierung geziehen zu werden, plädiere ich für möglichst klar gefasste Arbeitsdefinitionen, die sowohl unerlässliche und notwendige begriffliche Bestimmungen umfassen als auch zugleich möglichst genau den Sachgehalt, die Voraussetzungen und Folgeprobleme dessen, was begrifflich bestimmt wird, bezeichnen. Dieter Senghaas' friedenstheoretisches „Hexagon" ist bspw. ein vorzüglicher Ansatz zu einem operationalisierbaren Friedensverständnis, das für die politische Praxis taugt. Es ist vereinbar mit dem, was S. im letzten Kap. seiner Untersuchung als Konzept der „human security" vorstellt, in dessen Zentrum die Pflicht der Staaten zum Schutze ihrer Bürger steht, eine Pflicht, die ihrerseits Einschränkungen staatlicher Souveränität implizieren kann, ja muss. Dabei habe ich allerdings Zweifel, ob das Verständnis von „menschlicher Sicherheit" besser geeignet ist, begriffliche Unklarheiten zu entschärfen, als das Konzept des „gerechten Friedens", wenn es klar bestimmt ist. Es wäre jedenfalls dann ungenügend, wenn es zu Lasten einer ausgearbeiteten Rechtsauffassung gehen würde, was S. freilich zu vermeiden bemüht ist.

Bern Wolfgang Lienemann

Garstecki, Joachim: **Gewaltfreiheit politisch denken**. Anstöße zur Friedensdebatte in Ost und West 1981–2012, hg. u. mit einem Geleitwort vers. v. Heinz-Günther Stobbe. – Berlin: Lit 2013. 337 S. (Studien zur Friedensforschung, 18), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-643-12208-7

Joachim Garstecki, der Autor der in diesem Sammelband enthaltenen Texte, wurde 1970 – als katholischer Theologe – Referent für Friedensfragen beim DDR-Kirchenbund, wo er bis zum Ende der DDR die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR maßgeblich beeinflusst hat. Nach dem Ende der DDR wechselte er zur katholischen Friedensbewegung Pax Christi, deren Friedensarbeit er neun Jahre lang als Generalsekretär verantwortlich leitete.

Diese ungewöhnliche Biographie macht neugierig auf die Lektüre der 23 Texte. Eingeleitet werden sie durch ein Geleitwort des Hg.s Heinz-Günther Stobbe sowie durch eine ausführliche historisch-biographische Einführung des Autors, in der er die Schwerpunkte des von ihm geführten Friedensdiskurses der 1980er und 1990er Jahre benennt, die dann in den Dokumenten eingehend zur Sprache kommen. Die Texte sind chronologisch entsprechend den beruflichen Stationen des Autors geordnet. Wenngleich dieses langjährige Engagement für Gewaltlosigkeit und Frieden ein Kontinuum darstellt, so verschieben sich doch mit den unterschiedlichen Berufsfeldern des Autors und den jeweiligen gesellschaftspolitischen Bedingungen die Perspektiven und Akzente in der Friedensfrage.

Die gewaltfreien Demonstrationen vom Herbst 1989 sowie der von einer überbordenden Emotionalität begleitete Fall der Berliner Mauer am 9. November bestimmen bis heute das öffentliche Bewusstsein vom Ende der DDR. Doch jene einprägsamen Bilder verdecken die lange Vorgeschichte der von den Kirchen, zumal den evangelischen, wahrgenommenen Friedensverantwortung unter den Bedingungen des DDR-Systems. Welche friedenstheologischen und friedensethischen Einsichten dabei gewonnen wurden, verdeutlichen die zehn sich auf die 1980er Jahre beziehenden Texte. Sie belegen den eigenständigen Beitrag der Kirchen für Frieden und Versöhnung im Spannungsfeld des Ost-West-Konflikts sowie die Auseinandersetzung mit der staatlich verordneten, auf Militarisierung basierenden Friedenspolitik der DDR.

Eröffnet wird die Reihe der Texte, gleichsam programmatisch, mit einer ausführlichen Studie zum Pazifismus (66–85), der in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum marxistisch-leninistischen Friedensverständnis steht (180–188) und der als tiefere Ursache für die kirchenpolitischen Spannungen anzusehen ist, von denen die kirchliche Friedensarbeit begleitet war. G. würdigt die verschiedenen Friedensinitiativen der kirchlichen Basis (Sozialer Friedensdienst, 86–96; Schwerter zu Pflugscharen, 97–103; Friedensseminar Königswalde, 148–171; konziliarer Prozess, 166–179) und verleiht ihnen eine friedenstheologische und friedensethische Vertiefung. Im Zentrum theoretischer Reflexion steht die Absage an Geist und Logik der den Kalten Krieg bestimmenden atomaren Abschreckung, die in mehreren Texten thematisiert wird (126–140; 141–147; 172–179).

Die Hoffnung, dass mit dem Ende kommunistischer Herrschaft und infolge des europäischen Einigungsprozesses Kriege künftig auf unserem Kontinent unmöglich würden, hat sich bekanntermaßen nicht erfüllt. So wurde G. mit Amtsbeginn als Generalsekretär von Pax Christi mit dem an kriegerischen Auseinandersetzungen und ethnischen Säuberungen reichen Jugoslawienkonflikt konfrontiert. Und Pax Christi erlebte in dieser historischen Phase eine innere Zerreißprobe. In der Grundsatzfrage, ob man als Friedensbewegung zur Wahrung der eigenen Identität selbst dann am radikalen Gewaltverzicht festhalten müsse, wenn zahllose Menschen, wie in Srebrenica geschehen, schutzlos dem Morden

preisgegeben sind, war Pax Christi tief gespalten. Dieser jahrelang erbittert geführte Streit findet in den 13 Texten dieses Zeitraums seinen Niederschlag.

In Pax Christi sah man dem tragischen Verlauf der Dinge keineswegs tatenlos zu. Friedensaktivisten waren im Krisengebiet präsent und unterstützten die dortige junge Friedensbewegung. Im Lande selbst setzte man sich, allerdings ohne sonderliche Wirkung, für einen unbürokratischen rechtlichen Flüchtlingsstatus der vor den Kriegswirren in die Bundesrepublik geflohenen Menschen ein. Auch der Aufruf zu einem monatlichen Gebetstag um Frieden und Versöhnung fand selbst in den Kirchen kaum einen Widerhall (190–195). Von der in Gesellschaft und Politik verbreiteten Ratlosigkeit und Ohnmacht angesichts der kriegerischen Schrecken wurde auch Pax Christi ergriffen.

In dieser Situation regte G. eine Grundsatzdebatte zum Verständnis des Pazifismus an. Man solle sich angesichts der Opfer von Gewalt das Dilemma radikaler Gewaltlosigkeit eingestehen und nach einem vertretbaren Ausweg suchen. Aufgrund der auch von Pax Christi vertretenen Option für die Armen gäbe es die Verpflichtung, für die Opfer einzutreten. Zum Schutz der Menschenrechte und zur Wiederherstellung des Primats des Politischen plädiert er im Sinne einer „ultima ratio" für den Einsatz begrenzter militärischer Gewalt (203).

Dass er sich mit diesem Standpunkt auf dünnem Eis bewegte, dessen war sich G. bewusst. Er sah durchaus die Gefahr, dass die einem humanitären Ziel dienenden militärischen Interventionen „unter der Hand zum politischen Normalfall" werden könnten (ebd.). Daher warnte er zugleich eindringlich vor einer „Blickverengung auf das Militärische", die blind mache für die Möglichkeiten einer friedlichen Sicherheitspolitik (213).

Für seinen Versuch, Pazifismus und Interventionismus miteinander in Einklang zu bringen, wählt G. die den Titel dieses Bandes bestimmende programmatische Formel „Gewaltfreiheit politisch denken". Sie besagt ein grundsätzliches Festhalten am Primat der Gewaltlosigkeit, die aber im Sinne einer Gewaltminderung einer Modifikation bedarf, soll sie nicht auf den Bereich einer individuellen Haltung beschränkt bleiben, sondern politisch wirksam werden. G.s Position wurde 1995 mit der Stellungnahme des Geschäftsführenden Vorstands von Pax Christi bestätigt. Auch er sprach sich „für militärische Maßnahmen unter bestimmten Auflagen" aus, wenn „Menschen in unerträglichem Maß schutzlos der Gewalt von Aggressionen ausgesetzt sind." (217) Doch den internen Streit zwischen „Pazifisten" und „Interventionisten", den der Autor in den nachfolgenden Texten ausführlich behandelt, vermochte auch diese Stellungnahme nicht beizulegen. Er führte letztlich dazu, dass G. sich – wie Heinz-Günther Stobbe in seinem Geleitwort vermerkt – genötigt sah, „sein Amt aufzugeben, wollte er sich selbst treu bleiben." (14)

In einem grundlegenden Vortrag zieht G. 1999 aus der Sicht der Friedensbewegung die Konsequenz aus dem Kosovo-Krieg. Er gelangt zu der nüchternen Erkenntnis, dass „zivile Konfliktbearbeitung in dem Moment nicht mehr greift, wo ein Konflikt gewaltsam eskaliert" (282). Damit sei aber nichts gegen die Bedeutung ziviler Konfliktlösungen gesagt. Vielmehr müssten die politischen Voraussetzungen geschaffen werden, damit zivile Friedensbemühungen zum Ziel führen und sich militärische Interventionen aus humanitären Gründen erübrigen. G. nimmt den NATO-Einsatz im Kosovo-Krieg zum Anlass, um mit einer doppelten Kritik die sich stellende politische Aufgabe zu formulieren. Er kritisiert diesen Einsatz scharf wegen der ihm fehlenden völkerrechtlichen Legitimation, kritisiert aber ebenso die Argumente der Kritiker, insofern sie sich auf „Nichteinmischung" und „staatliche Souveränität" berufen und eine „Ignoranz gegenüber der völkerrechtlichen Relevanz der Menschenrechte" zeigen (279). Angesichts der „Selbstblockade des UN-Sicherheitsrates" fordert er eine Reform der UNO, um dem Gewaltmonopol der Weltgemeinschaft zu seinem Recht zu verhelfen, Legitimation, Kontrolle und Begrenzbarkeit humanitärer Interventionen sicherzustellen und den menschenrechtlichen Normen universale Geltung zu verschaffen.

Die den Band beschließenden Beiträge sind v.a. durch die terroristischen Anschläge vom 11. September 2001 und – in Reaktion darauf – durch den Irakkrieg bestimmt. Diese welthistorischen Ereignisse zeigen, dass die Weltgemeinschaft ihrer friedenspolitischen Zielsetzung um keinen Schritt näher gekommen ist. Im Gegenteil: Im neuartigen Phänomen des internationalen Terrorismus sieht G. einen „Indikator für ein unhaltbares System globaler Ungerechtigkeit" (294), ausgelöst durch eine wirtschaftliche, zumal finanzkapitalistische Globalisierung, frei von jeder Art regulierender demokratischer und ziviler Institutionen. Und besonders unter dem Eindruck des Irakkriegs kommt der Autor als Bürgerrechtler der DDR zu folgendem Schluss: „Wir waren erleichtert, als 1989/90 der hybride Anspruch den Kommunismus, ‚Sieger der Geschichte' zu sein, in sich zusammenfiel, und wir staunten nicht schlecht, als ab 1991/92 genau dieses Muster des ‚Siegers der Geschichte' unter veränderten Vorzeichen im Westen wieder auflebte. Der ideologische Antagonismus des Kalten Krieges kehrte als neuer West-Ost-Dualismus zurück und begann Politik zu machen." (306)

Das Motto „Unerledigte Geschichte(n)", mit dem G. die letzte Gruppe seiner Texte betitelt, gilt uneingeschränkt angesichts der Krise im Euro-Raum, dem Morden in Syrien, den ethnischen Säuberungen in Teilen Afrikas sowie – und dies v.a. – im Hinblick auf die kriegerischen Auseinandersetzungen in der Ukraine. „Das sogenannte ‚Ehemalige' erweist sich gelegentlich als erstaunlich gegenwärtig." (63) Dieser Satz aus der biographisch-historischen Einführung des Autors unterstreicht die über ihren historischen Wert hinausreichende Aktualität der Beiträge.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Schlott, René: **Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878**. Die Medialisierung eines Rituals. – Paderborn u.a.: Schöningh 2013. 270 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 123), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77361–6

Der Vf. untersucht das Echo der Medien auf den Tod der Päpste von Pius IX. (1878) bis Johannes Paul I. (1978) und kann zeigen, dass das Ritual nicht nur in den Medien eine immer größere Aufmerksamkeit bekam, sondern sich durch den Einfluss der Medien auch deutlich veränderte. Insofern ist es berechtigt, von einer „Medialisierung" des Rituals zu sprechen.

Einleitend klärt der Vf. die grundlegenden Begriffe und verortet seine Untersuchung in der Forschung. Der Papsttod war seit dem Tod Pius' IX. 1878 ein „Medienereignis", da er seitdem „diskursive Verbreitung und mediale Formierung" (16) erfuhr. Der Untersuchungszeitraum deckt sich dabei mit der „massenmedialen Sattelzeit", die in der Forschung zwischen 1880 und 1960 angesetzt wird (28). Im Blick auf die Ritualforschung versteht der Vf. den Papstwechsel „in seiner Gesamtheit als ein einziges Ritual", wobei er sich in seiner Untersuchung auf die „Trennungsriten beim Tod eines Papstes" konzentriert (20). So werden Medien- und Kulturgeschichte des Papsttodes miteinander verbunden (22). Damit reiht sich die Untersuchung in kultur- wie symbolgeschichtliche Ansätze der kirchengeschichtlichen Forschung ein (ebd.). Leitend für diese Untersuchung ist das Verständnis der Medialisierung als (1.) Extension, (2.) Substitution, (3.) Amalgamation und (4.) Akkommodation (23). Dementsprechend werden (1.) die Öffnung des alten Rituals, (2.) die von den Medien neu geschaffenen Rituale, (3.) deren Verbindung mit den alten Ritualen und schließlich (4.) deren Anpassung beschrieben (25). Strukturgebend sind die kulturwissenschaftlichen Leitbegriffe Medialität, Performativität, Visualität, Narrativität und Transnationalität.

Den Kern der Untersuchung bildet das mediale Echo des Papsttodes in der englischen, französischen und deutschen Presse, wobei der Vf. aus jedem Land elf bzw. zwölf führende Zeitungen und Illustrierte ausgewertet hat. Man mag bedauern, dass dabei die südeuropäische Presse ausfällt, der Vf. hat jedoch zu Recht drei im Verhältnis zur katholischen Kirche unterschiedliche Kulturräume ausgewählt, wodurch die Untersuchung eine solide Basis erhält. Zum Ritual des Papsttodes selbst hat der Vf. nicht nur die vatikanische Presse, sondern auch die bislang zugänglichen Archivbestände des vatikanischen Staatssekretariates der Serie „Morte di Pontefici e Conclavi" sowie die Bestände des Archivs der päpstlichen Zeremonienmeister zu den Konklaven ausgewertet. In Fragestellung und Auswertung der Quellen ist die Arbeit als innovativ anzusehen.

Im Blick auf die Medialisierung des Papsttodes sind die Ereignisse der Jahre 1878 (Tod Pius' IX.) und 1958 (Tod Pius' XII.) als entscheidende Wendepunkte zu sehen. Ihnen widmet der Vf. jeweils ein eigenes Kap. Die dazwischenliegenden Papstwechsel der Jahre 1903, 1914, 1922 und 1939 werden als „Innovationszeit" betrachtet, die Wechsel der Jahre 1963 und 1978 als „Inkubationszeit". Da der Tod Johannes Pauls II. bereits vielfach untersucht worden ist und zudem im Blick auf die Medialisierung des Rituals wenig Neues gebracht hat, wird er nur abschließend kurz in die Entwicklung eingeordnet. Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt der Vf. fünf Aspekte heraus (226): 1. Bei den zehn Papsttoden zwischen 1878 und 2005 haben sich wiederkehrende Berichterstattungsmuster herausgebildet. Das Bildprogramm war auf die Masse der Teilnehmenden und auf den Papstkörper konzentriert, das Sterben wurde v.a. über die Kolportierung vermeintlicher letzter Worte als gottgefällig inszeniert. Ebenso wiederholt sich das Narrativ vom „Friedenspapst". 2. Bei jedem Papsttod gibt es „mediale Eigenlogiken", wie z.B. die regelmäßig vorkommenden vorzeitigen Todesmeldungen oder frei erfundenen Meldungen über den Augenblick des Todes und angeblich vorgenommene Riten. 3. Der Papsttod wurde sukzessive von einem verborgenen zu einem globalen Ereignis. 4. Dabei konstituierte er sich zunehmend als Medienereignis, das laufende Programme unterbricht. 5. Der Vatikan hat im Blick auf die Medien das Ereignis „in ritueller und institutioneller Hinsicht" verändert.

Den Kirchenhistoriker interessieren an der Untersuchung viele spannende Einzelaspekte, nicht nur zum Ritual des Papstwechsels, sondern auch zur Be-

wertung der Pontifikate in den Medien unmittelbar nach dem Tod, die bei aller Stereotypisierung dennoch bei einigen Päpsten bemerkenswerte Unterschiede zur späteren Historisierung zeigt. Von diesen Einzelbeobachtungen können hier nur einige genannt werden.

Der Tod Pius' IX. war der erste, der mittels Telegraphen bereits wenige Stunden später in ganz Mitteleuropa bekannt war. Er war der erste Papst, der den Gläubigen bildlich bekannt war und auch als Verstorbener fotografiert wurde. Die erstmalige Aufbahrung eines Papstes im Petersdom war der einzige öffentliche Teil des Rituals und wurde zum Massenereignis. Sonst blieben die Journalisten außen vor und überboten sich gegenseitig bei der Beschaffung von Informationen. In ganz Europa fanden Gedenkfeiern statt. In der Presse überwog bei kritischer Sicht seines konservativen Dogmatismus in allen Ländern doch die Charakterisierung als Gefangener im Vatikan, der schon zu Lebzeiten eine Legende geworden sei und durch den das Papsttum an spirituellem und ideellem Einfluss gewonnen habe. Ob dies, wie der Vf. anmerkt, wirklich bis zur Gegenwart die Einschätzung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung sei (73), steht auf einem anderen Blatt. Schon die Umbettung Pius' IX. in die Kirche San Lorenzo fuori le Mura drei Jahre später wurde durch mediale Vorberichterstattung zu einem dramatischen Ereignis.

Beim Tod Leos XIII. im Jahr 1903 kam es zu dem interessanten Problem, dass die inzwischen mehrmals täglich herausgegebenen ärztlichen Bulletins zum Gesundheitszustand des Papstes von diesem selbst, der auch auf dem Sterbebett noch Zeitung las, gelesen wurden. Dies führte nicht nur zu einer Schönung der Bulletins und dadurch zu erheblichen Spekulationen auf Seiten der Journalisten, sondern auch zu eigens für den Papst angefertigten Sonderausgaben der Zeitungen (84–86). Im Ablauf des Rituals kam es zu einer Modernisierung: Bei der Feststellung seines Todes (Rekognitionsritus) wurde erstmals (wenn auch weiterhin von der Presse behauptet) nicht mehr mit einem Hämmerchen an die Stirn geklopft und bei der Aufbahrung wurde der Fußkuss abgeschafft (105). Zu seinem Requiem kamen erstmals Vertreter aus der ganzen Welt, sodass ein französisches Journal bemerkte, es fehlten lediglich die Kaiser von China und Japan (113).

Der Tod Pius' X. 1914 war völlig vom Beginn des Ersten Weltkriegs überschattet und fand „außerhalb Italiens nahezu keine öffentliche Aufmerksamkeit" (91). Sein Tod wurde sogar als Folge des Krieges gesehen: Die britische Presse bezeichnete Pius X. als Opfer Wilhelms II. Zwar wurden erstmals durch den päpstlichen Hoffotografen offizielle Fotos aus verschlossenen Bereichen veröffentlicht (119), aber erst die Heiligsprechung Pius' X. im Jahr 1954 wurde zum Medienereignis, weil es nicht nur die erste Messe auf dem Petersplatz überhaupt, sondern auch der erste live im Fernsehen übertragene Gottesdienst war. Erstmalig wurde nach seinem Tod auf Anordnung Pius' X. der Leichnam nicht mehr einbalsamiert. Dementsprechend wurden die Eingeweide auch nicht mehr entnommen und in der Kirche SS. Vincenzo e Anastasio beigesetzt. Die Aufbahrung wurde einfacher gestaltet: Pius X. war als erster Papst der Neuzeit nicht mehr mit Camauro und Hermelinmozetta bekleidet (107). Schließlich untersagte Pius X. testamentarisch die übliche vorübergehende Bestattung in einem Sarkophag in der Peterskirche. Er ließ sich sogleich, wie auch seine Nachfolger, in der Krypta der Peterskirche bestatten. Dass ausgerechnet Pius X. ganz entscheidende vereinfachende Neuerungen einführte, wird vom Vf. allerdings wenig hervorgehoben.

Der Tod Benedikts XV. im Jahr 1922 stand bereits ganz im Zeichen der Annäherung von Vatikan und italienischem Staat (99). In den Nachrufen wurde verständlicherweise seine Friedenspolitik besonders hervorgehoben. Davon profitierten auch seine Nachfolger, die ebenfalls das Etikett „Friedenspapst" bekamen.

Die Aufbahrung Pius' XI. im Jahr 1939 zog erstmals mehr als eine Million Menschen an, seine Beisetzung wurde bereits „halböffentlich", u. a. da sie im Radio live übertragen wurde (103). Nun trafen auch Kondolenzschreiben aus aller Welt im Vatikan ein, auch vom Völkerbund und vom jüdischen Weltkongress (116). Filmaufnahmen wurden gemacht, deren Verbreitung allerdings noch technische Schwierigkeiten bereitete (122). Tagesaktuelle Fotos konnten jetzt aber gedruckt werden (123).

Einen deutlichen Einschnitt bildete der Tod Pius' XII. im Jahr 1958. Nun wurde nicht nur das Requiem per Eurovision live übertragen, sondern auch die bislang nicht öffentliche Beisetzung (133–134). Dass der Leibarzt nach dem Tod des Papstes sein minutiöses Tagebuch über den Sterbeprozess verschiedenen Zeitungen zum Kauf anbot (135–139), führte im Vatikan allerdings zu einer restriktiveren Haltung: Journalisten kamen nun in einige Bereiche nicht mehr hinein (139). Pius XII. war als erster Papst in Castel Gandolfo gestorben. Die Überführung des Leichnams in einer langen Prozession vom Lateran zum Petersdom wurde zu einem eigenen Medienereignis. Erstmals wurde nun der Papst nicht mehr in einer Seitenkapelle, sondern zugunsten v. a. der Kameras im Mittelschiff des Petersdoms aufgebahrt (142–143). Der Tod Pius' XII. wurde erstmalig von den Medien als Weltereignis betrachtet (149), 65% der in den Vereinten Nationen vertretenen Staaten schickten einen – wenn auch nicht unbedingt hochrangigen – diplomatischen Vertreter. In den Nachrufen äußerten nur einzelne linke Blätter Kritik an Pius XII., im Kern standen eine positive Wertung seiner persönlichen Eigenschaften und überragenden Fähigkeiten. Dies änderte sich erst mit Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter".

Der Vf. bezeichnet die Entwicklungen zwischen 1958 und 1978 als „Inkubationszeit", weil sich hier „Elemente, Grundlagen und Muster für das Medienereignis" herausbildeten, das beim Tod Johannes Pauls II. 2005 voll entfaltet war. Nach dem Tod Johannes' XIII. kondolierten selbst Staaten des Ostblocks (208), an der Trauerfeier nahmen Vertreter anderer Konfessionen und Religionen teil (209). Das Requiem wurde für Paul VI. wegen der erwarteten Beteiligung auf dem Petersplatz gefeiert (175), wobei es nachfolgend blieb. Das Ritual wurde noch einmal deutlich vereinfacht: Paul VI. ließ sich ebenerdig in normalen bischöflichen Gewändern beerdigen (194). Beim Begräbnis Johannes Pauls II. war der Papsttod als weltweites Medienereignis voll entfaltet. Nun kamen die meisten Staatsoberhäupter selbst nach Rom.

Dass die gut zu lesende und sehr lesenswerte Untersuchung die einzelnen Kap. nach kulturwissenschaftlichen Leitbegriffen strukturiert, bringt nach Meinung des Rez. keinen Erkenntnisgewinn, aber es schadet auch nicht, es sei denn, man stört sich an unverzichtbaren Begriffen wie „Transnationalität". Der Historiker schmunzelt über die Journalisten, die schon 1878 in einem scharfen Konkurrenzkampf lagen und sich gegenseitig mit Meldungen überboten, unter denen sich manche „Ente" fand, und er freut sich, denn so geht ihm die Arbeit nicht aus.

Münster Norbert Köster

Praktische Theologie

Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, hg. v. Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Joachim Theis. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 320 S. (Praktische Theologie heute, 132), kt € 29,90 ISBN: 978–3–17–023467–3

Mit dem Begriff der „religiösen Bildung" und seiner semantischen Neubestimmung in „einer sich verändernden Gesellschaft" (9) beschäftigt sich der vorliegende Sammelband. Leitmotivisch zusammengehalten wird dieses Anliegen durch Margaretes „Gretchenfrage" (aus dem Faust), hier kontextualisiert als Anfrage der Gesellschaft an religiöse Bildung heute. Dieser Thematik stellen sich die 28 Autorinnen und Autoren des Bandes – überwiegend evangelische und katholische Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Handlungsfeldern. Neben der Fragestellung eint sie der Bezug zu dem Essener Religionspädagogen Rudolf Englert, dem der Band als „Freundesgabe" zugeeignet ist und zu dessen Werk und Person in den einzelnen Beiträgen immer wieder Bezüge hergestellt werden. Gerade Englert hat sich in neueren Veröffentlichungen intensiv mit den Möglichkeitsbedingungen religiöser Bildung heute auseinandergesetzt und Konsequenzen für eine pluralitätsfähige Religionspädagogik aufgezeigt. Von daher erscheint es folgerichtig, ihm dieses Buch zu widmen.

Der Band ist in vier Teile gegliedert: I. Religionspädagogik und ihre Rede von Gott – II. Ziele religiöser Bildung – III. Fragen aus dem und an den Religionsunterricht – IV. Fragen an das Selbstverständnis der Religionspädagogik.

Teil I beschäftigt sich mit der Rede von Gott im Allgemeinen und der theologischen respektive religionspädagogischen im Besonderen. In den sechs Beiträgen – die von zwei empirischen „Gretchenfragen! Alltäglich!" (*Dominik Blum / David Hober*) mit nachdenkenswerten Szenen aus dem Alltag unterbrochen werden – wird die Gottesfrage anhand unterschiedlicher Gegenstandsbereiche reflektiert: „im Bildungszusammenhang" (*Ralf Miggelbrink*), in der religionspädagogischen Lektüre „Quest for the Living God" (*Norbert Mette*), historisch im „Welteinheitskatechismus" (*Werner Simon*), aus der Perspektive Jugendlicher (*Joachim Windolph*), in Kinderbibeln (*Gottfried Adam*) und in der Fotografie (*Rita Burrichter*).

Teil II thematisiert die im Untertitel anvisierten Ziele religiöser Bildung – wieder in sechs Beiträgen und zwei unterbrechenden Gretchenfragen. Ebenso wie im ersten geht auch der zweite Teil die gestellte Aufgabe mit verschiedenartigen Materialobjekten (und auch Formalobjekten) an: der Dekonstruktion des Begriffs der Wiederkehr der Religion und den Folgen für religiöse Bildung als „Argumentationskompetenz" (*Stefan Altmeyer*), religiöser Bildung im Horizont allgemeiner Bildung (*Ursula Frost / Wolfgang Krone*), dem Verhältnis von ästhetischer Erfahrung und religiöser Bildung (*Claudia Gärtner*), der Beziehung von selbst- und fremdgesteuertem Lernen und Anteilnehmen an Lernwegen (*Hans Schmid*), der Relation zum Glauben (*Helga Kohler-Spiegel*) sowie dem philosophischen und theologischen Begriff der Neugier (*Gottfried Bitter*).

Teil III folgt dem bewährten Strukturschema – diesmal jedoch mit sieben Beiträgen zum Verhältnis von religiöser Bildung und Religionsunterricht, was vielleicht auf die hervorgehobene Bedeutung dieses Kap.s schließen lässt. Die Themen und Herangehensweisen sind wiederum verschiedenartig – über die Diskussion religionspädagogischer Konzepte bis hin zur empirischen Rekonstruktion religionspädagogischer Projektarbeit. Die Themen sind: Katechese und Religionsunterricht (*Bernd Lutz*), performativer Religionsunterricht (*Burkard Porzelt*), mystagogischer und performativer Religionsunterricht im Verhältnis zur Korrelationsdidaktik (*Patrik C. Höring*), Professionalität von und Erwartungen an Religionslehrerinnen und Religionslehrer(n) (*Hans Mendl*), glaubwürdige Rede von Gott (*Rainer Lachmann*), Pragmatik im Religionsunterricht anhand einer empirischen Projektbeschreibung (*Andreas Prokopf*), Textbegegnung und Bibeldidaktik (*Joachim Theis*).

Teil IV schließlich stellt die grundsätzliche Frage nach dem Selbstverständnis der Religionspädagogik in sechs Beiträgen und einer Gretchenfrage: als ökumenische Perspektive unter dem Paradigma der Wertschätzung

(*Reinhold Boschki*), wissenschaftstheoretische Begründung interreligiösen Lernens (*Friedrich Schweitzer*), Frage nach der Theologie im interreligiösen Lernen (*Monika Tautz*), Anfrage an den Bildungswert im interreligiösen Lernen (*Jan Woppowa*), Möglichkeit universitärer Theologie im interreligiösen Kontext der abrahamitischen Religionen (*Martina Blasberg-Kuhnke*) und abschließend religionspädagogische Reflexionen zum Theorie-Praxis-Problem (*Guido Hunze*).

Was ist nun des Pudels Kern? Der Band ist kein Entwurf einer einheitlichen religionspädagogischen Bildungstheorie – vielmehr spiegelt er gerade in seiner Heterogenität die Pluralität der Religionspädagogik und ihrer Zugänge zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und zum Phänomen der religiösen Bildung wider. Er enthält weiterführende und auch neue „Impulse" (9) und Entwicklungen, die das Phänomen religiöse Bildung im pluralen Kontext begründen helfen.

Würzburg Stefan Heil

Handbuch Bibeldidaktik, hg. v. Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 748 S. (UTB, 3006), pb. € 39,99 ISBN: 978–3–8252–3996–1

Wie kann die Bibel, die „in ferner Vergangenheit entstanden ist, für Menschen im 21. Jahrhundert, besonders für Schülerinnen und Schüler, noch heute zugänglich werden, Sinn stiften und vielleicht sogar mehr Bedeutung bekommen als gute Literatur?" (VII) – dieser Leitfrage geht das Buch in vielen Einzelbeiträgen nach. 118 Artikel von fast ebenso vielen Autorinnen und Autoren, ein umfassendes Werk, das die Bibeldidaktik facettenreich beleuchtet. Es liegt auf der Hand, dass bei so vielen Artikeln mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Zugängen der Autor/inn/en zu rechnen ist. Neben Bibelwissenschaftler/inne/n und Religionspädagog/inn/en haben deshalb auch Fachleute aus der Kirchengeschichte, der Systematik sowie der Religionspsychologie und -soziologie an dem Band mitgearbeitet. Diese Polyphonie ist von den Hg.n erwünscht: Der Band ist ausdrücklich als interdisziplinäres Unternehmen angelegt (10), das sich aus dem bibeldidaktischen Dreieck von Bibel und Rezipienten sowie der „Brücke" zwischen beiden ergibt, wobei jeder Teil dieses Dreiecks in sich verschiedene Facetten aufweist (7–10). Die Einzelaspekte werden in sieben thematischen Schwerpunkten gebündelt (12–18): Geschichte (Entstehungs- und Wirkungsgeschichte); Inhalte (Texte und Themen); Gestalten (Personen und Figuren); Konzepte (Religionsdidaktische Entwürfe); Methoden (Zugänge und Lernwege); Lernende und Lesende (Vielfalt der Rezipienten); Probleme (Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten). Keiner dieser Schwerpunkte steht aber für sich, jeder „bleibt Teil des Ganzen der Bibeldidaktik" (12). So richtig dieser Satz ist, so stellt sich doch die Frage der Abfolge, die zunächst variantenreich auf die Bibel eingeht, danach bibeldidaktische Konzepte und Methoden vorstellt, dann die Rezipienten in den Blick nimmt und schließlich Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten formuliert. Der Eindruck, der dabei entsteht, ist: Zunächst kommt der Text, dann folgen Didaktik und Methodik, danach der Blick auf die Rezipienten und schließlich die Probleme der Bibeldidaktik. Dass die „bibeldidaktische Kunst" in der Verbindung dieser verschiedenen Aspekte liegt, könnte auch im Aufbau des Bandes noch deutlicher hervortreten.

Eine Würdigung der einzelnen Beiträge ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich. Ich mache stattdessen einige Bemerkungen zu den sieben Schwerpunkten.

Zum Schwerpunkt „Geschichte" werden wichtige Aspekte der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Bibel vorgestellt. Aber auch wenn der Band schon sehr umfangreich ist: Es fehlt ein Artikel zur Literaturgeschichte. Dass z.B. das Buch Genesis zwar am Anfang der Bibel steht, jedoch spätere Zeiten und Entstehungsbedingungen widerspiegelt und die Anfänge der Welt und Israels im deutenden Rückblick beschreibt, müsste deutlicher hervortreten; auch die Bedeutung der Exilszeit für die Entstehung des AT müsste Berücksichtigung finden, und hilfreich wäre ein Artikel zu Auslegungsgeschichte und Hermeneutik. Zwar finden sich Hinweise auf diese Probleme in einzelnen Beiträgen, eine thematische Bündelung wäre aber sinnvoll.

Zum Schwerpunkt „Texte und Themen" werden sowohl wichtige biblische Themen als auch Einzelschriften vorgestellt. Die Auswahl erfolgt nach den Kriterien Lehrplanbezug sowie Bedeutung im bibeldidaktischen oder theologiegeschichtlichen Diskurs, bleibt aber notwendigerweise selektiv (3f). Warum z.B. die vier Evangelien jeweils als Einzelschrift dargestellt werden, die Prophetie dagegen im thematischen Überblick, bleibt offen.

Im Fokus „Personen und Figuren" werden biblische Personen in ihren Beziehungskonstellationen und als Erzählfiguren dargestellt und jeweils in die erzählte Welt hineingestellt (14f). Auf den ersten, einführenden Beitrag in die Thematik von *Hans Mendl* sei besonders hingewiesen.

Im Schwerpunkt „Konzepte" geht es um religionsdidaktische Entwürfe seit dem Beginn des 20. Jh.s. Der einführende Artikel von *Rainer Lachmann* (375–381) skizziert die liberale, die kerygmatische und die hermeneutische Bibeldidaktik, die übrigen Beiträge dieses Abschnitts befassen sich mit den darauf folgenden bis hin zu den gegenwärtig diskutierten Konzeptionen (konstruktivistisches Lernen, Kindertheologie, performative, bibeltheologische und kompetenzorientierte Bibeldidaktik).

Im Schwerpunkt „Methoden" wird die Bandbreite der Zugänge und Lernwege vorgestellt, die für den Bibelunterricht unerlässlich ist. Dabei kommen die Fragestellungen der historisch-kritischen Methodik und der aneignenden Methoden der Exegese (457–469) sowie verschiedene Möglichkeiten in den Blick, kreativ mit dem Bibeltext in Austausch zu treten. Weiterhin werden auch verschiedene Bereiche gegenwärtiger Kultur aufgenommen, in denen biblische Texte, Themen oder Versatzstücke angesprochen werden (Literatur, Kunst, Musik, Film, Internet). Diese Verortung ist nicht unproblematisch: Zwar werden dadurch z.B. Methoden der Bildbetrachtung oder Literaturerschließung für die Religionsdidaktik fruchtbar gemacht; die grundlegende Frage, an welchen Orten Bibelbegegnung überhaupt stattfindet und wie diese Orte das Bibelverständnis der Rezipienten prägen, wird dagegen nicht eigens thematisiert und steht auch im Fokus „Probleme" eher am Rand. Diese Frage nach den Begegnungsorten mit der Bibel sollte aber nicht nur auf die Methodenfrage konzentriert bleiben.

Im Fokus „Lernende und Lesende" ist der schulische Religionsunterricht in verschiedenen Beiträgen angesprochen, aber auch die Beschäftigung mit der Bibel in der Gemeindearbeit. Da gerade hier eine binnenkirchliche Perspektive längst nicht mehr ausreicht, kann man die Forderung *Christian Mulias* nach einem milieusensiblen, differenziellen, vielfältige Lernkontexte und Lernorte einschließenden Ansatz (660) nur befürworten. Untersuchungen zur faktischen Bibelrezeption klingen verschiedentlich an (v.a. in dem Beitrag von *Ulrich Riegel*, 614–618), könnten aber noch stärker gewichtet werden.

Im Fokus „Probleme" werden Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten angesprochen, die beim Text, den Rezipienten oder der Wirkungsgeschichte ihren Ansatzpunkt haben. Hier werden wichtige Hindernisse im Umgang mit der Bibel angesprochen, wobei man allerdings einen eigenen Beitrag zur heutigen Relevanz biblischer Texte vermisst.

Die einzelnen Artikel orientieren sich grob an der Abfolge Relevanz, fachwissenschaftliche Aspekte, fachdidaktisch-methodische Fragestellungen (12). Nicht alle werden dieser Vorgabe im Detail gerecht; die Problematik der Relevanz ist wiederholt eher angedeutet als ausgeführt. Auch wären Zusammenfassungen der jeweiligen Schwerpunkte sowie Querverweise (vgl. z.B. 614 mit 671–674) hilfreich, um nicht nur je eigene Aspekte zu beleuchten, sondern Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilaspekten nachvollziehbar zu machen. Denn, wie gesagt: Die „bibeldidaktische Kunst" liegt gerade in der Verbindung der je für sich wichtigen Einzelaspekte.

Insgesamt stellt das Handbuch jedoch eine Fundgrunde zu den wichtigen Fragen der Bibeldidaktik dar. Dass sich zu den einzelnen Themen jeweils sehr viel mehr sagen lässt, als dies in einem kurzen Artikel möglich ist, versteht sich von selbst. Handbücher wollen aber einen Überblick verschaffen und in einzelne Teilbereiche einführen – und dies gelingt dem Handbuch Bibeldidaktik in hervorragender Weise.

Karlsruhe Peter Müller

Förster, Peter: **Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit**. Eine kanonistische Untersuchung. Sankt Ottilien: EOS 2013. 192 S. (Kanonistische Reihe, 24), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7587–7

Die vorliegende Arbeit von Peter Förster wurde im WS 2012/13 vom Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der LMU München als Diss. zur Erlangung des Lizentiates im kanonischen Recht angenommen. Der Stoff gliedert sich in vier Kap.: 1. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse zum Phänomen Transsexualität (folgend: Tr.; 37–82); 2. Der rechtliche Umgang mit Tr. in Deutschland (83–115); 3. Tr. und Theologie (117–128); 4. Tr. und Ehefähigkeit (129–182). Vorangestellt

sind ein Abkürzungs- sowie ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (11–13 u. 14–33).

Im ersten Kap. erarbeitet F. nach einer knappen Entfaltung der geschichtlichen und kulturhistorischen Aspekte des Phänomens Tr. eine klare Terminologie. Tr. ist demnach „durch eine ausgeprägte, anhaltende gegengeschlechtliche Identifikation, dem Verlangen nach bzw. Verharren auf der Zugehörigkeit zum anderen Geschlecht gekennzeichnet und bezeichnet die Diskordanz zwischen dem Phänotyp und der Geschlechtsidentität" (48f). Im Hinblick auf die nicht einheitliche Terminologie und Klassifikation der Tr. leitet F. aus dem Vergleich der relevanten Systeme ICD-10 der WHO (8. Aufl. 2011) und dem in den USA verwendeten DSM (textrevidierte Version IV – inzwischen liegt die 5. Aufl. 2013 vor) ab, dass Tr. keine „primär durch Sexualität in einem psychopathologischen Sinn" (172) charakterisierte Störung ist, sondern eine u. U. sehr schwerwiegende Beeinträchtigung der eigenen Geschlechtsidentität, die therapeutischer Hilfe bedarf. „Das Gegengeschlecht wird dabei zum Identitätsgeschlecht. Diese Identifikation geht einher mit der Ablehnung der geschlechtsspezifischen biologisch-körperlichen Merkmale des angeborenen Geschlechts, der Zurückweisung der mit diesem verbundenen Rollenerwartungen sowie in der Regel dem Verlangen, durch hormonelle und chirurgische Maßnahmen soweit wie möglich die körperliche Erscheinungsform des Identitätsgeschlechts anzunehmen und sozial und juristisch anerkannt im gewünschten Geschlecht zu leben." (49) F. gelingt es, die Tr. von benachbarten Phänomenen wie dem schillernden Transgender-Spektrum, dem (fetischistischen) Transvestismus oder der angeborenen Intersexualität abzugrenzen, die auf der „Inkongruenz von chromosomalem und/oder gonadalem mit dem phänotypischen Geschlecht" (60) beruht und nur durch Chromosomenanalyse festzustellen ist. Ausführungen zur Häufigkeit der Tr. in Deutschland und anderswo, zu den bis heute nicht hinreichend geklärten Ursachen und – besonders interessant – zu den Verlaufsformen transsexueller Entwicklungen beschließen das Kap.

Das zweite Kap. behandelt die rechtliche Situation transsexueller Menschen in Deutschland vor und nach dem inzwischen in Teilen überholten sog. Transsexuellengesetz (TSG) vom 10.9.1980, das der Autor i. d. F. vom 17.7.2009 im Anhang abdruckt. Unter Berücksichtigung der nationalen wie auch der europäischen Rechtsprechung kann sich der Leser zu den einschlägigen Stichworten informieren, z. B. den Rechtsfolgen von Tr., den Voraussetzungen und der Häufigkeit der Vornamensänderung („kleine Lösung"), der Neufestlegung der Geschlechtszugehörigkeit („große Lösung"), den Verfahrensschritten hierzu, der Tr. in Rechtsordnungen außerhalb der BRD etc.

Im kurzen dritten Kap. wendet F. sich den theologischen Herausforderungen der Tr zu. Die Fragen fokussieren sich auf die „naturgesetzliche Konzeption menschlicher Zweigeschlechtlichkeit" (119) und die ethische Bewertung von geschlechtsangleichenden Operationen. Der Autor entfaltet die Position des kirchlichen Lehramtes anhand des KKK und dreier Schreiben der Glaubenskongregation ab dem Jahre 1991. Schon die dünne Quellenlage verdeutlicht, dass eine breite theologische Diskussion der Tr. katholischerseits und eine klare lehramtliche Äußerung dazu noch aussteht.

Im letzten Kap. beschäftigt F. sich – dem Titel seiner Arbeit folgend – mit der Ehefähigkeit des Transsexuellen. Kanonistische Fragen ergeben sich bei der Zulassung einer transsexuellen Person zur kirchlichen Eheschließung, aber auch bei der Einordnung der Tr. im Ehenichtigkeitsverfahren. F. entfaltet zunächst die Voraussetzungen zur Ehefähigkeit durch eine Interpretation der Fähigkeit zur Leistung des Ehekonsenses nach can. 1057 CIC und zur Eheschließungs- und Eheführungsunfähigkeit nach can. 1095 CIC (129–147). Prozessuale Themen aus der Eheprozessordnung *Dignitas connubii* wie die Beiziehung eines Sachverständigen oder die Verhängung eines Eheverbotes kommen ebenso zur Sprache.

Interessant ist der Überblick über die Behandlung der Tr. in der Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte (147–172). In keinem der fünf veröffentlichten Rota-Urteile von 1972 bis 2012 waren geschlechtsangleichende Maßnahmen vor der Heirat erfolgt, eine klare Thematisierung des rechtserheblichen Einflusses der Tr. auf die Ehefähigkeit sucht man in der Rechtsprechung der RR vergebens. Da das *ius in corpus* als Konsensobjekt erfüllt werden konnte, lauteten die drei Urteile bis 1978 negativ. 1995 wurde bei Tr. erstmals eine Ehe wegen einer darin begründeten Eheführungsunfähigkeit für nichtig erklärt (can. 1095,3° CIC). Im Jahr darauf geschah Gleiches wegen mangelnden Urteilsvermögens (can. 1095,2° CIC), wobei in dieser Causa zur Tr. noch andere Faktoren hinzukamen und sich dem Urteil nicht entnehmen lässt, inwieweit die Richter einen rechtserheblichen Einfluss der Tr. auf die Eheschließungsfähigkeit als gegeben sahen. Anschließend untersucht F. 17 Urteile zur reinen Tr. von Diözesangerichten im deutschsprachigen Raum in Prozessen, die von 1991 bis 2010 geführt und allesamt wegen der Unfähigkeit zu einer dauerhaften, umfassenden und heterosexuellen Lebensgemeinschaft affirmativ entschieden wurden. In 16 Fällen handelte es sich um Mann-zu-Frau-Transsexuelle, wobei 11 sich nach der Hochzeit operativen geschlechtsangleichenden Eingriffen unterzogen hatten. In drei Verfahren wurde zusätzlich die Auswirkung der Tr. auf die Erkenntnisfähigkeit eines Nupturienten untersucht und eine Eheschließungsunfähigkeit festgestellt. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse zur Tr. wurden in der Regel aus den Gutachten, der 1990 erschienenen kanonistischen Monographie von Georg Bier: *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit* oder aus DSM oder ICD rezipiert.

Ihren Höhepunkt erreicht die Arbeit in den Überlegungen zur Auswirkung der Tr. auf die Ehefähigkeit (172–182). Auch wenn Transsexuelle unter der Diskrepanz zwischen objektiver und subjektiver Geschlechtszugehörigkeit leiden, konstatiert F., dass Tr. nicht *per se* eine Eheschließungsunfähigkeit nach can. 1095,2° CIC bewirkt. Gleichwohl könne eine Einzelfallprüfung ergeben, dass der oder die durch eine transsexuelle Prägung Betroffene aufgrund der Persönlichkeitsstruktur nicht „wertend erfassen kann, was eine heterosexuelle Partnerschaft von Mann und Frau auszeichnet" (174). Hinsichtlich der Eheführungsunfähigkeit sei festzuhalten, dass „aufgrund der mangelnden Geschlechtsidentität und des damit verbundenen Problems des personalen Selbstverständnisses die transsexuelle Prägung eine Unfähigkeit beim Nupturienten bewirkt, auf Dauer die volle eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft zu verwirklichen" (176); selbst wenn die Geschlechtsgemeinschaft gegeben sei, werde diese nicht als verschiedengeschlechtliche erlebt, sondern als gleichgeschlechtliche, was die Erfüllung des *bonum coniugum* tangiere. Der wohl schwierigste kanonistische Fragenkomplex ist der nach der Eheschließungsmöglichkeit von postoperativen Transsexuellen. Die Kongregation für die Glaubenslehre lehnt eine Änderung der Geschlechtszugehörigkeit nach geschlechtsangleichenden Maßnahmen, wie sie u. a. in der BRD möglich ist, ab. Nach ihr ist zur Geschlechtsbestimmung einzig der Genotypus rechtserheblich. In einer Direktive im Rahmen ihres Schreibens vom 28.9.2002 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen hat die Kongregation ein Verbot der kirchlichen Eheschließung von postoperativen Transsexuellen verfügt, allerdings kommt der Weisung aufgrund ihrer Nichtveröffentlichung nach cann. 7–8 CIC keine normative Kraft zu. Um der Rechtssicherheit willen wäre der Gesetzgeber nach F. gut beraten, „wenn er sich in offizieller Weise zum Phänomen Transsexualität positionierte" und entsprechende Normen zum Umgang mit (postoperativen) transsexuellen Personen in rechtsverbindlicher Weise erließe (182).

Insgesamt gesehen hat F. eine bestechende Studie vorgelegt, welche die wenigen bisherigen Suchbewegungen in Lehre und Rechtsprechung zur Tr. zusammengetragen hat und systematisch aufarbeitet. Sie folgt einem logischen Aufbau, ist gut lesbar, geht methodisch sauber vor und enthält ganz wenige Tippfehler. Die Argumentation ist scharfsinnig, schlüssig und ausgewogen. F. leistet in seiner Monographie die Rezeption der neuen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zur Tr. in die Kanonistik. Für jeden im Dienste der kirchlichen Verwaltungskanonistik oder Gerichtsbarkeit Stehenden ist die Arbeit Pflichtlektüre, aber auch jeder andere Leser wird sie mit großem Gewinn aus der Hand legen.

Eichstätt Andreas Weiß

Kurzrezensionen

Kirche². Eine ökumenische Vision, hg. v. Philipp Elhaus / Dagmar Stoltmann / Dirk Stelter / Christian Hennecke. – Würzburg: Echter 2013. 491 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-429-03548-8

Der Band „Kirche²" dokumentiert den gleichnamigen Kongress, der im Februar 2013 in Hannover stattfand. Er bietet einen umfangreichen Überblick über vielfältige Formen und Reflexionen lokaler kirchlicher Aufbrüche. Es geht in den 35 häufig essayistischen oder narrativen Beiträgen nicht um kirchliche Strukturen und die damit verbundenen Probleme, sondern um Visionen einer neuen „Kultur des Kircheseins" (16) als Schlüsselfrage für die Zukunft der Kirche. Beispiele für Projekte in England, Frankreich und auf den Philippinen werden dem Band als „Inspirationen" aus der Weltkirche vorangestellt. Die anderen Beiträge sind in Rubriken zu Kirche und aktuellen Lebenswelten, zu Notwendigkeit und Gestaltung von Wandel in Leitung und kirchlichen Gruppen, zu konkreten Orten und Kontexten (Gottesdienste, Predigt, Caritas, Orden, urbane und ländliche Räume) und einen Ausblick gegliedert. Die ökumenische Ausrichtung erscheint als selbstverständliche Perspektive: Es finden sich Erfahrungsberichte und Reflexionen von Vf.innen evangelischer, freikirchlicher, anglikanischer und römisch-katholischer Konfessionen, deren gemeinsamer Bezugspunkt die Sendung der Kirche ist und nicht der eigene konfessionelle Kontext. Bislang wird die Thematik der lokalen kirchlichen Aufbrüche zu Recht in der Praktischen Theologie breit rezipiert. Doch ist der Band auch für andere Fächer eine zentrale Fundgrube: insgesamt für die Systematische Theologie, weil er wichtiges Potential für die theologischen Reflexionen lokaler Kirchenentwicklung bietet, oder für die (deutschsprachige) Ökumenische Theologie, wenn sie nicht Gefahr laufen will, die ökumenische Praxis auf trennende Lehr- und Strukturfragen zu verengen. M. We.

Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies *A Capite ad Calcem*, hg. v. Christian Laes / Chris F. Goodey / M. Lynn Rose. – Leiden/Boston: Brill 2013. 318 S. (Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity, 356), geb. € 128,00 ISBN: 978-90-04-24831-1

So sehr sich innerhalb der *dis/ability studies* in den letzten Jahren mit einer Reihe von Arbeiten der Bereich der *dis/ability history* etabliert hat, so sehr gibt es hier noch eine Reihe von weitgehend unbearbeiteten Forschungsfeldern. Umso mehr wird man es, insbes. aus der Per-

spektive Biblischer und Historischer Theologie, begrüßen müssen, dass mit dem angezeigten Band nun „the very first book devoted exclusively to the subject of disability in the ancient Roman world" (3) vorliegt, das v. a. vorhandene Veröffentlichungen zur griechischen Antike in einer dringend nötigen Weise ergänzt. Unter dem Motto *a capite a calcem* haben die Hg. eine Fülle lesenswerter Beiträge vereint, die die Thematik gewissermaßen „von Kopf bis Fuß" erschließen.

Dabei werden so unterschiedliche Bereiche wie intellektuelle Behinderung, Alkoholismus, Sehstörungen, antike Wundererzählungen und Bestattungsgebräuche ins Auge gefasst und neben literarischen Quellen insbes. auch archäologische Befunde intensiv diskutiert, wobei es auch nicht an Querverbindungen zur Welt des frühen Christentums fehlt. Zusammengehalten wird diese Vielfalt – und das macht diesen Band im Besonderen inspirierend – durch eine durchgängige Sensibilität für die methodologische Problematik, die mit der Übertragung einer letztlich modernen hermeneutischen Kategorie auf antike Denk-, Vorstellungs- und Lebenswelten verbunden ist. Somit wird sowohl auf der Ebene der inhaltlichen Details als auch auf der Ebene der methodologischen Diskussion die heuristische Leistungsfähigkeit der *dis/ability history* im Hinblick auf die römische Antike deutlich. W. G.

Önder, Josef: **Die Syrisch-Orthodoxen Christen** – Zwischen Orient und Okzident. – Glane / Losser: Bar Hebräus-Verlag 2013. 229 S., geb. € 25,00 ISBN: 978–90–5047–037–7

Die Syrisch-Orthodoxen Christen in der Türkei sind in ihrer Heimat über viele Jahrzehnte verfolgt und benachteiligt worden; erst in den letzten Jahren scheint es einen langsamen Umschwung der türkischen Religionspolitik zu geben, dessen Folgen aber noch nicht überblickt werden können. Hunderttausende dieser Christen sind daher nach Westeuropa gezogen, zunächst als „Gastarbeiter", später als Flüchtlinge, und haben hier Gemeinden gegründet. Nur wenige Tausend orthodoxer Syrer sind im Turabdin, ihrem Herkunftsgebiet im Südosten der Türkei, verblieben. Der vorliegende Band hat die Absicht, einen Überblick über die Bräuche und Traditionen des religiösen Lebens dieser Christen zu geben. Nach historischen Einleitungskap.n werden die verschiedenen Feste im Leben des Einzelnen und der Gemeinde und das Kirchenjahr dargestellt. Häufig wird nach Praktiken „im Turabdin" und „in der Diaspora" unterschieden – ein Zeichen dafür, dass sich im Westen inzwischen eigene Gebräuche herausgebildet haben. Die zahlreichen Fotos sowie die beigefügten Statistiken machen das Buch zu einer interessanten und materialreichen Publikation, die nicht nur für die vom Vf. avisierte Zielgruppe, nämlich hier sozialisierte syrische Christen, sondern auch für westchristliche Leser geeignet ist. Th. B.

Runkel, Thomas: **Enhancement und Identität**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 310 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–150518–8.

Thomas Runkel reflektiert in seiner Diss. das Zusammenspiel von Enhancement, der biomedizinischen Verbesserung körperlicher oder geistiger Eigenschaften, und deren Einfluss auf die Identität. Der dabei verwendete Identitätsbegriff zeichnet sich durch Persistenz, Selbstverständnis sowie die in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen verankerte soziale Persönlichkeit aus. Das Neue im Falle von Enhancement liegt im Veränderungspotential, das den ganzen Menschen bis hin zu seiner genetischen Konstitution meint und nicht nur „sein geistig-transzendentales Sein als Freiheitssubjekt" (27). Damit geraten die eingesetzten Mittel und deren Einfluss auf die menschliche Identität noch stärker in den Fokus einer ethischen Betrachtung. Aus diesem Grund nehmen die Rekonstruktionen des oft leichtfertig verwendeten Begriffs der Identität, der hierfür grundlegenden Rolle der Leiblichkeit, aber auch die Interpretation von Natürlichkeit sowie der Rolle von sozialer Anerkennung einen großen Raum ein. Als zentralen normativen Wert identifiziert R. dabei das personale Selbstverständnis, „das auf Integrität, Autonomie und intersubjektiver Anerkennung beruht" (158). Entsprechend sei Enhancement dann zu rechtfertigen, wenn es die Integrität des Einzelnen, dessen Autonomie, das Wohlbefinden sowie die intersubjektive Anerkennung fördert. Dies gilt auch für den Rückgriff auf Naturargumente, die lediglich dann Relevanz gewinnen, wenn durch den Eingriff die Autonomie eingeschränkt bzw. befördert wird. Auch die Frage nach einem guten, glücklichen Leben stellt sich damit als Teil der Bewertung. Hier schlägt R. eine objektive Theorie des guten Lebens vor, die die hierfür notwendigen Randbedingungen von Körper, Psyche und sozialen Umständen berücksichtigt. Die Frage, inwiefern eine solche Objektivität des Glücks am Ende überzeugt und nicht doch eine gesetzte Hintertür für zu enge paternalistische Einschränkungen sein könnte, drängt sich dennoch auf. T. R.

Theologische Literatur
Übersicht über die bei der Schriftleitung
eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

57. Bericht der Stiftung, 46. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Beuron: Herder 2013. 57 S., k. A. Bestellnr. 940412

Antonianum. LXXXVIII, Fasc. 4. 2013 ISSN: 0003–6064: 525–534: Agostini, OFM, N.: Cambio de época: oportunidades y desafíos; 535–550: Battaglia, OFM, V.: Conoscenza e amore di Dio: per una teologia contemplativa e sapienziale. Prospettive di ricerca; 551–560: Bianchi, OFM Cap., L.: "Il cielo sulla terra". Liturgia e mistagogia; 561–576: Buffon, OFM, G.: Postmoderno e tradizione francescana. Per avviare una riflessione; 577–592: Carrero, OFM, Á. D.: Cerrar los ojos para ver mejor: una mística para la postmodernidad; 593–608: Kopiec, OFM, M. A.: Fede, testimonianza e nuova evangelizzazione. La teologia di fronte alle sfide odierne; 609–624: Martinellio, OFM Cap., P.: Libertà e affetti nel postmoderno: tematiche da intercettare in chiave formativa per la vita consacrata; 625–642: Moore, OFM, M.: Franciscanismo, cultura postmoderna y nueva evangelización: perspectivas teológicas; 643–656: Ranieri, OFM, R.: *Ita velis et non aliud*. Ermeneutica della contemporaneità e *stabilitas* francescana; 657–672: Schmucki, OFM, A.: La sensibilità comunicativa della cultura contemporanea come sfida e occasione per l'evangelizzazione francescana; 673–682: Vaiani, OFM, C.: La proposta spirituale francescana oggi.

Antonianum. LXXXIX, Fasc. 1. 2014 ISSN: 0003–6064: 9–42: Popović, A.: The Christian Faith as Struggle and as Renunciation According to the First Letter to the Corinthians 9:24–27; 43–78: Horan Ofm, D. P.: Bonaventure's Theology of Prophecy in the Legenda Mayor: Sources and Interpretation; 79–99: Visala, A.: Theology and Philosophical Analysis: Analytic Theology.

Cristianesimo nella storia. Vol. 34, No. 3, 2013 ISSN: 0393–3598: 741–754: Hünermann, P.: Geschichtliches Denken und Reform der Kirche; 755–772: Moro, R.: La biografia di Giuseppe Dossetti e la biografia di una generazione; 773–798: Delpiano, P.: Le origini intellettuali dell'antischiavismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi; 799–822: Pozzi, L.: La Casti connubii, il magistero e la legge naturale: note sulla storia della genesi del documento pontificio.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 89, Fasc. 2–3, 2013 ISSN: 0013–9513: Elenchus Bibliographicus.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 89, Fasc. 4, 2013 ISSN: 0013–9513: 229–252: Dolbeau, F.: La transmission des uvres d'Augustin et l'évolution intellectuelle de l'Occident médiéval (V^e–XV^e siècles); 253–278: Lambinet, J.: Les principes de la méthode exégétique de J. A. Bengel (1687–1752), piétiste du Württemberg; 279–321: Meszaros, A.: The Regressive Method of Ambrose Gardeil and the Role of Phronesis and Scientia in Positive and Speculative Theologies; 323–343: Wilson, W. T.: The Crucified Bridegroom and His Bleeding Daughter: Reflections on the Narrative Logic of Matt 9,9–26; 345–359: Lyons, M. A.: Paul and the Servant(s): Isaiah 49,6 in Acts 13,47; 361–382: Ochsenmeier, Erwin: Romans 12,17–13,7 and the Justice of God: Two Neglected Features of Paul's Argument.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 60. Jahrgang, Heft 2, 2013 ISSN: 0016–0725: 269–291: Sonderegger, E.: Anselms Proslogion: Besinnung statt Beweis; 292–315: Shalom, S.: Le choix dans la pensée de Rabbi Hillel de Vérone; 316–333: Salachas, D.: Die Ekklesiologie der zwei Codices der Katholischen Kirche (Codex Iuris Canonici – Codex canonum Ecclesiarum Orientalium); 334–352: Kraschl, D.: Zwischen Entdecken und Erfinden. Der Beitrag relationaler Ontologie zur Realismus-Idealismus-Problematik; 353–374: Kirchschläger, P. G.: Religionsfreiheit – ein Menschenrecht im Konflikt; 375–395: Staub, Ch.: Theoretische oder praktische Philosophie? Zur phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus; 396–403: Mazaheri, J. H.: Calvin's Interpretation of „Hallowed be Thy Name"; 404–421: Deinhammer, R.: Der Mensch als „Subjekt-Objekt-Einheit". Philosophisch-theologische Reflexionen; 422–434: Schick, S.: Das Religionsgespräch und seine Gründe. Randbemerkungen zur Rezeption eines literarischen Genres; 435–450: Kühn, R.: Entzug oder Unmittelbarkeit Gottes? Zur Situation gegenwärtiger Religionsphilosophie in Frankreich.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 97, No. 2–3, 2013 ISSN: 0035–2209: 163–186: Fédou, M.: «Manger chaque jour les chairs de l'Agneau». La prédication selon Origène; 187–212: Broc-Schmezer, C.: Théologie et philosophie en prédication: le cas de Jean Chrysostome; 213–242: Massie, A.: Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin; 243–276: Mitalaïté, K.: La transmission de la doctrine dans la prédication carolingienne; 277–298: Giraud, C.: *Haec*

vera philosophia. Notes sur les sermons *Qui habitat* de Bernard de Clairvaux; 299–344: Siri, F.: *Et natura mediocritatis est amica*. Empreintes philosophiques sur la prédication d'Alain de Lille; 345–366: Morenzoni, F.: De la *probatio* à la *declaratio*: réflexion doctrinale et prédication dans l'œuvre de Guillaume d'Auvergne; 367–396: Imbach, R.: *Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam*. Aspects philosophiques des *Conférences sur les six jours de la création* de Bonaventure; 397–444: Oliva, A.: Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin.

Recherches de Science Religieuse. Tome 102, No. 1, 2014 ISSN: 2104–3884: 13–38: Dalferth, I.: Événement et transcendence; 39–62: Greisch, J.: Ce que l'Événement donne à penser; 63–77: Jouhaud, Ch. / Ribard, D.: Événement, Événementialité, Traces; 79–94: Butticaz, S. D.: L'Événement contesté. Les actes des apôtres, chronique d'une rupture annoncée; 95–105: Bühler, P.: Repenser l'Événement – sous un angle théologique; 107–127: Lecuit, J.-B.: Grâce et liberté: Énigme résolue ou mystère insondable?

Revue théologique de Louvain. 44e Année, Fasc. 4, 2013 ISSN: 0080–2654: 481–517: Theobald, Ch.: La recomposition du catholicisme européen en débat. Prospective d'un théologien; 518–538: Focant, C.: La structure et l'interprétation de l'Apocalypse de Jean. Une proposition; 539–559: Derroitte, H.: Cours de religion et citoyenneté en Belgique; 560–580: Sauvage, P.: Le rôle des évêques latino-américains dans le groupe «Jésus, l'Église et les pauvres» durant le Concile Vatican II.

Revue théologique de Louvain. 45e Année, Fasc. 1, 2014 ISSN: 0080–2654: 1–24: Riaudel, O.: Lire Dei Verbum cinquante ans après sa promulgation; 25–51: Routhier, G.: Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius. Débats inachevés et questions pendantes; 52–78: Jean, G. / Leclercq, J.: Amnistie, pardon, réconciliation. Une insoutenable et dangereuse équation; 78–101: Spronck, J.: Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée.

Theologie der Gegenwart. 56. Jahrgang, Heft 4, 2013 ISSN: 0342–1457: 242–257: Döhnert, A.: „Jugendweihe: mehr als eine Feierstunde". Ein säkulares Ritual zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 258–271: Jeggle-Merz, B.: Jugendrituale im Raum der Kirche. Ein liturgiewissenschaftlicher Blick auf neue Feierformen; 272–287: Sander, H.-J.: Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier; 288–298: Štica, P.: Die Lebenswendefeiern in sozialethischer Perspektive; 299–315: Halbmayr, A.: Ist ‚Auferstehung' ein Interpretament oder ein Interpretandum? Anmerkungen zu einer unerledigten Frage im Anschluss an Hans-Joachim Höhn.

Theologie der Gegenwart. 57. Jahrgang, Heft 1, 2014 ISSN: 0342–1457: 2–15: Mack, E.: Prostitution als Menschenrechtsproblem; 16–27: Lampert, M.: Armut in westlichen Industrieländern; 28–40: Preusche, B.: Ist Hartz-IV gerecht? Die Regelsatzermittlung in sozialethischer Kritik; 41–53: Hartlieb, M.: Gerechtigkeit, Menschenwürde und Öffentlichkeit. Spurensuche in einem aktuellen Spannungsfeld; 54–65: Wildmann, J.: Gelesen, aber nicht befolgt? Die Konzilsrezeption in Ungarn; 66–73: Opartný, M.: Pastoral und Verkündigung im Milieu des Aberglaubens und der Areligiosität in Tschechien.

Theological Studies. Vol. 74, No. 4, 2013 ISSN: 0040–5639: 785–803: Rush, O.: Ecclesial Conversion after Vatican II: Forever Becoming a Church that Reveals "the Genuine Face of God"; 804–807: Imperatori-Lee, N.: Sin Intimacy, and the Genuine Face of the Church. A Response to Ormond Rush; 808–818: Faggioli, M.: Vatican II and the Church of the Margins; 819–827: Pelton, R. S.: The Reception of Vatican II in Latin America. A North American Perspective; 828–855: Boeve, L.: Creating Space for Catholic Theology? A Critical-Empathetic Reading of *Theology Today*; 856–871: Bracken, J. A.: The Challenge of Self-Giving Love; 872–883: Sullivan, F. A.: Provincial Councils and the Choosing of Priests for Appointment as Bishops; 884–902: Nolson, J.: James Baldwin's Challenge to Catholic Theologians and the Church; 903–933: Salzman, T. A. / Lawyer, M. G.: Method and Catholic Theological Ethics in the 21st Century; 934–959: Russel, H. A.: Quantum Anthropology: Reimaging the Human Person as Body/Spirit; 960–982: Ormerod, N.: Bernard Lonergan and the Recovery of a Metaphysical Frame.

Zeitschrift für katholische Theologie. 135. Band, Heft 4, 2013 ISSN: 0044–2895: 399–413: Philipp, Th.: Beziehung – Empathie – Inkarnation. Die psychodynamische Psychotherapie als Gesprächspartnerin der Theologie; 414–432: Wendel, S.: Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes; 433–456: Kirchschläger, P. G.: Gerechtigkeit und ihre christlich-sozialethische Relevanz.

Zeitschrift für katholische Theologie. 136. Band, Heft 1–2, 2014 ISSN: 0044–2895: 10–31: Sandler, W.: Kairos und Parusie. Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes; 32–45: Amor, Ch. J.: Die Zeichen der Zeit als (offenbarungs-)theologischer Erkenntnisort? Eine kleine Problemskizze; 46–63: Siebenrock, R. A.: „Zeichen der Zeit". Zur Operationalisierung des christlichen Bekenntnisses vom universalen Heilswillen Gottes; 64–79: Bauer, Ch.: Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums; 89–101: Gmainer-Pranzl, F.: „... nicht mehr fremd ..." (Vat. II, AG 21)? Die Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit" im Spannungsfeld von kultureller Entfremdung und christlichem Anspruch; 102–120: Peter, T.: Spirituelle Praxis und das Wunder des Verstehens; 121–134: Scharer, M.: Multiple religiöse Identität: Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit? Zur Subjekt-Perspektive angesichts geistgewirkter Pluralität; 135–145: Rees, W.: Die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten. Kritische Anfragen aus kirchenrechtlicher Perspektive; 146–161: Panhofer, J.: „... sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen" (Mk 4,12). Die Verwandlungskraft der Zeichen der Zeit für die erkennenden Subjekte; 174–191: Juen, M.: Die ersten Minuten des Unterrichts. Skizzen einer Kairologie des Anfangs aus kommunikativ-theologischer Perspektive; 191–209: Moosbrugger, M.: Theologietreiben in Zeiten des (Kalten) Krieges. Zur Entwicklung der Theologie Raymund Schwagers vor dem Hintergrund eines abgründigen Zeichens der Zeit; 210–219: Ladner, G.: Feministische Forschung und Geschlechterforschung. Eine Einführung in Begriffe und Perspektiven; 220–232: Wandinger, N.: Zeichen der Zeit – Kairos – Sakrament. Anregung aus K. Rahners Sakramententheologie und B. Lonergans Bekehrungsanalyse für ein zusammenordnendes Verständnis; 233–250: Kraml, M.: The published word is not the final one ... Kontingenzsensible theologische Forschung auf dem Hintergrund des Forschungsprogrammes Kommunikative Theologie; 251–262: Muck SJ, O.: Philosophische Beobachtungen zu theologischen Tendenzen.

Exegese/Bibelwissenschaft

Alfasta oomegaan. Uuden testamentin kreikan tukupaketti, hg. v. Jarmo Kiilunen / Nina Nikki. – Helsinki: Juvenes Print 2013. 382 S. (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja, 103), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–58–1.

Cattaneo SJ, Enrico: Il Commento a Isaia di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio teologico-letterario. – Rom: Augustinianum 2014. 602 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 139), kt € 65,00 ISBN: 978–88–7961–137–4.

Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen, hg. v. Petri Luomanen / Jutta Jokiranta / Outi Lehtipuu. – Helsinki: Juvenes Print 2013. 466 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 105), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–60–4.

Lang, Bernhard: Die 101 wichtigsten Fragen – Die Bibel. – München 2013. 160 S. (Beck'sche Reihe, 7039), € 10,95 ISBN: 978–3–406–65299–8.

Marböck, Johannes: Faszination Bibel, hg. v. Franz Kogler / Irmtraud Fischer / Franz Hubmann. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 282 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 27), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7022–3323–5.

Redditt, Paul L.: Sacharja 9–14. Deutschsprachige Übersetzungsausgabe. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT). – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 188 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–17–022570–1.

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

Kirchen- und Theologiegeschichte

Alba López, Almudena: Autoridad y Poder en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers. – Madrid/Salamanca: Signifer Libros 2013. 109 S. (Mikrá, 5), pb. € 12,00 ISBN: 978–8494113734.

Albertus Magnus: Alberti Magni Opera Omnia I,1b De praedicamentis, XXXVIII. – Münster: Aschendorff 2013. (XLIII) 193 S., kt € 139,00 ISBN: 978–3–402–10108–7.

Ambrosius von Mailand: Über das Paradies, hg. u. übers. v. Susanne Greiner. – Einsiedeln: Johannes 2013. 100 S., pb. € 12,00 ISBN: 978–3–89411–415–2.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 71-2013, hg. v. Rainer Bendel. – Münster: Aschendorff 2013. 384 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–402–10251–0.

Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters, hg. v. Hanns Peter Neuheuser. – Münster: Aschendorff 2013. (VIII) 238 S. (Archa Verbi. Subsidia, 9), geb. € 39,80 ISBN: 978–3–402–10223–7.

Bringeland, Hans: Religion und Welt: Martin Dibelius (1883–1947). Bd. 1: Dibelius in seiner Frühzeit (bis 1915). – Münster: Lit 2013. 272 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 20), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12079–3; Bd. 2: Dibelius in seiner Heidelberger Zeit (bis 1933). – Münster: Lit 2013. (II) 460 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 21), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12080–9; Bd. 3: Dibelius im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit. – Münster: Lit 2013. 350 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 22), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12081–6.

Dihle, Albrecht: Ausgewählte kleine Schriften zu Antike und Christentum. – Münster: Aschendorff 2013. 430 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 38), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10806–2.

Thurau, Markus: Paul von Schanz (1841–1905). Zur sozial- und theologiegeschichtlichen Verortung eines katholischen Theologen im langen 19. Jahrhundert. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. (XII) 510 S. (Contubernium, 80), geb. € 76,00 ISBN: 978–3–515–10335–0.

Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum, hg. v. Anne Conrad. – Münster: Aschendorff 2013. 170 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 73), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–11091–1.

Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen, hg. v. Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 275 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beihefte, 100), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–10128–5.

Philosophie

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum. – Frankfurt: Klostermann 2014. 269 S. (Philosophische Abhandlungen, 73), kt € 49,00 ISBN: 978–3–465–03812–2.

Das Schöne in Theologie, Philosophie und Musik. „redi ad pulchrum, ut ad pulchritudinem redeas" (Augustinus, *sermo* 177,9). Beiträge des IX. Würzburger Augustinus-Studientages vom 16./17. Juni 2011, hg. v. Cornelius

Mayer / Christof Müller / Guntram Förster. – Würzburg: Echter 2013. 158 S. (Res et Signa, Augustinus-Studien, 10 / Cassiciacum, 39.10), pb. € 25,00 ISBN: 978–3–429–04183–0.

Gaudiano, Valentina: Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe. – Freiburg i. Br. / München: Alber Thesen 2013. 331 S., kt € 39,00 ISBN: 978–3–495–48617–7.

Schönberger, Rolf: Der Gegensatz von Gut und Böse und die eine Wirklichkeit. Albertus Magnus zum Problem des Dualismus. – Münster: Aschendorff 2013. 80 S. (Lectio Albertina, 14), kt € 9,20 ISBN: 978–3–402–11195–6.

Systematische Theologie

von Balthasar, Hans Urs / Ratzinger, Joseph: Christ-Sein heute. Zwei Plädoyers. – Freiburg i. Br.: Johannes 2013. 102 S. (Neue Kriterien, 15), kt € 10,00 ISBN: 978–3–89411–421–3.

Batllo, Xavier: Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinatianisme d'Eunome et la distinction ktistón/áktiston dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse. – Münster: Aschendorff 2013. 395 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände. Kleine Reihe, 10), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–10917–5.

Hütter, Reinhard: Dust Bound for Heaven. Explorations in the Theology of Thomas Aquinas. – Grand Rapids: Eerdmans 2012. (VIII) 511 S., pb. $ 50,00 ISBN: 978–0–8028–6741–4.

Knobloch, Stefan: Gottesleere? Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen. – Ostfildern: Grünewald 2013. 176 S., pb. € 16,99 ISBN: 978–3–7867–2979–2.

Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives, hg. v. Francis Schüssler Fiorenza / John P. Galvin. – Minneapolis: Fortress Press 2011. 661 S., pb. $ 49,00 ISBN: 978–0–8006–6291–2.

Liturgiewissenschaft

Müller, Klaus: Gottes ABC. Texte für das Lesejahr A. – Münster: Aschendorff 2013. 352 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–13040–7.

Römische Messe und Liturgie in der Moderne, hg. v. Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland. – Freiburg: Herder 2013. 488 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–451–30908–3.

Stuflesser, Martin: Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung. – Regensburg: Pustet 2013. 352 S., pb. € 26,95 ISBN: 978–3–7917–2488–1.

Spiritualität

Bamberg, Corona: Schauen – Gesichter der Gnade. – St. Ottilien: EOS 2013. 207 S. (Spuren. Essays zu Kultur und Glaube), geb. € 19,80 ISBN: 978–3–8306–7607–2.

Benedikt XVI.: Geistliche Schriftlesungen. – Freiburg: Johannes 2014. 196 S. (Christliche Meister, 58), kt € 12,50 ISBN: 978–3–89411–422–0.

Brantl, Johannes / Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schüßler, Werner: Das Gebet. „die Intimität der Transzendenz". – Würzburg: Echter 2014. 152 S., pb. € 12,80 ISBN: 978–3–429–03699–7.

Felderkundungen Laienspiritualität. Arbeit, hg. v. Ulrich Dickmann / Thomas Knieps-Port le Roi. – Schwerte: Katholische Akademie 2013. 182 S. (Beiträge der Katholischen Akademie Schwerte und des Titus Brandsma Institut Nijmegen, 4), pb. € 11,30 ISBN: 978–3–927382–73–2.

Uhde, Bernhard: Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende. – Freiburg: Herder 2013. 255 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–30917–5.

Interreligiöser Dialog

Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung, hg. v. Adrian Holderegger / Mariano Delgado / Anton Rotzetter. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 294 S. (Religionsforum, 10), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–023277–8.

Bsteh, Andreas: Geschichte eines Dialoges. Dialoginitiativen St. Gabriel an der Jahrtausendwende. – Mödling, AT: St. Gabriel 2013. 149 S., pb. € 14,00 ISBN: 978–3–85264–629–9.

Der Gott des Christentums und des Islams, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling, AT: St. Gabriel 2013. 297 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 2), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–85264–630–5.

Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick / Mohammad Gharaibeh / Hansjörg Schmid / Aysun Yasar. – Regensburg: Pustet 2013. 264 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2484–3.

Frankemölle, Hubert: Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 233 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–374–03024–8.

Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Amir Dziri / Mohammad Gharaibeh / Anja Middelbeck-Varwick. – Regensburg: Pustet 2014. 291 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam, 9), pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2583–3.

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Elaia Christengemeinden (ECG) und Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IAGÖ). Mit Beiträgen aus den anderen Religionsgemeinschaften, hg. v. Johann Hirnsperger / Christian Wessely. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 233 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 7c), pb. € 21,00 ISBN: 978–3–7022–3362–4.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Bieberstein, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dr. Burkhard Conrad OPL, Am Mariendom 4, 20099 Hamburg
Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Dr. Matthias Ederer, Universitätsstr. 31, 93054 Regensburg
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Neusserstr. 532, 50737 Köln
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Ute Gause, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Stefan Heil, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Dr. phil. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Maureen Junker-Kenny, Trinity College, Dublin 2, Irland
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
AOR Dr. Norbert Köster, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Manuelstr. 116, 3006 Bern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, 32547 Bad Oeynhausen
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Peter Müller, Bismarckstr. 10, 76133 Karlsruhe
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Christoph Seibert, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Dr. Andreas Weiß, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. phil. Karl Heinz Witte, Nikolaiplatz 1a, 80802 München
Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, Johannisstr. 8–10, 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, Christian Föller, 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 2014
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

© 2014 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.

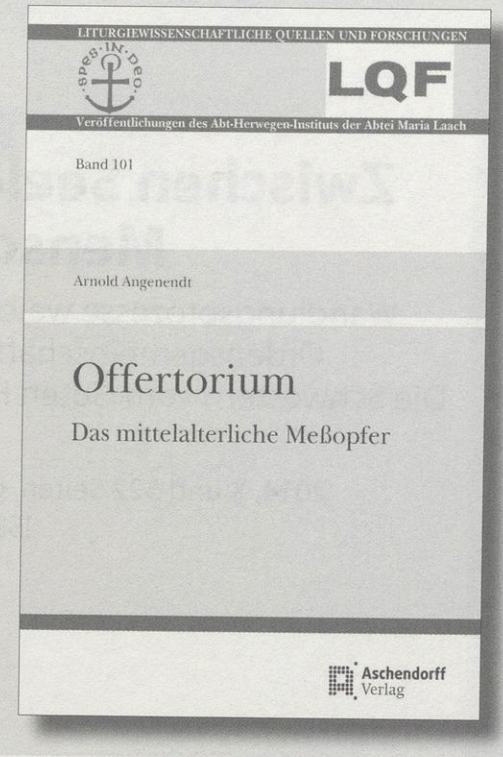
ISSN 0040–568 X

Arnold Angenendt

Offertorium

Das mittelalterliche Meßopfer

3., korrigierte und erweiterte Auflage 2014,
592 Seiten, kart. 74,– € | sFr 124,–.
ISBN 978-3-402-11264-9



Die Eucharistie gilt als Mitte des christlichen Lebens. Dafür zeigen die alten Liturgien eine Form, die auch die „Waisen und Unmündigen" verstehen konnten: Aufrichtung der Herzen zu Gott, Dank für Jesus Christus, der in der Feier zu seiner Gemeinde kommt und zur Wiederholung seines letzten Mahls auffordert, weswegen die Gemeinde Brot und Wein nimmt und um den verwandelnden Segen bittet, auf dass alle Anteil gewinnen an Tod und Auferstehung Jesu. Die vorliegende Untersuchung verfolgt Verständnis und Praxis des Mittelalters und fragt, ob und wie hier eine organische Liturgieentwicklung vorliegt und in wieweit sich daraus Reformanstöße ergeben.

»…ein Opus magnum mehr für diesen großen Kirchenhistoriker«.
Süddeutsche Zeitung

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Kirsten Gläsel

Zwischen Seelenheil und Menschenwürde

Wandlungsprozesse weiblicher katholischer Ordensgemeinschaften in Deutschland Die Schwestern vom Guten Hirten (1945–1985)

2014, X und 522 Seiten, geb. 48,– € | sFr 82,50.
ISBN 978-3-402-13026-1



Am Beispiel der Kongregation der Schwestern vom Guten Hirten beschäftigt sich die Dissertation mit Transformationsprozessen, die im 20. Jahrhundert, vor allem ab der Nachkriegszeit, innerhalb katholischer Frauenorden in Deutschland stattgefunden haben. Wie alle anderen apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften verzeichneten die Schwestern vom Guten Hirten nach Kriegsende einen stetigen personellen Rückgang, der eine andauernde Diskussion über die (Neu-)Positionierung der Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft auslöste. Im Fokus steht die Frage, inwiefern sich das Selbstverständnis der Kongregation durch die gesellschaftlichen Umbrüche und die (nach-)konziliaren kirchlichen Reformen verändert hat.

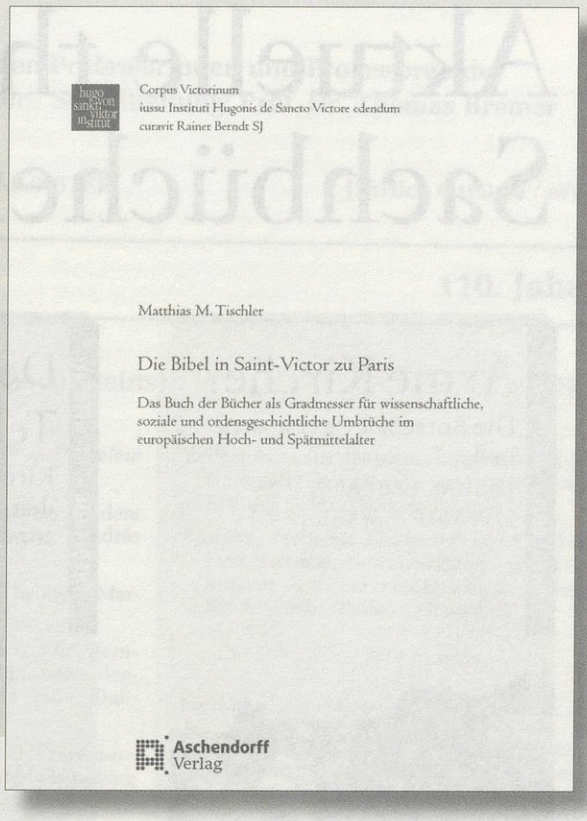
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Matthias M. Tischler

Die Bibel in Saint-Victor zu Paris

Das Buch der Bücher als Gradmesser für wissenschaftliche und ordensgeschichtliche Umbrüche im Europäischen Hoch- und Spätmittelalter

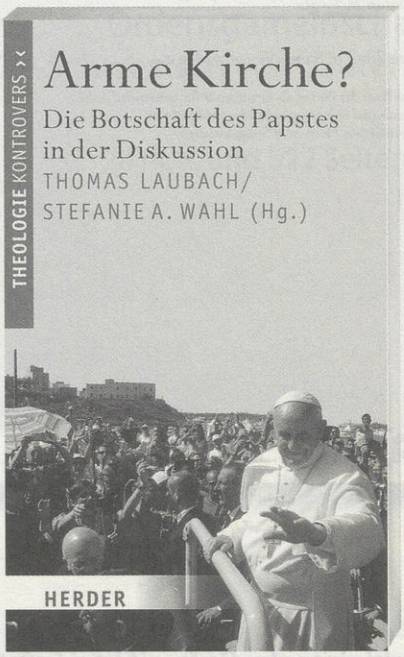
2014, 668 Seiten, geb. 92,– € | sFr 147,–.
ISBN 978-3-402-10433-0



Diese Studie bietet zunächst das Corpus aller erhaltenen 104 Bibelmanuskripte der Pariser Abtei Saint-Victor dar, insoweit sein geschichtliches Werden, seine materiale und mediale Gestalt, sein Inhalt, seine ikonographische Ausstattung und sein intellektuelles Profil mit geschichtswissenschaftlichen Methoden eruiert werden kann. In einem zweiten Schritt wird die Beschreibung, die Analyse und die Bewertung der Handschriften im einzelnen vorgenommen. Damit wird zum ersten Mal überhaupt eine bedeutende geistliche Institution des lateineuropäischen Hoch- und Spätmittelalters aus der Perspektive ihrer gesamten biblischen Tradition als ein Ort wissenschaftlicher, sozialer und ordensgeschichtlicher Umbrüche charakterisiert und in Vergleich zu anderen geistigen Zentren gesetzt. Der intellektuelle Reichtum und die spirituelle Tiefe dieser Gemeinschaft der regulierten Chorherren im mittelalterlichen Paris sowie seine europaweite Ausstrahlung und Vernetzung zeigen sich mit dieser Publikation einmal mehr und laden zu weiterführenden Untersuchungen ein.

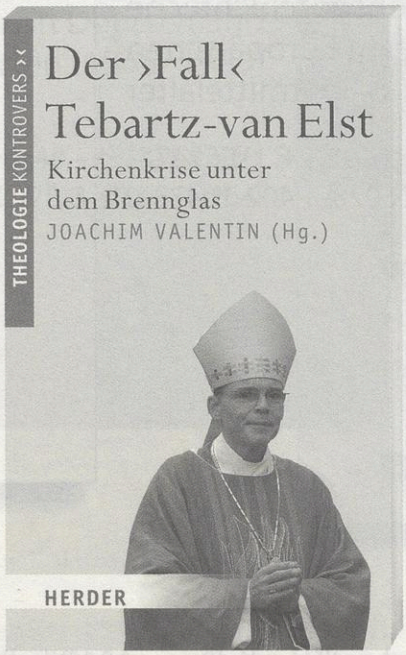
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Aktuelle theologische Sachbücher



Thomas Laubach / Stefanie A. Wahl (Hg.)
Arme Kirche?
Die Botschaft des Papstes in der Diskussion
160 Seiten | Paperback
€ 12,99 / SFr 19.50 / € [A] 13,40
ISBN 978-3-451-34196-0

Kirche für Arme, eine Kirche, die arm ist – die Problematik dieses Spektrums greift der Band auf und versammelt dabei unterschiedliche und kontroverse Stimmen. Er stellt die Botschaft des Papstes dar und bietet eine kritische Reflexion des Verhältnisses Kirche und Armut aus unterschiedlichen theologischen und gesellschaftlichen Perspektiven.



Joachim Valentin (Hg.)
Der ›Fall‹ Tebartz-van Elst
Kirchenkrise unter dem Brennglas
208 Seiten | Paperback
€ 14,99 / SFr 21.90 / € [A] 15,40
ISBN 978-3-451-31244-1

Der Band beleuchtet die Entwicklung des Falls Tebartz-van Elst, die Rolle der Medien, kirchen- und strafrechtliche sowie pastorale Aspekte ebenso wie theologische Fragen nach den aktuellen Herausforderungen an das Bischofsamt und an die klassische Lehre von der Kirche. Er liefert so einen wichtigen Beitrag in einer äußerst kontroversen Diskussion.



Hermann Häring
Keine Christen zweiter Klasse!
Wiederverheiratete Geschiedene – ein theologischer Zwischenruf
176 Seiten | Paperback
€ 14,– / SFr 20.90 / € [A] 14,40
ISBN 978-3-451-31289-2

Hermann Häring greift die wichtigen Überlegungen der Rede von Kardinal Kasper vor dem Konsistorium der Kardinäle auf und diskutiert sie engagiert, detailliert und kritisch. Dabei zeigt er, wie eine konsequente Beschäftigung mit der Thematik noch über das von Kasper Vorgetragene hinausführen kann.

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2014 | 110. Jahrgang

Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik (Marianne Heimbach-Steins) . . . . . Sp. 355

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 373

Ebach, Jürgen: Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten (Reinhold Bohlen)

„Gott bin ich und nicht Mann". Perspektiven weiblicher Gottesbilder, hg. v. Alexandra Bauer / Angelika Ernst-Zwosta (Andrea Taschl-Erber)

Appelbaum, Alan: The Dynasty of the Jewish Patriarchs (Stephanie Ernst)

Ehrenreich, Ernst: Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (Hans Ulrich Steymans)

Doole, J. Andrew: What was Mark for Matthew? An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source (Markus Lau)

Blumenthal, Christian: Gott im Markusevangelium. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus (Markus Lau)

Burkhalter, Stefan: Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur (Beate Kowalski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 385

Bischof, Franz Xaver / Bremer, Thomas / Collet, Giancarlo / Fürst, Alfons: Einführung in die Geschichte des Christentums (Bernhard Schneider)

Gemeinhardt, Peter: Antonius, der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende (Bernhard A. Eckerstorfer)

Leppin, Volker: Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes (Athina Lexutt)

Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hg. v. Massimo Carlo Giannini (Jyri Hasecker)

Fink-Lang, Monika: Joseph Görres. Die Biografie (Raphael Hülsbömer)

Forstner, Thomas: Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945 (Manfred Heim)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 394

Ostheim, Martin R. von: Selbsterlösung durch Erkenntnis. Die Gnosis im 2. Jahrhundert n. Chr. (Jaan Lahe)

Bracht, Katharina: Hippolyts Schrift *In Danielem* (Christian Hornung)

Witte, Karl Heinz: Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung (Andrés Quero-Sánchez)

Danz, Christian: Einführung in die Theologie Martin Luthers (Athina Lexutt)

Nowak, Przemyslaw: Friede mit der Kirche. Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament (Burkhard Neumann)

Schelkens, Karim / Dick, John A. / Mettepenningen, Jürgen: Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI (Benjamin Dahlke)

Philosophie . . . . . Sp. 403

Schäfer, Christian: Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel. Eine Auswahlinterpretation der Schrift „De malo" (Isabelle Mandrella)

Jung, Christian: Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine *Theologie* jenseits von Theologie (Bernhard Fresacher)

Müller-Dohm, Stefan: Jürgen Habermas. Eine Biographie (Edmund Arens)

Rohs, Peter: Der Platz zum Glauben (Benedikt Paul Göcke)

Mutschler, Hans-Dieter: Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt (Hans Kessler)

Lohfink, Gerhard: Der neue Atheismus. Eine kritische Auseinandersetzung (Martin Breul)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 415

Geffré, Claude: Le christianisme comme religion de l'Évangile (Michael Quisinsky)

Dirscherl, Erwin: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche (Gregor Predel)

Mühling, Markus: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept (Burkhard Neumann)

Neuner, Peter / Zulehner, Paul M.: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche (Michael Böhnke)

Zeitgenössische Kirchenverständnisse. Acht ekklesiologische Porträts, hg. v. Cornelius Keppeler / Justinus C. Pech (Jürgen Bründl)

Böhnke, Michael: Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts (Martin Kirschner)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 426

Fuß, Tilman: Das ethisch Erlaubte. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik (Andreas Klein)

Kaufmann, Franz-Xaver: Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie, hg. v. Stephan Goertz (Hermann-Josef Große Kracht)

Oelschlägel, Christian: Diakonie und Menschenrechte. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln (Ilona Nord)

Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie? Positionen zu den Grundlagen der Wirtschaftsethik, hg. v. Hans Friesen / Markus Wolf (Joachim Wiemeyer)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 431

Fraser, Ryan Noel: The Spiritual Narratives of Adoptive Parents. Constructions of Christian Faith Stories and Pastoral Theological Implications (Henning Theißen)

Arens, Petra-Angela / Wegner, Gerhard: Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote (Frederike van Oorschot)

Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, hg. v. Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann (Burkhard Conrad)

Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, hg. v. Wilhelm Rees / María Roca / Balázs Schanda (Ansgar Hense)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Bibliographie . . . . . Sp. 437

20

Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik

Von Marianne Heimbach-Steins

Die Menschenrechte und das sie unterfangende Konzept der Menschenwürde sind in vielfacher Hinsicht Gegenstand gesellschaftlicher, politischer und wissenschaftlicher Diskurse und Auseinandersetzungen. Achtung, Schutz und Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche in realen politischen Gegebenheiten bleiben prekär und werden vielfältig auf Kosten von Leben und Lebensqualität konkreter Menschen missachtet. Studien zu den Menschenrechten beginnen, nahezu unabhängig vom disziplinären Kontext und vom Fokus der Analyse, typischerweise mit Problemanzeigen, wie jener aus der zu besprechenden Studie von Hans Jörg Sandkühler:

„[…] es stehen heute existentielle, wesentlich mit der Menschenwürdegarantie verbundene Probleme auf der Tagesordnung: die immer wieder verletzten Rechte von Flüchtlingen, Asylanten und Migranten, der Schutz vor Armut und nicht zuletzt das absolute Folterverbot; zu nennen sind die Forschung mit embryonalen Stammzellen, die Präimplantationsdiagnostik, die Sterbehilfe – Probleme, die sich aus sich verändernden Autonomieansprüchen, aus einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung, aus den Erfordernissen einer nachhaltigen Entwicklung und in vielen gesellschafts- und rechtspolitisch umkämpften Bereichen aus Fortschritten der medizinischen Forschung und aus Entwicklungen in der Medizintechnik ergeben."[1]

Theoriedebatten behandeln neben (und in Verbindung mit) Rekonstruktionen der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte insbes. Plausibilitätsstrukturen und Begründungsfiguren in und zwischen ideologischen, weltanschaulichen und religiösen Kontexten; in wissenschaftlichen Diskursen, im Raum des Politischen und der weltanschaulichen Auseinandersetzung wird um Definitionshoheit und Deutungsmacht gerungen; die drei Ebenen sind realiter nicht immer zu trennen.

Religionen und Religionsgemeinschaften (und mit diesen auch die theologisch-wissenschaftliche Reflexion religiöser Traditionen und Lehren) stehen gegenwärtig im Fokus des Ringens um Akzeptanz und Verteidigung der Menschenrechte. Nicht nur mit Verweis auf geschichtliche Erfahrungen werden sie – bestenfalls – als ambivalente Kräfte wahrgenommen, die einerseits positive Potentiale der Anerkennung menschenrechtlicher Ansprüche freisetzen, andererseits aber die Gefahr der Missachtung im Namen eigener absoluter Geltungsansprüche bergen. Zuweilen nährt ein apologetischer Gestus die ohnehin verbreitete Skepsis und Ablehnung gegenüber religiösen Geltungs- und Deutungsansprüchen. Das Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en) steht nicht nur in philosophischen und theologischen, sondern auch in juristischen, politikwissenschaftlichen und soziologischen Zusammenhängen auf der Agenda wissenschaftlicher Analyse. In diesem Beitrag werden anhand einer Reihe neuerer Veröffentlichungen zu Geschichte und Geltungsansprüchen der Menschenrechte, zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en) sowie zum Recht auf Religionsfreiheit Tendenzen der wissenschaftlichen Debatte skizziert und evaluiert.[2]

1. Menschenwürde und Menschenrechte – Grundlegendes zur Verhältnisbestimmung

Die Frage nach Geltungsgrund und Geltungsanspruch bildet einen zentralen Aspekt der (rechts-)philosophischen und theologischen Auseinandersetzung mit dem universalen normativen Charakter der Menschenrechte. Das Verhältnis von geschichtlicher Erschließung – je nach Ansatz auch „Entdeckung", „Erfindung", „Entstehung" (mit den Begrifflichkeiten werden verschiedene Modelle des Verstehens eingeführt) – und systematischer Begründung bildet einen Knotenpunkt der Debatte.

Die Menschenwürde als *Axiom* der „Verantwortungssubjektivität" des Menschen und als transzendentale Voraussetzung der Möglichkeit, sich überhaupt zu Menschenrechten bekennen zu können, steht im Zentrum des kompakten, klar argumentierten Bandes „Auslaufmodell Menschenwürde?"[3] von Heiner Bielefeldt, Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Univ. Erlangen-Nürnberg und Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit. B., unstreitig einer der führenden Autoren in der deutschsprachigen Menschenrechtsforschung, setzt sich mit virulenten Infragestellungen und Relativierungen der Unantastbarkeit der Menschenwürde auseinander. Er sichtet Zugangsweisen und Bezugskontexte der Rede von der Menschenwürde sowie Modi ihrer Bestreitung als Fundament menschenrechtlicher Ansprüche in rezenten philosophischen und juristischen Debatten. Der verbreiteten Ablehnung naturrechtlich-metaphysischer Denkfiguren in der Philosophie der Moderne Rechnung tragend, schlägt er vor, die Rede von der „angeborenen" bzw. „von Natur aus" gegebenen Würde als *Metapher* für den allen Differenzen und Differenzierungen vorausliegenden elementaren, unhintergehbaren wechselseitigen Achtungsanspruch des Menschen als „Verantwortungssubjekt" (32) zu verstehen. Der Rekurs auf die Menschenwürde als Reflexionskategorie – nicht als Deduktionsprinzip – erlaube es, in dem prinzipiell unabgeschlossenen und unabschließbaren historischen Lern- und Entdeckungsprozess menschenrechtlich relevanter Schutzansprüche die Tragfähigkeit neuer Forderungen zu prüfen. B. diskutiert dies an verschiedenen politisch-rechtlichen Fällen vom Datenschutz über die Tierrechte bis hin zum Folterverbot (vgl. 108ff) und zeigt, wie im Rekurs auf die Menschenwürde einerseits kategorische Grenzen politisch-rechtlichen Handelns zu ziehen sind, andererseits ein sorgsamer Umgang mit Einschränkungen menschenrechtlicher Verbürgungen angesichts konfligierender menschenrechtlicher Schutzansprüche zu begründen ist (vgl. 114).

In der Verteidigung des unbedingten Geltungsanspruchs der Menschenwürde konvergiert die materialreiche und vielschichtige Studie des Philosophen und Rechtswissenschaftlers Hans Jörg Sandkühler[4] mit derjenigen Bielefeldts; allerdings stützt er seine Argumentation allein auf die Kraft der Verbindlichkeit der Rechtsordnung und verzichtet dezidiert auf jede außerrechtliche Letztbegründung. S. rückt ausdrücklich den *verfassungsrechtlichen* Status der „Würdenorm" ins Zentrum seiner historiographischen und systematischen Rekonstruktion; seine Argumentation verbleibt streng auf der Ebene des positiven Rechts, von der aus er jeden Zugang zu einer vorpositiven, sei es metaphysisch-naturrechtlichen oder transzendentalen, Reflexion verwehrt sieht. Er unternimmt eine philosophiegeschichtliche „Erinnerung" (10) der Konstitutionsmomente des modernen Würde-Begriffs. Erst mit der Entwicklung des Autonomie-Prinzips in der Renaissance und – explizit ausgearbeitet – bei Immanuel Kant als entscheidenden Schritt hin zum Verfassungsbegriff komme jene fundamentale Umdeutung der Würde von einem sozialen Status-Attribut (i. S. von Ehre/Ansehen/Rang) zu einem universalen, das Menschen-Recht begründenden Achtungsanspruch, unabhängig von Status und Leistung des Einzelnen, zur Geltung. Gleichwohl seien es nicht philosophische Begründungsanstrengungen, sondern reale Unrechtserfahrungen, die den universalen Menschenrechten im 20. Jh. zu rechtlicher Geltung verholfen hätten. Ausführlich rekonstruiert S. die „Verfassungsnorm" der Würde als Errungenschaft der Verarbeitung von Unrechtserfahrungen des 20. Jh.s und diskutiert ihre Implikationen im kritischen Gespräch mit juristischen, philosophischen und theologischen Positionen. Auch dabei geht er historiographisch vor und arbeitet die Rezeption der Lehren aus den Nürnberger Prozessen für die Entwicklung des Rechtsverständnisses in der Bundesrepublik Deutschland und eines modernen „weltrechtlichen" bzw. kosmopolitischen Denkens heraus, erhebt den Befund in europäischen Verfassungen und zeichnet detailliert das Ringen um die Implementierung des Anspruchs der unantastbaren Menschenwürde im Parlamentarischen Rat bei der Ausarbeitung des deutschen Grundgesetzes nach.

Aus pragmatischen Gründen sei es erforderlich, so folgert er, den absoluten, nicht abwägbaren Geltungsanspruch der Menschenwürde rechtspositivistisch, unabhängig von metaphysischen oder sonstigen außerrechtlichen Begründungsressourcen aufgrund des Aktes der Verfassungsgebung selbst, als Basis der Geltung des Verfassungsrechts anzunehmen. Allein durch die völkerrechtlich (in den Menschenrechts-

[1] *Sandkühler, Menschenwürde und Menschenrechte* (wie Anm. 4), 40f (Fußnoten mit Literaturhinweisen im Zitat habe ich weggelassen, M. H.-S.).

[2] Dementsprechend werden vorgestellte Werke nicht unbedingt vollständig referiert, sondern vorrangig unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt rezipiert.

[3] *Bielefeldt,* Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde?* Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen. – Freiburg: Herder 2011. 178 S., geb. € 17,95 ISBN: 978-3-451-32508-3.

[4] *Sandkühler,* Hans Jörg: *Menschenwürde und Menschenrechte.* Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen. – Freiburg/München: Alber 2014. 352 S., pb. € 39,00 ISBN: 978-3-495-48649-8.

pakten und Konventionen der UN) und verfassungsrechtlich (im GG) verbindliche Verknüpfung von Menschenwürde und Menschenrechten sei die Menschenwürde als Geltungsgrund der Menschenrechte der Pluralität und Partikularität voraussetzungsreicher ethischer Entwürfe entzogen oder enthoben. Als Rechtsbegriff stehe Menschenwürde für die Zuschreibung eines unbedingten Achtungsanspruchs (vgl. 44). Zwar sei, so S., im Hinblick auf eine „metaphysische und naturrechtliche Interpretation der Würdenorm" (227–240) der Rekurs auf ein (christliches) Naturrecht nach 1945 historisch erklärbar – dafür führt er neben einer Reihe von Belegen aus der politischen Diskussion auch Joseph Höffners Studie zur Spanischen Kolonialethik „Christentum und Menschenwürde"[5] (1947) an. Diese (begrenzte) historische Plausibilität trage aber für den systematischen Geltungsanspruch des Menschenwürdebegriffs als eines „positiven Rechtsbegriffs" (M. Herdegen) nichts aus. Unter diesem Vorzeichen werden konservativ-katholische Juristen und Philosophen (Strack, Kriele, Spaemann, Seifert) als Exponenten einer – nicht zu rechtfertigenden – naturrechtlichen Argumentation referiert (234–240). S. konzediert gleichwohl, die begründungsoffene Formulierung der Grund- und Menschenrechte im Rechtssystem erlaube es religiösen Überzeugungsgemeinschaften, Menschenwürde und Menschenrechte von ihren jeweiligen Deutungssystemen her zu begründen und dies gesellschaftlich zu kommunizieren, solange sie sich „unter den Bedingungen der pluralistischen Demokratie als *mögliche* Interpretationen verstehen und keinen Anspruch auf Universalität und Universalisierung durch den Staat erheben" (254, Hervorh. i. Orig.). Damit bietet er zugleich ein Kriterium der Zurückweisung weitergehender Deutungs- und Definitionsansprüche an. In der Kritik „krypto-religiöser" Deutungsansprüche treffen sich wiederum die Argumentationen von S. und Bielefeldt. Letzterer differenziert zwischen fundierender und integrierender Funktion der Menschenwürde, um das Verhältnis zwischen dem auf das Axiom der Menschenwürde basierten normativen Universalismus der Menschenrechte und religiösen (näherhin: christlichen) Deutungsangeboten zu klären (vgl. 145–163). Gegenüber einem solchen krypto-religiösen Verständnis von Säkularität, wie es von manchen konservativen Juristen und Theologen apologetisch vertreten, zugleich aber auch in grundsätzlich religionskritischen Positionen vorausgesetzt und gegen den Menschenwürde-Diskurs geltend gemacht wird, besteht B. auf der Säkularität eines Menschenwürde-Konzepts, das nicht auf religiöse Deutungsressourcen angewiesen sei, um den basalen wechselseitigen Achtungsanspruch von Verantwortungssubjekten im rechtlich-politischen Raum zu artikulieren (vgl. 157f), wiewohl es sich als „Dreh- und Angelpunkt für religiöse Auseinandersetzungen mit dem säkularen Menschenrechtsdenken" aufdränge (162).

Einen Ansatz zur Begründung der Menschenrechte, der religiös und säkular anschlussfähig ist, sucht Peter C. Kirchschläger, Mitbegründer und Co-Direktor des Zentrums für Menschenrechtsbildung an der Pädagogischen Hochschule Luzern, in seiner theologisch-ethischen Habil.schrift (Fribourg).[6] Faktisch ist sein religiöser Bezugshorizont die christliche, schwerpunktmäßig die römisch-katholische Tradition. Nach einer Klärung zu Begriff, Status und Dimensionierung der Menschenrechte korreliert er die Menschenrechte mit der christlichen Tradition, ohne sie zu vereinnahmen. Überzeugt von der Notwendigkeit, eine Kulturen und religiöse Überzeugungen überspannende Begründung für die Menschenrechte zu bieten, rekurriert er auf das „Prinzip der Verletzbarkeit als Grundlage der Menschenrechte", in dem er einen säkular moralischen, zugleich theologisch anschlussfähigen Ansatz sieht. Für die Verhältnisbestimmung von christlichen Traditionen und menschenrechtlicher Genese kann K. auf Forschungsbeiträge aus der theologischen Ethik, aber auch aus anderen Disziplinen zurückgreifen (u.a. rezipiert er Hans Joas' Theorie der „Sakralisierung der Person" – dazu unten mehr – in Verbindung mit dem u.a. von K. Hilpert favorisierten Topos der „Lerngeschichte"). Wie wenig diese Geschichte als abgeschlossen gelten kann, zeigt die Debatte um die Position der Russischen Orthodoxen Kirche zu Menschenwürde und Menschenrechten[7], deren uneindeutige theologisch-ethische Begriffsverständnisse von ‚Würde' und ‚Freiheit' auch innerhalb der christlichen Theologien in Europa eine Auseinandersetzung heraufbeschworen haben (insbes. mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE]).

Mit Blick auf die bisherigen menschenrechtlichen Lernprozesse der christlichen Kirchen plädiert K. für eine eigenständige Plausibilisierung („Fundierung", 154) der Menschenrechte auf der Basis des Selbst- und Weltverständnisses der religiösen Tradition. Er versteht dies nicht als alternative Begründung, sondern als *Aneignung*, die jeder denkbaren Abwehr „säkularer" Menschenrechte aus religiösen Gründen entgegenzustellen sei. Er beleuchtet damit zu Recht die Notwendigkeit einer aktiven Rezeption durch die partikularen weltanschaulichen oder religiösen Traditionen, wie sie für die katholische Tradition in der Enzyklika *Pacem in terris* geleistet wurde. Aufgrund dieser religiösen „Adaption" und ihres Profils (Personbegriff, Betonung der sozialen Dimension, Korrelation Rechte-Pflichten) nennt K. die Menschenrechte einen „sozialethische[n] Referenzpunkt der christlichen Tradition", der *ad intra* wie *ad extra* je spezifische Herausforderungen birgt. Unbeschadet der Errungenschaften von *Pacem in terris* ist jedoch m. E. die nachkonziliare lehramtliche Rezeption der Menschenrechte in den Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. weniger linear verlaufen als K. annimmt, sondern als durchaus ambivalenter und selektiver Rezeptionsprozess nachzuzeichnen. Dies ist etwa anhand der nachkonziliaren Rezeption des Rechts auf Religionsfreiheit und auf Gewissensfreiheit und im Hinblick auf den Komplex der Rechte der Frauen und Mädchen zu zeigen.[8] Darf mithin das Bestreben, einen konstruktiven Aneignungsprozess zu identifizieren, nicht unkritisch gegenüber den Ambivalenzen der religiösen Tradition vorgehen, so ist andererseits – über K.s Arbeit hinausgehend – auch auf die Gefahr hinzuweisen, dass eine solche ‚Aneignung' selbst in einen Exklusivanspruch umschlagen kann, wie Mahmud Bassiouni in seiner Analyse für den von der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* (1990) öffentlichkeitswirksam geltend gemachten, religiös begründeten Exklusivanspruch des Islam auf Verwirklichung der Menschenrechte herausarbeitet[9]. Gegenüber einem solchen Anspruch auf religiöse Deutungshoheit besteht auch K. – konvergent mit Bielefeldt und Sandkühler – auf dem funktionalen Unterschied zwischen partikularen religiösen Begründungs- und Plausibilisierungsmustern auf der einen Seite und unabhängig von voraussetzungsreichen weltanschaulichen Deutungsangeboten interkulturell, interreligiös und interideologisch anschlussfähigen Geltungsgründen auf der anderen Seite. Gleichwohl nimmt er an, die religiöse Aneignung, die primär den Gläubigen eine grundsätzliche Ablehnung der Menschenrechte verwehre, könne zur universalen moralischen und rechtlichen Anerkennung und nicht nur formalrechtlichen In-Geltung-Setzung dieser Normen beitragen.

Im Anschluss an A. Margalit und an E. Levinas sieht K. in der Verletzbarkeit des Menschen bzw. in dessen Bewusstsein der eigenen Verletzbarkeit („Erste-Person-Perspektive") wie der eines jeden Anderen und in dem daraus konstituierten Selbstverhältnis einen religiös wie säkular anschlussfähigen Ansatz zur moralischen Begründung der Menschenrechte. Diesen Zusammenhang nennt er das „Prinzip der Verletzbarkeit" und unterscheidet zwischen einer „grundlegenden", in der *conditio humana* wurzelnden Verletzbarkeit einerseits und einer „selektiven und variablen", durch schuld- oder schicksalhafte Umstände bedingten Verletzbarkeit andererseits und differenziert auf dieser Grundlage weitere Aspekte und Formen (vgl. 249f). Aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit erkennen Menschen im Umgang mit realen Leidens- und Unrechtserfahrungen einander Menschenrechte zu, um (variable) Verletzbarkeit zu mindern und mit der (grundsätzlichen) Verletzbarkeit humanitätskonform umzugehen. Über dieses Basisargument für Menschenrechte *an sich* hinaus bedarf es einer Begründung *spezifischer* Menschenrechte, deren Notwendigkeit aus geschichtlich-konkreten Verletzungserfahrungen sowie aus den auf diese Erfahrungen bezogenen moralischen Entscheidungen über vorzüglich zu schützende Güter resultiert.[10] Unter der Prämisse

[5] Zweite, verbesserte Auflage unter dem Titel: *Kolonialismus und Evangelium.* Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1969.

[6] *Kirchschläger,* Peter C.: *Wie können Menschenrechte begründet werden?* Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz. – Münster/Wien/Zürich/London: LIT-Verlag 2013. 416 S. (Religionsrecht im Dialog, 15), kart. € 64,90 ISBN: 978–3–643–80142–5.

[7] Vgl. dazu weiter unten die Hinweise auf den Beitrag von Ph. Riabykh und die russisch-orthodoxe Sozialdoktrin.

[8] Vgl. dazu Marianne Heimbach-Steins: *Religionsfreiheit.* Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012, 68–101 und 181–197.

[9] Mahmud Bassiouni: *Islamische Menschenrechtsdiskurse,* in: *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik,* hg. von A. Liedhegener / I.-J. Werkner, Wiesbaden 2010, 177–218, hier: 187–196.

[10] In der sozialethischen Menschenrechtsforschung ist diese Herangehensweise seit längerer Zeit verankert, vgl. u.a. Thomas Hoppe: *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität.* Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart 2002 (Theologie und Frieden, 17), 143–204.

des Prinzips der Verletzbarkeit sind voraussetzungsvolle moralische Entscheidungen zu fällen: Sie verlangen die Offenheit der moralischen Gemeinschaft für die Wahrnehmung neuer Bedrohungen menschlicher Integrität, für die gleichwohl universale Relevanz partikularer und von der Heterogenität der Subjekte abhängender Unrechtserfahrungen sowie für die Transformation solcher Erfahrungen in verallgemeinerungsfähige Begründungen für die menschenrechtliche Relevanz der Verletzung von Schutzansprüchen. K. prüft sein Konzept anhand der Rechte auf Leben, Meinungs- und Informationsfreiheit, Bildung sowie des (bisher nicht kodifizierten) Rechts auf intakte Umwelt und bezieht es damit exemplarisch auf die unterschiedlichen Typen sowie impliziten Verpflichtungsgehalte der Menschenrechte. Die gehaltvolle und gründlich argumentierende Studie ist zwar teils umständlich und redundant geschrieben und daher etwas ermüdend zu lesen, eröffnet aber mit dem weit gefassten systematischen Ansatz eine anregende Perspektive auf Konvergenzen philosophischer und theologischer Plausibilisierungsmuster für den menschenrechtlichen Anspruch als solchen wie für bestimmte konkrete Rechte.

Die Erschließung der axiomatischen Position der Menschenwürde verweist auf die Verflechtung von Grundlegungsfragen und Evaluierung geschichtlicher Lernprozesse und differenziert zwischen Begründungs- und Integrationsfunktion; damit öffnet sich ein Raum für weitere Fragen und Klärungen, denen sich neuere Menschenrechtsforschung gerade unter Einbezug der Rolle religiöser Überzeugungen und Einflüsse widmet: Einerseits ist der geschichtlichen Spur der Erschließung menschenrechtlicher Ansprüche aus Unrechtserfahrungen nachzugehen (2.). Andererseits ist zu fragen, ob/wie in der Forschung der Beitrag religiöser Deutungsangebote für Erschließung und Akzeptanz der Menschenrechte als nicht nur juridisches, sondern moralisches Basiskonzept eingeschätzt wird – und welche Rolle die Frage nach den Rückwirkungen menschenrechtlicher Ansprüche auf religiöse Selbstdeutungsprozesse spielt (3.).

2. Genealogie der Menschenrechte

Erstaunlicherweise hat das Interesse an den Entstehungsbedingungen und der Realgeschichte modernen menschenrechtlichen Denkens und einer Menschenrechtspolitik gerade in der Geschichtswissenschaft nur relativ wenig Resonanz gefunden. Diesem Befund begegnet ein sehr anregender Band zur Geschichte der Menschenrechte im 20. Jh., den Stefan-Ludwig Hoffmann vom Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam unter dem programmatischen Titel „Moralpolitik" herausgegeben hat.[11] Sein Anliegen ist es, den historischen Prozess zu verfolgen, in dem die Menschenrechte in den globalen Krisen und Konflikten des vergangenen Jh.s ihre „universelle Evidenz" gewonnen haben (7). Den Beiträgen liegt die Hypothese zugrunde, „dass sich der politische Geltungsanspruch und normative Gehalt der Menschenrechte zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert grundlegend wandelten" (ebd.). Ähnlich wie Sandkühler markiert H. die geschichtliche Paradoxie, dass gerade die „katastrophischen Gewalterfahrungen zweier Weltkriege, des Holocaust und der Dekolonisierung" zur Implementierung der Menschenrechtsidee als „Idee der Einheit der Welt und der Gleichheit von Rechten" (8) im humanitären Völkerrecht und im politisch-sozialen Diskurs geführt haben; er sieht darin ein „grundstürzend neues Phänomen, das den Beginn eines neuen Zeitalters anzeigt" (ebd.). Dementsprechend treten die Beiträge des Bandes dem Konstrukt einer immanenten Teleologie bzw. einem evolutionären Verständnis der Menschenrechte entgegen, das deren Universalisierung als ein quasi notwendiges Resultat der politischen (und der Ideen-)Geschichte der Neuzeit sehen möchte, wie etwa die Redeweise von „Generationen" der Menschenrechte (K. Vasak) nahelegt. Ausgehend von einem Verständnis der Menschenrechte „als historisch kontingente[n] Gegenstand[s] von Politik" setzt sich H. in seiner Einführung mit der entsprechenden Historiographie auseinander und zeigt, dass es auf der Ebene der politischen Geschichte keineswegs eine bruchlose Entwicklung vom 18. zum 20. Jh. gegeben habe. Nach 1800 seien die Menschenrechte aus dem politischen Sprachgebrauch nahezu „verschwunden" und durch eine partikularen Ansprüchen europäischer Mächte verpflichtete Freiheitsrhetorik ersetzt worden. Den Aufweis dazu führt er – im Vorgriff auf die Einzelstudien des Bandes – anhand vier paradigmatischer Konstellationen: Er behandelt (1.) die Geschichte der Abschaffung der Sklaverei als „Zivilisierungsmission" im 19. Jh., auf die ein neuer Kolonialismus und Rassismus folgten; (2.) die Entwicklung von Verfassungsgebung, Demokratisierung und Durchsetzung politischer Teilhaberechte bestimmter Gruppen (z.B. der Arbeiterschaft), die aber weder mit Individualrechten noch mit universalen Rechten zu verwechseln seien; (3.) die rechtliche Einhegung des Kriegs und das liberale Völkerrecht, das unter dem Vorzeichen der „Zivilisation" den Interessen des europäischen Imperialismus diente, und (4.) die Nationalstaatsdoktrin, die mit den „Staatenlosen" einen neuen Typ von Flüchtlingen hervorgebracht und Genozide und Vertreibung gerade nicht verhindert habe. Für die zweite Hälfte des 20. Jh.s als Epoche der Universalisierung der Menschenrechte skizziert H. ebenfalls vier bestimmende Problemkomplexe (auch diese werden in Beiträgen des Bandes vertieft behandelt): (1.) die Konstellation des Kalten Krieges, in die auch die völkerrechtliche Implementierung der universalen Menschenrechte als Machtfaktor eingeschrieben werden muss; eng damit zusammenhängend (2.) die Dekolonisierung als Prozess, in dem die Menschenrechte zum politischen Grundbegriff werden, während sich zugleich eine ideologisch imprägnierte Konkurrenz zwischen liberaldemokratischen, sozialistischen und postkolonialen Konzepten herausbildete. In dieser Phase entfalteten die Menschenrechte noch keine durchschlagende Wirkung auf nationale Politik, wurden aber in der Folgezeit zur zentralen Referenzadresse für (3.) das humanitäre Engagement international agierender nichtstaatlicher Organisationen und für die Ausbildung eines neuen Humanitarismus, der sich u.a. in globalen Moralkampagnen gegen einzelne Staaten (Chile, Südafrika) niederschlug. Schließlich werden (4.) der Zerfall des Kommunismus und die osteuropäischen Dissidentenbewegungen in den 1970er- und 1980er-Jahren mit den Entwicklungen nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation kontrastiert – der postkolonialen Wendung des Kulturrelativismus gegen die hegemoniale Menschenrechtspolitik des Westens und den Asymmetrien in der Wahrnehmung der globalen Solidaritätsrechte –, sodass für die Gegenwartsentwicklung die neuen globalen Konfliktkonstellationen ansichtig werden, die das alte Konkurrenzschema aus der Ära des Kalten Kriegs abgelöst haben. Fazit des von H. vorgelegten Entwurfs, in den sich die vierzehn Einzeluntersuchungen exemplarischer Konstellationen und Akteure sowie regionaler Entwicklungen und institutioneller Arrangements einschreiben, ist die Notwendigkeit und die Chance, aus der Einsicht zu lernen, dass die Menschenrechte „das Produkt einer globalen Gewalt- und Konfliktgeschichte" (36) sind, die nicht abgeschlossen, sondern beständigem Wandel unterworfen ist; zu lernen sei daran insbes., „woran die Politik der Menschenrechte in der Gegenwart scheitert" (37).

Nur auf einen der höchst lesenswerten Beiträge des Bandes sei hier kurz eingegangen. Eine theologische und religionspolitische Auseinandersetzung mit der Rolle des Christentums in der Geschichte der Universalisierung der Menschenrechte kann aus dem Beitrag des amerikanischen Historikers *Samuel Moyn* beachtliche Inspiration ziehen[12]: Er setzt sich mit der Rolle des Personalismus auseinander und rekonstruiert dessen Wurzeln und schillerndes Profil, das nur in der Ablehnung der ideologischen Gegner – Individualismus wie Kollektivismus – eindeutig zu sein schien, ansonsten aber mit einer „essentiellen Bedeutungsleere" (67) des Personbegriffs einem breiten politischen Spektrum vom rechten Rand bis zu linken Gemeinschaftsdenkern Anschlussmöglichkeiten geboten habe. Anhand der Gestalt Jacques Maritains, der in seiner philosophischen Entwicklung ebenfalls schillernden Schlüsselfigur dieses Umdeutungsprozesses (einschließlich der „Bekehrung" des katholischen Lehramts zu den Menschenrechten), geht M. der bemerkenswerten Rekontextualisierung nach, die ab Anfang der 1940er Jahre zu einer „Neuerfindung" der Menschenrechte als christliches Konzept geführt und die westliche Entwicklung der Menschenrechte in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten entscheidend geprägt hat.

Auf die von Hoffmann versammelten, in der Forschung vielbeachteten Studien nimmt auch Hans Joas in seiner Rekonstruktion der Genealogie der Menschenrechte Bezug: In einem Grenzgang zwischen historischer Soziologie und Moralphilosophie zielt er mit seiner Theorie der „Sakralisierung der Person"[13] darauf, jenseits der als un-

[11] *Moralpolitik*. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, hg. v. Stefan-Ludwig Hoffmann. – Göttingen: Wallstein 2010. 438 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–8353–0639–4.

[12] Samuel Moyn: *Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte*, in: *Moralpolitik*, hg. v. Hoffmann (wie Anm. 11), 63–91.

[13] *Joas*, Hans: *Die Sakralität der Person*. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. – Berlin: Suhrkamp 2011. 304 S., geb. € 26,90 ISBN: 978–3–518–58566–5.

fruchtbar verworfenen Auseinandersetzung um die (falsche) Alternative zwischen religiösen oder säkularen Ursprüngen der Menschenrechte eine „fundamentale Alternative" zu der „Gemengelage von Narrativen" zu bieten, die zur Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte im Umlauf sind (vgl. 16f). Anders als Hoffmann und seinem Autorenteam geht es ihm nicht um die politische Dimension der Menschenrechtsgeschichte als Konflikt- und Gewaltgeschichte als solche, sondern um die komplexen Entstehungsbedingungen der Orientierungsfunktion der Menschenrechte als Wertekonzept. J.' Entwurf basiert auf seiner pragmatistisch geprägten Theorie zur Entstehung der Werte, die auf subjektive Evidenz und affektive Intensität angewiesen sei und sich daher – entgegen der diskursethischen Option – nicht auf den Austausch rationaler Argumente allein, sondern auf die Vergewisserung über Erfahrungen durch Erzählung stütze. Dementsprechend werde in einer „affirmativen Genealogie" der Werte die Trennung von Genese und Geltung im Sinne eines Zusammenwirkens von Erzählung und Begründung überwunden (vgl. 14–18). J. entwickelt seine Theorie zunächst in drei Schritten: In den ersten drei Kap.n des Buches setzt er sich jeweils mit einer paradigmatischen Konstellation der Entstehung der Menschenrechte und deren wissenschaftlichen Deutungen auseinander: Gegen den Mythos vom antireligiösen Charakter der frz. Menschenrechtserklärung des 18. Jh.s erinnert er (1.) an die weitgehend konstruktive Begleitung der Frühphase der Revolution durch die Kirche (vor der Polarisierung durch die Zivilkonstitution); mit gewissen Modifizierungen greift er die ebenso wirkmächtige wie umstrittene Jellinek-These zum religiösen Ursprung der Menschenrechte im amerikanischen Unabhängigkeitskampf des 18. Jh.s im Grundsatz bestätigend auf und identifiziert – mit Ernst Troeltsch – eine Erzählung über die religiösen *und* aufklärerischen Wurzeln der Menschenrechte, die als Frucht wechselseitiger Transformationsprozesse eine „Charismatisierung" bzw. „Sakralisierung" der Person (nicht der Vernunft) hervortreiben. Zwei konträre Rekonstruktionen der Geschichte der Abschaffung der Folter im Europa des 18. Jh.s – die Rezeption von Cesare Beccarias utilitaristisch-kontraktualistischer Theorie der Strafe als Auslöser einer Dynamik der Humanisierung des Strafrechts und Michel Foucaults Lesart des historischen Prozesses als bloßer „Formwandel der Macht" bilden (2.) die Folie, auf der J. anhand der Geschichte des Strafrechts zeigt, was „Sakralisierung der Person" bedeutet. Dieses Leitmotiv gewinnt er aus der Religionssoziologie Emile Durkheims[14]. Dessen Verknüpfung von Sakralität und (wohlverstandenem, d.h. kantisch geprägtem) moralischem Individualismus vereindeutigt er mit der Festlegung auf den Personbegriff (statt des von Durkheim auch verwendeten Begriffs *Individuum*), um sowohl die unbedingte Achtung der Würde als auch die soziale Dimension stark zu machen. Wie sich die Sakralisierung der Person gesellschaftlich als (allerdings bleibend gefährdete) Dynamik der Inklusion auswirkt, zeigt J. in einem großen gedanklichen Brückenschlag bis hin zu rezenten Debatten um eine Aufweichung des Folterverbots und um die Todesstrafe. Ob und wie Gewalterfahrungen in eine positiv wertkonstitutive Erfahrung transformiert werden können, diskutiert er (3.) an der Antisklavereibewegung des 19. Jh.s; er deutet sie als Prozess der Sakralisierung der Person und arbeitet grundlegende Bedingungen und Erträge einer Transformation von Gewalterfahrung in eine Mobilisierung zugunsten universalistischer Werte heraus.

Vor dem Hintergrund dieser exemplarischen Rekonstruktionen von Prozessen der Wertegeneralisierung rechtfertigt J. seine Methode der „affirmativen Genealogie" (4.). Hierfür zieht er Ernst Troeltschs grundlegende Auseinandersetzung mit der „radikalen Historisierung des Bewusstseins"[15] hinzu. Indem er dessen Argumentationsgang rekonstruiert, legt er den Kern seines eigenen methodischen Konzepts frei. „Affirmativ" soll die Genealogie heißen, weil „der Rückgang auf die Prozesse der Idealbildung [...] uns gegenüber dem Appellcharakter historisch verkörperten Sinns öffnet" (190). Ohne eine Teleologie zu unterstellen, gilt das Interesse der affirmativen Genealogie den, wie J. mit Troeltsch formuliert, „schöpferischen Knotenpunkten und den an ihnen entspringenden Tendenzen" (191). Die Rechtfertigung seiner Methode bedeutet für J. einen Wendepunkt seiner Gedankenführung (vgl. 20), aufgrund dessen er sich (5.) Grundelementen der biblischen/christlichen Tradition zuwendet, die ihm für die Herausbildung der universalen Menschenrechte grundlegend erscheinen und deren Transformation im Kontext moderner Humanwissenschaften er reflektiert. So verfolgt er die Beerbung des biblischen Motivs der Gottebenbildlichkeit in dem Versuch des späten William James, die Denkmöglichkeit einer unsterblichen Seele mit einer Theorie des Selbst zu verknüpfen.[16] Das Motiv der Gotteskindschaft sieht er fortleben in dem Diskurs um das Leben als Gabe im 20. Jh. (M. Mauss, M. Henaff, Polanyi, Derrida), zu dem er insbes. den Beitrag T. Parsons' in Erinnerung ruft mit der Frage, wie der Gedanke des Lebens als Gabe unter den Bedingungen hochentwickelter moralischer/expressiver Individualität neu zu artikulieren und mit vernünftiger Argumentation zu verknüpfen sei.

Den Schlussstein der Argumentation bildet (6.) eine historische Konkretion seines „Konzept[s] der Wertegeneralisierung". Ausgehend von den Grenzen des rationalen Diskurses und einer darauf bezogenen Kritik an Habermas' Behauptung eines notwendigen Partikularismus der Werte macht J. drei Differenzen zwischen dem Austausch von Geltungsgründen im rationalen Diskurs und der Wertekommunikation geltend: Insofern die Bindung an Werte auf subjektiver Evidenz beruhe, ziele Kommunikation auf Plausibilisierung, nicht auf Konsens; eine Negation vorgeschlagener Werte treffe nicht nur den Gegenstand, sondern aufgrund der affektiven Intensität der Wertbindung das Subjekt; Werte seien nicht isoliert kommunizierbar, sondern seien in Präferenzzusammenhänge und Erzählungen (Zeitdimension!) eingebunden. Gelingende Kommunikation über Werte sei „mehr oder weniger als das Resultat eines rationalen Diskurses: zwar kein voller Konsens, aber eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition" (264). Abschließend wendet J. sein Modell auf den Entstehungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) an, indem er den historischen Hintergrund, den Entstehungsprozess und die spezifischen Ambivalenzen der Entstehungssituation beleuchtet: Gegen den Mythos, die Formulierung der AEMR sei vollständig als Reaktion auf den nationalsozialistischen Völkermord an den Juden zu erklären, betont J. eine sehr viel breitere Basis historischer Prozesse des Widerstands und des Minderheitenschutzes in der Zwischenkriegszeit, ohne die der Erfolg von 1948 angesichts der Interessenlage der Großmächte nicht erklärt werden könne (vgl. 266–271). Dem Mythos einer Alleinautorschaft hält er die Kollektivität des Abfassungsprozesses als eines Prozesses der Wertegeneralisierung entgegen: Anhand der Rollen des libanesischen (Malik) wie des chinesischen Vertreters (Chang) einerseits, der durchaus ablehnenden Reaktionen auch in den USA andererseits betont J. den kulturell vielfältigen, keineswegs amerikanisch-westlich dominierten Entstehungsprozess der Erklärung (vgl. 271–278). Dass es zu der alles andere als historisch selbstverständlichen Akzeptanz für die AEMR gekommen ist, schreibt J. der Ambivalenz des historischen Momentes zwischen Kriegsende und Beginn des Kalten Kriegs zu – einem Moment der Selbstdarstellung der Siegermächte, in dem eine – dezidiert unverbindlich konzipierte und auf Normen des Minderheitenschutzes verzichtende – bloße Erklärung ein Moment der Choreographie war, dessen Wirkungsgeschichte die Interessen der Mächte unerwartet konterkarieren sollte (vgl. 278–280). Wertegeneralisierung auf „Sakralisierung der Person" hin hänge, so J.' Fazit, von drei Bedingungen ab: auf der Ebene der Praktiken von der Sensibilisierung für und der Artikulation von Gewalt- und Unrechtserfahrungen; auf der Ebene der Werte von einer in Narrationen eingebetteten argumentativen Begründung; auf der Ebene der Institutionen von der Kodifizierung auf nationaler wie globaler Ebene (vgl. 279f).

J.' Theorie stellt für die theologisch-ethische Menschenrechtsreflexion ein anregendes und anschlussfähiges Gesprächsangebot dar.[17] Sein Ansatz ist für eine um Kontextualität besorgte Theologie, nicht zuletzt für die christliche Sozialethik, relevant und weiterfüh-

[14] Mit Joas' Durkheim-Rezeption setzt sich u.a. Matthias Koenig auseinander: *Ambivalenzen der Sakralisierung.* Zur Durkheim-Rezeption in Hans Joas' affirmativer Genealogie der Menschenrechte, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 113–128.

[15] Vgl. zu Joas' Troeltsch-Rezeption die Analyse von Christian Polke: *Affirmative Genealogie als existentieller Historismus. Bemerkungen zur Troeltsch-Interpretation von Hans Joas*, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 153–169.

[16] Joas' Rezeption der Theorie der Gabe greift Thomas Schmidt auf und führt sie weiter: *Heimlich ins theologische Fach gewechselt?* Ein Kommentar zu den Konzepten von Seele und Gabe in Joas' Studie zur Sakralität der Person, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 171–186.

[17] Vgl. dazu u.a. den Beitrag von Stephan Goertz: *Heiligkeit und Würde.* Die Sakralität der Person als theologische Lektüre, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 209–221.

rend.[18] Es darf aber auch darauf hingewiesen werden, dass Beiträge zur Rekonstruktion der Genese der Menschenrechte aus theologischer Perspektive nicht generell so einseitig vereinnahmend vorgehen, wie J. glauben macht, indem er – zu Recht – „schönfärberische Retrospektiven" zurückweist, ohne aber Lesarten aus der neueren Theologie und theologischen Ethik zu berücksichtigen, die kritisch gegenüber der eigenen Tradition und anschlussfähig im Sinne einer Erfahrungshermeneutik arbeiten. Inzwischen liegen theologische Diskussionsbeiträge zu J.' Theorie in zwei Sammelbänden vor; beide geben dem diskutierten Autor die Gelegenheit zur Replik und überlassen ihm damit ein gutes Stück der Deutungshoheit über die Debatte: Gerade erst erschienen ist die gehaltvolle, von H.-J. Große Kracht herausgegebene Dokumentation einer Autorentagung mit Beiträgen von Soziologen, Philosophen und Theologen, die unterschiedliche Aspekte von J.' Entwurf der „Sakralität der Person" aufgreifen, insbes. dessen theoretische Bezüge und die Gesprächskonstellationen mit Durkheim, Troeltsch, Habermas u.a. teils zustimmend, teils kritisch unter die Lupe nehmen und gedanklich weiterführen.[19] Bereits zuvor hatte Bernhard Laux die Dokumentation eines Regensburger theologischen Workshops zu und mit Joas herausgegeben[20]: Eingeleitet mit einer (erstmals in der Wochenzeitung DIE ZEIT publizierten) Kurzfassung der These zur Genealogie der Menschenrechte von J. selbst, sind die Beiträge um die zentralen Stichworte *Entstehung* (der Menschenrechte), *Heiligkeit/Sakralität, Person* sowie *normative Maßstäbe* und *Kommunikationsweisen* gruppiert. Anschlussfähigkeit zwischen Rekonstruktionen theologischer Traditionen und J.' Entwurf zur Genealogie der Menschenrechte zeigen in historischer Hinsicht die theologiegeschichtlichen Beiträge von *Ulrich Leinsle* zur Konzeption des Reflexionsbegriffs „Mensch" im Kontext des Renaissance-Humanismus und besonders von *Klaus Unterburger,* der in kritischer Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichtsschreibung die Verschleierung genuin katholischer Spuren in der Vorgeschichte der französischen Revolution und der Menschenrechte, insbes. im Jansenismus aufdeckt. *Erwin Dirscherl* und *Christoph Dohmen* gehen mit E. Levinas der biblischen Konzeption von Heiligkeit nach. Die biblische Grundstruktur des Heiligen bzw. der Heiligung, die *Dirscherl / Dohmen* anhand der Sinai-Theophanie (Ex 19–40) darlegen, bildet den Deutungsrahmen für Levinas' Phänomenologie des menschlichen Antlitzes und seiner Einzigkeit, die das Ausgeliefertsein an den Anderen wie die Fähigkeit zum Antwort-Geben einschließt und die Menschenrechte evident erscheinen lässt. Die Anschlussfähigkeit zu Joas' Konzeption liegt auf der Hand. *Harald Buchinger* bestreitet angesichts der Exklusivität der biblischen Gott-Volk-Beziehung die Universalisierbarkeit des biblischen Heiligkeitskonzepts und dessen Rezeption in der christlichen Tauftheologie; J. sieht darin bestätigt, dass kein direkter Weg von der christlichen Tradition zu den Menschenrechten führe. Für eine hermeneutisch sensible theologische Ethik nicht überraschend, legt *Peter Fonk* eine fruchtbare Konvergenz zwischen J.' genealogischem Ansatz und Klaus Demmers Verhältnisbestimmung von Genese und Geltung des moralischen Anspruchs frei. *Bernhard Laux,* der Hg. des Bandes, geht – unter Berufung auf die Theoretiker der Frankfurter Schule – auf Konfrontationskurs zu J.; die Frage, ob er dessen Theorieangebot ganz gerecht wird (etwa in der Rezeption von J.' Kritik an Letztbegründungsansprüchen, an dem Stellenwert des Guten und an der Verhältnisbestimmung von Begründung und Erzählung), legt sich zumindest nahe. Jedenfalls provoziert er mit seiner Intervention eine ausführliche Erwiderung des Kritisierten. Das Stichwort *Erzählen* nimmt der pastoraltheologische Beitrag von *Johannes Först / Heinz-Günther Schöttler* auf. Mit Rekurs auf die „nachmetaphysische" Signatur der Gegenwart reflektieren die Autoren die Notwendigkeit, Kommunikation über Werte auf eine Neubestimmung des Stellenwertes geschichtlicher Erfahrung für die Begründung handlungsleitender Ansprüche zu basieren; in einem wiederum biblischen Rekurs auf die Konstruktion der Exoduserzählung im Kontext der Exilserfahrung wird das Anliegen paradigmatisch mit der Identität stiftenden religiösen Erfahrung korreliert.

Die genealogische Frage diskutiert im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und Menschenrechten auch der Münsteraner Rechtswissenschaftler Fabian Wittreck[21] in einem als Büchlein veröffentlichten Vortrag (39 S.); mit einem außerordentlich üppigen Anmerkungsapparat (75 S.) ausgestattet, bietet es eine abundante Bibliographie (die allerdings in Form eines zusammenhängenden Literaturverzeichnisses benutzerfreundlicher aufbereitet gewesen wäre). W. differenziert zwischen der konfliktbeladenen Lerngeschichte der Kirchen und dem menschenrechtlich relevanten Potential der biblischen und christlichen Tradition und schlägt sich auf die Seite jener philosophischen, politikwissenschaftlichen, theologischen und juristischen Analysen, die den konstruktiven Anteil der christlichen Tradition in einem eher indirekten, subkutanen Wirken christlicher Impulse gegen die realgeschichtliche Evidenz kirchlicher Opposition bzw. Skepsis ausmachen. Gegen einen zuweilen allzu unbekümmerten Zugriff auf menschenrechtliche Kategorien, gerade in theologischer Literatur, betont auch er, dass biblische Gehalte wie das Gebot der Nächstenliebe, der Schutz der Schwächeren und die geschöpfliche Gleichheit nicht per se Menschenrechte verbürgen können, solange diese nicht als individualrechtliche Ansprüche gegen den Staat einklagbar institutionalisiert sind. Die größte Aufmerksamkeit widmet der Autor, der auch katholischer Theologe ist, der römisch-katholischen Kirche und weist auf die politischen Auswirkungen der langzeitigen kirchlichen Ablehnung von Menschenrechten und Demokratie in der Unterstützung menschenrechtsfeindlicher, teils diktatorischer Regime noch bis in das letzte Drittel des 20. Jh.s hin, bespricht aber auch die in der grundsätzlichen Haltung ähnliche Entwicklungsgeschichte im Protestantismus – mit der bemerkenswert abweichenden, Menschenrechte einfordernden und unterstützenden Tradition der Freikirchen – sowie die bis heute schwierige, vom modernen Menschenrechtsverständnis distante Haltung der orthodoxen Kirchen. Skeptisch greift er die Frage nach der Geltung der Menschenrechte innerhalb der Kirche auf: Als Institution, die sich als göttlich gestiftet versteht, könne die Kirche nicht der demokratischen Doktrin der Volkssouveränität unterstellt werden; zudem stoße eine (in vieler Hinsicht plausible) Verpflichtung durch Menschenrechte mit dem Anspruch der Religionsfreiheit insofern an eine Grenze, als der Kirche schlechterdings nicht weltanschauliche Neutralität abverlangt werden könne. Die in der Tat sensible Frage nach Menschenrechten und Religionsfreiheit in der Kirche ist zunehmend Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion und – jedenfalls theologisch – mit den von W. eingeführten Argumenten keineswegs schon erledigt (s. u.). Erfreulich klar markiert W. die aktuelle politische Relevanz des Themas als „Machtfrage": Einerseits gehe es um weltanschauliche Deutungshoheit, andererseits aber auch um die Kompatibilität der Religionen (explizit nennt er Christentum und Islam) mit den Menschenrechten als rechtsverbindlich gesetzten Humanitätsstandards moderner Gesellschaften – und damit letztlich um die Frage der öffentlichen Legitimation dieser Religionen.

3. Religion(en), Menschenrechte und Menschenrechtspolitik – Verständigungs- und Konfliktpotentiale

Zugänge zu den Menschenrechten aus unterschiedlichen kulturellen und religiösen Bezugssystemen und Kontexten zu identifizieren sowie die konstruktiven Potentiale und die möglichen Konfliktherde aus den religiösen Traditionen kritisch zu sichten und im interkulturellen und interreligiösen Dialog miteinander ins Gespräch zu bringen, gehört zu den hervorragenden Aufgaben gegenwärtiger, die Einzeldisziplinen übergreifender Menschenrechtsforschung, die Verstehensbedingungen, Konfliktursachen und Verständigungspotentiale bezüglich des Universalanspruchs der Menschenrechte ausloten will. Mehrere Sammelbände greifen mit je eigenen Profilen und Intentionen diese Desiderate auf. Bei der Lektüre drängt sich der Eindruck auf: Je globaler und vollmundiger der Anspruch, desto weniger Ertrag – oder umgekehrt: Je präziser und fokussierter das verbindende For-

[18] Vgl. hierzu schon Sabine Schößler: *Der Neopragmatismus von Hans Joas.* Handeln, Glaube und Erfahrung, Münster 2011 (Philosophie aktuell, 10). Zur sozialethischen Rezeption des Pragmatismus demnächst: Alexander Filipovic: *Erfahrung – Vernunft – Praxis.* Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus, Paderborn 2014 (Gesellschaft – Ethik – Religion, 2).

[19] *Der moderne Glaube an die Menschenwürde.* Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, hg. von Hermann-Josef Große Kracht. – Bielefeld: transcript 2014. 264 S., pb. € 29,99 ISBN: 978–3–8376–2519–6. Dieser gerade erst erschienene Band mit einer Reihe anspruchsvoller Beiträge kann (wg. des Redaktionsschlusses) leider nicht mehr ausführlich in diesen Artikel eingearbeitet werden; auf einige Beiträge habe ich im Rahmen der Vorstellung des Buches von Joas zumindest hingewiesen.

[20] *Heiligkeit und Menschenwürde.* Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, hg. v. Bernhard Laux. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 224. S., pb. € 22,00 ISBN: 9–78–3–451–34148–9.

[21] *Wittreck,* Fabian: *Christentum und Menschenrechte.* Schöpfungs- oder Lernprozeß? – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 119 S., pb. € 14,00 ISBN: 978–3–16–153071–5.

schungsinteresse artikuliert wird, desto reichere Erträge können für die Menschenrechtsforschung gewonnen werden.

Hamid R. Yousefi verantwortet einen handbuchartigen Sammelband unter dem Titel „Menschenrechte im Weltkontext“[22]; er beansprucht, „die Grundlage für eine kritische Erweiterung der bestehenden Menschenrechtstheorien“ zu bieten (8). Für sein ambitioniertes Vorhaben, die Menschenrechte aus westlicher (und christlicher) Deutungshoheit zu lösen, hat der Hg., Privatdozent an der Univ. Koblenz-Landau und Leiter eines „Instituts für Interkulturalität“ in Trier[23], zahlreiche Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Weltreligionen und -regionen gewonnen. Unter ihnen sind neben den hier mit eigenen Veröffentlichungen besprochenen Autoren Heiner Bielefeldt und Peter Kirchschläger viele, die nicht im akademischen Kontext oder in ganz anderen Wissenschaftsbereichen tätig sind als denen, zu denen sie sich in dem Buch äußern. Auf eine theoretische Fundierung und auf Kriterien zur Bestimmung dessen, was Menschenrechte sind bzw. wie sie verstanden werden (sollen), wird verzichtet; es bleibt den Autoren überlassen, ihr religiös oder kulturell geformtes Verständnis frei von allen systematischen Reflexionskategorien geltend zu machen. Höchst disparate, teilweise wenig reflektierte Beiträge stehen unvermittelt nebeneinander – und neben seriösen wissenschaftlichen Positionen. So kann etwa ein niederländischer Journalist namens *Mathias V. Ntep* im Namen des angeblich einzig wahren, nämlich „bibelfesten Christentums“ Menschenrechte im Alten Testament identifizieren (85–90) und ein muslimischer Laienprediger das „Menschenrecht ‚Nächstenliebe‘“ aus dem Qur'an ableiten; der Hg. selbst benutzt den Singular ‚das Menschenrecht‘ und den Plural ‚Menschenrechte‘ ohne erkennbare Differenzierung alternierend. Der konzeptionell ausgesprochen schwache Band zeigt allenfalls, wie dringend notwendig eine seriöse interkulturelle Menschenrechtsforschung ist. Dazu bedarf es aber mindestens grundlegender Kriterien zur Verständigung über den Gegenstand. Diese fehlen dem Band ebenso wie eine gründliche sprachliche und redaktionelle Überarbeitung. Dass es auch anders geht, zeigen zwei weitere Bände, die das Verhältnis von religiösen Traditionen, Überzeugung und Religionsgemeinschaften zu den Menschenrechten (et vice versa) unter jeweils unterschiedlichen wissenschaftlichen Vorzeichen zum Thema haben.

In dem von Friedrich Johannsen, evangelischer Theologe an der Univ. Hannover, herausgegebenen Sammelband geht es um Konflikt- und Verständigungspotentiale über die Menschenrechte im interreligiösen Dialog.[24] Zwar gelingt es auch in diesem Band nicht wirklich, über ein Nebeneinander verschiedener religiöser Herangehensweisen hinaus eine *inter*religiöse Dimension zu realisieren. Indem der Hg. Menschenrechte als paradigmatisches Thema des interreligiösen Dialogs vorstellt und *Harry Noormann,* ebenfalls evangelischer Theologe in Hannover, die damit verbundene Herausforderung an die Religionsgemeinschaften, namentlich die christlichen Kirchen, geltend macht, eine interreligiöse Ethik zu entwickeln, wird aber ein Verstehensrahmen skizziert, in dem Beiträge aus verschiedenen religiösen Traditionen (der großen christlichen Denominationen, Islam, Judentum, Konfuzianismus) versammelt und Provokationen identifiziert werden, die die säkularen Menschenrechte für religiös geprägte Gemeinschaften und Gemeinwesen darstellen. Gegen die überzogene Vorstellung, die Menschenrechte formten selbst eine Art Zivilreligion, mahnt *Wolfgang Vögele* eine ökumenische öffentliche Theologie an, die den „Zusammenhang von Ökumene, Menschenwürde und christlicher Gewissheit“ (50) bedenkt und ausarbeitet. Ebenfalls aus der Perspektive evangelischer Ethik exemplifiziert *Ulrich Körtner* die öffentliche Rolle der Theologie in dem höchst virulenten Feld der Bioethik (134–149); es gehe darum, „einen christlichen Zugang zum modernen Menschenrechtsgedanken und zur Idee der Menschenwürde zu finden, der es Theologie und Kirche ermöglicht, einen produktiven Beitrag zur Weiterentwicklung der Menschenrechte zu leisten“ (137). Wie wenig selbstverständlich ein solcher Beitrag auch im Kontext des zeitgenössischen Christentums ist, dokumentiert das (in deutscher Übertragung eines ursprünglich englischsprachigen Textes vorhandene) Statement von *Philip Riabykh,* Repräsentant der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), der die bekannten Vorbehalte gegenüber den des Liberalismus und Relativismus verdächtigten Menschenrechten vorträgt und die Geltung der Menschenrechte dem Primat des Religiösen sowie des Nationalismus unterordnet. Offenbar um die Repräsentativität der vorgetragenen Position zu belegen, hat der Hg. dem Beitrag Auszüge aus der Sozialdoktrin der ROK beifügt.

Moussa Al Hassan Diaw unterscheidet anhand der Art des Bezugs auf den Koran islamische und islamistische Positionen gegenüber den Menschenrechten und skizziert knapp die Haltung des Zentralrates der Muslime in Deutschland. *Micha Brumlik* entwirft eine jüdische Perspektive, indem er die Völkersprüche und die Sprüche gegen Juda und Israel im Buch Amos[25] einander gegenüberstellt, daraus eine Begründung des Völkerrechts herleitet und diesem Zugang die rabbinischen Lehren über die Würde des menschlichen Lebens ergänzend zur Seite stellt. Beide Beiträge reflektieren Rezeptionsbedingungen der Menschenrechte in der eigenen Tradition und bieten damit einen Baustein zum Verständnis der jeweils Anderen; sie gehen aber nicht eigentlich auf Fragen des interreligiösen Dialogs über Menschenrechte ein. Demgegenüber sticht der Beitrag von *Wenchao Li* zur Idee der Menschenrechte in China (111–121) dadurch hervor, dass er tatsächlich einen Dialog zwischen der von ihm vorgestellten konfuzianischen Tradition und den westlichen Traditionen im Hintergrund der modernen Menschenrechte versucht. Sieht er im Hinblick auf die Genese China in der Rolle der „Nehmer“, so erkennt er darin zugleich den Vorteil zusätzlicher Optionen, im Prozess der Aneignung das Fremde mit Eigenem zu verbinden, und fordert die „Geber“ auf, sich ihrerseits entsprechende Optionen zu erarbeiten. *Peter Antes* diskutiert das Menschenrecht auf Religionsfreiheit in Christentum und Islam unter dem Vorzeichen der von fundamentalistischen Gruppierungen vielfach mit großen „Erfolgen“ betriebenen religiösen Werbung und der Proselytenmacherei, deren gesellschaftliche und kulturelle Auswirkungen das Recht auf Religionswechsel (ebenso wie jenes auf Mission) als ohnehin vielerorts prekäre Bestandteile des Menschenrechts auf religiöse Freiheit zunehmendem Druck aussetzen. Damit weist er auf eines der heikelsten menschenrechtlichen Felder im Kontext von Religion(en) und interreligiösem Dialog hin. Nach Umfang und Inhalt fällt der Text des katholischen Bibelwissenschaftlers *Alois Stimpfle* „Die Menschenrechte und das Menschenrecht der ‚Askese‘“ aus dem Duktus des Bandes völlig heraus. Was der Autor mit der Anlehnung an P. Sloterdijk („Du musst dein Leben ändern, 2009), der auf zwanzig (von vierzig) Seiten in umfänglichen Zitatmontagen referiert wird, zum interreligiösen Dialog über Menschenrechte beitragen möchte, erschließt sich nicht. Allerdings zeigt der Beitrag einmal mehr die Problematik einer (theologisch) unbekümmerten, unspezifischen und „uneigentlichen“ Redeweise über Menschenrechte, die sich um verallgemeinerbare Kriterien wenig schert und so kaum zur Verständigung über elementare rechtliche und moralische Ansprüche in einer pluralen gesellschaftlichen Situation geeignet sein dürfte.

Eben diese Herausforderung wird in einer politikwissenschaftlichen Veröffentlichung aufgenommen: Der von Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner[26] herausgegebene Sammelband untersucht Wechselbeziehungen zwischen Religion(en), Menschenrechten und Menschenrechtspolitik. Überwiegend kommen Stimmen aus dem europäischen und christlichen Raum zu Wort, jedoch werden auch islamische Diskurse, Ansätze aus Indien sowie Konzepte aus dem chinesischen Kulturraum einbezogen. Autorinnen und Autoren aus Politikwissenschaft, Philosophie und Theologie bieten (1.) Untersuchungen zu den ideellen Grundlagen der Menschenrechtspolitik in der christlichen Tradition, (2.) interkulturelle Perspektiven und (3.) Studien zur Praxis der Menschenrechte im europäischen Raum. Eine Stärke des Bandes ist es, Forschungsskizzen zu bieten, die genuin zur Erhellung des Spannungsfeldes von Religion(en) und Menschenrechten beitragen und zugleich weiterreichende Desiderate für politikwissenschaftliche, philosophische, theologische und zeitgeschichtliche Menschenrechtsforschung ausweisen.

[22] *Menschenrechte im Weltkontext.* Geschichten – Erscheinungsformen – neuere Entwicklungen, hg. v Hamid Reza Yousefi. – Wiesbaden: Springer 2013. 263 S., geb. € 49,95 ISBN: 978–3–658–01069–0.

[23] Vgl. die Internetpräsenz unter www.institut-interkulturell-ifi.de (zuletzt aufgerufen: 30.07.2014)

[24] *Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog.* Konflikt- oder Integrationspotential?, hg. v. Friedrich Johannsen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 194 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–17–022240–3.

[25] Die Ausführungen zu Amos, die den größten Teil des Beitrags ausmachen, sind unter anderem Titel („*Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos*“), jedoch nahezu identisch veröffentlicht in: *Recht auf Menschenrechte.* Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, hg. von H. Brunkhorst / W. Köhler / M. Lutz-Bachmann, Frankfurt/M. 1999, 11–19 (ein Hinweis darauf fehlt in dem Beitrag).

[26] *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik,* hg. v. Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner. – Wiesbaden: VS-Verlag 2010. 365 S., pb. € 47,99 ISBN: 978–3–531–17312–2.

Menschenrechtlich bedeutsame Spuren in der biblischen und christlichen Tradition verfolgt eine erste Gruppe von Beiträgen: *Tine Stein* wirbt mit einer hermeneutisch reflektierten Relecture grundlegender biblischer Texte entlang der menschenrechtlichen Leitmotive *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* dafür, den Beitrag religiöser Tradition zu einer Fundierung der Menschenrechte und ihres universalen Anspruchs auch im Kontext modernen Rechtsdenkens wahrzunehmen und wertzuschätzen; mit Bezug auf die Verankerung des Menschenwürdeprinzips im deutschen Grundgesetz stellt sie fest: „Mit der Betonung des Respekts vor dem Unbedingten können religiöse Begründungen der Menschenrechte ein Moment der Offenheit zur Transzendenz auch für eine säkulare Verfassung behaupten, ohne damit die Säkularität in Frage zu stellen." (41) Kritisch gegenüber dieser Art der Verknüpfung von christlicher Tradition und Menschenrechten bringt *Oliver Hidalgo* R. Girards Theorie von der Ablösung des Sündenbock-Denkens in der neutestamentlichen Passionsgeschichte ins Spiel. Als menschenrechtlich relevante, realgeschichtlich keineswegs abgegoltene Individualisierungsleistung des Christentums sei die Umkehrung von der Täter- zur Opferperspektive in Betracht zu ziehen; sie werde weder durch den Antijudaismus neutestamentlicher Traditionen noch durch die Gewalthaltigkeit der Christentumsgeschichte als solche desavouiert.

Drei Beiträge sind v.a. der Frage nach der Menschenrechtsrelevanz des „reformatorischen Erbes" gewidmet: *Rochus Leonhardt* zeichnet die disparaten Entwicklungen von reformiertem und lutherischem Protestantismus im Hinblick auf den Zusammenhang von „Glaubensgewissheit und Religionsfreiheit" und der politisch-ethischen Konsequenzen daraus nach und hebt die biographisch begründete, integrierende Rolle Friedrich Schleiermachers hervor, der „die seit dem Pietismus im deutschen und europäischen Protestantismus aufgelaufenen Transformationsprozesse rezipiert und für eine moderne Religions- und Christentumstheorie fruchtbar" gemacht habe (117). Der Einsicht in die politische Unhintergehbarkeit des religiösen Pluralismus sei er mit der Forderung einer staatlich gesicherten Glaubens- und Religionsfreiheit und dem korrespondierenden Postulat der weltanschaulichen Neutralität des Staats begegnet und habe damit bereits im frühen 19. Jh. den Weg gewiesen, dem – nach den bekannten Rückschlägen in der Geschichte des 19. und 20. Jh.s – die Demokratie-Denkschrift der EKD (1985) explizit gefolgt sei. *Friedrich Lohmann* greift die neuere Debatte um die Rolle des Protestantismus für die Gestaltwerdung der Menschenrechte im 18. Jh. mit anderem Akzent auf. Forschungsgeschichtlich setzt er bei der Jellinek-These an, der Quentin Skinner in den 1970er-Jahren mit einer Gegenthese entgegengetreten ist. L. möchte dem Dissens auf den Grund gehen und Einseitigkeiten beider Positionen aufdecken, indem er im Rückgang auf die Kirchenväter des Protestantismus, Luther und Calvin, nach Konvergenzen zwischen dem spezifisch Protestantischen und dem Menschenrechtsdenken fragt und darin mögliche Einflussquellen für die reale Menschenrechtsentwicklung identifiziert. Als solche sieht L. an erster Stelle das Gleichheitspathos, das in der geschöpflichen Würde, in der Idee des allgemeinen Priestertums (und dem daraus abgeleiteten funktionalen Amtsverständnis), aber auch in der gleichen Unterworfenheit unter die Sünde Ausdruck findet; mit Jellinek betont er zudem den Freiheitsaspekt, der historisch prioritär in der Forderung nach Religionsfreiheit – bzw. in der Biographie Luthers im Bestehen auf der Gewissensfreiheit und damit einhergehend der Individualisierung des Glaubens – Ausdruck finde. Besonders im Calvinismus sieht L. zudem einen wichtigen Impulsgeber für das Anliegen politischer Partizipation (i. S. der demokratischen Staatsform) ebenso wie für die Verpflichtung des Staates auf die Sorge um die Wohlfahrt der Bürger. Solchen (nicht unumstrittenen) ideengeschichtlichen Affinitäten zum Trotz erweist sich das Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den Menschenrechten lange Zeit als reserviert bis konfliktiv, wie *Katharina Kunter* darlegt. Anhand verschiedener Konstellationen (im deutschen und US-amerikanischen Protestantismus sowie bei den Böhmischen Brüdern in der Tschechoslowakei) arbeitet sie heraus, wie stark die Entwicklung hin zu einer konstruktiven Haltung der Kirchen zu den Menschenrechten von gesellschaftlichen, politischen und konfessionellen Kontextbedingungen geprägt war, wie neben theologischen auch strategische Aspekte (z.B. den Katholiken nicht allein das Feld zu überlassen) eine Rolle gespielt haben und keineswegs einheitlich verlaufen ist.

Nicht-europäische (religiöse) Traditionen kommen in einer zweiten Abteilung des Bandes in den Blick: Idealtypisch unterscheidet der oben bereits erwähnte *Mahmud Bassiouni* vier islamische Rezeptionsmuster der Menschenrechte: Dafür sei nicht die religiöse Zugehörigkeit als solche, sondern die jeweils bestimmende Auffassung des islamischen Rechts ausschlaggebend. Er differenziert zwischen (1.) theonom begründeter Ablehnung, (2.) Zurückweisung als prinzipiell unvereinbar und Annahme, wobei letztere entweder als (3.) Aneignung (s. o.), die auf eine Ablehnung des universalistischen menschenrechtlich-säkularen Denkens hinauslaufe, oder als (4.) Angleichung i. S. einer unproblematischen Akzeptanz artikuliert werde. Die Beiträge von *Monika Kirloskar-Steinbach* zu einer interkulturellen Menschenrechtsbegründung mit Bezug auf indische Traditionen und von *Gregor Paul* zu menschenrechtsrelevanten Konzepten in chinesischen Traditionen stellen weniger die jeweils herangezogenen Traditionen als solche ins Zentrum ihrer Überlegungen als die Suche nach Kriterien und Strukturmustern für eine menschenrechtsbezogene Argumentation, die partikulare und universale Komponenten integriert bzw. mit dem arbeitet, was tiefgreifend disparate religiöse bzw. weltanschauliche Traditionen dennoch verbinden kann: der Topos der Würde, die Norm der Selbstbestimmung, der Verzicht auf einen Transzendenzbezug. Solche kriteriellen Reflexionen erweitern aus der Perspektive der Interkulturalität das Spektrum der Überlegungen zum Verhältnis von säkularen und religiösen Herangehensweisen sowie zur Vermittlung zwischen partikularen und universalen Aspekten des Zugangs zu Menschenrechten über das Modell der Kontextualität.

Konkret wird die Bedeutung von Kontextfaktoren für das Wirksamwerden menschenrechtlicher Normen in vier, weitgehend im europäischen Kontext verankerten Fallstudien im letzten Teil des Bandes thematisiert: Eine eher subkutane Verbindung von menschenrechtlichem und religiösem Engagement entdeckt *Daniel Bogner* in der Rolle der *Mission de France* im Algerienkrieg[27]; eine Analyse politischer Einflussmöglichkeiten des Vatikans als Völkerrechtssubjekt unternimmt *Sebastian Schalk* anhand der vatikanischen Menschenrechtspolitik (mit besonderem Augenmerk auf die Ostpolitik der nachkonziliaren Päpste, v.a. Johannes Pauls II.); die rezente Debatte um den Religionsunterricht in Berlin untersucht *Joachim Willems* unter dem Vorzeichen des Rechtes auf Religionsfreiheit, das schließlich auch in der Studie von *Andreas Pesch* zu den Voraussetzungen und Entwicklungen der EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei eine zentrale Rolle als Schlüsselkriterium spielt. Was hier für eine spezielle, aber paradigmatische Konstellation angedeutet ist, soll im Folgenden grundsätzlich aufgegriffen werden: Leitend ist dabei die Einsicht, dass der Umgang mit dem religiösen (und weltanschaulichen) Freiheitsrecht sowohl auf der Ebene staatlicher Menschenrechtspolitik als auch in den durch die Menschenrechte herausgeforderten Religionsgemeinschaften ein Prüfstein der Akzeptanz des menschenrechtlichen Anspruchs schlechthin ist.

4. Prüfstein der Menschenrechtsrezeption: Religions- und Gewissensfreiheit

Der ambivalenten Rolle von Religion(en) im Hinblick auf die Anerkennung und Umsetzung von Menschenrechten im Allgemeinen steht die Erfahrung gegenüber, dass gerade das Recht auf religiöse und weltanschauliche Freiheit auf vielfältige Weise gefährdet und verletzt wird. Das Ausmaß, in dem Menschen in vielen Teilen der Welt an der freien Ausübung ihres Glaubens bzw. ihrer weltanschaulichen Überzeugung gehindert, wegen ihrer religiösen Zugehörigkeit bedroht, vertrieben oder verfolgt werden – bis hin zur Gefährdung ihres Lebens – ist höchst beunruhigend; die Dimensionen der Gefährdung werden vielfach noch verstärkt, wenn weitere Diskriminierungsursachen, etwa aus Gründen des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung (nicht selten mit Berufung auf religiöse Traditionen!), hinzutreten.

Den Gefährdungen und Bedrohungen der religiösen Freiheit ist ein Band gewidmet, der eine Kooperationstagung der Hanns-Seidel-Stiftung und der Gemeinschaft Sant' Egidio dokumentiert.[28] Anders, als es der Titel des Bandes erwarten lässt, liegt der Fokus des Bandes auf der bedrängten Lage von *Christen* in vielen Ländern des Nahen Ostens, Afrikas und Asiens, wie es der einleitende Artikel von *Hans Zehetmair* explizit als politisches Ziel des Projekts erläutert. *Andrea*

[27] Die Studie bildet ein „Seitenstück" zu der inzwischen erschienenen sozialethischen Habil.schrift (Münster) des Autors: Daniel Bogner: *Das Recht des Politischen*. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld 2014 (Edition Moderne Postmoderne).

[28] *Bedrohtes Menschenrecht?* Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit heute, hg. v. Andrea Riccardi / Hans Zehetmair. – München: Olzog 2013. 236 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–95768–036–5.

Riccardi, Leiter der Gemeinschaft Sant' Egidio, ergänzt diesen Zugang um das Thema des Martyriums im 20./21. Jh. an einer Vielzahl konkreter Schicksale von Christen (und hebt dies von dem Phänomen fundamentalistisch-religiös motivierter Selbstmordattentate ab). *Heiner Bielefeldts* Grundsatzartikel zum „Friedenspotenzial der Religionsfreiheit" weitet die Perspektive über das konfessionelle Moment hinaus ins Grundsätzliche und arbeitet, ausgehend von der grundsätzlichen Ambivalenz der Religionen mit ihrem Gewalt- und Versöhnungspotenzial, insbes. Aspekte der Verantwortung der Religionsgemeinschaften, Religionsfreiheit als Friedensprojekt zu stützen und zu fördern, heraus. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe wird bestätigt durch acht Länderberichte: Sie bieten dichte Eindrücke, teils zeugnishafter Art, zur bedrängten Lage von Christen im Irak und in Israel/Palästina, in Nigeria und im Sudan, in Pakistan, Indonesien, China und Nordkorea. Dass manche Berichte inzwischen durch die weitere Zuspitzung der Lage, wie etwa im Irak, (teilweise) überholt sind, nimmt ihnen nicht ihre Aussagekraft. Im letzten Teil des Bandes kommen politische und kirchliche Akteure zu Wort, die überwiegend praxisorientiert schildern, wie die Herausforderung, Religionsfreiheit zu achten und zu schützen bzw. aktiv für sie einzutreten, in ihrem Zuständigkeitsbereich aufgenommen wird.

Eine andere Ebene des Schutzes der Religionsfreiheit ist Gegenstand eines umfangreichen Bandes (ebenfalls eine Tagungsdokumentation) zur Applikation von Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) in der religionsrechtlichen Rechtsprechung der Staaten der Europäischen Union.[29] In seinem in französischer Sprache abgefassten, einleitenden Überblicksartikel zur religionsbezogenen Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg zeigt *Jean Duffar,* dass es erst seit Anfang der 1990er-Jahre eine umfassendere Spruchpraxis des EGMR zu religionsbezogenen Auseinandersetzungen gibt und skizziert deren wesentliche Aspekte und Implikationen. Den sehr unterschiedlichen religionsverfassungsrechtlichen Regimen und Adaptionen des Menschenrechts auf Religionsfreiheit innerhalb der EU entspricht die disparate religionsbezogene Rechtsprechung der nationalen Gerichte, wie die Länderberichte zu allen EU-Ländern (außer Belgien und Zypern) darlegen. Eine abschließende Synthese von *Malcolm Evans* verfolgt Grundlinien der bisherigen Applikation von Art. 9 EMRK und seiner Anwendung auf der Ebene des EGMR in den nationalen Gerichtsurteilen und markiert einige – trotz der unterschiedlichen kontextuellen Gegebenheiten identifizierbare – EU-weit sich stellende religionsrechtliche Herausforderungen und Regelungsbedarfe: Sie betreffen u.a. die Möglichkeit für religiöse Entitäten, als Rechtspersönlichkeit anerkannt zu werden, die Sicherung der internen Autonomie religiöser Organisationen, die Frage von Besitzrechten, die öffentliche Artikulation von Religion und Glaube u.a. in Erziehungs- und Bildungszusammenhängen, die Zugänglichkeit ebenso wie die Möglichkeit des Abstand-Nehmens von religiösen Erziehungs- und Bildungsangeboten etc. Der Band bietet reichhaltiges Material zur Korrelation der religionsbezogenen Rechtsprechung in der Europäischen Union zwischen nationalen Gerichten und dem EGMR.

Ungeachtet der auch auf europäischer Ebene sich entwickelnden Spruchpraxis zu den Schutzansprüchen religiöser Freiheit ist deren menschenrechtlicher Charakter gegenwärtig alles andere als unumstritten. Gerade im Rückblick auf die in der katholischen Kirche so mühsam errungene Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person gegenüber der bloßen Toleranzgewährung durch den Staat, die noch Pius XII. für das Äußerste hielt, was katholische Staatslehre zugestehen könne, irritiert es aus theologischer Sicht, wenn die Frage, ob Religionsfreiheit als eigenständiges Menschenrecht oder nur als Unterfall des Rechtes auf freie Meinungsäußerung zu schützen sei, oder ob sie überhaupt kein Menschenrecht, sondern Gegenstand staatlicher Toleranzgewährung sein solle, heute als Thema juristischer Diskurse wiederkehrt und kontrovers diskutiert wird. Dies ist u.a. die Ausgangsfrage der Arbeit des Richters Paul Tiedemann[30], dessen zentrales Interesse es ist, den Charakter der Religionsfreiheit als Menschenrecht sowie dessen Schutzumfang präzise zu klären. Unter dem Vorzeichen eines engen Begriffs von Menschenrechten – Menschenrecht sei nur, was dem Schutz der *Willens*freiheit (nicht der Handlungsfreiheit) als konstitutives Identitätsmoment der Person dient (35) – plädiert T. für einen restriktiv ausgelegten menschenrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit. Er entzieht dem Schutzbereich der Religionsfreiheit alle religionsbezogenen Gehalte, die anderweitig geschützt sein können: Geschützt seien das Äußern religiöser Überzeugungen durch das Recht auf Meinungsfreiheit, die (von gesellschaftlichen Erwartungen abweichende) Ausrichtung des individuellen Handelns an religiösen Überzeugungen durch das Recht auf Gewissensfreiheit und die Ausübung religiöser Praktiken durch das Prinzip der Allgemeinen Handlungsfreiheit (das jedoch gerade kein Menschenrecht ist). Nach T.s Auffassung bleibt ein kleiner Bereich, den er aufgrund eines magisch geprägten Religionsverständnisses bestimmt: Um dem transrationalen, menschliche Selbstbestimmung aufhebenden Charakter des Sakralen begegnen und die zwangsläufige Selbstentfremdung der Person als einen menschenunwürdigen Zustand durch religiöse Praxis abwenden zu können (vgl. 102), bedürfe es der Religionsfreiheit als Menschenrecht. Es soll nur in Anspruch genommen werden können, „um die Überwältigung durch das Sakrale erträglich zu machen, nicht um Zustände der profanen Welt zu ändern" (131). Diese Restriktion basiert auf einem abstrakten Konstrukt von Religion, das mit gelebter Religiosität und mit dem Selbstverständnis religiöser Menschen, ihr Handeln insgesamt – also auch ihr soziales und gesellschaftliches Handeln – an religiös begründeten Maßstäben zu orientieren, in keiner Weise Rechnung trägt. Die vorgenommene Abgrenzung dient zudem einem religionspolitischen Interesse: Aufgrund des vernünftiger Durchdringung per se nicht zugänglichen Begriffs des Sakralen erklärt der Autor eine reflektierte Auseinandersetzung – etwa in theologischer Wissenschaft – unumwunden für absurd (103f) und folgert daraus, Theologie, die als „Einkleidung des Mythos in eine pseudowissenschaftliche Sprache" nichts Anderes als „geistige[...] Verwirrung" stifte (121), könne kein Existenzrecht an öffentlichen Hochschulen beanspruchen (bezeichnenderweise exemplifiziert der Autor seine Auffassung an Kreationismus und Intelligent Design). T. will an Religionsfreiheit als Menschenrecht festhalten, damit sie den Menschen vor der entfremdenden Macht des Sakralen schütze, solange mit (einem Mangel an Rationalität geschuldeten) Grenzüberschreitungen zwischen der Sphäre des analytisch Zugänglichen und des „nur religiös" zu Bewältigenden zu rechnen sei (vgl. 168). Indem er am Schluss seiner Ausführungen, auf der Basis der Berichterstattung von Amnesty International, auf die Vielfalt konkreter und massiver Bedrohungen religiöser Freiheit in vielen Ländern der Erde hinweist, die den menschenrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit aus der Sphäre akademischer Debatten zwischen religionsfreundlichen und religionsskeptischen Wissenschaftlern herausholt, macht er selbst deutlich, dass mit der vorgestellten Theorie wohl doch nicht alles gesagt ist über den Charakter der Religionsfreiheit als Menschenrecht.

T.s Position belegt, wie wichtig in der Tat für das Verständnis von Religionsfreiheit als Menschenrecht eine Auseinandersetzung darüber ist, was unter Religion verstanden werden soll, aus welchen Quellen ein solches Verständnis schöpfen kann, und welche Akteure zur Erarbeitung solcher Bestimmungen beitragen können/dürfen. Hierüber muss sowohl auf der Ebene der Wissenschaften (einschließlich der Theologien) als auch auf den Ebenen von Rechtspraxis und Politik eine offene Diskussion geführt werden. Es muss damit gerechnet werden, dass solche Diskussionen nicht frei von partikularen ideologischen und politischen Interessen geführt werden; diese offenzulegen, ist eine Voraussetzung für faire Auseinandersetzung. Wer bestimmte Akteure von vornherein ausschließen möchte und/oder ihnen die lautere Absicht bestreitet (z.B. indem der Theologie generell die wissenschaftliche Redlichkeit abgesprochen und sie der Irreführung bezichtigt wird), empfiehlt sich nicht ohne weiteres als Dialogpartner.

Zur Klärung der komplexen Fragen und Abgrenzungen um das Recht auf Religionsfreiheit trägt der Theologe Dieter Witschen mit einem Band zum Verhältnis von Religionsfreiheit und Kirche in rechtsethischer Hinsicht bei.[31] Dem Buch liegt die These zugrunde, einerseits könne die Kirche nur auf der Grundlage der staatlich verbürgten

[29] *Religious Freedom in the European Union.* The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union. Proceedings of the 19th Meeting of the European Consortium for Church and State Research Nicosia (Cyprus), 15–18 November 2007, hg. v. Achilles Emilianides. – Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters 2011. 418 S., kt € 54,00 ISBN: 978–90–429–2243–3.

[30] *Tiedemann,* Paul: *Religionsfreiheit – Menschenrecht oder Toleranzgebot?* Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient. – Berlin: Springer 2012. (XIII) 193 S., pb. € 39,95 ISBN: 978–3–642–32708–7.

[31] *Witschen,* Dieter: *Religionsfreiheit und Kirche.* Politik – Rechtsethik – Theologie. – Paderborn: Schöningh 2013. 132 S., kart. € 19,90 ISBN: 978–3–506–77707–2.

Religionsfreiheit gesellschaftliche Akteurin sein (vgl. 12; 15–25), andererseits sei sie als zivilgesellschaftliche Akteurin moralisch beansprucht, dieses Recht, wo es verletzt oder bedroht wird, zu verteidigen (vgl. 13; 115–131). Unter diesem Vorzeichen geht W. der Leitfrage nach, welche Konsequenzen aus der Anerkennung des Menschenrechts auf religiöse Freiheit für die Kirche selbst folgen, und erörtert „inhaltliche Verbindungslinien zwischen diesem moralisch begründeten sowie rechtlich kodifizierten Recht und der Kirche" (12). In einer begrifflich präzisen und systematisch transparenten Darstellung, die sich auch als Einführungslektüre sehr gut eignet, erörtert W. den Schutzbereich der Religionsfreiheit unter dem Aspekt, was die individuelle Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit sowie die religiöse Vereinigungsfreiheit für die Kirche als Religionsgemeinschaft bedeuten. Er stellt klar, dass die Kirche als Institution nicht *Menschen*rechtsträgerin sein kann und die gleichwohl wichtigen korporativen Aspekte der Religionsfreiheit einen anderen Status haben als das individuelle Menschenrecht (Kap. 1). Ausführlich diskutiert er Restriktionen der Religionsfreiheit angesichts der aktuellen Debatten um das inhaltliche Verständnis dieses Rechts – einerseits im Hinblick auf das Verständnis von Religion, andererseits auf die Reichweite des Freiheitsanspruchs hin. Für die Bestimmung von *Religion* bietet er eine Reihe formaler Kriterien an (39–41), nach denen Religionen auf der Phänomenebene zuverlässiger zu identifizieren sind als über die Orientierung an einer abstrakten Auffassung des Sakralen, und evaluiert zahlreiche denkbare Kriterien zur materialen Bestimmung von Religion einschließlich schwieriger Abgrenzungsfälle bis hin zu der Frage, ab wann die Inanspruchnahme des religiösen Freiheitsrechts durch „elementarste ethische Verstöße" konterkariert wird (37f). In gleicher Weise geht er bezüglich der denkbaren Restriktionen des Freiheitsanspruchs vor. Eigens bespricht W. die für zahlreiche Missverständnisse und einseitige Interessenpolitik anfällige Distinktion zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit sowie die kaum weniger voraussetzungsvolle Leitidee weltanschaulicher Neutralität des Staates. Orientierung bezüglich der Verpflichtung des Staates als Instanz der rechtlichen Sicherung des religiösen Freiheitsrechtes gibt die im modernen internationalen Recht etablierte Trias der menschenrechtlichen Verpflichtungen *achten, schützen, gewährleisten*, die W. für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit konkretisiert. Für die Kirche, die ja als Akteurin und Verantwortungsinstanz im Zentrum seines Interesses steht, konkretisiert er abschließend die moralische Verpflichtung, als Anwältin der Menschenrechte bzw. konkret für die Religionsfreiheit aktiv zu werden, sowohl auf unterschiedliche Situationen der Gefährdung bzw. Verletzung dieses Rechtes (nicht nur für Mitglieder der Kirche, sondern generell) als auch im Hinblick auf jene Praxisfelder, in denen der Einsatz für Menschenrechte von herausragender Bedeutung ist: Solidaritätsarbeit, Bildung und Erziehung (Menschenrechtsbildung!), Interreligiöser Dialog sowie die Förderung eines Ethos religiöser Toleranz, die als „Menschentugend" eine wichtige Voraussetzung für friedfertiges Zusammenleben und zivilisierte Konfliktaustragung in weltanschaulich und religiös pluralen Gesellschaften darstellt.

Beispielhaft wird die von W. betonte menschenrechtliche Verantwortung der Kirche als Bildungsakteurin in einem Projekt aus der politischen Bildungsarbeit der Akademie der Erzdiözese Bamberg (Caritas Pirckheimer-Haus) und des Jesuitenordens in Nürnberg aufgenommen: Eine von Otto Böhm und Doris Katheder verantwortete, auf fünf Bände angelegte Buchreihe[32] stellt die Menschenrechte entlang der AEMR vor; die einzelnen Artikel werden kommentiert, begleitet von historischen Informationen, Fallbeispielen und Interviews. Ansprechend und übersichtlich gestaltet, führt das Werk auf wissenschaftlich solider Grundlage in Charakter und Zusammenhang der Menschenrechte sowie in die Herausforderungen ihrer Umsetzung – im UN-System, auf europäischer Ebene und in unserer Gesellschaft – ein, ohne bei den Rezipienten bereits tieferes Vorwissen vorauszusetzen. Jeder Band beginnt mit einer grafischen Übersicht zur Struktur der AEMR sowie zu deren Einbettung in das menschenrechtliche Regelwerk der Vereinten Nationen. Die Kap. zur Präambel sowie zu den einzelnen Artikeln sind strukturgleich aufgebaut – sie bieten jeweils einen Kurzkommentar, thematische Kommentierungen, Hinweise auf Kontroversen und Konfliktfälle, ein Interview mit einem Experten oder einer Expertin sowie weiterführende, kommentierte Literaturhinweise. Die Autorin und der Autor haben zudem jeweils die einzelnen Bände mit thematischen Schwerpunkten unterlegt, auf die hin die Kommentierung, die Auswahl der Beispiele und teilweise auch der Interviewfragen ausgerichtet sind: In den ersten beiden Bänden wird das Thema *Inklusion* fokussiert, im dritten Band die *LGBTI-Rechte* und im vierten Band das Thema *nachhaltige Entwicklung*. Nicht zuletzt an diesen Schwerpunktsetzungen ist abzulesen, dass die Buchreihe, wiewohl im Kontext kirchlicher Bildungsarbeit entstanden und gefördert, nicht „pro domo" arbeitet, sondern an der Entwicklung der allgemeinen Menschenrechte ausgerichtet ist und auch im Hinblick auf die kirchliche Menschenrechtsrezeption durchaus provokative Themen fokussiert. Das Werk eignet sich gleicherweise zur Erstinformation wie für Unterrichtszwecke und kann zur Unterstützung der nach wie vor dringend notwendigen Menschenrechtsbildung nur begrüßt werden.

Einen Aspekt des Verhältnisses von Religionsfreiheit und Kirche hat die oben besprochene Studie von Witschen bewusst ausgeklammert (vgl. 11): die Konsequenzen der Anerkennung dieses Rechtes für das Innenleben der Institution Kirche bzw. für das Verhältnis zwischen den Gläubigen und der Institution. Der Druck dieser Frage macht vor den Toren der Kirche als Institution ebenso wenig halt, wie dies für die Frage der Geltung der Menschenrechte in der Kirche im Allgemeinen gilt. Gleichwohl hat das Thema bislang eine allenfalls marginale Rolle in der (auch theologischen) Menschenrechtsforschung gespielt.[33] Hierfür mag die zweifellos zutreffende Einschätzung Pate stehen, die Wittreck zum Ausdruck gebracht hat (s. o.): dass die Kirche gegenüber ihren Mitgliedern im Hinblick auf deren Freiheitsrechte nicht die Rolle spielen könne, die der (weltanschaulich neutrale) Staat gegenüber seinen Bürgern einzunehmen hat. Gleichwohl stellt sich für die Kirche, zumal im Kontext freiheitlicher Gesellschaften, die Frage nach der Achtung der Menschenrechte der Gläubigen. Und nicht erst angesichts empirischer Belege für die Kluft zwischen bestimmten moralischen Lehren der Kirche und deren Nicht-Rezeption durch die Gläubigen, wie sie aktuell mit der präsynodalen Umfrage zum Themenkomplex Ehe und Familie vorliegen, konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf den innerkirchlichen Umgang mit der Gewissensfreiheit als dem ethischen Kern auch der Religionsfreiheit.

Markus Patenge ist in seiner moraltheologischen Diss. zum Thema „Grundrecht Gewissensfreiheit"[34] von der engen Verknüpfung von Religions- und Gewissensfreiheit, die in aktueller außertheologischer Literatur zu beobachten ist, ausgegangen, die eine eigenständige Wahrnehmung des Rechts auf Gewissensfreiheit einschränke. Um eine diesem Umstand geschuldete Forschungslücke zu schließen, die Witschen hinsichtlich der ethischen Bewertung von Eingriffen in die Gewissensfreiheit identifiziert hat[35], untersucht P. einerseits die Entwicklung der katholischen lehramtlichen Position zur Gewissensfreiheit, andererseits die verfassungsrechtliche Auslegung im Kontext des Grundgesetzes. Allerdings irritiert es, dass er in dem Kap. über die Grundrechtsauslegung parallel auf Quellen der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des kirchlichen Lehramts rekurriert, ohne den unterschiedlichen Status und Referenzrahmen der Quellen tiefer zu reflektieren. Die Kriterien, die P. als Resultat seiner (auf Arbeiten Witschens gestützten) moraltheologischen und rechtsethischen Analyse anbietet, um Eingriffe in das Recht auf Gewissensfreiheit bewerten zu können, sind hingegen auch für die anstehende Diskussion der innerkirchlichen Menschenrechtsrezeption von Interesse und Belang: Zum einen postuliert er eine genaue Prüfung der subjektiven und objektiven Voraussetzungen der Verantwortungszuschreibung, zum anderen differenziert er zwischen den Handlungstypen des Hinderns und des Zwingens im Bereich des *forum externum* (Eingriffe in das *forum internum* sind ethisch ohnehin nicht zu rechtfertigen).

[32] Bisher sind vier Bände erschienen: *Böhm*, Otto / *Katheder*, Doris: *Grundkurs Menschenrechte*. Die 30 Artikel. Kommentare und Anregungen für die politische Bildung. Bd. 1–4, Würzburg: Echter 2012 (Bd. 1). 272 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03503–7; 2012 (Bd. 2). 258 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03522–8; 2013 (Bd. 3). 232 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03523–5; 2014 (Bd. 4). 254 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03524–2.

[33] Vgl. hierzu in Kürze: *Menschenrechte in der katholischen Kirche*, hg. v. Marianne Heimbach-Steins, Münster 2014 (JCSW, 55).

[34] *Patenge*, Markus: *Grundrecht Gewissensfreiheit*. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive. – Münster: Aschendorff 2013. 231 S. (Studien der Moraltheologie. Neue Folge, 1), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–402–11926–6.

[35] Vgl. Dieter Witschen, *Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht*, in: TThZ 102 (1993), 189–214.

5. Ausblick

Im Spiegel der besprochenen Literatur zeigen sich auch für die Theologie weitere Forschungsherausforderungen bezüglich Genese, Systematik und gesellschaftlich-politischer Verwirklichung der Menschenrechte: (1.) Die Frage nach der Rolle der Religion(en) für die Entwicklung eines menschenrechtlichen Bewusstseins, für die kontextspezifische (lebensweltliche) Erschließung, für die Akzeptanz als (rechtlich und moralisch) bindenden Anspruch und die politische Umsetzung der Menschenrechte birgt nach wie vor erheblichen Klärungsbedarf. Nicht von ungefähr wird immer wieder auf die Jellinek-These rekurriert – sei es im Grundsatz bestätigend (z.B. Joas, Lohmann) oder kritisch (z.B. Hidalgo, Leonhardt). Im Hinblick auf die geschichtlichen Befunde von wechselseitiger Anziehung und Abstoßung, Förderung und Behinderung von religiösen Welt-Deutungsangeboten und Menschenrechten sind theologie- und ideengeschichtlich vertiefende Studien sowohl für die christlichen Konfessionen als auch etwa für die Vielfalt islamischer Traditionen notwendig, um überkommene Einschätzungen zu differenzieren und sowohl religiös motivierten als auch säkularistischen Vorurteilen entgegenzuwirken. (2.) Die Verständigung zwischen den Religionen bzw. religiösen und kulturellen Traditionen über das Thema Menschenrechte (sei es allgemein oder im Hinblick auf spezifische Rechte) braucht Kriterien und gemeinsame Grundbegriffe als Rahmen, in dem unterschiedliche Wahrnehmungsbedingungen und ideelle Bezugshorizonte zur Sprache kommen können. Beiträge, die die Verstehensbedingungen bestimmter weltanschaulicher und/oder religiöser Traditionen ausleuchten, sind insofern wichtige Voraussetzungen für einen interreligiösen Dialog über Menschenrechte, der als solcher ein sehr ambitioniertes Vorhaben darstellt – und für den sich bisher in den Veröffentlichungen nur vereinzelte Beispiele finden. (3.) Dem religiösen Freiheitsrecht kommt – unabhängig von der Rolle, die ihm für die Genese der Menschenrechte zuzusprechen ist – in der Gegenwart eine Schlüsselbedeutung für Verständnis und Akzeptanz von Menschenrechten zu. Die Säkularität der universalen Menschenrechte darf nicht vergessen lassen, dass Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Ringen um Geltung und Akzeptanz der Menschenrechte gewichtige Faktoren – sei es bestärkend, sei es obstruktiv – darstellen, auch insofern sie als häufig mächtige Akteure einflussreiche Kontextfaktoren für die globale Rezeption der Menschenrechte bilden. (4.) Für die christlichen Kirchen bedeutet dies, dass sie an der moralischen Verantwortung für die Menschenrechte und vor den Menschenrechten teilhaben. Während sich dies im anwaltlichen Einsatz für den Schutz der Menschenrechte etwa der letzten Päpste, der kirchlichen Hilfswerke und vieler lokaler und regionaler christlicher Initiativen auf beachtliche Weise konkretisiert, begegnet die Orientierung am Maßstab der Menschenrechte im Inneren der Institution (nicht nur) der römisch-katholischen Kirche immer noch erheblichen, teils grundsätzlichen Schwierigkeiten. (5.) Diese aufzudecken, Lösungsmöglichkeiten zu eruieren und theologisch reflektiert auszuarbeiten, obliegt der Theologie in Bezug auf die ekklesiologischen (dogmatischen, kirchenrechtlichen, sozialethischen und pastoraltheologischen) Implikationen im Verhältnis von Kirche und Menschenrechten. Darin erschöpft sich der theologische Beitrag zum Thema allerdings keineswegs. Gerade die aktuelle Debatte trägt dazu bei, vielschichtige anthropologische (Personverständnis) und ethische Fragen grundsätzlicher wie konkreter Art unter dem Vorzeichen der Menschenrechte ganz oben auf der Agenda der Theologie zu platzieren.

Exegese / Bibelwissenschaft

Ebach, Jürgen: **Beredtes Schweigen**. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014. 176 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08178–6

Die Studie stellt ausgewählte biblische Passagen vor, in denen „das explizit oder implizit ausgedrückte Schweigen einer Erzählfigur, aber auch ein Schweigen der Erzählstimme" begegnet, und fragt danach – darin einen bekannten, literaturgeschichtlich wie sprachwissenschaftlich relevanten Sachverhalt zugrunde legend –, „ob und in welcher Weise dieses Schweigen *beredt* ist" (7). Jürgen Ebach plädiert in überzeugender Weise dafür, solche „Schweigestellen" als literarisch intendiert zu werten und beredtes Schweigen als eine auch *biblische* Form der Kommunikation wahrzunehmen (8). Einleitende „Annäherungen" an das Motiv (9–22) führen zu einem feinsinnigen, differenzierten Verständnis biblischer Schweigestellen hin. Diese werden ihrerseits durch gelegentliche „Zwischentexte" mit „außerbiblischen historischen, politischen und literarischen Schweigemotiven" konfiguriert, um „zur gegenseitigen Erhellung von Bibel und Lebenswelt(en)" beizutragen (7). Die ausgewählten Beispiele stammen schwerpunktmäßig aus erzählenden und prophetischen Texten des AT, im Ausklang des Buches auch aus den Evangelien und der ntl. Briefliteratur.

Im Einzelnen erschließt die Studie das Schweigen in seinen vielfältigen Bedeutungsnuancen anhand von Gen 4,8 („Eine Redeeinleitung ohne folgende Rede"); Gen 6–9 („Noah, der Schweiger"); Gen 12,10–20 („Saras Schweigen – Saras Wort?"); Gen 16 („Hagar schwieg."); Gen 22 („Abrahams (ver)schweigendes Reden"); Gen 34,5 und 35,22 („Jakobs Schweigen"); Gen 37,18–30 und 42,21f („Verschwiegene und nachgeholte Stimmen"); Num 13,30 („Beschwichtigendes Reden"); 30,5 („Das beredte Schweigen als Akt der Zustimmung"); Lev 10,3 („... und Aaron schwieg.'"); 2 Sam 13 („Zum Schweigen gebracht. Tamar"); Ijob 2,11–13 („Solidarisches Schweigen"); Ijob 3–42 („Wer zuletzt schweigt ..."); Ps 39 („Schweigewörter"); Ez („Ezechiels Schweigen"); Am 5,13 („Der Verständige schweigt."); Hab 2,11 („Wenn die Steine nicht schweigen ..."). Die abschließenden „Seitenblicke" auf Erzähltexte des NTs sind überschrieben: „Jesus schweigt" (119–123) sowie „Am Ende Schweigen? – Mk 16,8"); ein „Zwischentext" reflektiert über 1 Kor 14,34.

Schweigen als eine Form der Sprache *wahr*zunehmen, sich seinen vielfältigen Arten und Funktionen in literarischer und sprachlicher Kommunikation anzunähern, gelingt E. auf unterhaltsame und tiefgründige Weise zugleich. Schon die einleitenden „Annäherungen", durch überraschende literarische und philosophische Assoziationen durchaus vergnüglich zu lesen, spielen geradezu leichtfüßig, aus einer bewundernswerten Belesenheit schöpfend, mit inhaltlichen Facetten eines beredten Schweigens. Leitmotivisch setzt hier auch das Bedenken des bekannten Gegensatzpaares aus Koh 3,7 ein, wonach es eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden gibt. „Und was ist jeweils wann, wofür und wogegen an der Zeit?", fragt E. beharrlich durch sein Buch hindurch, um diese Frage letztlich als bleibend zu charakterisieren (vgl. 133).

Die Präsentation der biblischen Beispieltexte, zielstrebig auf das Wahrnehmen und die Erschließung von Interpretationsmöglichkeiten des jeweiligen Schweigens ausgerichtet, dürfen durchweg als glanzvolle Miniaturen exegetischer Kunst gelten. Sie fußen auf eigenen Übersetzungen des Vf.s, beziehen den fachwissenschaftlichen Diskurs in reichem Maße mit ein und bringen immer wieder alternative Verstehensweisen ins Spiel.

Beispielhaft sei hier auf den Essay zu den gescheiterten Dialogreden in Ijob 3–42 unter dem Titel „Wer zuletzt schweigt ..." verwiesen (73–80). E. betont u.a. zu Recht, dass die Disproportionalität der Freundesreden im dritten Redegang (Ijob 21–31) nicht „durch Textumstellungen und Veränderungen ihrer Zuweisungen zu den Redenden" vermeintlich zu heilen ist, diese vielmehr als literarischer Ausdruck dafür wahrzunehmen sei, „dass die Möglichkeiten dieses Redens an ihr Ende kommen" (76). Tatsächlich versanden innerhalb der jetzigen Komposition die Diskussionsbeiträge der Freunde buchstäblich. Ludwig Köhler hat 1931 in einer Festrede als Rektor der Univ. Zürich die Reden im Ijobbuch in Analogie zu Parteivorträgen verstanden, wie sie „vor der Rechtsgemeinde von den Parteien geführt werden". Und dann gehen eben „Rede und Gegenrede so lange hin und her, bis die eine Partei nichts mehr zu sagen weiß. Aus diesem Grunde nimmt zuletzt der dritte Freund nicht mehr das Wort." („Die hebräische Rechtsgemeinde", in: Ders.: *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, 143–171, hier 154.)

Die grundsätzliche Option, Auffälligkeiten und Ungereimtheiten derartiger biblischer Schweigestellen nicht durch die Vermutung aufzulösen, „hier sei in der Tradierung der Texte etwas verloren gegangen, oder durch die Annahme eines mehrstufigen literarischen Wachstums der Textpassagen" (8), eröffnet in der Tat neue interpretatorische Perspektiven, wenngleich sich im Einzelfall an einer solchen Weichenstellung immer wieder eine Diskussion entzünden wird. Selbiges dürfte auch für gelegentlich vorkommende erneute Redeeinleitungen gelten, die sowohl als durch eine redaktionelle Naht bedingt gesehen werden können, wie auch als „Signal für eine Pause im Redefluss" bzw. „als Signal der Hervorhebung der folgenden Rede", wie z.B. H. Utzschneider und W. Oswald (*Exodus* 1–15, Stuttgart 2013 (IEKAT), 116, Anm. 22) in Bezug auf Ex 3,5 im Anschluss an S. Bar-Efrat (*Wie die Bibel erzählt*, Gütersloh 2006, 55) empfehlen.

E. beschließt seine Beobachtungen mit dem Hinweis auf die Umkehrung des vielverhandelten Schweigemotivs am Ende des ursprünglichen Markusevangeliums und erläutert: „Das Schweigen der Frauen am Ende des Buches ist im ‚Sprechen' des Buches selbst – in mehrfachem Wortsinn – *aufgehoben*. In dieser Hinsicht gibt es eine Verbindungslinie zu [...] alttestamentlichen Schweigepassagen, in welchen das eben so *beredte* Schweigen zum Buch wird – wie bei denen, die in Am 5,13 von ihrem Schweigen sprechen, das zum Amosbuch wird, und wie beim Schweigen des Ezechiel, der ein Buch isst – und ein Buch ist." (132) So sehr diese extratextuelle Lösung für die Schweigekomplikation durch Verweis auf die Existenz des Markusevangeliums stimmig und akzeptiert ist, darf man mit B. M. F. van Iersel (*Markus*, Düsseldorf 1993, 251–256) und M. Ebner (*„Du hast eine zweite Chance!"*, in: *Ein Haus der Hoffnung*, hg. v. O. Fuchs / M. Widl, Düsseldorf 1999, 31–40) die durch den ursprünglichen Schluss mit 16,18 beabsichtigte Leserlenkung wohl auch in dem entscheidenden Handlungsimpuls sehen, „der die Rezipienten der markinischen Jesusgeschichte zu deren Multiplikatoren werden lassen möchte".

Die meist einladend kurzen Texte des Buches, das mit einem ergiebigen Literaturverzeichnis (163–176) endet, bieten insgesamt – sowohl in ihrer Qualität wie auch in ihrer Vielfalt – innovative Anregungen zur Interpretation der Phänomene des (Ver-)Schweigens in biblisch-literarischer Kommunikation.

Trier Reinhold Bohlen

„Gott bin ich und nicht Mann". Perspektiven weiblicher Gottesbilder, hg. v. Alexandra Bauer / Angelika Ernst-Zwosta. – Ostfildern: Grünewald 2012. 160 S., kt € 16,99 ISBN: 978–3–7867–2934–1

2010 machte die Ausstellung „Gott weiblich – eine verborgene Seite des biblischen Gottes", die auf den Sammlungen des Bibel+Orient Museums in Fribourg basierte und bereits an mehreren Orten lief, in Bamberg Station. Zum begleitenden Rahmenprogramm zählten insbes. auch theologische Vorträge und Vorlesungen: Der von Alexandra Bauer und Angelika Ernst-Zwosta, Referentinnen für Frauenpastoral des Erzbischöflichen Ordinariats Bamberg, hg. Band versammelt Beiträge von Wissenschaftler/inne/n verschiedener theologischer Disziplinen, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Diskussion zum Thema weibliche Gottesbilder weiterführen. Dabei wollen die beiden Hg.innen, wie sie im Vorwort schreiben, angesichts überwiegend männlicher Gottesbilder „Gott das Weibliche zurückgeben", „es wieder integrieren durch eine Weite der Bilder [...], die der Fülle Gottes gerecht wird", mit dem Ziel, „dass sich Frauen mit allen Facetten ihrer Identität, ihrer Rollen und ihrer Lebenserfahrung wiederfinden können und anerkannt wissen" (7).

Den Reigen der Beiträge eröffnet die Ansprache von *Othmar Keel*, der die Ausstellung mit Thomas Staubli kuratierte, anlässlich der Vernissage. Gegenüber der misogynen Tradition entkräftet er in locker-kritischem Vortragsstil „die drei Argumente, mit denen man der Frau in der katholischen Kirche bis heute den ihr zustehenden, der Gerechtigkeit entsprechenden Platz verweigert" (11): Durch Ausstellung und Katalog werde ein einseitig männliches Gottesbild korrigiert (das in der Frömmigkeitsgeschichte bereits durch die als Himmelskönigin verehrte Maria unterwandert wurde), in der Frage göttlicher Repräsentanz weist er neben den Genesis-Aussagen von der Gottebenbildlichkeit auf die Inkarnation als *Menschwerdung* (nicht Mannwerdung) Gottes hin und gelangt schließlich zum Thema kirchlicher Leitung.

Klaus Bieberstein wirft ausgehend von archäologischen Funden (epigraphischen Belegen der Aschera neben JHWH und verbreiteten Göttinnenfigurinen des 8.–6. Jh.s v. Chr. im Südreich Juda) sowie biblischen Erwähnungen der Aschera die Frage nach Israels ursprünglicher Gottesverehrung auf. Zunächst rekonstruiert er mit zahlreichen Abbildungen die Geschichte der „Gottesbebilderungen" von der Jungsteinzeit bis zur Eisenzeit: von der Dominanz Fruchtbarkeit symbolisierender Göttinnen zu einer „Militarisierung des Gottesbildes" (31) ab der späten Bronzezeit sowie einer gegenüber der anthropomorphen Darstellung verstärkten Stilisierung (etwa durch das Symbol des Zweigs). Anschließend zeichnet er anhand programmatischer atl. Zeugnisse in einem gut lesbaren historischen Überblick Israels Weg zum Monotheismus nach: von biblischen Spuren der polytheistischen Vorstellungswelt aufgrund der Identifikation JHWHs mit „El", dem höchsten Gott im kanaanäischen Pantheon, über Versuche, die Monolatrie JHWHs durchzusetzen (Hosea: gegenüber der assyrischen Bedrohung; in 11,1–4 „mit erstaunlich mütterlichen Zügen" [39] JHWHs; Dtn als „Gegenentwurf zu den neuassyrischen Vasallenverträgen" [41]; Joschijas Kultreformen 2 Kön 22f), zum „exklusiven Monotheismus" Deuterojesajas (vor dem Horizont des babylonischen Marduk-Monotheismus, der die Götter des Pantheons als unterschiedliche Erscheinungsformen einer einzigen Gottheit interpretiert). Diesem gegenüber entwickelte die Priesterschrift einen „inklusiven Monotheismus", der anderen Völkern die Verehrung derselben Gottheit unter anderen Namen zugesteht. Einem solchen integrativen Konzept folgt die Aufnahme weiblich-mütterlicher Aspekte in die Gottesrede.

Ulrike Bechmann fragt nach der Aktualität der altorientalischen Göttinnenbilder für heutige Gottesrede. In ihren einleitenden Ausführungen zum gegenwärtigen Erfahrungshorizont der (männlich geprägten) Gottesrede weist sie einerseits auf die gestalterische, verändernde Macht der Sprache hin, andererseits auf die Frauenstimmen in der Tradition und die in die Volksfrömmigkeit abgedrängte weibliche Spiritualität. Anschließend stellt sie als „weibliche Seite" der Bibel Frauen in herausragenden Rollen und Funktionen sowie weibliche Gottesbilder heraus. Mit den biblischen Erzählungen konfrontiert sie die archäologisch erhobene „religionsgeschichtliche Realität" (59). Sie skizziert die exilisch-nachexilische Entwicklung zum Monotheismus mit der Verdrängung der Göttinnen (etwa der Himmelskönigin: Jer 7; 44), deren Bilder, gerade auch im Zuge der zunehmenden Literalität, als Sprachbilder des einen, bildlos verehrten Gottes aufgenommen werden. Parallel spielen Vermittlungsgestalten eine wichtige Rolle, wie die (personifizierte) Weisheit. B. schließt mit Bemerkungen zum Verhältnis von Schrift und Tradition, zur Kirche als Raum der Bibelrezeption sowie zur Notwendigkeit einer inklusiven Gottesrede.

Aurica Nutt bietet anhand der jüdischen Konzeption der *Schechina* als Einwohnung und Gegenwart Gottes in der Welt „die Vorstellung eines weiblichen, mitleidenden Gottes" (73) an. Dabei rekurriert sie zunächst auf Melissa Raphael, die in „The Female Face of God in Auschwitz. A Jewish Feminist Theology of the Holocaust" den Blick auf Gottes Anwesenheit im Leiden lenkt, etwa in ihrem Midrasch „Die Prinzessin und die Stadt des Todes". In der Skulptur „Schechina" des zeitgenössischen Künstlers Anselm Kiefer findet sich die kabbalistische Vorstellung der *Schechina* als zehnter der *Sefirot*, in denen sich Gott entfaltet, als ausdrücklich weiblichem Prinzip, verarbeitet. Insbes. widmet N. sich Elizabeth A. Johnson („She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse"), welche mit dem Gottesnamen „She Who Dwells Within" auf die bei den Leidenden anwesende und mitleidende *Schechina* verweist (parallel zum Hl. Geist im Rahmen einer trinitarischen Theologie). Beim Bild des weinenden Gottes plädiert N. mit Johnson, die „Geschlechtsspezifität aufgrund ihres repräsentativen und theologiekritischen Charakters nicht zu schnell aufzugeben" (81).

Sabine Bieberstein beleuchtet das biblische Gottesbild des Vaters aus dessen sozio-kulturellem Horizont sowie die Grenzen der Metapher, gerade auch angesichts der Erfahrungen und Vaterkonzepte der Gegenwart. Für das AT skizziert sie die Entwicklung von der Jerusalemer Königsideologie vor dem Exil zur Übertragung der Vaterschaft Gottes auf ganz Israel als Begründung exilischer Hoffnungen sowie der korrelierenden Gehorsamsansprüche. Neben der Vergebungsbereitschaft des Vaters stellt sie „Beziehungsaspekte wie Erbarmen, Treue, Verlässlichkeit, Hilfe, Rettung, affektive Liebe, Fürsorge für sein Volk oder gegenüber einzelnen Menschen" (89) für die atl. Belege wie auch frühjüdische Apokryphen in den Vordergrund. In den weit häufigeren ntl. Belegen sieht sie zum einen „eine fortschreitende christologische Reflexion" (98), zum anderen betont sie gegenüber der älteren Exegese die Kontinuität zur jüdischen Tradition, etwa in der Gottesanrede *Abba* und beim *Vater Unser*. Dabei verweist sie auch auf die kritische Funktion der Vateranrede an Gott gegenüber „jeglichen patriarchalen Machtansprüchen" (100), seien sie gemeindeintern oder extern (Kaiserpropaganda).

Ausgehend von El Grecos „Krönung der Jungfrau" und ähnlichen Darstellungen, die den Eindruck „des Einbezugs Marias in das trinitarische Geschehen" (107) wecken (hier wären die entsprechenden Abbildungen von Vorteil), beleuchtet *Ottmar Fuchs* die „Funktionsanalogie" (120) Marias als „Mater misericordiae" zur dritten göttlichen Person, welche in Kunst und Volksfrömmigkeit zum Ausdruck kommt. In der Marienverehrung, die ein androzentrisches und distanziertes Gottesbild korrigiert, sieht er eine Konsequenz „nicht nur des weiblichen Symbolisierungsdefizits in der Trinität, sondern auch des Personalisierungsdefizits des Heiligen Geistes" (128): Indem „über die Marienbeziehung ganz bestimmte Gottesbeziehungen (die der Heilige Geist trägt) realisiert werden" (128), da Maria im konkreten Leben den Beistand Gottes repräsentiert und vermittelt, fungiert sie als Symbol bzw. Metapher für die dritte göttliche Person, der sie ihre Gestalt leiht.

Auf der Basis von Judith Butlers Theorem von Geschlecht (*sex* wie *gender*) als diskursiv hergestellter Größe beleuchtet *Hans-Joachim Sander* den *gender-trouble* des christlichen Glaubens, indem er die Relation von männlichem Erlöser und weiblicher Erlösung analysiert. Während sich die Männlichkeit des Erlösers „im zerstörten Körper Jesu am Kreuz" zeigt, „wird die Weiblichkeit der Erlösung in der Geburt Jesu durch Maria sichtbar" (138), deren unversehrte Jungfräulichkeit durch „Anti-Eva-Diskurse" (141) akzentuiert wird. Dabei fällt „die erlösende Maria-Gott-Geschichte" als „männerfreie Zone" (143) aus dem Rahmen des Üblichen. Vor dem Hintergrund altkirchlicher Christologie entwickelt S. „die Konzeption der beiden Körper Mariens" (149), eines physischen und eines politisch-theologischen, wo die Verhältnisse von Macht und Ohnmacht auf den Kopf gestellt werden. Gegenüber „der Christozentrik der modernen Theologien" lenkt er den Blick auf Maria als *„hetero-locus theologicus"* (153). Mariologie biete die Basis für einen „Extremdiskurs des Glaubens" (159) für die Bearbeitung extremer Ereignisse und Risiken.

In verständlicher Sprache werden interdisziplinär verschiedene Facetten von „Gott weiblich" erhellt. Dabei findet sich Vertrautes neben Ungewohntem. Der schmale Band bietet natürlich keinen umfassenden Überblick zur Thematik, sondern blitzlichtartige Einblicke aus der jeweiligen fachlichen Kompetenz heraus, teilweise skizzenhaft, teilweise experimentell. Zielpublikum ist nicht primär die akademische Fachwelt, sondern eine breitere Leser/innen/schaft.

Graz Andrea Taschl-Erber

Appelbaum, Alan: **The Dynasty of the Jewish Patriarchs**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 246 S. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 156), Ln. € 89,00 ISBN: 978–3–16–152964–1

In der Spätantike lassen sich für Palästina Herrschaftsstrukturen – die jüdischen Patriarchen – nachweisen, die einerseits innerjüdische Angelegenheiten regeln (Bestimmen der Festzeiten, der religiösen Fastenzeiten, des Mondkalenders; Belegen und Aufheben eines Banns; Einsetzen von Rabbinern; Repräsentation der jüdischen Bevölkerung von Palästina und der Diaspora, etc.) und andererseits geringe politische Machtbefugnisse unter römischer bzw. christlicher Beobachtung haben (Einsetzen von Richtern, zivilen Beamten etc.). Die jüdischen Patriarchen werden meistens als Mitglieder einer Familie betrachtet, weshalb man bisher in der Forschung gerne von einer Patriarchendynastie spricht.

Alan Appelbaum stellt in seiner Studie die Frage nach den Anfänge des jüdischen Patriarchates, seiner Entwicklung und dem Zusammenhang mit der Bindung an eine Familiendynastie.

Zunächst stellt er in einem Einleitungskap. (1–7) die Grundfrage nach den jüdischen Patriarchen mit den Problemen der Quellenlage und der fehlenden Untersuchung der Anfänge vor. Um Begriffsungenauigkeiten vorzubeugen, grenzt er den Begriff der Dynastie dahingehend ein, dass für ihn nur solche Herrschaftsfolgen als Dynastie gelten sollen, in denen immer der erstgeborene Sohn, mit Ausnahmen auch ein nicht erstgeborener Sohn, dem Vater nachfolgt (7).

Der erste jüdische Patriarch, der über die entsprechenden Machtbefugnisse verfügt und auch den Beginn einer Dynastie von Patriarchen begründet, ist seiner Ansicht nach – entgegen der bisher überwiegend vertretenen Ansicht – erst sehr spät Ende des 2. Jh. n. Chr., mit Beginn des 3. Jh. n. Chr. mit Rabbi Judah anzusetzen (Chp. 1, 10–25). Vor der Tempelzerstörung lasse die Quellenlage keinen Schluss auf ein Patriachat zu (14). Die Zeit nach der Tempelzerstörung müsse aufgrund der problematischen Quellen neu diskutiert werden, denn bspw. Gamaliel von Yavneh könne nicht automatisch als Patriarch anzusetzen sein, nur weil er der Vorsteher einer religiösen Gemeinschaft und Schule gewesen sei. Man könne – nehme man die Gattung rabbinischer Literatur ernst – keine Autorität außerhalb seiner Gemeinschaft nachweisen und auch die Durchsetzung des von ihm und seinem Kreis initiierten Kalenders habe historisch verifizierbar erst unter R. Judah stattgefunden (16–19). Zudem fehle für ihn eine römische Bestätigung seines Amtes.

Nach der Diskussion der Quellen für einen Beginn des jüd. Patriarchats vor R. Judah widmet sich A. dann ausführlich den Quellen zu R. Judah (Chp. 2, 27–49) und dem Beginn der sich nun gründenden Dynastie mit ihren Machtbefugnissen (Chp. 3, 51–65).

Mit Gamaliel III., dem Sohn Rabbi Judahs, verfestigt sich dann die Patriarchendynastie (Chp. 4, 67–79). A. nimmt nach einer Diskussion der rabbinischen Quellen an, dass zu Beginn der Dynastie Judah nicht seinen ältesten Sohn Shimon als Nachfolger bestimmte, da dieser blind gewesen sei. Er wählte den Fähigsten seiner Söhne. Damit sei in den Anfängen des jüd. Patriarchats gerade die Pflicht, immer den Erstgeborenen als Nachfolger zu bestimmen, noch nicht etabliert gewesen. Unterstützung für sein Patriarchat bekam Gamaliel III. wohl hauptsächlich von Seiten der Diasporajuden. Das Patriarchat von Hillel IA – wahrscheinlich der älteste Sohn Gamaliels – sei nur kurz gewesen, aber durch die Erwähnungen bei Origenes als bestätigt anzunehmen.

Der jüngere Sohn Rabbi Judah Nesiah setzte dann nach A. die Dynastie fort (Chp. 5, 81–117). Er sei der Patriarch par excellence gewesen. Er habe sein Amt schon in sehr jungem Alter übernommen und im Gegensatz zu den anderen jüd. Patriarchen als einziger den nachweislichen Beinamen *Nesiah/der Patriarch* bekommen; ansonsten sei nur der Beiname *Rabban* belegt. Die für die jüd. Patriarchen des 4. Jh.s n. Chr. nachweisbaren Machtbefugnisse und der von römischer und christlicher Seite anerkannte Status als Repräsentant der gesamten jüdischen Bevölkerung im römischen Reich hatten nach A. ihre Anfänge unter R. Judah Nesiah. Zwar lasse sich dies nicht aus den Quellen direkt entnehmen, aber erahnen. Judah habe begonnen, systematisch sein Patriarchat durch eine Art Steuer *aurum coronarium* aller jüdischen Gemeinden zu finanzieren, was die Basis für die spätere Stellung der jüd. Patriarchen gebildet habe. Er habe seinen Herrschaftsanspruch gegenüber den jüdischen Gemeinden, den Rabbinern und zuletzt auch den Römern geltend gemacht, wie A. ausführlich darlegt.

Von den jüd. Patriarchen des 4. Jh. n. Chr. sei zwar als Einzelpersonen nicht viel überliefert, aber für sie sei die größte Autorität, Ansehen und Macht belegbar. Es lasse sich nachweisen, dass sie zu dieser Zeit den Rang gleichbedeutend mit dem eines bedeutenden Senators gehabt hätten. A. geht daher zunächst auf die möglichen Nachfolger R. Judah Nesiahs ein, um dann das gut überlieferte Patriarchat Hillels II. zu diskutieren (Chp. 5, 119–153). Hillel II. sei – so das abschließende Urteil A.s – zwar ein bedeutender und von Rom anerkannter Patriarch gewesen, der aber nicht die volle innerjüdische Anerkennung gehabt habe, wie sich bspw. an der nicht vollständig durchgesetzten Kalenderreform zeige.

Mit Gamaliel V., Judah III. und Gamaliel VI. sei das Patriarchat Ende des 4. Jh.s n. Chr./Beginn des 5. Jh.s n. Chr. zu Ende gegangen (Chp. 7, 155–186). Gamaliel habe die größte Macht auf sich vereinen können, da er wohl bedingt durch seinen enormen Reichtum sowohl gegenüber der römischen Herrschaft wie auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft großen Einfluss nehmen konnte. Die Dynastiefolge sei aufgrund der Abweichungen zwischen den antiken und den mittelalterlichen Quellen nicht ganz gesichert. Das kurze und wahrscheinlich eher unglückliche Patriarchat Judahs III. lasse sich nach A. nur erschließen; sein Name sei in antiken Quellen nicht genannt. Gamaliel VI. habe den Umschwung des gesellschaftlichen Klimas gegenüber der jüdischen Gemeinschaft nicht genügend registriert und nicht politisch vorausschauend reagiert, so dass mit ihm das jüdische Patriarchat Mitte des 5. Jh.s n. Chr. zu Ende ging. Mit dem letzten jüdischen Patriarchen Gamaliel VI. sieht A. auch den Beginn der Dezentralisierung des jüdischen Volkes verbunden; nachfolgende einflussreiche Führungspersönlichkeiten fehlten, die ihre Macht gegenüber den Herrschenden hätten gelten machen können.

Nach der Diskussion der Quellen zu den einzelnen Patriarchen stellt A. die abschließende Frage (Chp. 8, 187–208), warum eine Familiendynastie von jüdischen Patriarchen über zwei Jahrhunderte hinweg möglich gewesen und mit welcher zeitgleichen Dynastieform sie vergleichbar sei. Er kommt zu dem Schluss, dass im jüdischen Kontext die Familiendynastien der Könige und Hohepriester große Ähnlichkeiten aufwiesen und so eine Akzeptanz innerhalb des jüdischen Volkes für eine Patriarchendynastie durchaus erklärt werden könnte.

A. diskutiert die Quellen zu den einzelnen jüdischen Patriarchen unter neuen Gesichtspunkten, wie die Machtposition der Patriarchen, ihre Stellung gegenüber den jüdischen Schulen, dem Rabbinat, der römischen Herrschaft, etc. Er geht auf die Einflussfaktoren, wie die Persönlichkeit des Patriarchen, die Situation zu Beginn des jeweiligen Patriarchats etc. – soweit sie aus den Quellen erschließbar sind – ein, um die Entwicklungen erklären zu können.

Die kritische Überprüfung der These der Familiendynastie mit dem Schluss einer kürzeren Dynastiefolge, die erst mit R. Judah beginnt, kann er so schlüssig verfolgen und darlegen.

Die Forschung A.s gibt daher insgesamt neue und kritische Einblicke zu der jüdischen Patriarchendynastie, wobei an einigen Stellen eine klarere Trennung der Vorstellung der antiken Quellen und ihrer Auswertung wünschenswert gewesen wäre.

Würzburg Stephanie Ernst

Ehrenreich, Ernst: **Wähle das Leben!** Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. (XII) 318 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 14), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–447–06379–1

Ernst Ehrenreich hat sich für seine in Innsbruck angenommene Doktorarbeit wohl den schönsten Text des Deuteronomiums ausgesucht. Gott beschneidet das menschliche Herz, damit es lieben kann. Die Hauptthese des Buches besteht aus zwei Aussagen: Erstens bewältigt Dtn 30 die mit Schuld und Fluch begründeten Erfahrungen der Gewalt, von denen Dtn 27–29 sprechen. Zweitens ist das Kap. durch die Verbindung von Abraham- und Moabbund ein hermeneutischer Schlüssel für die Bundeskonzepte des Pentateuchs.

Im Verständnis von Gottesbild und Gewalt fußt die Arbeit v. a. auf Gerlinde Baumann und ihrer Hermeneutik literarisch dargestellter Gewalt, die Gott zugeschrieben wird. Was Narratologie und Rechtshermeneutik anbelangt, sind die Gewährsmänner Norbert Lohfink, Eckart Otto und Walter Groß. Methodisch bemüht sich E., „die Möglichkeiten eines konsequent synchronen Zugangs auszuschöpfen" (1). Veröffentlichungen des Doktorvaters Georg Fischer liefern ihm den Wegweiser für eine „vertiefte methodische Reflexion zur intertextuellen Analyse und Kriterien für die Bestimmung literarischer Abhängigkeit und ihrer Richtung" (5). Während die Thesen von Baumann, Lohfink, Otto und Groß in Fußnoten ausführlich zusammengefasst werden, beschränken sich Ausführungen zur Methodik auf den Verweis auf Fischers Arbeiten. Hier wäre mehr Ausführlichkeit hilfreich gewesen, denn es wird nicht klar, warum E. die Intertextualität mal auf der Autorenebene der „für den Endtext des Dtn Verantwortlichen" (133), oft auf der Textebene, und nur selten auf der Rezeptionsebene der „Leseabfolge" (183) ansiedelt.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick zum Deuteronomium als Rechtsbuch in Erzählung mit Perspektivenwechsel und verschiedenen Zeitebenen folgt ein Forschungsüberblick zum Kap. 30. Der Untersuchungstext wird vom Übergangsvers 28,69 her bis zur nächsten Überschrift 33,1 in der größeren Einheit 29–32 verortet, wobei die zwei Erzählerbemerkungen in 29,1 und 31,1 Dtn 29–30 zu einer Moserede zusammenschließen. Die Textkritik wird mit der Übersetzung geboten, wobei letztere in „Äußerungseinheiten" – ein von Harald Schweizer geprägter Begriff – eingeteilt ist, statt der syntaktischen Einteilung in dependenzgrammatisch definierte Sätze zu folgen, wie sie Wolfgang Richters *Biblia Hebraica Transcripta* vorlegt. Im anschließenden, „Gestalt" überschriebenen Kap. wird Dtn 30 in die Abschnitte 1–10, 11–14 und 15–20 gegliedert. Tabellen zu Verbformen, Zeitperspektiven, Schlüsselwörtern, Personen und Gliederung veranschaulichen die Argumentation.

Das Hauptstück der Diss. besteht aus der Auslegung der drei Abschnitte, die jeweils in ein zusammenfassendes Unterkap. „Ertrag" münden und durch Überlegungen zur Rechtshermeneutik ergänzt werden. Die Auslegung geschieht in Ausführungen zum Vokabular und dessen Vorkommen und Bedeutung im

AT. Eine Synthese der exegetischen Erträge, Literaturverzeichnis sowie Register der Bibelstellen und Autor/inn/en schließen das Buch ab.

Das Kap. „Auslegung" führt vor, wie der Exeget seinen Akt des Lesens vollzogen hat. Diskussion der Sekundärliteratur geschieht weitgehend in den Fußnoten. Manchmal findet sich das entscheidende Argument für die im Haupttext vertretene These dort. Nur die Fußnoten 204 und 207 zitieren z. B. die Formulierungen „den Bund verlassen" in Dtn 29,24 und „den Bund brechen" in Dtn 31,16.20, die für die These entscheidend sind, dass der Moabbund eine Bundeserneuerung nötig habe (132f).

Die Offenlegung des Leseakts durch den Exegeten lässt erkennen, was von ihm bei der Konstruktion des Textsinnes in die Auslegung hineingetragen wird. Denn die Erinnerung an schon Gelesenes im Geist des Lesenden steuert den Akt des Lesens, wie ihn Wolfgang Iser beschrieben hat. So mischt sich in der Lektüre durch E. bei der Interpretation von *r.ḥ.m* in 30,6 seine Leseerinnerung in irreführender Weise in die Textwahrnehmung ein. Er schreibt: „Die Rechtstexte werden [...] in den Horizont eines erneuerten Moabbundes gestellt, der über [...] [das Adjektiv *rāḥûm*] ‚barmherzig' (Ex 34,6; Dtn 30,3) und über [...] [das Verb *r.ḥ.m*] pi ‚erbarmen' (Ex 33,19; Dtn 30,3) an den erneuerten Sinaibund anklingt" (273f). Das Erinnern an Gelesenes hat zu einem Verschwimmen der Textrezeption geführt. Denn es gibt kein Adjektiv *rāḥûm* in Dtn 30,3! Es gibt nur das Verb *r.ḥ.m* pi. Soll wirklich die Wurzel *r.ḥ.m* allein genügen, um an das Adjektiv *rāḥûm* in der Gnadenformel Ex 34,6 zu erinnern? Wenn wenigstens dieselbe Form des Wortes wiederholt oder die Wurzel *ḥ.n.n* aus der Charakterisierung Gottes in Ex 34,6 (und Ex 33,19) folgen würde! Doch das Verb *ḥ.n.n* kommt nur in Dtn 3,23; 7,2 und 28,50 vor, wobei die Gnade jedes Mal verweigert wird (siehe 3,26f). Das Adjektiv *ḥānûn* kommt im Dtn gar nicht vor. Die Intertextualität wird vom lesenden Exegeten konstruiert, der mehrere Bibelstellen überblendet: „Innerhalb des Pentateuch ziehen die Vorkommen von [...] [*r.ḥ.m*] pi die Linie von Ex 33,19 zu Dtn 13,18 und Dtn 30,3 weiter, während Ex 34,6 über das Adjektiv [...] [*rāḥûm*] [...] exklusiv mit Dtn 4,31 verbunden ist" (130).

Zweifel bleiben bei der These, die Herzensbeschneidung in 30,6 sei eine Bundeserneuerung. Auf der Textebene fehlt das Stichwort *bərîṯ* in Dtn 30. Die Ansicht, im Kap. werde von einer Bundeserneuerung gesprochen, kommt dadurch zustande, dass Textblöcke mit ihren zugeschriebenen Themen in Kap. 4 und 29f zueinander in Parallele gesetzt werden (131). Die Parallelisierung aufgrund von Themenzuweisungen ist eine Leseleistung. Dabei trägt die Erinnerung des lesenden Exegeten etwas in den Text, was dessen Wortlaut widerspricht, nämlich die Gleichsetzung der Tafeln des Dekalogs mit Bundeszeichen: „An die Stelle von [...] [*kāraṯ bərîṯ*] ‚den Bund schließen' aus Ex 34,10 und *des äußeren Zeichens (Erneuerung der Tafeln)* tritt in Dtn 30,6 das innere Bundeszeichen der Beschneidung des Herzens" (132; Hervorhebung von mir). Doch die Bundeszeichen sind Regenbogen, Beschneidung und Sabbat, nie die Dekalogtafeln. Das zeigt die Trennung von *'ôṯ* „Zeichen" in Ex 31,13 (Sabbate). 17 (siebter Tag) und *lûᵃḥ* „Tafel" in Ex 31,18 (Tafeln des Eides, Tafeln aus Stein). Dtn 4 verwendet „Zeichen" und „Tafel" mit verschiedenen Bedeutungen, in 4,13 *lûᵃḥ* als Steintafel mit dem Dekalog, in 4,34 *'ôṯ* als Zeichen und Wunder beim Auszug aus Ägypten.

E. klärt nicht überzeugend, in welcher Zeit die Herzensbeschneidung anzusiedeln ist. Sind schon die Herzen der „realen Adressaten" im/nach dem Exil beschnitten oder ist die Herzensbeschneidung ein eschatologisches Ereignis? Jedenfalls gehen das Eintreffen des Fluches (30,1), das Erbarmen Gottes, das Sammeln aus den Völkern (30,2), das Wohltun und Vermehren (30,4–5), also die Schicksalswende der frühen Perserzeit, der Herzensbeschneidung (30,6) voraus. Die Situation hat sich schon zum Guten gewendet, bevor die Herzen beschnitten werden. Die Septuaginta spricht nicht von Beschneidung des Herzens, sondern von Reinigung, und Röm 2,29 fasst die Herzensbeschneidung eschatologisch auf. E. weist auf die Möglichkeit hin, Dtn 30,6.7a einer ferneren Zukunft zuzuordnen (57f). Doch dann datiert er in knappen Bemerkungen die Herzensbeschneidung in die Zeit der Heimkehr aus dem Exil (186). Ob der Moabbund einer Erneuerung bedarf, nachdem das Eintreffen der Bundesflüche ihn bestätigt hat, und ob die Herzensbeschneidung diese Bundeserneuerung ist, bleibt fraglich.

Bereichernd ist der Bezug der Herzensbeschneidung auf die Beschneidung als Zeichen des Abrahambundes. Dieser Bezug besteht auf der Textoberfläche des Pentateuchs durch das Verb *m.w.l* „beschneiden". Bei einer synchronen Lektüre des Pentateuchs ist das Erinnern an die Beschneidung beim Abrahambund beim Lesen der Beschneidung des Herzens möglich und durch das erstmalige Erscheinen des Verbs in Gen 17 und das letztmalige Vorkommen in Dtn 30,6 nahe liegend. Die Diss. arbeitet materialreich und gewinnbringend theologische Einsichten auf.

Fribourg Hans Ulrich Steymans

Doole, J. Andrew: **What was Mark for Matthew?** An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVI) 221 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/344), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–152536–0

Zu einer Grundfeste der neutestamentlichen Forschung gehört im Rahmen der synoptischen Frage die Markuspriorität. Diese in der neutestamentlichen Wissenschaft weitgehend geteilte Annahme ist die Basis, auf der die Diss. von J. Andrew Doole (Marburg 2011 [F. Avemarie†]) beruht. D. fragt, welchen Stellenwert das MkEv für Matthäus hatte und mit welcher Haltung und Intention Matthäus seine Quelle Markus verarbeitet hat. Es geht also um die wohl früheste schriftliche Rezeption des MkEv im Rahmen der Redaktion des MtEv. Für Matthäus und seine Gemeinde stelle, so der Vf., das MkEv *das* Evangelium schlechthin dar, „the authorative account of Jesus' life and death" (195), an dem sich Matthäus grundlegend und in inhaltlicher Loyalität orientiere und das er zu aktualisieren suche, indem er eine Neuedition des MkEv („a new edition of Mark" [128]) unter Berücksichtigung weiteren Quellenmaterials verfasse, die inhaltlich aber im Wesentlichen auf der Linie des Markus liege. Dabei zeige sich, so D., die Hochschätzung des MkEv durch Matthäus gerade darin, dass dieser den mk Erzählfaden und nicht das (ohnehin im Vergleich zum MkEv nur spärlicher ausgebildete) narrative Gerüst der Logienquelle zum architektonischen Rückgrat seiner Jesusgeschichte gemacht habe (11f.176). Matthäus habe sich eben dafür entschieden, eine Geschichte des Lebens Jesu zu erzählen und nicht eine Sammlung seiner Lehren und Reden vorzulegen (11). Der Vf. versteht Matthäus daher entschieden als „Markan Christian" (10), für den das MkEv das *„sine qua non"* (11) seines eigenen Evangeliums sei. Einer Verankerung des Matthäus bzw. seiner Gemeinde in der Q-Tradition, wie diese etwa von Ulrich Luz und James Robinson vertreten wird, erteilt D. eine letztlich deutliche Absage (10–12). Der Kontext des MtEv sei eine mk Gemeinde (51). Entsprechend werde von Matthäus die Q-Tradition in den mk Erzählfaden eingearbeitet, nicht umgekehrt (11).

Um diese Thesen argumentativ zu erarbeiten, legt der Vf. eine insgesamt schlank gehaltene Arbeit vor, die übersichtlich in sechs Hauptkap. gegliedert ist, auf die ein kurzes Fazit (195f) sowie Bibliographie und Register folgen.

In der Einführung (Kap. 1: 1–13) benennt der Vf. klar seine Fragestellung und These, ordnet sie in den Gang der exegetischen Diskussionen und damit in die Forschungslandschaft ein (unter Berücksichtigung englischsprachiger, deutschsprachiger und französischsprachiger Literatur), legt seine Überzeugungen im Blick auf die Zwei-Quellen-Theorie dar (Matthäus haben sowohl Q als auch das MkEv in schriftlichen Kopien vorgelegen [13]) und beschreibt knapp seine leitende Methodik (Lektüre des MtEv in synoptisch-redaktionskritischer Perspektive). Im Blick auf die Einleitungsfragen zum MtEv bewegt er sich vollauf in gängigen Bahnen: Entstehung des MtEv in Syrien zwischen 70–100 n. Chr.; die mt Gemeinde bewege sich ihrerseits „‚within the orbit of Judaism'" (3).

Kap. 2 (14–46) geht sukzessive den Quellen des MtEv nach: das MkEv, Q, das mt Sondergut sowie die heiligen Schriften des Judentums, die etwa in Form von Erfüllungszitaten in die Jesusgeschichte eingebunden werden. Alle vier Quellenbereiche werden überblicksartig vorgestellt. Insofern das mt Sondergut und die Schriftzitate im Fortgang der Untersuchung von untergeordneter Bedeutung sind, zeigt D. bereits in Kap. 2 auf, wie diese Quellen jeweils in den Erzählfaden strukturell und funktional eingebunden sind. Im Blick auf das MkEv bzw. Q positioniert sich D. in diesem Kap. v. a. in einigen Einleitungsfragen sowie angesichts der Frage nach den Textversionen des MkEv bzw. von Q, die Matthäus vorlagen (mangels gangbarer Alternativen entscheidet sich D. dafür, für den mk Text den rekonstruierten Text des Greek New Testament [16] bzw. für Q die Version des IQP [28] zu nutzen). Dass der Vf. das MkEv in Syrien verortet, ist angesichts seiner Überzeugung, Matthäus sei ein mk Christ, wenig überraschend. Etwas irritierender ist hingegen, dass der Vf. sich nicht deutlicher zum Profil des MkEv äußert. Denn wenn die mt Gemeinde und damit natürlich auch Matthäus „within the orbit of Judaism" (3) lebe und Matthäus zugleich als „Markan Christian" verstanden wird, dann müsste m. E. doch gründlicher diskutiert werden, ob sich und – wenn ja – warum sich nun die mk Gemeinde auch noch innerhalb des Judentums bewege (und daher auch in dieser Perspektive eine inhaltliche Kontinuität zwischen den beiden Evangelien bestehe), wie dies nach D. für das MtEv gilt (angesichts der sozial- und religionsgeschichtlichen Verhältnisse in Syrien determiniert der von D. vermutete Entstehungsort des MkEv in dieser Frage noch nichts).

In den Kap.n 3 und 4, die das argumentative Herzstück der ganzen Untersuchung bilden, geht der Vf. einzelne Sequenzen der Abschnitte Mt 3–11 sowie Mt 12–28 durch und analysiert sie, indem er den jeweiligen Text primär makro-

und eher selten mikrostrukturell synoptisch mit dem MkEv bzw. Q vergleicht. In Kap. 3 (47–80) wird im Blick auf Mt 3–11 gefragt, ob sich Matthäus stärker an Markus oder an Q orientiert. Wenig überraschend ist, dass der Vf. Markus eindeutig den Vorzug gibt und sich intensiv an der gegenteiligen Position, pointiert vertreten etwa bei James Robinson, abarbeitet: „Matthew does not ‚choose' Mark as a vehicle for his programme of Q-teachings, rather chooses to incorporate these complementary materials into the Markan tradition he accepts" (79). „Matthew's story is that of Mark" (79). Matthäus orientiere sich mithin auch in Mt 3–11 grundlegend am mk Erzählfaden. Kap. 4 (81–128) analysiert die mt Redaktion des MkEv im Rahmen von Mt 12–28, um den Charakter des MtEv als einer „new edition of Mark" (128) herauszuarbeiten. Ausführlich systematisiert er die mt Redaktionstechniken – *Hinzufügung*, *Auslassung*, *Modifikation* im Sinne von Verbesserung/Änderung, aber eben auch *Kontinuität* im Sinne einer getreuen Übernahme des Textes – und stellt sie mit einer Reihe von Beispielen dem Leser klar vor Augen.

Kap. 5 (129–174) weitet den Fokus und ordnet Matthäus als Schriftsteller, der mit Quellen operiert, um eine neue Erzählung zu kreieren, in den Horizont vergleichbarer antiker Schriftstellerei ein. Dabei geht es sowohl um die materiellen Komponenten antiker Schriftstellerei als auch um Redaktions- und Zitationstechniken, also den Umgang antiker Autoren mit ihren Quellen. Als Beispiele dienen u. a. Flavius Josephus, Paulus sowie die Tempelrolle aus der Literatur Qumrans. Im Ergebnis zeige sich, dass Matthäus ein durch und durch „conventional scribe" (129) sei, dessen Redaktionstechniken – herausgearbeitet in Kap. 4.2 – typisch für antike Literatur seien. Für den Vf. bestätigt dies die Plausibilität seiner Überlegungen, insofern das von ihm postulierte mt Redaktionskonzept in den Kontext der mt Zeit passen müsse und tatsächlich auch passe (13).

In Kap. 6 (175–194) werden schließlich die Linien inhaltlich gebündelt und das Verhältnis des MtEv zu seinen Quellen, im Besonderen zum MkEv, abschließend bestimmt. Für Matthäus sei das MkEv ein normativer Text: Matthäus „does not seek to contradict Mark's story, rather follows it and succeeds it faithfully". „Mark was normative to him" (176). Die mt Redaktion des MkEv sei entsprechend „a direct development of Mark" (183), Matthäus ahme daher das MkEv getreulich nach und entwickle es in Treue zur mk Tradition weiter („Matthew is very much the true successor to the Markan gospel" [186]). Gleichwohl wolle das MtEv das MkEv ersetzen („Matthew's gospel replaces Mark" [193]), aber „in a spirit of respectful succession" (193). Matthäus sei eben ein „Markan Christian" (10), für den das MkEv „the only authentic account of the ministry, travels and Passion of Jesus" (194) sei.

Der Vf. hat sich mit der Frage nach den Quellen des Matthäus und damit nach der frühesten Rezeption des MkEv einem komplexen Thema gestellt. Seine Studie ist präzise gearbeitet, formal vorbildlich gestaltet und klar gegliedert. In methodisch-hermeneutischer Hinsicht ist sein Plädoyer, auch auf die vielen Gemeinsamkeiten zwischen den synoptischen Evangelien zu achten und diese als Textbefund ernst zu nehmen, gewichtig. Ihm ist zuzustimmen: Parallelität im Sinne einer der Quelle gegenüber getreuen Textübernahme ist eine zu interpretierende Redaktionstechnik!

Im Blick auf die konkreten Inhalte und die Thesen der Arbeit bleiben allerdings kritische Anfragen bestehen. Es verwundert zunächst nicht, dass die Thesen des Vf.s gerade unter Q-Forschern, die sich mit dem Verhältnis von Q und MtEv beschäftigen, tendenziell kritisch aufgegriffen worden sind und Matthäus, seine Gemeinde und das MtEv gegen D. deutlicher in eine Q-Tradition eingeordnet werden. Dass dann auch das mt Verhältnis zu Logienquelle und MkEv anders bestimmt wird, versteht sich von selbst (vgl. die Besprechungen von P. Foster, in: ET 125 [2014], 405; M. Hölscher, in: SNTU.A 39 [2014] [im Druck]). Liest man die Arbeit des Vf.s eher aus der Perspektive des MkEv, dann wird ein anderer Aspekt auffällig. Unabhängig von der Frage, ob das MkEv oder Q materialiter die Primärquelle des Matthäus sind, überzeugt mich jedenfalls nicht ganz die Bestimmung des *inhaltlichen* Verhältnisses zwischen Markus und Matthäus. Das betrifft zugleich ein Element des von D. herausgestellten mt Profils. Für den Vf. handelt es sich bei Matthäus um einen „Markan Christian" (10), der in tiefer formaler und darum auch inhaltlicher Kontinuität und Loyalität zum MkEv steht. Matthäus weiß sich der mk Erzählung und der mk Theologie grundlegend verpflichtet. Diese inhaltliche Bestimmung des Verhältnisses von Matthäus zu Markus überzeugt mich nicht, denn sie muss dann eben doch die vielen kleinen oder größeren Änderungen des Matthäus im Gegenüber zum mk Text ausblenden oder als gleichsam logische Fortentwicklungen oder primär stilistische Verbesserungen des mk Textes verstehen. Das führt innerhalb der Analysen des Vf.s etwa dazu, dass er zwar im Blick auf die Makroperspektive weitgehend überzeugend zeigen kann, dass Matthäus dem mk Erzählfaden über sehr weite Strecken folgt, in der Mikroperspektive, also auf der Ebene der einzelnen Perikopen, werden hingegen Veränderungen am mk Text durch Matthäus z. T. nicht präzise genug wahrgenommen und gewürdigt. Wenn etwa die mt Hinzufügung des Hoheitstitels „Herr" in Mt 8,2 par Mk 1,40 als „re-written from Mark" (53) und nicht als redaktioneller Zusatz im Sinne von „added material" (53) gewertet wird, dann scheint mir das nicht ganz präzise zu sein und der Textbefund für einen freieren Umgang des MtEv mit Markus im Sinne eines redaktionellen Zusatzes, der nicht schon im MkEv selbst grundgelegt ist, zu sprechen. An anderen Stellen werden Textdetails, die eine allzu große inhaltliche Kontinuität zwischen Markus und Matthäus fraglich erscheinen lassen, zwar mitunter wahrgenommen, aber dann inhaltlich so interpretiert, dass die Grundthese der inhaltlichen Hochschätzung und Kontinuität nicht in Gefahr gerät. Das aber überzeugt nicht immer: Wenn der Vf. etwa zu Recht aufzeigt, dass Matthäus im Gegenüber zu Markus viel deutlicher atl. und hier v. a. prophetische Traditionen in seine Jesusgeschichte aufnimmt und D. daraus m. E. plausibel schließt, dass „Matthew was evidently written for an audience hungry for such references" (43), dann aber sogleich feststellt, dass das weitgehende Fehlen solcher AT-Zitate im MkEv „does not preclude the possibility that Mark had a similar audience in mind" (43), um zu schließen: „Matthew's use of fulfillment citations does not mark a break from the Markan tradition, rather a continuation of Mark's method" (43), so scheint mir hier der aufgezeigte Textbefund doch wenig überzeugend interpretiert und vielmehr eine Entwicklung vorzuliegen, die mit „inhaltlicher Kontinuität" nur unzureichend beschrieben ist (vgl. im Blick auf die Auslassung von Mk 7,19 in Mt 15,17 die mich ebenfalls nicht überzeugenden Ausführungen von D.: 120–124). Wenn schließlich von D. selbst vermutet wird, dass das MtEv das MkEv ersetzen will (174.189–193.196), wenn Matthäus bewusst eine Neuedition eines Evangeliums und keinen Kommentar zu Markus verfassen will (196) und wenn diese Neuedition von Matthäus nicht als „another [gospel, M. L.] on the market", sondern als „the definitive account of Jesus' teaching" (196) gedacht ist – und all diese Deutungen scheinen mir durchaus überzeugend zu sein –, so wird man umso mehr fragen müssen, wie ausgeprägt die Loyalität des Matthäus dem MkEv gegenüber dann noch sein kann. Anders gesagt: Die Orientierung am mk Erzählfaden, die D. in Kap. 3 und 4 herauszuarbeiten sucht, mag vorhanden sein. Der Schluss von der Orientierung am Erzählfaden auf eine inhaltliche Nähe im Sinne von Kontinuität und Loyalität erscheint mir aber verfrüht und um den Preis der weitgehenden Abrogation einer tieferliegenden inhaltlichen Bedeutung von Veränderungen des Matthäus am Material seiner mk Quelle erkauft. Auch eine Parodie, um ein Beispiel zu nennen, greift intensiv auf eine Quelle zurück und nimmt sie erkennbar (auch im Blick auf die Storyline) auf, muss aber inhaltlich keineswegs mit dem Parodierten sympathisieren.

Insgesamt scheint mir die Analyse des Verhältnisses zwischen Matthäus und dem MkEv, die D. vornimmt, auf der Makroebene und in struktureller Perspektive weitgehend stimmig zu sein. Zweifel bleiben angesichts der Bestimmung des inhaltlichen Profils des Matthäus als eines dem MkEv gegenüber loyalen „Markan Christian" (10). Matthäus scheint mir doch mehr als ein guter Redaktor (vgl. 174) seiner Quellen zu sein – eben ein Theologe und Schriftsteller, der sich die Freiheit nimmt, zwei Quellen (Q und das MkEv), die für ihn beide von grundlegender Bedeutung sind, zu einer neuen Erzählung zu synthetisieren und damit einen genuin eigenen theologischen Entwurf vorzulegen.

Fribourg Markus Lau

Blumenthal, Christian: **Gott im Markusevangelium**. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 181 S. (Biblisch-Theologische Studien, 144), brosch. € 26,99 ISBN: 978–3–7887–2793–2

Einer speziellen Form der Präsenz Gottes im Markusevangelium geht die Studie von Christian Blumenthal nach, die auf Vorlesungen an der LMU München zurückgeht, die B. im Rahmen eines Habil.studiums gehalten hat. Es handelt sich um die dritte Monographie des Vf.s (geb. 1979!), der damit gewiss zu den produktivsten katholischen Nachwuchsneutestamentlern zählt.

B. untersucht jene mk Texte, in denen Gott selbst in der Erzählung spricht und dieses Sprechen eindeutig als Zitat markiert ist. Es geht also um die Präsenz Gottes in seinem zitierten Wort, eine Präsenz, die Gott selbst – insofern die 1. Pers. Sg. innerhalb des Zitates verwendet wird – zu einer handelnden Figur der Erzählung macht. Entsprechend sind die Verwendung der 1. Pers. Sg. sowie die Markierung als Zitat leitende Kriterien für die Auswahl der zu untersuchenden Texte (1f.12 mit Anm. 58). Diese sind: Mk 1,2bc; 7,6b–7; 11,17bc; 12,26b.36b; 14,27b. Das ist eine ausgesprochen kreative und gut begründete Textauswahl, die – soweit ich sehe – erstmals diese Texte miteinander verzahnt und als eigene Form des Erzählens im MkEv wahrnimmt. B. untersucht diese Texte nun mikro- und makrostrukturell, indem er sie primär unter Rekurs auf eine der Narratologie und Linguistik verpflichtete Methodik im Detail analysiert und in einem weiteren Schritt dann miteinander und mit dem Erzählganzen des MkEv vernetzt.

Kap. 2 (17–60) bietet zunächst einen Gesamtüberblick zu den im Zentrum der Studie stehenden Texten. Diskutiert wird jeweils die Textabgrenzung, also die in diesem Falle ganz und gar nicht belanglose Frage, wo die jeweiligen Zitate beginnen und vor allem enden (das ist insbesondere für Mk 1,2f sowie 11,17 von Bedeutung). Eng damit verbunden ist die Frage nach den Prätexten (in der Diktion B.s: den Intertexten [17]) aus dem AT, die vermeintlich oder faktisch zitiert werden. Schließlich arbeitet B. die komplexen Kommunikationssituationen auf, die bei der Zitation der atl. Texte entstehen.

Der Vf. unterscheidet vier Kommunikationsebenen, die es für die weitergehende inhaltliche Interpretation der Texte zu beachten gilt.

1. Ebene: Der Erzähler (Markus) richtet sich an den Erzähladressaten (die mk Gemeinde);
2. Ebene: Die mk Jesusfigur richtet sich an andere Erzählfiguren (Schüler, Gegner, Volk);
3. Ebene: Ein atl. Autor richtet sich an seine Adressaten (in diachroner Perspektive sind das nach B. auch Markus und die mk Jesusfigur [51]);
4. Ebene: Gott richtet sich an die Adressaten seiner Rede.

Das führt in aller Regel zu einem Grundmuster der „doppelt zitierten Zitation" (50): Der Erzähler Markus zitiert die mk Jesusfigur, die ihrerseits einen atl. Schriftsteller zitiert, der seinerseits Gott zitiert. Dieses Grundmuster prägt mit Ausnahme von Mk 1,2bc (dort zitiert der Erzähler Markus unmittelbar „Jesaja", der seinerseits Gott zitiert) alle untersuchten Texte. Durch diese (doppelt) zitierte Zitation spricht Gott („Ich") aus der Tiefe der schriftlich fixierten Geschichte Israels (die in einigen Fällen bereits in der Zitateinleitung explizit aufgerufen wird [61]) und wird zugleich im Jetzt der mk Jesuserzählung als Erzählfigur präsent (53–55).

Kap. 3 (61–124) nimmt die Einzeltexte in den Blick. Dabei werden zunächst die vier Texte von Mk 7–12 analysiert, sodann Mk 1,2bc und Mk 14,27b. Diese Textaufteilung folgt nicht dem Erzählverlauf des MkEv, sondern ist sachlich begründet, insofern sich spezifische Nähen zwischen den mittleren vier Texten ausmachen lassen bzw. Mk 1,2bc und Mk 14,27b Parallelen aufweisen, die einen großen thematischen Bogen innerhalb des MkEv spannen (14). Im Blick auf die vier Zitate aus Mk 7–12 (Kap. 3.1) kann B. aufzeigen, dass diese in Konfliktsituationen eingesetzt werden und ihnen jeweils eine entscheidende Rolle in der Argumentation des mk Jesus zukommt.

Nur ein Beispiel (vgl. 68–71): B. arbeitet heraus, dass das Zitat von Mk 7,6b–7 präzise die Position der Gegner Jesu in Reinheitsfragen kontrastiert und überbietet. Während die Gegner Jesu in ihrer Argumentation auf die „Überlieferung der Älteren" (Mk 7,5) zurückgreifen und also mittels einer *alten* Tradition argumentieren, tritt im Gotteszitat des mk Jesus Gott selbst auf, der aus der Tiefe der in diesem Falle bei Jesaja (Jes 29,13 LXX) überlieferten Geschichte Israels spricht. Im Streit der Argumentation kann damit der mk Jesus eine im Vergleich zur Überlieferung der „Älteren" noch ältere Tradition anführen: nämlich den *Ursprung*, Gott selbst, der im Gegensatz zu den Älteren auch selbst im Zitat als Erzählfigur auftritt und die Tradition der Älteren als Menschengebot klassifizieren kann, was dann der mk Jesus im Anschluss an das Gotteszitat sofort zum Anlass nimmt, um die Überlieferung der Menschen mit dem Gebot Gottes zu kontrastieren. Das Zitat, das Gott in der Erzählung gegenwärtig macht, liefert im Erzählverlauf dem mk Jesus also das entscheidende Argument, um seine Gegner in der Sachfrage (Reinheitsregeln) schachmatt zu setzen.

In Kap. 3.2 analysiert B. zunächst ausführlich das Zitat von Mk 1,2bc, seine Einbindung in Mk 1,1–3 und seinen atl. Hintergrund in Jes 40,1–11 (treffend beobachtet B., dass für Markus angesichts der Zitateinleitung, die ausschließlich Jesaja nennt, folgende Gleichung gilt: „Ex 23,20 + Mal 3,1 + Jes 40,3 = Jes 40,3" [105, Anm. 158]). Gerade vor dem Hintergrund von Jes 40,1–11, und diesem Zusammenhang ruft Markus angesichts der Zitateinleitung „intentional" (105) auf, erweckt das Zitat in Mk 1,2bc mit seinen nuancierten Änderungen im Vergleich zum AT den Eindruck, dass das Kommen Jesu (im Zitat als „Du" und „Herr" angesprochen [94.108]) einer Theophanie gleicht. Dabei wird im Speziellen das Bild des wie ein Hirte agierenden Gottes (Jes 40,11) aufgerufen, wobei die Hirtenrolle im MkEv dann Jesus zukommt (Mk 6,34.35–44; 14,27), der als Hirte gleichwohl Gott untergeordnet bleibt (115f: Gott wird den Hirten schlagen, Mk 14,27). Mit dem Bild vom Hirten, das B. angesichts des in Mk 1,2bc aufgerufenen Intertexts (Jes 40,1–11) bereits für das erste Zitat in seine Analyse eingebracht hat, ist dann auch die Überleitung zum letzten von ihm untersuchten Zitat, Mk 14,27b, geschlagen. Im Blick auf diesen Text arbeitet der Vf. heraus, dass die Verwendung der 1. Pers. Sg. („ich werde den Hirten erschlagen") sich nicht im atl. Prätext (Sach 13,7) findet, Markus also höchstwahrscheinlich das Zitat bewusst modifiziert hat. „Erschlagen" meint dabei töten – eine prophetische Voraussage Jesu im Blick auf sein unmittelbar bevorstehendes Todesgeschick, die zugleich – insofern Gott in der 1. Pers. Sg. vom Erschlagen Jesu spricht – Gott radikal als Urheber und treibende Kraft hinter dem Passionsgeschick Jesu versteht, das auf der Oberfläche der Erzählung von Menschen betrieben wird (vgl. auch 143). Für die (nachträgliche) Deutung des Todes Jesu ist die Theozentrik von Mk 14,27b also von größter Bedeutung.

Kap. 4 und 5 (125–156.157–168) ordnen die Zitate abschließend in den Gang der Gesamterzählung ein. Der Vf. arbeitet dabei neben anderen eindrücklichen Beobachtungen (etwa zum Zusammenhang von Zitaten Gottes und Zitaten Jesu [Mk 14,72b; 16,6; vgl. 157–164]) auch heraus, dass das Wort vom Erschlagen des Hirten in Mk 14,27b zwar das letzte zitierte Gotteswort des MkEv ist, es aber durch das in der Erzählreihenfolge zwar früher fallende, aber in chronologischer Perspektive im Blick auf seine inhaltliche Aussage später zu situierende Zitat von Mk 12,36b überholt wird (128). Gott selbst hat damit vor Mk 14,27b schon längst für den erschlagenen Hirten, den Christus und Herrn, eine neue und unendlich heilvolle Zukunft zur Rechten Gottes angekündigt. Die Ankündigung des Todes Jesu ist also auch angesichts der sechs untersuchten Zitate nicht Gottes letztes Wort.

Nach der Lektüre des Buches mit seinen vielen (ich zähle insgesamt 49) Tabellen und Schaubildern (und einer nicht ganz kleinen Anzahl von Tippfehlern), die für meinen Geschmack nicht immer als Illustration hilfreich sind, möchte ich summierend einige Ergebnisse des Vf.s festhalten, dem es insgesamt gelungen ist, sowohl eine erhebliche Anzahl überzeugender Detailbeobachtungen vorzulegen als auch verbindende inhaltliche Linien zwischen allen Zitaten herauszuarbeiten.

Die von B. untersuchten Zitate werden mehrheitlich von der Erzählfigur Jesus gesprochen. Lediglich in Mk 1,2bc ist es der Erzähler selbst, der die Gottesstimme – vermittelt über den Propheten Jesaja – zitiert (18). Gott zu zitieren und selbst zu Wort kommen zu lassen, charakterisiert die Erzählfigur wie den Erzähler und verleiht ihnen Autorität. Thematisch dienen die Zitate der Selbstvorstellung Gottes genauso wie der Kritik menschlicher Verhaltensweisen (Mk 7.11); sie dienen auch dazu, zu Jesus oder über Jesus zu sprechen (was im Falle von Mk 14 den reizvollen Effekt mit sich bringt, dass die Erzählfigur Jesus die Erzählfigur Gott zitiert und so – vermittelt unmittelbar – selbst zu Wort kommen lässt, wobei die Jesusfigur wiederum selbst der Inhalt des Wortes ist: Jesus spricht also vermittelt über sich selbst). Die dabei gemachten Ankündigungen (Sendung eines Boten, Mk 1; Schlagen des Hirten, Mk 14) werden jeweils erzählintern Realität. Das zeigt deutlich die Verlässlichkeit und auch den absoluten Verbindlichkeitsanspruch der zitierten Gottesworte (36–38). Situative Kontexte, in denen die Zitation Gottes durch die mk Jesusfigur in der mk Erzählung erfolgt, sind häufig Konfliktsituationen (18.56). Die Konflikte werden also unter Rekurs auf die aktuelle Präsenz Gottes in seinem Wort, das zumeist explizit als Schrift und damit aus einer normativen Quelle stammend zitiert wird, einer autoritativen Lösung zugeführt. Das Zitat ist folglich jeweils in die Argumentation eingebunden. Gott erweist sich dabei als der absolute Handlungssouverän des MkEv (57.96.118). Und es ist eben der mk Jesus, der dieses Gotteswort zitieren darf. Zugleich wird so das besondere Näheverhältnis zwischen Jesus als Gottessohn (den Titel erachtet B. bereits in Mk 1,1 mit guten Argumenten als ursprünglich [43–45]) und Gott illustriert.

Insgesamt legt B. eine kreative und inhaltlich fundierte Studie zu einem Aspekt mk Theologie, Christologie wie vor allem auch mk Erzählweise und Zitationstechnik vor – aus meiner Sicht ein echter Gewinn für ein vertieftes Verständnis des MkEv.

Fribourg Markus Lau

Burkhalter, Stefan: **Die johanneischen Abschiedsreden Jesu**. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 368 S. (Judentum und Christentum, 20), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–023263–1

Bei der zu besprechenden Monographie von Stefan Burkhalter handelt es sich um dessen Diss., die im Herbst 2010 von der Theol. Fak. der Univ. Basel angenommen wurde (Gutachter: W. Stegemann / P. Wick). Damit wird die Forschung an den Abschiedsreden in der sich methodisch verändernden Johannesexegese nach den Studien von A. Dettwiler (1999), C. Hoegen-Rohls (1999), J. Neugebauer (1999) und H.-U. Weidemann (2004) mit einem neuen Ansatz fortgesetzt und bereichert.

Ziel der Untersuchung ist es, Joh 13–17 als kohärente Einheit zu lesen und dabei „Spannungen, Stilbrüche, Wiederholungen und Leerstellen als Aufforderung für einen kreativen Leseakt zu verstehen" (14f), der nicht der Beliebigkeit unterliegt (49). Dass in dieser Einheit verschiedene Gattungen zusammengeführt wurden (szenische Unterbrechungen, Dialoge, Monologe, Gebet), wird dabei ebenso beachtet wie die unterschiedlichen Abgrenzungsversuche der bisherigen Forschung (21). Gewählt wird eine holistisch-synchrone Methode (48) der narrativen Analyse, die sich in die Tendenz der neueren Johannesforschung einfügt. Ergänzt wird dieser literaturwissenschaftliche Ansatz durch soziologische und historische Fragestellungen (50). Interessant werden die Erklärungen des Autors für das durch ein klares Textsignal erkennbare Ende der sog. ersten Abschiedsrede in 14,31 sein, sowie für die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen literarischen Einheiten (s. u.).

Die Diss. besteht aus insgesamt vier Teilen (I. Hinführung, II. Inhaltlich-kommentierende Darlegung zu Joh 13–17; III. Gedanken zum historischen Ort des Johannes-Evangeliums, IV. Ausblick).

Im ersten Teil (I: 13–88) werden nach dem Vorwort die Thematik, Methodik und der Aufbau der Arbeit vorgestellt (I.). Eine erste Orientierung (II.) behandelt Fragen der Textabgrenzung, knapp 100 Jahre Forschungsgeschichte (Auseinandersetzung mit Thyen, Wellhausen, Bultmann, Painter, Schnackenburg,

Schnelle, Zumstein, Dettwiler, Becker, Scholtissek) und der verschiedenen Stilmittel und literarischen Techniken. Insbes. das Phänomen der Wiederholung wird als kohärenzsteigerndes Mittel erkannt (wichtig wäre hier auch Van Belle 2009 gewesen), das in der paganen und atl.-jüdisch-christlichen Kultur beheimatet ist. Mit T. Popp wird auf die beiden Möglichkeiten der Verwendung – *variatio* und *amplificatio* – verwiesen. Es wird die These einer konzentrischen Struktur, bestehend aus fünf chiastisch angeordneten Themenblöcken, vertreten, in deren Zentrum 15,1–17 steht, dessen Thema die Gemeinschaft ist. 13,1–35; 17,1–26 hätten die Aktivität Jesu, 13,36–38; 16,29–33 die Jünger und 14,1–14; 16,16–28 die Rede vom Vater zum Thema. Kommunikation sei dabei nicht linear. Eine Analyse der einzelnen Textblöcke (III.), eine Skizze der inhaltlichen Botschaft (IV.) sowie eine Darstellung der joh Hermeneutik (V.) als Akt der Einweihung unter Freunden folgen. Die stufenweise Entwicklung des Glaubens des Blindgeborenen in Joh 9,1–41 dient dabei als Vergleichstext für Joh 13–17 (84). – Auffallend ist, dass im Forschungsbericht keine explizite Einordung der Monographien zu den Abschiedsreden vorgenommen wird.

Der zweite Teil (II: 89–308) ist eine umfangreiche inhaltliche Kommentierung der Abschiedsreden, die der vorgestellten Strukturierung folgt. Neben der Beachtung von intratextuellen Verweisen im Joh verdienen die intertextuellen Bezüge Aufmerksamkeit. In Exkursen werden einzelne Themen vertieft (Joh 14,6 als Midrasch zu Ps 119; Beziehung zwischen Immanenzformeln und Weisheitsliteratur; Joh 14,31 als literarischer Bruch; Frucht im Joh; Beziehung von Joh 4 und Joh 16; Motiv der Welt in Joh 17; Brautmotiv auf dem Hintergrund von Ez 16). Der von den meisten Exegeten wahrgenommene Einschnitt in 14,31 wird verblüffend einfach erklärt: Die Aufforderung zum Hinausgehen wird als Verlassen des Gebäudes verstanden, in dem das Mahl stattgefunden hat. Die nachfolgende zweite Abschiedsrede finde daher in den Straßen Jerusalems statt, sodass der erneute Ortswechsel in 18,1 dann die Tore der Stadt Jerusalems bezeichne, die verlassen werden, um in das Kidrontal zu gelangen. Die dargestellten intertextuellen Bezüge zu Ez 16 lassen sich nur auf dem Hintergrund der Gedankenentwicklung im größeren Kontext der beiden biblischen Schriften erkennen. Eine motivische Übereinstimmung zu Joh 17 ist nicht gegeben, sodass die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis von Intertextualität gestellt werden kann.

Im dritten Teil (III: 309–323) werden Überlegungen zum historischen Ort des Joh in Auseinandersetzung mit ausgewählten Forschungsbeiträgen vorgestellt. Eine Diskussion der Bedeutung des Synagogenausschlusses wäre dabei hilfreich gewesen. Die konkrete Verortung der joh Gemeinde bleibt dabei ein wenig in der Schwebe. Die Gemeindesituation wird als bedrängt von außen und innen beschrieben, wobei die inneren Streitigkeiten mit zwei christologischen Konflikten der Gemeinde benannt werden (Leiden Jesu, göttliche gratia). Zu wenig beachtet werden dabei die Immanenzaussagen und die antijudaistischen Tendenzen (besonders in Joh 8), die sich an der Frage der Vereinbarkeit von Monotheismus und Christusglaube in 10,30 zuspitzen. Die Rolle der Juden im Joh bleibt in diesem Kontext unscharf („Wie auch immer man die Bezeichnung und Rolle der ‚Juden' im Johannes-Evangelium historisch deuten mag […]" [316]).

Im letzten Teil (IV: 325–337) bietet der Vf. einen Ausblick, der insbes. den impliziten Autor in den Blick nimmt und ihn als „Künstler, Seeleiter und Ehrenmann" kennzeichnet. Theologisch betont er das „Voraus" Gottes als Ermöglichungsgrund des Lebens, die Annahme als zentrale theologische Herausforderung, die innige Gemeinschaft und das Einssein mit Gott als Ziel der Weltgeschichte und die menschliche Verantwortung, die sich im Bleiben und dem Fruchtbringen zum Ausdruck bringen.

Im Anhang werden eine Übersicht zur Struktur von Joh 13–17 und eine Chronologie zu Joh 12–21 geboten. Auf die Disproportionalität der erzählten Zeit in Joh 1–21 und Joh 13–21 hat der Vf. bereits zu Beginn seiner Studie (18) verwiesen.

Die Stärke dieser neuen Studie zu den Abschiedsreden liegt in der Darstellung der Kohärenz von Joh 13–17. Die Verbindung der Fußwaschungsszene und des Gebets Jesu zu seinem Vater als äußere rahmende Elemente mit der Weinstockrede im Zentrum ist in der Analyse und Interpretation bereichernd zu lesen. Die theologischen Einsichten sind nicht nur wissenschaftlich gewinnbringend, sondern auch spirituell bedenkenswert. Weniger überzeugend ist die Ergänzung der literaturwissenschaftlichen Methode durch die diachronen Fragen nach der historischen Verortung. Jedoch muss positiv festgehalten werden, dass die Notwendigkeit beider Zugänge – synchron und diachron – für die Johannesexegese angewandt wird. In diese Richtung müsste sich zukünftige Johannesexegese weiter entwickeln.

Dortmund Beate Kowalski

Kirchengeschichte

Bischof, Franz Xaver / **Bremer**, Thomas / **Collet**, Giancarlo / **Fürst**, Alfons: **Einführung in die Geschichte des Christentums.** – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 636 S. geb. € 49,99 ISBN: 978-3-451-30710-2; Sonderausgabe 2014 pb. € 29,99 ISBN: 978-3-451-31210-6

Die Studienreformen im Fach Theologie verlangen für die Disziplin Kirchengeschichte insbes. in den Lehramtsstudiengängen kompakte Überblicke über die 2000-jährige Geschichte des Christentums. Das wiederum ruft den Wunsch nach entsprechenden Überblicksdarstellungen hervor, mit deren Hilfe die Studierenden den schier unübersehbar großen Stoff begleitend zum Lehrangebot im Hörsaal vertiefen können. Die Anforderungen sind gewaltig. Der vorliegende Band aus der Feder von vier katholischen Theologen versucht, dem auf eigene Weise gerecht zu werden. Sie wollen ein Lehrbuch, Studienbuch und Überblickswerk bereitstellen.

Ein einleitendes Kap. (19–38) nimmt grundlegende Klärungen vor zum Verständnis von Geschichte/Geschichtswissenschaft und Erinnerung, zum Selbstverständnis des Faches Kirchengeschichte und zu zentralen Kategorien wie Raum, Staat und Nation. Danach präsentieren 19 Kap. die Geschichte des Christentums. Sie tun dies nicht in der gängigen chronologischen Ordnung nach den etablierten Epochen, sondern entlang dreier thematischer Leitperspektiven: „Mission und Ausbreitung des Christentums" (Erster Teil; 41–169), „Die Christen in der Welt: Kirchen – Staaten – Gesellschaften" (Zweiter Teil; 163–328) sowie „Die innere Entwicklung des Christentums: Lebensformen – Kirchenstrukturen – Theologien" (Dritter Teil; 331–581). Innerhalb dieser drei großen Stränge wird dann allerdings doch chronologisch vorgegangen. Ein umfänglicher Anhang bietet eine knappe strukturierte Literaturliste und ein nach Personen, Orten und Begriffen/Sachen gegliedertes Register.

Lehrbuch ist der Band sicher eher indirekt. Allein schon der Umfang zeigt, dass es den Autoren nicht darum geht, den Stoff einer regulären Überblicksvorlesung zwischen zwei Buchdeckel zu pressen. Auch der Verzicht auf die chronologische Ordnung steht quer zum normalen Lehrbetrieb und den üblichen Lerngewohnheiten. Dafür können sich die Autoren mit den Forderungen nicht weniger Geschichts- wie Kirchengeschichtsdidaktiker in Einklang wähnen, die seit Jahren den Verzicht auf die Chronologie fordern. Der Charme der im vorliegenden Buch gefundenen Lösung besteht eindeutig darin, dass sich sehr schöne thematische Längsschnitte ergeben und damit Zusammenhänge, die sonst durch die künstlichen epochalen Zäsuren verdeckt werden. Das kann Anstoß sein, auch einmal eine Spezialvorlesung zum Thema Missions- oder Ordensgeschichte anzubieten. Zudem lassen sich mit etwas gutem Willen durchaus auch epochale Querschnitte zusammenbasteln, wobei die vielen sinnvollen Querverweise im Text hilfreich sind. Man ist den Autoren für den Mut, einen alternativen Weg zu beschreiten, zu großem Dank verpflichtet.

Studienbuch ist das Werk insofern, als 17 Karten, 44 Abbildungen und 50 Quellentexte Anregungen für eine selbstständige Beschäftigung über den darstellenden Text hinaus bieten. Hier fällt jedoch auf, dass die vielen gut ausgewählten und passend eingebauten Quellentexte zu wenig begleitende Informationen enthalten, um die in der Regel ja noch nicht sehr mit der Materie vertrauten Leser/-innen in ihrem Eigenstudium zu unterstützen: Weder erfährt man Details über die Verfasser der Quellen noch über das betreffende Werk und seinen Kontext, was die sachgerechte eigenständige Erschließung der Quellen erschwert.

Entstanden ist zweifellos ein gelungenes, d.h. informatives und faktenreiches, doch nicht auf die einzelnen Fakten fixiertes Überblickswerk. Es hat den Vorzug, sehr gut lesbar zu sein und auch Leser mit wenig Kenntnis des Fachvokabulars nicht abzuschrecken, da Fachbegriffe angemessen erklärt werden. Es bietet die konventionellen Standardthemen, zeichnet sich bei sehr deutlichem römisch-katholischem Schwerpunkt darüber hinaus aber durch das erkennbare und durchaus erfolgreiche Bemühen aus, über konfessionelle Tellerränder zu blicken. So sind die Ostkirchen in überraschendem Umfang präsent und ein Kap. zu den christlichen Einigungsbemühungen ist auch eher ungewöhnlich. Deutlich eigenständige inhaltliche Akzente werden mit dem breit entfalteten Strang „Mission und Ausbreitung des Christentums" gesetzt, womit das weltweite Christentum in seiner Vielfalt deutlicher als in vielen anderen einbändigen Darstellungen wahrzunehmen ist. Nicht minder positiv zu würdigen ist die ausgeprägte Beachtung der konziliaren Dimension der Kirche(n). Es gibt daneben allerdings auch Aspekte, die unterbelichtet erscheinen, auch wenn es zunächst einmal ungerecht erscheinen mag, bei dem ohnedies schon umfangreichen Band noch auf Lücken hinzuweisen. So muss man konstatieren, dass der Zusammenhang von Religion und Geschlecht als heuristische Kategorie insgesamt wenig Beachtung gefunden hat. Wenn im Teil „Lebensformen" sehr ausführlich vom Mönchtum und Ordensleben und damit von einer wichtigen, gleichwohl doch nur von vergleichsweise wenigen Christen und Christinnen gelebten Lebensform gehandelt wird, so drängt sich die Frage nach der/den religiösen Lebensform(en) „der Vielen" förmlich auf. Davon erfährt der Leser sehr wenig – Ausnahme am ehesten S. 244–247 („Heilssehnsucht und gesteigerte Frömmigkeit" am Vorabend der Reformation). Als Beispiel sei nur die für viele Jahrhunderte zentrale Vergemeinschaftungsform der Bruderschaften und dann seit dem 19.

Jh. die der Vereine genannt. Selbst im Register fehlt der Begriff „Bruderschaft" – auf S. 246 und S. 454 ist allerdings beiläufig von ihnen die Rede. Schließlich ist auch die für das Selbstverständnis des Christentums und die aktuelle theologische Selbstbeschreibung der Kirche(n) wesentliche Dimension der karitativen Diakonie nicht in dem m. E. wünschenswerten Maß im Blick. Armut begegnet fast nur als freiwillige Armut von Wanderpredigern und Ordensleuten. „Caritas" ist zwar ausweislich des Registers ein oft thematisierter Gegenstand, aber bei näherem Zusehen sind das regelmäßig nur kursorische Erwähnungen in anderen Kontexten. Selbst die sog. „Soziale Frage" im 19. Jh., ein Standardthema sogar noch in vielen Schullehrplänen, findet keine systematische Bearbeitung. Das Register verweist unter diesem Lemma auf S. 459, doch hier wird ausschließlich die Enzyklika „Rerum novarum" im Rahmen der päpstlichen Lehrtätigkeit genannt. Bezeichnend, dass eine für die katholische Soziallehre so bedeutsame Persönlichkeit wie Wilhelm Emmanuel von Ketteler nur mit seinem Wirken beim I. Vatikanum Erwähnung findet.

Diese kritischen Hinweise schmälern die Leistungen des Autorenteams nicht entscheidend. Das Buch wünscht man sich in den Händen vieler Studierender der (katholischen) Theologie und auch in denen einer breiten sonstigen Leserschaft, die an einer fundierten Geschichte des Christentums interessiert ist.

Trier Bernhard Schneider

Gemeinhardt, Peter: **Antonius, der erste Mönch**. Leben – Lehre – Legende. – München: C. H. Beck 2013. 240 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–525–67002–6

Mit dieser Monographie über Antonius den Einsiedler möchte der Göttinger Prof. für Kirchengeschichte Peter Gemeinhardt einem „Defizit abhelfen" (12): Obwohl gerade in den letzten beiden Jahrzehnten viele Bücher über das ägyptische Wüstenmönchtum publiziert wurden, gibt es in neuerer Zeit keine umfassende Darstellung, die sich ausschließlich mit A. (um 250–356) beschäftigt. G. gelingt es im ersten Teil des Buches („Leben und Lehre") vortrefflich, mit Akribie ein historisches *und* geistliches Porträt des Proto-Mönchs zu zeichnen. Es entsteht jedoch ein Riss, wenn der lutherische Theologe im zweiten Teil („Legende") die Wirkungsgeschichte und hier besonders die künstlerische und literarische Rezeption des „ersten Mönchs" bis in die Gegenwart aus der Distanz referiert, ohne das im ersten Teil genial dargestellte eigentliche religiöse Erbe des berühmten Einsiedlers in seiner heutigen Aktualität fruchtbar zu machen.

Aus hermeneutischer Sicht ist bemerkenswert, wie der Autor die drei antiken Quellen aufnimmt (die *Vita Antonii* von Bischof Athanasius, sodann die unter dem Namen des A. überlieferten Aussprüche in den *Apophthegmata Patrum* und schließlich die sieben *Briefe*, die G. im Anschluss an neuere Forschungen als echt ansieht). G. hat bereits das Buch *Die Heiligen*. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart (München 2010) vorgelegt und fragt dementsprechend bei A. nach „hagiographischer Plausibilität". Diese Frage ist angemessener als bloß jene „nach historischer Faktizität, da letztere von den antiken (und mittelalterlichen) Quellen über Heilige schlichtweg nicht intendiert ist" (15). Die Berichte über A. wollen „nicht in erster Linie historische Informationen" (16) bieten, sondern zur Nachahmung eines christusförmigen Lebens anregen (13).

Selbst wer mit den genannten Quellen vertraut ist, lernt von G., wie sie „ein vertrauenswürdiges, ‚hagiographisch plausibles' Bild von Antonius und seiner Welt" (20) entwerfen und einander ergänzen.

Angeregt durch Asketen vor ihm verschreibt sich A. der Handarbeit, dem beständigen persönlichen Gebet und dem Memorieren der Heiligen Schrift. Ursprünglich als „Vereinzelte" einer christlichen Familie und Gemeinschaft verstanden, mutiert der Begriff *monachos* gerade durch das Lebensbild des A. in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s zum Inbegriff dessen, der in die Wüste auszog (39, 44). Insofern ist es richtig, vom „Erstling (aparché) der Anachoreten" zu sprechen, wie ihn Evagrius Ponticus († 399) nennt – wohl wissend, dass es asketisches Leben schon lange vor A. gab. Vom Rückzug in ein Grabmal am Rande des elterlichen Dorfes zog es A. in eine verlassene Festung im Übergang zur Wüste, um in der Folge den „äußeren Berg" Pispir sowie die „innere Wüste" am Berg Kolzim zu bewohnen. „Die Wüste war das Reich der Dämonen, der Asket kam als ihr Eroberer. […] Er macht aber gerade diese von Gott und Mensch verlassene Gegend zu einer bewohnbaren Heimstatt, ja er ‚zivilisiert' sie." (50) Der von Gott Geliebte und Gott über alles Liebende (*theophilos*) wird zum Gottesträger (*theophoros*) und Geistträger (*pneumatophoros*), indem er in der Nachfolge Jesu Christi den Kampf mit dem Bösen aufnimmt (40, 55, 107; zur Dämonenlehre erhellend: 86–92).

Dieser einfühlsame Blick des Autors auf A. ist interessant, v. a. auch vor dem Hintergrund des wirkmächtigen protestantischen Urteils Adolf von Harnacks, der 1913 in der Antoniusvita das „vielleicht verhängnisvollste Buch, das jemals geschrieben worden ist", sah und dem zufolge „kein Schriftwerk verdummender […] gewirkt hat" sowie „neben dem Reliquiencult die Hauptschuld an dem Einzug der Dämonen, der Mirakel und alles Spuks in die Kirche" habe (16). G. will dagegen die Worte der kurz nach dem Tod des A. entstandenen Lebensbeschreibung nicht positivistisch und rationalistisch lesen (vgl. die Anm. 19 und 20 auf S. 208), sondern geistlich, in Übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis und den Märtyrerakten des 2. und 3. Jh.s.

Nachdem der Einsiedler in der letzten Verfolgungszeit 311 aus der Wüste den Märtyrern in Alexandria zuhilfe gekommen war, „wurde Antonius nun zum asketischen Märtyrer" (61). Er vertraute weniger auf die schwer unterscheidbaren Bilder und Visionen (*phantasiai*) als vielmehr einem gottgefälligen Leben, das zur Reinheit der Seele führt (73, 77). G. betont, dass dieser Weg des Mönchs im Unterschied zum weltlichen Vielwissen zur geistlichen Bildung führt: „Das früheste Mönchtum erweist sich damit als eine Bildungsbewegung ganz eigener Art." (99; vgl. dazu das 5. Kap. „Weltliche und geistliche Bildung", 110–121)

Gestorben 356 – „ein historisches Datum, an dem es keine begründeten Zweifel gibt" (123) –, entfaltete A. der Einsiedler eine reiche Wirkungsgeschichte. Kurz geht G. auf die Rezeption im Wüstenmönchtum selbst ein und streift die Verbreitung seines Lebensbeispiels in Kleinasien und im lateinischen Westen (vgl. die entscheidende Wende in Augustins *Confessiones* 8, 12, 29), wo der ägyptische Mönchsvater dann auch Vorbild für monastische Bewegungen des 11. und 12. Jh.s war (Camaldoli, Cluny, Zisterzienser, Kartäuser), hier aber in späterer Folge v. a. die „Funktion eines Wunderheilers und Schutzpatrons" erhielt (154); „so kann Antonius als einer der vielseitigsten Heiligen des lateinischen Mittelalters gelten und – damit verbunden – als omnipräsenter Heiliger" (164). Auf den nächsten acht Seiten untersucht der Autor Martin Luthers Bild von A., den der Reformator als Hauptvertreter des von ihm kritisierten Mönchtums ansah. Breiten Raum nimmt die ikonographische Verarbeitung des A.-Sujets ein. Durch das ganze Buch begleiten Darstellungen aus verschiedenen Jahrhunderten den Leser, in den letzten Abschnitten werden sie erläutert, v. a. parodierende Darstellungen der Neuzeit.

G. schließt somit seinen „Durchgang durch die Wirkungsgeschichte des Eremiten" (196) mit der Auseinandersetzung in Kunst und Literatur, die – wie im Falle von Max Ernst – „nicht die Antonius-Tradition fortschreiben sollte, sondern die vorgegebene Themenstellung zum Anlass nahm, eigene Bilder des Schreckens und des Begehrens zum Ausdruck zu bringen. Antonius wird damit zur Projektionsfläche für eine rational nicht mehr fassbare, nur noch in surrealistischen Formgebungen einzufangende Erfahrung." (187) Ob nun die nackte Frau am Kreuz in der Versuchung des A. bzw. die Karikatur von A. samt Schwein bei Félicien Rops, ein kirchenkritisches Gedicht von Wilhelm Busch oder die auf immerhin sechs Seiten referierte literarische Verarbeitung von Gustave Flaubert („antikatholische Spitze, blasphemische Szene", 193) – diese Bezüge mögen interessant sein oder der verbreiteten Schaulust frönen, der ernsthaften Auseinandersetzung mit der Gestalt des A. dient dies kaum. So bleibt für den Rez. der schale Nachgeschmack, der Autor würde sein eigenes Anliegen kompromittieren, dem er im ersten Teil des Buches meisterhaft entsprochen hat. Aus dem Blick gerät dadurch gegen Ende der Lektüre, welche Bedeutung A. für die Entwicklung des asketischen Lebens im Westen entfaltete und bis heute hat. Bezogen auf unsere Zeit spricht die Wiener Theologin Marianne Schlosser immerhin von einem „neuen Aufbruch eremitischen Lebens", und das ist nicht nur für den katholischen Raum zu attestieren, sondern mindestens ebenso für das orthodoxe (und koptische!) Christentum. Diese Aufnahme alter eremitischer Ideale könnte zusammen mit dem im ersten Teil vorgestellten Antonius-Bild aus evangelischer Perspektive (allein aus Gnade, Vorrangstellung der Bibel) ein vereinter Ausdruck einer fruchtbaren Wirkungsgeschichte des A.' in der ganzen Ökumene sein.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer

Leppin, Volker: **Martin Luther**. Vom Mönch zum Feind des Papstes. – Darmstadt: Lambert Schneider 2013. 156 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–650–25639–3

Leppin sagt es in seiner Einführung selbst: Dieses Buch ist eine Kurzfassung seiner ausführlichen Luther-Biographie von 2010 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt). Mit dieser Biographie hatte L. eine Debatte heraufbeschworen, die sich v. a. an der Frage entzündete, wieviel von Luther und wieviel „Reformatorisches" noch bleibt, wenn man Luther in der Weise als Kind seiner Zeit beschreibt, und das heißt eben auch: als Rezipient der Ideen und Ansätze anderer. Als müsste das notwendig eine Alternative sein! Freilich handelt es sich um einen Balanceakt, und eben diesen Balanceakt wagt der Autor nun erneut. Es ist ihm darum zu tun, „einen Menschen, der in seiner Zeit plausibler Kontur gewinnt", darzustellen und nicht so sehr den Luther, „bei dem man, wie es oft geschieht, weniger nach dem Fortwirken des Alten als nach dem Beginn des Neuen sucht" (8). Dass L.

sich damit wieder in die Mitte des Streits begibt, ist ihm durchaus bewusst. Allerdings formuliert er vorsichtig, wenn es etwa um die mystischen Spuren in Luthers Texten geht oder um sein apokalyptisches Grundverständnis, sein Bewusstsein, in einer End- und damit einer kompromisslosen Entscheidungszeit zu leben: Dann wird erwähnt, dass es so ist, aber es wird nicht bewertet, ob Luther damit auf alten Wegen wandelt oder doch etwas Neues bietet. Darin scheint nun weniger Vorsicht zu liegen als vielmehr eine gewisse Selbstverständlichkeit, welche die Debatte entschärft und feststellen kann, dass Luther nicht der unmittelbar vom Himmel inspirierte Genius ist, sondern jemand, der sich in bestimmten Traditionen bewegt und dem dennoch eben jener Genius nicht abgesprochen werden muss.

In elf Kap.n zeichnet L. das Leben des Reformators nach. Für denjenigen, der schon einmal etwas von Luther gehört, gar sich mit ihm beschäftigt hat, wird nichts Überraschendes geboten – und muss ja auch nicht. Durchgängig und einiges aus der älteren Lutherforschung und -darstellung zurechtrückend ist dabei das Bemühen, Luthers retrospektive Aussagen auf Ereignisse in seinem Leben kritisch zu reflektieren. Ob es sich dabei um das Erlebnis von Stotternheim, die Beurteilung seiner Klosterjahre oder die reformatorische Erkenntnis handelt – es ist nicht unnötig, immer wieder darauf hinzuweisen, dass die späten Berichte nicht unbedingt das Faktum wiedergeben, sondern die Erinnerung daran, die wiederum angereichert ist durch die Folgen der erinnerten Fakten und durch Bewertungen, die sich an inzwischen vollzogenen Veränderungen und Perspektivenwechseln orientieren. Gegenüber der Darstellung historischer Elemente gerät diejenige theologischer etwas in den Hintergrund. Da aber L. keine Theologie Luthers bieten will, ist dies verzeihlich, zumal er an entscheidenden Stellen – so z.B. in Hinsicht auf die sog. reformatorischen Hauptschriften – durchaus etwas stärker die systematisch-theologischen Implikatoren analysiert. Die Chance, endlich einmal eine Biographie vorzulegen, die den älteren und alten Luther in der gleichen intensiven Weise in den Blick nimmt wie den jungen, wird allerdings auch hier wieder vertan. Zwar bricht – anders als in anderen Darstellungen – L.s Interesse an Luther nicht 1529 ab, als allmählich andere Gestalten und Ereignisse jenseits des unmittelbaren Wirkungsbereichs des Wittenbergers in den Vordergrund rücken. Aber von den Disputationen der 30er Jahre werden nur die Disputatio de homine und die Antinomerdisputationen näher betrachtet, die exegetischen Werke oder gar Predigten und Briefe Luthers, die auf ihre Weise ja sehr wohl auch ein Spiegel seines Denkens sind, werden ausgeblendet. Der ganz späte Luther rückt v.a. als der gegen die Juden polemisierende in den Fokus, was natürlich eine Berechtigung hat, aber flankiert von anderen Texten – etwa der Zirkulardisputation, in der vom Widerstandsrecht gegen Kaiser und Papst die Rede ist – einen angemessenen Kontext hätte erhalten können.

Einige weitere Beobachtungen und Anfragen seien erlaubt: Unklar ist der Adressatenkreis. Soll sich das Büchlein an ein größeres Publikum wenden, so ist es schwierig, dass die frühneuhochdeutschen Texte unangepasst und manche lateinische Wendung unübersetzt geblieben ist; auch etliche Fachtermini erschließen sich dem nichtkundigen Leser nicht. Eine Unart jüngerer Publikationen ist es, auf Fußnoten gänzlich zu verzichten und stattdessen einen Anmerkungsapparat zu bieten, der kapitelweise neu gezählt wird; das provoziert ein unnötiges Blättern und Suchen. Warum die Anmerkungen dann zwischen Literaturverzeichnis (dem eine Rubrik „Hilfsmittel" und z.B. ein Hinweis auf das Luther-Handbuch von Albrecht Beutel nicht geschadet hätten) und Register zu stehen kommen, bleibt ein Geheimnis. Ein Bildnachweis fehlt. Zuletzt muss man – unbeschadet der Qualität der Darstellung – fragen dürfen, ob es dieses Auszuges aus dem größeren Werk L.s wirklich bedarf. Für jemanden, der sich noch nie mit Luther beschäftigt hat und den der leicht reißerische und nicht unmissverständliche Untertitel lockt, ist dieses Büchlein ein gelungener Versuch, die Fülle an Informationen auf dem doch recht knappen Raum so zusammenzustellen, dass sich im Großen und Ganzen ein geschlossenes Bild ergibt, das die neuesten Forschungsergebnisse mit einbezieht. Jeder andere wird lieber zu der größeren Darstellung greifen.

Gießen Athina Lexutt

Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hg. v. Massimo Carlo Giannini. – Rom: Viella 2013. 250 S. (I libri di Viella, 159), pb. € 28,00 ISBN: 978-88-6728-098-8

Die großen, transnational agierenden Orden waren ein bestimmender Faktor der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte. Das gilt in besonderem Maße für die lateinischen Länder Europas und ihre Kolonien. Anders als in Mitteleuropa übten hier nicht nur die „Orden der Gegenreformation", wie z.B. Jesuiten und Kapuziner, einen spürbaren Einfluss auf Kirche, Politik und Gesellschaft aus. Auch die alten religiösen Gemeinschaften, allen voran die Mendikantenorden, durchlebten eine neue Blütezeit und hatten zu einem gewissen Grad auch Anteil an der öffentlichen Gewalt. Predigt und Seelsorge, innere und äußere Mission, Schulwesen und Wissenschaft sowie – in Spanien und Italien – schließlich auch Zensur und kirchliche Strafverfolgung (Inquisition) waren Bereiche, in denen die Rolle der Orden die des Weltklerus bei Weitem übertraf. Erst unter dem Druck der Aufklärung und des Staatskirchentums klang diese Epoche Mitte des 18. Jh.s aus.

Wie der Hg. des hier angezeigten Sammelbandes einleitend ausführt, hat sich die frühneuzeitliche Geschichte der transnationalen Orden gerade auch für genuin postnationale Ansätze der historischen Forschung als lohnendes, wenn auch längst noch nicht ausgeschöpftes Feld erwiesen (Introduction, 9–15). Manche der Problemstellungen, die bei ordensgeschichtlichen Studien der letzten zwei Jahrzehnte interesseleitend waren, bilden auch den Fragehorizont der insgesamt neun in diesem Sammelband vereinten Fallstudien.

Gleich mehrere Beiträge rütteln an der noch immer weit verbreiteten Ansicht, dass die Orden in dem untersuchten Zeitraum als verlängerter Arm Roms fungierten. Die vermeintlich monolithische Silhouette zerfällt bei näherem Hinsehen. Die Geschichte der großen Orden dieser Epoche ist vielmehr von Macht- und Richtungskämpfen gekennzeichnet, die besonders in Zeiten allgemeiner politisch-religiöser Krisen die Lager radikalisierten. Während der Religionskriege im Frankreich des 16. Jh.s etwa ging – wie aus dem Beitrag *Benoist Pierres* hervorgeht (29–45) – ein Riss durch nahezu alle großen Orden, in denen sich fundamentalistisch-katholische Ligisten und königstreue Loyalisten bekämpften. Ein Bild der Zerrissenheit gaben die Orden auch in Katalonien während der Guerra dels Segadors (1640–1659) ab, als die zwischen Frankreich und Kastilien umkämpfte Provinz Schauplatz handfester Auseinandersetzungen zwischen Unterstützern der Habsburger Monarchie und den Parteigängern Frankreichs wurde (dargestellt im Artikel von *Ignasi Fernández Terricabras*, 145–164).

Andere Beiträge rücken das allen transnationalen Orden inhärente Problem der mehrfachen Loyalitäten gegenüber König, Ordensgeneral und Papst und die daraus resultierenden Konflikte in den Fokus. *Esther Jiménez Pablo* richtet den Blick auf den Jesuitenorden in Spanien, dem es gelang, sich als Stütze der Monarchie und des Papsttums zugleich zu etablieren (47–65). Andernorts kollidierten nationale und universale Rollenidentitäten. Wie die Doppelfallstudie *Tomáš Parmas* veranschaulicht, die autonomen Bestrebungen der Jesuiten und Prämonstratenser in Böhmen im 17. Jh. nachgeht, hatte das Papsttum dabei bisweilen deutlich das Nachsehen (165–181). Der Beitrag *Gaetano Platanias* fasst allgemeinere Beobachtungen zu den Bedingungen zusammen, unter denen Jesuiten und Kapuziner im frühneuzeitlichen Polen wirkten (183–209).

Weitere Artikel führen an die geographische Peripherie der katholischen Welt. Sowohl die Studie von *Boris Jeannes* über die Franziskaner-Mission in Mexiko (17–28) als auch der Beitrag *Aurélien Girards* über die Präsenz der Franziskaner in der osmanischen Levante (67–94) machen deutlich, dass der Zugriff des Papsttums auf die Missionsgebiete durch die Mediatisierung der Orden unter die staatliche Kontrolle Spaniens (in der Neuen Welt) bzw. Venedigs und Frankreichs (im östlichen Mittemeer) sehr eingeschränkt war. Erst durch die Einsetzung der „Propaganda Fidei" als neuer Leitungsbehörde der Mission in den 1620er Jahren konnte der Hl. Stuhl wieder mehr Einfluss ausüben. Doch gab es auch Sonderfälle, wie die gänzlich vom Franziskanerorden getragene kirchliche Struktur im osmanisch beherrschten Bosnien, die ein äußerst beständiges und dabei durchaus erfolgreiches Eigenleben führte, worüber der lesenswerte Artikel *Antal Molnárs* informiert (211–229).

Der aufgrund des Umfangs und der zugrundeliegenden Materialbasis auffälligste Beitrag des Bandes ist die Studie des Hg.s über das dominikanische Schisma der Jahre 1642 bis 1644 (95–144). Im April 1642 ließ Papst Urban VIII. (Maffeo Barberini) den seit 1629 im Amt befindlichen Dominikaner-General, Niccolò Ridolfi, wegen Misswirtschaft und Amtsmissbrauch suspendieren und unter Arrest stellen. Der Papst und sein Kardinalnepot Antonio Barberini der Jüngere, der als Protektor einen beherrschenden Einfluss auf den Dominikanerorden ausübte, wollten an Stelle des spanientreuen Ridolfi mit Michele Mazzarino, dem jüngeren Bruder des französischen Premierministers Jules Mazarin, einen Frankreich ergebenen Mann an die Spitze des Ordens hieven. Die Kurie setzte Mazzarino zum Präsidenten des für den Herbst nach Genua einberufenen Generalkapitels ein, das dazu bestimmt war, Ridolfi förmlich abzusetzen und Mazzarino zum Nachfolger zu wählen. Auf dem Kapitel aber erhielt der päpstliche Kandidat nur die Stimmen der Fratres aus den Ordensprovinzen des französischen Machtbereichs. Die Brüder aus den Ländern der beiden Habsburger-Monarchien hingegen taten sich zu einer eigenen Wahlversammlung zusammen und erhoben den Spanier Tomás de Rocamora zum Ordensgeneral. Nun gab es jeweils einen Generalmagister der französischen und der spanischen Obödienz, wobei auch der entmachtete Ex-General Ridolfi weiter das Amt für sich beanspruchte. Als die Lage außer Kontrolle zu geraten drohte, einigten sich Rom und die zwei rivalisierenden Großmächte auf einen Kompromiss, der die Entschädigung der Prätendenten auf das oberste Amt im Orden durch Posten und

Vergünstigungen vorsah, und der durch die kanonische Wahl eines neuen Ordensgenerals, Tommaso Turco, an Pfingsten 1644 besiegelt wurde.

Giannini nimmt eine gründliche Relektüre aller relevanten Quellen dieser denkwürdigen Vorgänge aus der Spätzeit des Barberini-Pontifikats vor. Seine Ergebnisse untermauern die von früheren Autoren noch eher thesenhaft vertretene Deutung der Absetzung Ridolfis als anti-spanische Intrige der mit Frankreich paktierenden Barberini. Die Darstellung offenbart, wie dem Papst die Kontrolle über sein Manöver rasch entglitt. Im Schein des ordensinternen Schismas wurden schlagartig die tiefen binnenkirchlichen Gräben sichtbar, die die Rivalität der katholischen Großmächte während des Dreißigjährigen Kriegs erzeugt hatte. Die dann ergriffenen Maßnahmen zur Befriedung des Dominikanerordens dürften laut G. auch der Sorge entsprungen sein, dass sich im kommenden Konklave das Schisma zwischen „Spaniern" und „Franzosen" auf die Kirchenspitze übertragen könnte.

Insgesamt bietet der Band ein vielschichtiges Panorama der politischen Dimensionen des christlichen Ordenslebens im 16. und 17. Jh. und stellt das Thema in den Kontext aktueller Tendenzen der Forschung. Die Artikel präsentieren sich durchweg als gut recherchiert und sind – was nicht zuletzt der rundum professionellen englischen Übersetzung aller Beiträge zu verdanken ist – sehr gut lesbar. Die Tatsache, dass der Band ohne ein beitragsübergreifendes Fazit herausgegeben wurde, dürfte die Rezeption der Ergebnisse in der Fachwelt aber erschweren.

Münster Jyri Hasecker

Fink-Lang, Monika: **Joseph Görres**. Die Biografie. – Paderborn: Schöningh 2013. 384 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77792–8

Wir leben im Zeitalter der Biographien. Biographische Bücher schießen wie Pilze aus dem Boden. Ob jede Biographie, die geschrieben wurde, auch geschrieben werden musste, sei dahingestellt. Die vorliegende Studie der Historikerin Monika Fink-Lang über den in Vergessenheit geratenen Publizisten Joseph Görres verdiente es jedenfalls, geschrieben zu werden. Wer die an Umbrüchen und Wandlungen fast unüberbietbare Vita G.' studiert und seinen Einfluss auf die geistige Welt des 19. Jh.s berücksichtigt, wird dies zweifellos anerkennen.

G. wird 1776 in Koblenz geboren. Er stammt aus einer geistig wie materiell mittellosen Familie und tritt durch Eigensinn und Wissbegier unter seinen sieben Geschwistern hervor. Mit neun Jahren besucht er das Koblenzer Gymnasium. Dort saugt er aufklärerisches Gedankengut ein, begeistert sich für die französische Revolution und ihre Ideale, glaubt an die „Verbesserung des Menschen durch Bildung, eine Verbesserung, die ihn reif machen würde für die Freiheit" (22). Als er 17-jährig die Schule verlässt, ist G. ein „echtes Kind einer historisch-kritischen, entdeckungs- und fortschrittsfrohen Zeit" (28), der im aufgeklärten Rationalismus seinen katholischen Kinderglauben verloren hat. Als 1794 die Franzosen unter seinem frenetischen Beifall ins Rheinland und in Koblenz einmarschieren, beginnt G. publizistisch für seine politischen Überzeugungen zu kämpfen. 1798 gründet er seine erste eigene Zeitung, das *Rothe Blatt* (später *Rübezahl*), mit dem Ziel, die Menschen moralisch zu erziehen und „die Begeisterung für Freiheit und Republikanismus" (48) zu schüren. Schon hier offenbart er eine Affinität zur Polemik und Satire.

Die Perversion ihrer Ideale am Ende der Revolution führt bei G. zu einer Desillusionierung und zerstört in ihm eine Welt, sein „Traum von Freiheit und Völkerglück" (61) löst sich in Luft auf. Resigniert wendet sich G. der Naturwissenschaft zu und unterrichtet seit 1799 an der neu errichteten *École secondaire* in Koblenz Experimentalphysik und Chemie. Er beschäftigt sich mit Medizin, Kunst und Philosophie. Fernab von christlicher Lehre verbindet er indische Schöpfungsmythologie mit aufgeklärter Philosophie, um „die höchste Höhe der Offenbarung zu erreichen" (82). Weil er das System Napoleons zunehmend als „zynisch und drückend" (85) empfindet und sein literarischer Erfolg deutlich zunimmt, verfolgt G. nach Jahren intensiver Lehrtätigkeit Auswanderungspläne aus dem provinziellen und französisch besetzten Koblenz. 1806 wird er Prof. in Heidelberg. Hier doziert er sein komplettes philosophisches System. G. wird eine prägende Figur der „Heidelberger Romantik" und pflegt intensive Freundschaften mit Gleichgesinnten wie Clemens Brentano, Achim von Arnim und Georg Friedrich Creuzer. Zusammen mit der Faszination für das Mittelalter und dessen Universalität wächst in ihm ein deutsches Nationalbewusstsein und – gerade nach der „Schmach" in der Schlacht bei Jena und Auerstedt 1806 – die Sehnsucht nach der Wiedergeburt der Nation. Im literarischen Kampf mit der „antiromantischen" Partei in Heidelberg, insbes. mit dem rationalistischen Altphilologen Johann Heinrich Voß, steht G. „in vorderster Reihe" (118). Intrigen zerschlagen seine Hoffnung auf eine akademische Karriere, sodass er 1808 nach Koblenz zurückkehrt. Hier betreibt er weiter fernöstlich-mythologische und altdeutsch-literarische Studien, „glaubt er doch an ‚die Einheit aller mythischen Grundanschauungen bei allen Völkern'" (128).

Einen Wendepunkt in G.' Leben bringt der Jahresanfang 1814, als russisch-schlesische Truppen die französische Besatzung von Koblenz beenden. Nach Jahren der politischen Zensur nimmt G. die politisch-publizistische Tätigkeit wieder auf, gründet den berühmten *Rheinischen Merkur*, propagiert „den nationalen Geist" (151) und eröffnet den Krieg gegen Napoleon mit der Feder. Nach dessen Abdankung beschäftigt G. die Frage nach der Gestalt der Verfassung des erhofften geeinten Deutschlands. Er feiert Preußen als „Grundsäule Teutschlands" (151), wünscht sich ein Wiederaufleben des Kaisertums und des Ständestaates, verlangt die Freiheit der Meinung und der Presse. Zunehmend ernüchtert über den Widerstand gegen ein vereintes Deutschland bekämpft er schonungslos die restaurativen Tendenzen in Preußen. Als G. scharfzüngig die Ergebnisse des Wiener Kongresses und des Zweiten Pariser Friedens kritisiert, verliert der *Merkur* allmählich die preußische Protektion und erscheint im Januar 1816 zum letzten Mal. 1819, nach den Karlsbader Beschlüssen, schreibt G. *Teutschland und die Revolution*, eine staatspolitische Schrift, die „eine ideale Synthese von Monarchie und Republik" (187) imaginiert und die das Volk aufruft, seine Freiheiten und Rechte einzufordern. Von Preußen als Aufruf zur Revolution verstanden, führt die Schrift für G. zum Zerwürfnis. Um einer drohenden Verhaftung zu entgehen, flieht er nach Straßburg und später in die Schweiz. Dort lebt er mit seiner Frau Katharina und seinen mittlerweile drei Kindern für die Wissenschaft, immer wieder unterbrochen von tagespolitischer Schriftstellerei.

Von den revolutionären Bestrebungen in ganz Europa, die für G. Symptom einer Krankheit sind, verlangt er genauso eine Mäßigung wie von den restaurativen, „despotischen" Tendenzen auf der anderen Seite. Ab 1824 arbeitet G. für den Mainzer *Katholik* und bezeugt damit, dass er zum katholischen Glauben zurückgekehrt ist. Eine wesentliche Rolle spielt für ihn dabei die „feierliche katholische Liturgie, die alle Sinne anspricht, nicht nur die Vernunft im Wort" (216). Von nun an kämpft er als katholischer Apologet gegen Aufklärung, Deismus, Protestantismus und Staatskirchentum. Als Kronprinz Ludwig 1825 den bayerischen Thron besteigt und sich eine katholische Restauration des Landes abzeichnet, wendet sich G.' Blick nach Bayern. 1827 nimmt er einen Lehrstuhl an der Münchner Universität an und wird die letzten 20 Jahre seines Lebens Vorlesungen über Geschichte – von G. als „Heilsgeschichte" verstanden – und christliche Mystik halten. Die 1830er Jahre werden für ihn eine „Zeit reichen sozialen Lebens" (248): der „Görres-Kreis" etabliert sich, ein Gelehrtenzirkel von Freunden und Gesinnungsgenossen wie Johann Nepomuk Ringseis, Anton Seyfried, Ignaz Döllinger, Franz von Baader oder Johann Adam Möhler. 1832 macht G. gute Bekanntschaft mit dem französischen Philosophen Felicité de Lamennais, teilt dessen Konzept der Trennung von Kirche und Staat jedoch nicht. Viel investiert G. in sein vierbändiges Werk über die *Christliche Mystik*, das „eine Kampfansage an die Philosophie der Hegelianer, die moderne Bibelkritik, [...] an den Rationalismus außerhalb und innerhalb der Kirche" ist und eine „Summe zur Verteidigung des Glaubens und seiner Tradition gegenüber dem modernen Nihilismus" (258) bieten möchte. In den Wirren um die Festsetzung des Kölner Erzbischofs Clemens Freiherr Droste zu Vischering durch den preußischen Staat im Gefolge der Streitigkeiten um die Hermesianer und die Mischehenfrage verfasst G. seinen berühmten *Athanasius* (1837). Darin fordert er eine uneingeschränkte Religions- und Gewissensfreiheit für die preußischen Katholiken, die Gleichstellung der Konfessionen, appliziert die christologische Zwei-Naturen-Lehre auf das Verhältnis von Kirche und Staat und wendet sich gegen den aufgeklärten Rationalismus, Materialismus sowie das „verknöcherte" Preußentum. Mit diesem Werk hat er „entscheidend das Selbstbewusstsein der deutschen Katholiken gestärkt und nicht geringen Anteil am Entstehen eines politischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts" (267). Auch in den folgenden Jahren widmet G. seine publizistische Tätigkeit diesen Themen, etwa in den *Historisch-Politischen Blättern*, insbes. noch einmal zur Verteidigung „der mächtigen Demonstration des erstarkten Katholizismus" (292) in der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt 1844. Am Vorabend der europäischen Revolutionen, die er „voll düsterer Vorahnungen" (296) voraussieht, stirbt G. im Januar 1848 nach kurzer Krankheit im Alter von 72 Jahren.

Ihre Studie untertitelt die Vf.in mit „*Die* Biografie" und proklamiert damit unverkennbar den Anspruch, eine überfällige Forschungslücke zu schließen. Insgesamt ist ihr Projekt als gelungen zu bewerten. Es gelingt ihr herauszuarbeiten, wie die Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jh.s sich in der Person G.' verdichtet, und die reziproken Einflüsse darzustellen. So bietet sich das Werk nicht nur an, den Gelehrten G. kennenzulernen, sondern auch im Sinne eines biographischen Lernens Einblicke in die bewegte Zeit zwischen den Revolutionen in Frankreich und Deutschland zu gewinnen. Das in zehn Kap. gegliederte Buch gewährt dem Leser einen profunden Einblick in die Wandlungsprozesse G.' „vom Revolutionsanhänger zum Konservativen, vom Republikaner zum Monarchisten, vom Naturphilosophen und Pantheisten zum kirchengläubigen Katholiken, vom Weltbürger zum Patrioten, vom Aufklärer zum Romantiker" (8f). Die Autorin hat sich intensiv in die Schriften, Artikel und Briefe G.' vertieft, bietet bisweilen ein regelrechtes Florilegium von Quellenzitaten (z. B. 142f) und kann dem Leser den Protagonisten auf diese lebendige Weise nahebringen. Als typologisches Charakteristikum gelingt es ihr, G.' Hang zur Synthese von Extremen oder scheinbar Unvereinbarem herauszukristallisieren, seine Suche nach dem „goldenen Mittelweg" in Medizin und Naturphilosophie (72), in Kunst und Wissenschaft (74), im Aufbau der Welt (78), im Verhältnis von Glaube und Wissen (82), in Geschichte und Religion (108f) oder im politischen System (154).

Abgesehen davon ist es jedoch ein Manko der Studie, dass eine systematische Zusammenschau der geistigen Entwicklung G.' fehlt. Zwar fasst die Autorin die zentralen Inhalte seiner wichtigsten Schriften zusammen, doch muss deren Verbindung vom Leser oft mühsam zusammengesucht werden. Eine Ausnahme bildet das Verhältnis G.' zum katholischen Glauben, das die Vf.in summarisch Revue passieren lässt (214–216). Hier möchte sie auch mit der Forschungsmeinung aufräumen, G.' Reversion zum Katholizismus habe sich punktuell ereignet. Sie glaubt eher an einen Hinwendungsprozess über viele Jahre. Dabei vermag sie jedoch nicht zu erklären, wie sich diese Auffassung mit der Tatsache verträgt, dass G. noch 1822 in der *Heiligen Allianz* einen „überkonfessionellen Standpunkt" (214) vertritt und ein Lob auf die Reformation singt (213), sich jedoch zwei Jahre später im *Katholik* dezidiert antiprotestantisch „zur Verteidigung der katholischen Kirche berufen fühlte" (214). Plausibel kann die Vf.in allerdings die Sicht der Forschung korrigieren, dass die intensive Freundschaft zwischen G. und Brentano nicht etwa in der gemeinsamen Koblenzer Schulzeit, sondern erst in Heidelberg ihren Anfang nimmt (92). Insgesamt bringt die Studie jedoch wenig Neues. Ihre Stärke liegt vielmehr darin, eine gut lesbare, akribisch gearbeitete und sehr lesenswerte biographische Gesamtdarstellung zu bieten. Damit hat die Autorin die Voraussetzung geschaffen, um ihren selbst formulierten Anspruch, G. wieder bekannt zu machen (9), einzulösen.

Münster Raphael Hülsbömer

Forstner, Thomas: **Priester in Zeiten des Umbruchs**. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 603 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–55040–3

Die umfangreiche Arbeit erscheint als Doktordiss. der Phil. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München, angeregt und betreut von Walter Ziegler, dem langjährigen Ordinarius für Bayerische Landesgeschichte. Die Studie geht von der Grundthese aus, dass in der ersten Hälfte des 20. Jh.s das grundsätzliche Spannungs- und Distanzverhältnis zwischen katholischem Klerus und den Erscheinungsformen der modernen Welt fortschreitend hervorgetreten sei. Die Welt-Distanz, das Fremdsein in der modernen Welt, sei kirchlich durchaus gewollt gewesen und seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s Ergebnis eines bewusst in diese Richtung gesteuerten Prozesses der Herkunft und Ausbildung des Klerus im Erzbistum München und Freising.

Die Untersuchung beginnt mit einem Blick auf die kirchlichen Rahmenbedingungen im Erzbistum in der Zeit von 1918 bis 1945 (Erzbischof; Verwaltungsorganisation und ihre führenden Persönlichkeiten) und beschreibt den Prozess der Rekrutierung und Ausbildung der Geistlichkeit.

Dabei ist stets zu bedenken, dass der Weltklerus in der Regel seine Ausbildung in Freising (Knaben- und Priesterseminar, Phil.-Theol. Hochschule) erhielt, nur in kleinerem Umfang im überdiözesanen Herzoglichen Georgianum und der Theol. Fak. der Univ. München oder im Römischen Kollegium Germanicum. Das Diözesangebiet war vor dem Zweiten Weltkrieg konfessionell weitgehend geschlossen. Im Jahr 1925 gehörten 89 % der Bevölkerung im Erzbistum München und Freising der katholischen Kirche an. Nach dem Schematismus der Erzdiözese von 1934 ergibt sich dieses Bild: 1.345.563 Seelen in 45 Dekanaten, 469 Pfarreien, 5 Pfarrvikariate, 110 Expositurен und Kuratien, 287 Benefizien; Gesamtzahl der Priester: 1.769 (einschließlich 42 in anderen Bistümern tätigen oder weilenden), davon 354 Ordensgeistliche: 103 Benediktiner, 5 Dominikaner, 63 Franziskaner, 3 Minoriten, 50 Kapuziner, 3 Augustiner, 11 Karmeliten, 52 Jesuiten, 25 Redemptoristen, 3 Oblaten der Jungfrau Maria, 12 Salesianer, 8 Palottiner, 5 Passionisten, 2 Salvatorianer, 7 Missionare vom Heiligen Herzen, 2 Barmherzige Brüder, außerdem 26 weibliche Orden und religiöse Genossenschaften. Nach dem Schematismus des Erzbistums von 1936 befanden sich im Klerikalseminar Freising 236 Kandidaten; Erzbischöfliche Knabenseminare bestanden in Freising, Scheyern und Traunstein. Die Zahlen der Theologiestudierenden mit dem Ziel des Priestertums blieben bis zum Zweiten Weltkrieg kaum verändert.

Die vorliegende Arbeit verfolgt drei sehr unterschiedliche Ziele: Entwicklung des oberbayerischen Klerus zwischen den beiden Weltkriegen; Bausteine zu einer weiter übergreifenden Kultur-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte katholischer Kleriker in der ersten Hälfte des 20. Jh.s; Analyse des Verhaltens der Kleriker angesichts von Krieg und totalitärer Herrschaft. Der Reichtum der Diss. kann hier nur angedeutet werden. Insgesamt handelt es sich um eine höchst anerkennenswerte, vorzügliche Untersuchung, die (unausgesprochen) auch die grundstürzenden Veränderungen im religiösen Leben bis zur Gegenwart sichtbar werden lässt.

München Manfred Heim

Theologiegeschichte

Ostheim, Martin R. von: **Selbsterlösung durch Erkenntnis**. Die Gnosis im 2. Jahrhundert n. Chr. – Basel: Schwabe 2013. 98 S. (Schwabe reflexe, 25), pb. € 16,50 ISBN: 978–3–7965–2894–1

Martin von Ostheims Buch ist einer der Hauptströmung der antiken Gnosis, der valentinianischen Schule, gewidmet. Das Buch besteht aus einer Einleitung (7–10), sechs Kap.n (11–70), zwei Anhängen (71–92) und einem Literaturverzeichnis (93–97). Jedes Kap. untersucht unterschiedliche Aspekte der valentinianischen Lehre – die Lehre über die Äonen (15–32), die Vorstellungen von dem Fall der Weisheit und von der Entstehung der Materie (33–40), die valentinianische Kosmogonie und Kosmologie (41–50), das valentinianische Menschenbild (51–59) sowie die Erlösungslehre (61–70). Der erste Anhang stellt den Stammbaum der Äonen dar (71), während der zweite das Glossar samt Register beinhaltet, welches hauptsächlich die Begriffe der valentinianischen Gnosis erklärt. Dank diesem ist das Buch auch für nicht fachkundige Leser gut zu lesen.

Das Buch gibt eine kurze und klare Darstellung der valentinianischen Gnosis, ist sprachlich gut verfasst und ebenso gut gegliedert. Jedoch hat diese Darstellung viele Schwächen und demonstriert gut, mit welchen methodologischen Schwierigkeiten die Valentinus-Forschung (und die Gnosis-Forschung überhaupt) zu kämpfen hat.

In der Einleitung stellt der Autor fest: „Die Gnosis ist eine Religion unbekannten Ursprungs" (7). Man kann dem zustimmen, dass die Gnosis eine Religion (oder genauer gesagt, eine religiöse Bewegung innerhalb der verschiedenen Religionen der Antike) ist und nicht nur eine Strömung innerhalb des Christentums (gegen Christoph Markschies), aber mit ihrem unbekannten Ursprung dürfte sich die Forschung nicht zufrieden geben, und das tut sie auch nicht. Wie ich in meinem Forschungsbericht in der ThR 77 (Heft 3, S. 375–378) gezeigt habe, diskutiert man auch heutzutage über den Ursprung der Gnosis. Das vorliegende Buch ist nicht der Ursprungsfrage der Gnosis gewidmet, doch wäre es nützlich gewesen, auch diese Frage kurz zu erläutern. Da die valentinianische Schule die christliche Gnosis vertritt, wäre es gut gewesen, über die Beziehungen der Gnosis zum Christentum zu sprechen. Der Autor weist auf die Elemente der griechischen Philosophie (konkreter des Platonismus, der Stoa und des Pythagoreismus, 11–12) in der Gnosis hin, ebenso auf das christliche Gut (11), aber daneben sind in der gnostischen Lehre (darunter auch in Valentins Lehre) Elemente vorhanden, deren jüdischer Ursprung ziemlich sicher ist (z.B. die Vorstellung, dass der Mensch durch Engel geschaffen wurde [s. Clemens Alexandrinus Str, II 36, 2–4]). Die Behauptung, dass die Gnosis ihrem Wesen nach „eine synkretistische Religion" sei (11), hilft zum Verständnis der Gnosis nicht weiter. Man kann Kurt Rudolph darin zustimmen, dass jede Religion strenggenommen ein synkretistisches Gebilde ist – „reine Religionen" finden sich nur in Schreibtischtheorien (Kurt Rudolph, *Die Gnosis.* Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 3. Aufl. Göttingen 1994, S. 307). Die heutige Religionswissenschaft betrachtet die Beziehungen unterschiedlicher Religionen und Kulte zueinander als vielseitige religiöse Kommunikation – hier kommunizieren sowohl religiöse Zeichen als auch ihre Träger (Individuen und Gruppen). Auch die Religionsgeschichte der Antike kann man als Kommunikation betrachten. Eine solche Betrachtungsweise ist weitaus fruchtbarer als der alte Begriff „Synkretismus". Er ist zudem auch ungenügend, um Umfang und Art der gegenseitigen Einflüsse zu beschreiben (s. Jaan Lahe, *„Die ‚orientalischen Religionen' im Römerreich als ein Problem der Religionsgeschichte"*, in: ZfR 20 [2/2012, S. 187–188]). Aber dies ist nicht das größte Problem.

Im vorliegenden Buch finden sich viele konkrete Behauptungen, denen nicht zugestimmt werden kann. So behauptet der Autor, dass Bardesanes (ca. 154–222 n. Chr.) ein Schüler von Valentinus gewesen sei (7). Dieser Bericht kommt zwar bei einigen Häresiologen (zum Beispiel Hippolyt) vor. Doch fehlt z.B. in den Werken von Bardesanes jede Verbindung zur Lehre von Valentinus, weshalb die heutigen Valentinus-Forscher diesen Bericht für unhistorisch halten. Auf S. 8 stellt der Autor die Handschriften von Nag Hammadi als eine „gnostische Gemeindebibliothek" dar. Dies jedoch ist äußerst irreführend. Zunächst gibt es unter den Texten von Nag Hammadi auch solche Werke, die nichtgnostisch sind, aber auch die gnostischen Texte lassen sich dann auf vielfältigere Weise gruppieren, darunter auch nach ihrer Beziehung zum Christentum. Demnach gibt es Schriften, die wesenhaft christlich-gnostisch sind; die zwar christlich sind, aber in denen die spezifisch christlichen Elemente nur eine geringe Rolle spielen und Texte, die eindeutig nichtchristlich, aber gnostisch sind (s. Martin Krause, *Die Texte von Nag Hammadi,* in: *Festschrift für Hans Jonas*, hg. von Barbara Aland, Göttingen 1978, S. 238–241). Zweitens

kann man nicht voraussetzen, dass diese Sammlung von Handschriften wirklich eine Bibliothek war, sei es von einer Institution, sei es von einer Person oder einer Personengruppe (s. Hans-Martin Schenke, *Einleitung*, in: *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Bd.: NHC I, 1–V, 1., hg. von Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser, Berlin/New York 2001, S. 2–3). Deswegen sind die Vermutungen der früheren Forscher, dass die Handschriften von Nag Hammadi die Bibliothek einer gnostischer Gruppe war, absolut unbegründet. Auf S. 8 behauptet der Autor weiterhin, dass der Codex Askewianus mit der Schrift Pistis Sophia und der Codex Brucianus mit den zwei Büchern des Jeu in Koptisch abgefasst worden seien. Dies trifft aber nicht zu. Diese Texte sind zwar im Koptischen erhalten, wurden aber sicherlich auf Griechisch abgefasst und ins Koptische übersetzt, wie auch alle anderen Texte von Nag Hammadi. Auf S. 10 seines Buches stellt der Vf. fest: „Im Gegensatz zur apostolischen Sukzession der christlichen Bischöfe wird die gnostische Sukzession ihrer Anhänger nicht auf Jesus Christus zurückgeführt, sondern je nach gnostischer Schule auf eine bestimmte gnostische Offenbarungsquelle, aus der der entsprechende Gründer einer gnostischen Schule seine Lehrmeinungen schöpft." Auch dies ist unzutreffend. Für die Gnostiker war die apostolische Tradition genauso wichtig wie für die entstehende Mehrheitskirche. Der Wert, den Basilides auf die apostolische Überlieferung legte, hat sich in Nachrichten erhalten, nach denen er angeblich den Dolmetscher des Petrus namens Glaukias zum Lehrer gehabt oder, wie es andererorts heißt, vom Apostel Matthias „geheime Worte" des Heilands empfangen habe (s. Rudolph, *Die Gnosis*, S. 334). Viele Texte (EvMar, AJ) stellen die gnostische Lehren über Gott, Mensch und Erlösung als Offenbarungen Christi an seine Jüngern dar.

Das größte und schwierigste Problem des Buches besteht m. E. in der kritischen Betrachtungsweise des Autors hinsichtlich seiner Quellen, genauer im Mangel an der Kritik derselben. Er referiert oft die Berichte der Häresiologen, ohne diese zu kritisieren. Daher verwundert es nicht, wenn er über Bardesanes als einen Schüler von Valentinus redet oder die Vorwürfe der Häresiologen, dass die Gnostiker sich „einem unmoralischen Lebensstil" gewidmet haben (10), wiedergibt. Der Autor weiß, dass von Valentinus „einige wenige Fragmente von Briefen, Predigten und ein Fragment aus seinem Offenbarungsbuch" überliefert sind (8), aber außer dem Hymnus „Ernte" (24ff) hat der Autor sie bei seiner Rekonstruktion der valentinianischen Gnosis nicht beachtet. Jedoch ist die Unterscheidung zwischen Originalfragementen des Valentinus und den häresiologischen Referaten zu seinem System heutzutage ein Schlüsselproblem der Valentinaner-Forschung (s. z.B. Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?* Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992). Daher muss das Fazit lauten: Martin von Ostheims Buch berücksichtigt den heutigen Stand der Gnosis-Forschung nicht genügend.

Tallinn Jaan Lahe

Bracht, Katharina: **Hippolyts Schrift** *In Danielem*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XX) 448 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 85), kt € 89,00 ISBN 978–3–16–152034–1

Hippolyts Kommentar zum Daniel-Buch gilt als der älteste erhaltene fortlaufende christliche Kommentar zu einem biblischen Buch. Er wird gewöhnlich auf das Jahr 204 n. Chr. datiert und steht damit am Anfang einer eigenen literarischen Tradition, der Gattung der christlichen Kommentarliteratur, zu der durch die Auffindung des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte des 4. Jh.s), des wahrscheinlich frühesten lateinischen Evangelienkommentars, bis in jüngste Zeit bemerkenswerte Forschungsarbeiten vorgelegt wurden (zu Fortunatians Evangelienkommentar vgl. u.a. L. J. Dorfbauer, *Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia [Mitte 4. Jh.]*: WS 126 [2013], 177–198).

Katharina Brachts umfangreiche Studie zu Hippolyts *In Danielem*, die im Oktober 2011 von der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Habil.schrift angenommen wurde, steht damit im Kontext eines gerade in der Gegenwart neu erwachten Interesses der Forschung an frühchristlicher Kommentarliteratur.

Die Vf.in untersucht H.s Kommentar v.a. unter dem Gesichtspunkt der angewandten „kommunikativen Strategien" (1). Es geht ihr also nicht darum, H.s *In Danielem* traditionsgeschichtlich einzuordnen, sondern der Frage nachzugehen, wie der Autor den historischen Graben zwischen vermeintlicher Abfassung des Daniel-Buchs zur Zeit des babylonischen Exils und seiner eigenen Gegenwart, der Zeit des frühen 3. Jh.s n. Chr., überbrückt und für seine Interpretation der Situation der Christen überhaupt fruchtbar macht.

B. hat ihre Studie hierzu folgendermaßen aufgebaut: Im Anschluss an eine Einleitung (1–12) und die Klärung grundsätzlicher Fragen (u.a. Zuschreibung der Schrift sowie Diskussion der These des „einen" vs. „zwei Hippolyti") (13–33) analysiert sie im Hauptteil (34–373) H.s Kommentar zum Danielbuch, indem sie den literaturtheoretischen Ansatz Jan Assmanns und die These einer „zerdehnten Kommunikationssituation" aufgreift: Sie untersucht im dritten Kap. das Verhältnis zwischen Prä- und Paratext, zwischen Danielbuch und Kommentar des H. (34–89), fragt im vierten nach dem „Sitz im Leben" des Kommentars (90–157) und geht im fünften Kap. detailliert der Frage nach, wie H. das Danielbuch auf seine eigene Zeit am Anfang des 3. Jh.s bezieht und welche Funktion er ihm diesbzgl. zuschreibt (158–373). Das sechste Kap. dient der Einordnung der Schrift *In Danielem* in die Gattung der Kommentarliteratur (374–393), bevor in einem abschließenden siebten Kap. die Ergebnisse der Studie zusammengefasst werden (394–400). Ein Anhang (401–405) und ein Literaturverzeichnis (407–430) sowie Stellen-, Namen- und Sachregister (431–448) beschließen die Untersuchung.

Im Konsens mit der herrschenden Forschungsmeinung hält B. sogleich im zweiten Kap. an der Annahme eines „Hippolyt" fest, der in Rom Presbyter war, möglicherweise aus Kleinasien stammte und neben dem Danielkommentar weitere Kommentare und Schriften verfasste (u.a. *De Christo et antichristo*, *Contra Noëtum*) (28). Die *Refutatio omnium haeresium* (anders C. Scholten, Art. „Hippolytos II [von Rom]": RAC 15 [1991], 497) und die für die Kenntnis um die frühe liturgische Praxis so wichtige *Traditio apostolica* spricht sie ihm dagegen ab.

Das dritte Kap. eröffnet den Hauptteil der Untersuchung. Die Vf.in nutzt hier systematisch literaturtheoretische Ansätze der Intertextualitätstheorie (u.a. Prä- und Paratext) und gelangt dadurch zu wesentlich neuen Interpretationsansätzen. Die Bestimmung der von H. verwendeten Fassung des Danielbuchs (es handelt sich um die griechischsprachige Fassung von Theodotion) und die zeitgeschichtliche Ansiedlung des Kommentartexts im Kontext von Christenverfolgungen stellen dabei den bereits aus der älteren Forschung bekannten und daher nur zu bestätigenden Ausgangspunkt (vgl. bereits G. Bardy, *Introduction: Hippolyte, Commentaire sur Daniel* = SC 14 [Paris 1947], 7–68) für die innovative Frage dar, wie H. die Kommunikationssituation zwischen Vergangenheit (Danielbuch) und Gegenwart (Kommentar), zwischen „früher" und „jetzt" (der Gegensatz zwischen πάλαι und νῦν wird von H. öfter angespielt [70–72 mit Verweis auf Dan 1, 17, 6; 4, 38, 2]), nutzbar macht: H. wende sich, so hebt B. hervor, an eine *reader community*, mit der er ein gemeinsames christliches Bekenntnis teile und der er das biblische Danielbuch als emotionale Erbauung und Ermahnung für die Gegenwart präsentiere. Dabei kann B. plausibel machen, dass der Kommentar zunächst als Vortrag im Umfeld eines christlichen Schulbetriebs nach dem Vorbild nichtchristlicher Philosophenschulen entstanden und erst im Nachhinein verschriftlicht worden ist (155–157).

Im Zentrum des Hauptteils steht die Analyse der von H. angewandten Strategien, um die „Zerdehnung der Kommunikationssituation" zu überwinden. B. kann sechs Strategien ausmachen: 1) Deutung der eigenen Situation der Gemeinde mithilfe des Prätextes, 2) Vergewisserung der Gruppenidentität durch eine typologisch-allegorische Auslegung von Episoden des Danielbuchs, 3) Gewinnung von Vorbildern aus dem Prätext, 4) Reflexion über das angemessene Verhältnis der Christen zur staatlichen Obrigkeit durch Interpretation von Dan 4–6, 5) Anwendung des Christusglaubens als hermeneutisches Prinzip bei der Lektüre des Danielbuchs und schließlich 6) Gewinnung konkreter Lösungen aus dem Prätext für Probleme der Gegenwart (Zusammenfassung: 368–373). Die intensive Auswertung der Strategien H.s leitet zu einer Funktionsbestimmung des Kommentars für die (nach B.) christliche Leserschaft der Schrift über. Historisierung, Affirmation, Kritik und Perspektivierung der eigenen Situation der christlichen Gemeinde sind hier zu benennen, die teilweise mit den aufgeführten Strategien intentional übereinstimmen, teilweise jedoch stärker hätten betont und als Intention des Autors hätten herausgearbeitet werden können.

Dass H.s Schrift *In Danielem* letztlich ein „christlicher Bibelkommentar eigener Prägung" ist, stellt die Vf.in im sechsten und vorletzten Kap. heraus (393). Zwar zeige die Schrift typische Merkmale der Kommentarliteratur (ein Prätext wird durch einen Paratext fortlaufend ausgelegt und erklärt), andere Charakteristika aber unterschieden sie deutlich von weiteren Vertretern der literarischen Gattung. B. konstatiert besonders pescher- und homilienartige Züge; letztere macht sie am appellativen Charakter des Danielkommentars fest (392f).

Das letzte Kap. fasst die Ergebnisse der Studie noch einmal abschließend zusammen. Waren die einzelnen Kap. oft von längeren Exkursen (u.a. zur Institution des frühchristlichen Schulbetriebs und zur christlichen Verfolgungssituation in den ersten drei Jahrhunderten) geprägt, so zeichnet sich gerade das Abschlusskap. durch eine konzise Zusammenführung der Ergebnisse aus und benennt die kommunikativen Strategien sowie gattungsgeschichtlichen Merkmale des Danielkommentars, verbunden mit einer Bedeutungsbestimmung der Ergebnisse für die sog. „Hippolyt-Frage".

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: B. hat mit ihrer Studie zum Danielkommentar des H. eine umfangreiche und profunde Arbeit vorgelegt, die von den detaillierten Kenntnissen der Vf.in zeugt. Die Arbeit erlaubt einen neuen Blick auf die frühchristliche Kommentarliteratur und eröffnet die Frage, ob sich vergleichbare kommunikative Strategien auch in anderen Werken der Gattung feststellen lassen. Ein entsprechender Nachweis muss freilich künftigen

Untersuchungen vorbehalten bleiben. B.'s Studie hat hier Grundlagen geschaffen. Es bleibt zu hoffen, dass sie einen angemessenen Platz in der Forschung zu H. und zur frühchristlichen Kommentarliteratur erhält.

Bonn Christian Hornung

Witte, Karl Heinz: **Meister Eckhart**: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung. – Freiburg: Alber 2013. 461 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48579–8

„Ich will etwas Unerhörtes sagen", so heißt es in Meister Eckharts *Predigt 112*, „und bin mir dessen doch ganz sicher, nämlich dass Judas, der in der Hölle ist, dass der nicht der heilige Petrus im Himmel sein möchte" (ed. Löser, *Lectura Eckhardi* III, 120). Zur Mystik E.s, die wegen der sie kennzeichnenden Aufforderung zur Aufhebung des Eigenen – der *eigenschaft*, wie es im Mittelhochdeutschen heißt – oft kritisiert wird, gehört wesentlich, wie es scheint, die Aufforderung zum Selbstsein, welches zudem – das belegt die zitierte Stelle unmissverständlich – allein als Selbstsein eines konkreten Individuums in einer konkreten Situation zu vollziehen sei. Karl Heinz Wittes Eckhart-Monographie versucht nun – und es handelt sich dabei um einen gelungenen Versuch –, E.s Mystik im Lichte einer solchen radikalen Aufforderung zur existenziellen Freiheit des Einzelnen zu präsentieren, worauf schon das vom Autor selbst für sein Buch ausgewählte Motto – ein Zitat aus E.s *Predigt 5b* – hinweist: „Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt". E.s Denken wird von W. – so könnte man es zugespitzt ausdrücken – als Aufforderung zur Jemeinigkeit (im Sinne Heideggers) oder zur unverwechselbaren ‚Einsamkeit' (im Sinne Nietzsches) gedeutet. Und es ist in diesem Sinne nicht zufällig, wenn uns der Name Nietzsches bei der Lektüre oft begegnet: „Tatsächlich ist der spirituelle Nihilismus, der durch Eckharts Spiritualität des Lassens und der *abegescheidenheit* aufgebrochen wird, eine Existenz ohne‚Gott', insofern dieser als Stützpfeiler, als Garant von Sinn, Moral und Heilsvergewisserung dient. […]. Man könnte meinen, Nietzsche habe mit Eckharts Augen auf die Botschaft Jesu geblickt." (285; vgl. 278; 286; 371) E.s Mystik betrifft somit, wie W. es formuliert, „nicht den allgemeinen Menschen, sondern ‚mich'" (224; vgl. 216; 218–241). Zum Ausdruck eines solchen Interesses für das jemeinig existierende Individuum eignet sich insbes. E.s Bestimmung von Gott als „das einzig Eine", der in W.s Untersuchung eine wichtige Rolle zukommt (vgl. 224; 236; vgl. Eckhart, *Pr. 2*, ed. Steer/Vogl, *Meister-Eckhart-Jahrbuch* IV 239: *ein einvaltic ein*). Das neuplatonische Eine wird dabei als unverwechselbare Einzigkeit aufgefasst, die vom Menschen jeweils jemeinig zu vollziehen ist.

W.s ‚Unverwechselbarkeit' qualifiziert ihn besonders gut für diesen – nochmals: gelungenen – Versuch. Seine solide altgermanistische Ausbildung – bei Kurt Ruh und Georg Steer, zuletzt bei Freimut Löser – ist innerhalb der Eckhartforschung allgemein bekannt, aber ebenso seine exzellenten Kenntnisse des Mittellateinischen, was ihm ermöglicht, E.s Texte im Original zu lesen sowie eigene Übersetzungen anzubieten. Ebenso unbestreitbar ist W.s philosophische Kompetenz. Sie geht auf die bei Hans Wagner Anfang der 60er-Jahre an der Univ. Würzburg miterlebten Vorlesungen zurück, beruht allerdings v.a. auf dem langjährigen Umgang mit der Lebensphänomenologie Michel Henrys und Rolf Kühns (vgl. 14; 21; 112; 266; 380f; 400f), obwohl der Autor selbst „eine Divergenz zwischen der hier gewählten und Kühns Vorgehensweise" ausdrücklich betont (43; vgl. 405). Der Vollzug der konkreten Existenz steht nämlich für W., der ja über eine langjährige Erfahrung als Psychoanalytiker und Lehrer verfügt (vgl. 13f) und über das Interesse seines Freundes Rolf Kühns hinaus fragen möchte, „wie die ontologischen Gesetze sich im Ontischen, bis hinein in den Alltag spiegeln" (58), im Mittelpunkt.

W. selbst spricht – und zwar schon im Titel – von einer ‚Einführung'. Geboten wird allerdings keine bloß auswendig zu rezipierende Darstellung bekannten oder gar hinzunehmenden Wissens. ‚Einführung' meint hier „Hinführung", und zwar von „Eckhart fürs 21. Jahrhundert" (17). Es handelt sich dabei um eine Art Übersetzung der Mystik E.s „in die Gegenwart" (18; vgl. 17). Sie wird einerseits durch die konkrete, existenzielle Deutung des im Werk E.s zunächst abstrakt Anklingenden durchgeführt, andererseits aber auch durch die Entheologisierung der Sprache E.s: „Eckharts Anspruch ist heute noch einlösbar, wenn die Phänomene, von denen er theologisch spricht, auch für heutige Leser noch existenziell und psychologisch beschreibbar sind." (25; vgl. 39; 64f) Gott soll in diesem Sinne – und wir erinnern uns wiederum an Nietzsche – durch den Vollzug des eigenen, jemeinigen Lebens ersetzt werden: „Aber wenn es wahr ist, dass Eckharts Verständnis von Gott ein fundamentales Verständnis des Lebens meint und wenn das Verhältnis zu Gott bei Eckhart unser Verhältnis zum Leben ist, werden seine Aussagen auch für uns Heutige fundamental, selbst wenn wir ‚Gott' als richtunggebende Instanz ausklammern. […] Eckhart meint den ‚Grund' jedweden Lebens, der zugleich der ‚Grund Gottes' sei, also das Leben selbst, und damit jenes alles Sein spendende Leben, das die grundlegende Voraussetzung des je eigenen Lebens ist, die das Dasein als je meines ermöglicht." (26f; vgl. 38; 53; 54f; 68; 73)

Eine gewisse Ambiguität beherrscht allerdings W.s Versuch, da es ihm, wie es scheint, nicht allein um die genannte Entheologisierung als eine Übersetzung des Wortes E.s geht, sondern zugleich um das Verständnis desselben als „einen Wendepunkt unserer Geistesgeschichte" (49). Die ‚tradierten Vorstellungen Gottes' (81) wären in diesem Sinne durch E.s neues, entheologisiertes Gottesverständnis nicht bloß zu übersetzen, sondern gar zu ersetzen? Diese Ambiguität ist konstitutiv für W.s Eckhart-Monographie und könnte (sollte?) vom Autor zukünftig problematisiert werden.

Die gesuchte Entheologisierung als Herausforderung für eine neue Theologie hängt mit der für E. kennzeichnenden Immanentisierung des Transzendenten zusammen. Die moderne Welt sei deswegen atheistisch geworden, weil die tradierte Theologie Gott ohnehin zum Jenseits ‚promoviert' habe: „Was kann Gott überhaupt noch bedeuten, wenn er in einem metaphysischen Bereich, das heißt in einem Jenseits der natürlichen Welt, angesiedelt wird?" (51; vgl. 70; 280) Das Wort ‚immanent' fällt des Öfteren im Laufe der Untersuchung W.s (vgl. 28; 88; 133–160; 266 [mit Verweis auf M. Henry]). Die Rede ist von einer „Ortsverschiebung der Transzendenz Gottes aus dem Oben ins Innen" (138; vgl. 321). Im Innen bleibt das immanente Göttliche allerdings nach wie vor ein Anderes bzgl. der materiellen Realität des jeweiligen Einzelnen: „Die Transzendenz Gottes zum weltlichen, real existierenden ‚Konrad' oder ‚Heinrich' allerdings bleibt unendlich weit, sofern diese, von ihrer physischen und psychischen oder biologischen Konstitution ausgehend, nach Gott fragen. […] Mein Vorhandensein besagt für mein Selbstsein nichts. Das ist die Bedeutung des skandalösen Satzes: ‚Alle Geschöpfe sind ein reines Nichts'" (138). W. gebraucht in diesem Zusammenhang den Neologismus ‚ciszendental' (auch als Substantiv: ‚Ciszendenz' [320]). Dabei interessiert ihn die Vorsilbe *cis-* (diesseits) als das Gegenstück zu *trans-* (jenseits) im Ausdruck ‚transzendent'. Die Ciszendenz geht als solche freilich eben kein Jenseitiges an, ebenso wenig jedoch ein Gebiet, das der Mensch selbst durch eigenes Tun konstituieren oder herbeischaffen könnte: „Es handelt sich dabei nicht um Haltungen, Erlebnisse oder Erfahrungen, die wir anstreben, zu denen wir vordringen; vielmehr kommen sie zu uns, wir sind ihnen gegenüber rezeptiv oder passiv. Es ist eine andere Vokabel für die Erlebnisseite von E.s Metapher der Geburt. Die Nativität, die ‚Geburtlichkeit' des Menschen bezeichnet eine durchgehende *Conditio humana*, nämlich sein unaufhörliches Ankommen oder Erwachen in der Präsenz, das jeder Selbstbestimmung immer schon vorausliegt." (93)

Die jemeinige Unverwechselbarkeit ist somit ein Geschenk (374), eine Gabe (320; 372), etwas, was uns geschieht (374) oder widerfährt (320), was sich ereignet (13). Mein selbstbestimmtes Sein ist kein selbstgesetztes, sondern – paradoxerweise – ein passiv rezipiertes. W. beruft sich in diesem Zusammenhang auf Henry (und Kühn): „Dieses Selbstleben des Ich ist aber primär nicht durch Spontaneität charakterisiert, sondern durch Passivität. Primär bin ich, indem ich mich empfinde und so empfange. ‚In jedem Ich geht dessen Ipseität nicht aus ihm selbst hervor, vielmehr geht es seinerseits aus dieser hervor' (Henry). In dieser Formulierung ist zugleich ausgesagt, dass das Ich gezeugt bzw. geboren ist. Diese Formulierung im Passiv: ‚Ich bin vom Leben gezeugt', heißt anders gewendet: ‚Das Leben zeugt mich'. […] Die radikalphänomenologische Analyse des Gewahrwerdens des Lebens, das immer je mein Leben ist, legt demnach an der Wurzel des Selbstseins ein allem vorausliegendes Pathos frei, das mich als Gezeugten, Empfangenen, Geborenen stiftet. Die Lebensphänomenologie spricht von der ‚Passibilität' als dem Ur-Merkmal des Ich-seins. E.s Wort *enpfenclichkeit* könnte eine genaue Übersetzung dieses Begriffs sein." (381; vgl. 398f; 111f; 228) Diese Betonung der Passivität als Grundmoment des ciszendentalen Ereignisses beschreibt einen Aspekt, der einer Deutung E.s im Sinne der Metaphysik des Idealismus entgegensteht. Dasselbe gilt auch für die oben angesprochene Betonung der Rolle der jemeinigen Konkretheit im Werk E.s. Denn der Idealismus geht eben vom Primat des Allgemeinen aus (vgl. A. Quero-Sánchez, *Sein als Freiheit*. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes, Freiburg/München 2004; Ders., *Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, Stuttgart 2013, 21–24; 203–207; siehe die Stellungnahme W.s dazu, 129f).

W.s Position stellt nun gerade einen solchen Primat des Allgemeinen als konstitutives Prinzip des Denkens E.s in Frage: „Es ist also nicht die durch die metaphysische Abstraktion bestimmte allgemeine Menschheit, die durch die Sohnschaft in die Einheit des einzig Einen eingeht, sondern das von Eckhart neu bestimmte Wesen des Menschseins, durch das jeder einzelne Mensch (‚ich') der eine Sohn, die eine Tochter Gottes ist." (213; vgl. 164: 211; 216; 217; 219; 229) Und doch scheint mir das Charasteristikum des Seinsverständnisses E.s gerade darin zu bestehen, dass die jemeinige Einzigkeit des Jeweiligen nicht anders als durch die Aufhebung der natürlich vorgegebenen, bloß vor-

handenen Bestimmtheit zum Seinlassen des ewigen Allgemeinen freizulegen ist. Denn es ist gerade die für das Vorhandene als solches kennzeichnende, empirische Allgemeinheit dasjenige, was Unverwechselbarkeit verhindert. Oder ist es etwa nicht wahr, dass das Streben nach Behauptung natürlich vorgegebener, vorhandener Bestimmtheit seit eh und je – aber eben nicht ewig – allgemein herrscht? Und gibt es etwas Einzigartigeres, Unverwechselbareres, als die In-Frage-Stellung oder gar Aufhebung einer solchen *begrenzten* Allgemeinheit? Judas in der Hölle, so hieß es im oben angeführten Zitat aus der *Predigt 112*, möchte doch nicht der heilige Petrus im Himmel sein. Und warum nicht? Die unmittelbare Fortsetzung der Stelle bringt Antwort auf diese Frage: „wegen des lustvollen Exemplars seines Seins, das sich ursprünglich ohne jede Verschiedenheit an ihm durch Gott gebildet hat". Jenseits des Allgemeinen – jenseits des göttlichen, ewigen Wesens – gibt es nämlich nichts; es sei denn verschiedene – und eben als solche doch verwechselbare – ‚Dinge'.

Erfurt Andrés Quero-Sánchez

Danz, Christian: **Einführung in die Theologie Martin Luthers.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 152 S., pb. € 17,95 ISBN: 978–3–534–25131–5

Es scheint immer noch ein Vorrecht der Systematischen Theologie zu sein, eine Darstellung der Theologie Luthers vorzunehmen. Das mag durch die jüngste Selbstbescheidung der Kirchengeschichte noch gestützt sein, den Fokus in starker Annäherung an die Allgemeingeschichte auf biographische und historisch-kontextuelle Aspekte (und darin auf die Historizität und Legitimität verschiedener Luthergeschichten und -deutungen) zu legen. Eine Alternative, die keine sein muss, und eine Fokussierung, die leider oftmals auch eine Reduzierung bedeutet. Umgekehrt leiden die Darstellungen aus systematisch-theologischer Feder nicht selten darunter, dass sie Luthers Texte aus dem Kontext herausschälen und so manche Pointe in Verkennung oder Missachtung ihrer historischen Bedeutung verabsolutieren.

Entgeht die Darstellung von Danz, die formal alle Vor- und Nachteile der Einführungsreihe der WBG bietet, dieser Gefahr? Ja und nein. Das „Ja" gilt v.a. für die ersten beiden Kap. „Einleitung" und „Der junge Luther und die Herausbildung der reformatorischen Entdeckung". Zunächst bietet D. einen hilfreichen Überblick über die Literatur und die Forschung zu Luther, wobei er im Literaturteil weit mehr Titel nennt. Die als Leseempfehlungen gemeinten Hervorhebungen im Textteil sind durchaus plausibel begründet, wobei freilich auch andere Nennungen denkbar wären. Sodann liefert er einen kurzen biographischen Abriss, in dem er sich – zu Recht im Blick auf die Absicht seines Buches – nicht auf die historischen Detailfragen einlässt, welche die Lutherforschung der jüngeren Zeit erneut beschäftigen. Ausführlicher setzt er sich mit der Frage der reformatorischen Wende auseinander, allerdings ist die Absicht dahinter deutlich: Es geht dabei vielmehr um das Problem, worin denn nun eigentlich die Erkenntnis Luthers und das Spezifische seiner Theologie liegen. Auch, dass sich Luthers theologische Pointen entlang bestimmter Fronten entwickeln, nimmt D. zur Kenntnis, wobei die Mystik als für Luther doch entscheidendes Traditionselement so gut wie nicht in den Blick kommt. Hier übersieht er die Forschungsergebnisse etwa von Volker Leppin und bewegt sich stark in den Bahnen früherer Lutherforschung. Eine zentrale Rolle spielen in diesem Teil Luthers Verständnis von der Schrift, von der Sünde und vom Gewissen. D. spannt einen weiten Bogen von den frühen exegetischen Vorlesungen bis hin zur Kontroverse mit Zwingli über das Abendmahl, wobei er manches Mal den chronologischen Pfad verlässt, um systematische Zusammenhänge aufzuzeigen. In drei kleinen Abschnitten kommen die Jahre nach 1529 zur Sprache; es ist evident, dass das hinreichend bekannte Problem, den späten Luther nicht mehr oder jedenfalls zu wenig zu berücksichtigen, auch von D. nicht gelöst ist. Allerdings hätte sich eine nähere Betrachtung dieser Jahre unter der Überschrift „Der junge Luther" auch seltsam ausgenommen, was schon für die intensive Betrachtung der 20er-Jahre irritierend ist. In diesem Zusammenhang ärgerlich: Der lateinische Titel von „De captivitate" ist falsch wiedergegeben mit „ecclesia" statt „ecclesiae" (54) – das sollte in einer vornehmlich auch von Studierenden verwendeten Einführung nicht passieren.

In den Kap.n drei bis sieben widmet sich D. dann der Theologie Luthers – und orientiert sich dabei an den traditionellen Stücken und dem klassischen Aufbau einer Normaldogmatik. Und eben nicht mehr an Luther selbst. Es findet damit eine Systematisierung statt, die das oben genannte „Nein" provoziert, wenn danach zu fragen ist, ob D. der Gefahr entgeht, den historischen und theologiegeschichtlichen Kontext so weit in den Hintergrund zu rücken, dass Luthers Pointen verloren gehen. Er versucht den Mittelweg zu finden und zu gehen, was ihm aber nicht immer, nicht immer gut und nicht immer gleich gut gelingt. Natürlich, es ist wohltuend, manche Lehrstücke so konzentriert vor Augen gestellt zu bekommen, und es ist erfreulich, dass und wie D. mit den Quellen umgeht – es ist wahrlich kein Leichtes, zu diesen komplexen Themen die rechten Zitate zu finden und auszuwerten. Freilich, D. muss das Rad nicht neu erfinden und kann auf viele Vorarbeiten zurückgreifen, die genau dies auch unternommen haben; aber wie er es etwa vermag, die nun wirklich alles andere als sofort klar zu durchschauende Lehre vom unfreien Willensvermögen auf wenigen Seiten zu pointieren, ist beeindruckend. Nacheinander werden folgende Themenkomplexe behandelt: Gotteslehre, Christologie, Glaube und Werk (in dieses Feld spielt die gesamte Rechtfertigungslehre hinein, die D. bereits in ihren fundamentalen Elementen im Teil über die reformatorische Erkenntnis behandelt hatte), Ekklesiologie und Eschatologie. In der Ekklesiologie verortet D. zudem die Unterscheidung der beiden Reiche. An einer solchen Stelle wird indes auch die Problematik einer solchen Systematisierung deutlich, denn Luthers ekklesiologische Aussagen gehören in einen ganz anderen Kontext, stehen an ganz anderer Front als seine Zwei-Regimente-Lehre und können nicht so ohne Weiteres in einem Atemzug behandelt werden. Dazu wäre ein eigenes Kap. zur Ethik nützlich gewesen, das leider komplett fehlt – als hätte es eine „Theologie" Luthers nur mit der fundamentalethischen Unterscheidung von Glaube und Werk zu tun und nicht zudem mit den materialethischen Konsequenzen daraus. Doch ist das wahrlich nicht nur ein Problem dieser Darstellung. Es muss weiterhin festgehalten werden: Bei allen Vorteilen, die eine Systematisierung natürlich fraglos mit sich bringt, treten einige Aspekte von Luthers Theologie und theologischem Wirken etwas in den Hintergrund. Die exegetische Leistung Luthers wird zu Recht herausgearbeitet, nicht aber, wo er selbst seine theologische Arbeit verortet bzw. was er selbst als ihr Ziel und ihren Zweck gelehrt und gelebt hat: die seelsorgerliche, verkündende und lehrende Praxis! Luthers Theologie verstand sich nie im wissenschaftlichen Elfenbeinturm, sondern richtete sich stets danach, was „dran", was gefragt war. Sie ist wesentlich danach ausgerichtet, was den Menschen in seinen existenziellen Fragen tröstet und gewiss macht, und daraus gewinnt sie ihre nahezu ungebrochene Kraft und Einzigartigkeit. Vernachlässigt man diese Aspekte, so bleibt ein Luther übrig, der besser in die Lutherische Orthodoxie passt, aber nicht den Reformator kennzeichnet, der die angefochtenen Gewissen aufrichten und ihnen den Christus zeigen will, der durch alle Widrigkeiten hindurch trägt. Es ist von daher wohl kein Zufall, dass die Begriffe „Anfechtung", „Trost" und „Gewissheit" im Sachregister nicht auftauchen. Und natürlich kommt – wie fast immer in Darstellungen der Theologie Luthers – der Prediger und der Briefeschreiber Luther zu kurz, der in eben diesen Textgattungen adressatenorientiert seine theologischen Überzeugungen anwendet.

Spannend, gleichwohl nicht unproblematisch ist, welche zentrale Rolle in D.' Darstellung die theologia crucis erhält. Wohl wissend, dass sie explizit eher selten anzutreffen ist, durchaus aber einen bedeutenden Unterschied namentlich zur Tradition markiert, schlägt er verschiedene Themenfelder über ihren Leisten. Das führt auch zu der interessanten Einbeziehung des sehr frühen Luthers der ersten exegetischen Vorlesungen, den manche noch als vorreformatorisch bezeichnen würden. Das birgt attraktive und nachdenkenswerte Perspektiven, nur muss man fragen, ob sich die theologia crucis wirklich in der Weise eignet, zum Dreh- und Angelpunkt des Luther'schen Denkens erhoben zu werden. Dazu wäre nicht nur genauer hinzusehen auf ihre direkte oder indirekte Verwendung jenseits der einschlägigen Passagen, sondern auch auf die Rezeption dieses Lehrstückes, das in der Wirkungsgeschichte erstaunlich wenig prominent scheint. Doch genau dies müsste tiefer untersucht werden, um herauszufiltern, welche Bedeutung der Kreuzestheologie sowohl in Abgrenzung zur Tradition als auch in der Geschichte des Protestantismus zukommt. Lohnenswert ist es allemal, sich an dieser Stelle mit D. auf eine Entdeckungsreise zu machen, die sicherlich an den hier anzutreffenden Ausführungen nicht ihr Ende, sondern allererst ihren Anfang findet.

Insgesamt wird diese Darstellung der Theologie Luthers dem Anliegen der Reihe gerecht. Erfreulich und erstaunlich ist, wie sich ein Systematischer Theologe, dessen Forschungen und Publikationen eher auf religionsphilosophische Fragen (Schelling, Tillich) konzentriert sind, in die aktuelle Lutherforschung und ihre Probleme einge-

funden hat. Die aufgezeigten Probleme können und sollen daher nicht von der Lektüre abhalten, sondern dazu reizen, sich weiter und vertieft mit den immer noch anregenden Gedanken Luthers auseinanderzusetzen.

Gießen Athina Lexutt

Nowak, Przemyslaw: **Friede mit der Kirche**. Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament. – Köln: Böhlau 2013. 306 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 47), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–412–21095–3

Die vorliegende Arbeit, mit der der Vf. im Wintersemester 2011/12 an der Theol. Fak. der Univ. Trier promoviert hat, stellt das Leben und Wirken des Breslauer und später Münsteraner Dogmatikers Bernhard Poschmann (1878–1955) vor, dessen bußgeschichtliche Studien, v. a. zur Bedeutung der ekklesialen Dimension der Buße, inzwischen zum wohl selbstverständlichen Bestandteil jeder dogmengeschichtlichen und systematischen Darstellung der Lehre von der Buße geworden sind.

In einem ersten Kap. bietet der Vf. einen Überblick über das Leben P.s und sein wissenschaftliches Werk (19–64). Darauf folgt eine Darstellung von P.s Verständnis von Theologie und Dogmengeschichte (65–84). Interessant ist hier v. a. dessen Widerstand gegen die Dogmatisierung der Assumptio Mariens. Ein entsprechendes Gutachten an den Ermländer Bischof Maximilian Kaller ist im Quellenanhang veröffentlicht (260–265). Das dritte Kap. widmet sich in Form einer ausführlichen, manchmal etwas redundant und kleinteilig wirkenden Wiedergabe der Publikationen P.s seinem Kernanliegen, der Herausarbeitung der ekklesialen Dimension der Buße (85–138). Das folgende Kap. schildert die weitgehende Rezeption dieser Erkenntnis innerhalb der gegenwärtigen katholischen Theologie (139–170), wobei der Schwerpunkt verständlicherweise auf dem Werk Karl Rahners liegt. Das fünfte Kap., überschrieben mit „Kritik und bleibender Ertrag" (171–204), geht zunächst auf die scharfe Kritik von Ingrid Goldhahn-Müller ein und stellt dann dar – aufbauend auf einer kurzen Darstellung der vorkonziliaren und konziliaren Ekklesiologie –, inwieweit P.s Grunderkenntnisse seit dem II. Vatikanischen Konzil in die Aussagen des kirchlichen Lehramts eingegangen sind. Eine Conclusio (205–210), ein Literaturverzeichnis (211–242), ein Verzeichnis der Vorlesungen und Seminare P.s (243–251), ein sehr interessanter Quellenanhang (252–301) sowie ein Abkürzungsverzeichnis (302) und ein Orts- und Personenregister (303–306) beschließen den Band.

Der Vf. will mit seiner Arbeit bewusst beides bieten, eine bisher in deutscher Sprache nicht vorliegende Biographie sowie eine Darstellung der Theologie P.s (vgl. 16). Gerade in dieser Doppelfunktion, so sinnvoll sie einerseits ist, zeigen sich aber auch die Grenzen der Arbeit. Denn bei einer Biographie hätte man sich manche Punkte doch etwas genauer und auch kritischer dargestellt gewünscht, nicht nur im Blick auf die Persönlichkeit P.s, sondern auch auf die nur angedeutete Problematik der Beziehung zu Hans Black, dem P. seinen Nachlass überantwortete (vgl. 49f, Anm. 151). Ebenso interessant wäre es gewesen zu erfahren, wie P. angesichts seiner Kritik nach 1950 mit dem Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens umgegangen ist. Damit hängt die letztendlich hinter allen Forschungen P.s stehende Frage der Dogmenhermeneutik zusammen, die zwar anklingt, aber nicht wirklich problematisiert wird. Muss man nicht gerade im Blick auf den Wandel der Buße von einer Dogmen*geschichte* und nicht nur von einer Dogmen*entwicklung* sprechen? Dass es angesichts der faktischen Situation des Bußsakraments dogmatisch und pastoral sinnvoll ist, an die von P. „wiederentdeckte" ekklesiale Dimension der Buße zu erinnern, darin ist dem Vf. sicherlich recht zu geben. Inwieweit die dogmengeschichtlichen Erkenntnisse P.s dabei helfen können, wäre genauer und differenzierter zu diskutieren, als das in dieser Arbeit geschieht, v. a. im Blick darauf, ob tatsächlich „die Versöhnung mit der Kirche eine *unentbehrliche Voraussetzung* der Vergebung Gottes" (17, Hervorh. B. N.) ist oder inwieweit die jurisdiktionelle Vollmacht der Kirche im Blick auf den sog. „Kirchenschatz" reicht bzw. eine solche Begrifflichkeit heute überhaupt noch sinnvoll ist. Hier wären sicherlich sprachliche wie sachliche Differenzierungen notwendig, die auch schon bei P. anklingen (vgl. 136, Anm. 221; 164) und die man v. a. im Blick auf das Sakramentenverständnis und den heute unverzichtbaren ökumenischen Kontext dieser Frage noch deutlicher herausarbeiten müsste.

Da eine kritische Auseinandersetzung mit P. weder biographisch noch sachlich stattfindet, werden diese Fragen nicht wirklich aufgenommen. Der Wert dieser Arbeit liegt deshalb nicht nur darin, dass sie zu Recht an die dogmengeschichtliche Forschung P.s erinnert, sondern auch zu solchen weitergehenden Fragen anregt.

Paderborn Burkhard Neumann

Schelkens, Karim / **Dick**, John A. / **Mettepenningen**, Jürgen: **Aggiornamento?** Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI. – Leiden/Boston: Brill 2013. 247 S., (Brill's Series in Church History, 63), geb. € 109,00 ISBN: 978–90–04–25410–7

Während viele Einzelaspekte der Geschichte des neueren Katholizismus gut erforscht sind, fehlen umfassende Überblicke, welche die Zeit nach der Aufklärung zusammenhängend darstellen. Angesichts der Fülle an Phänomenen, die dabei zu beachten sind, der Komplexität der Entwicklungen und der Vielzahl an bereits vorhandenen Detailstudien ist das aber keineswegs verwunderlich. Vor diesem Hintergrund ist es umso erfreulicher, wenn Karim Schelkens, John A. Dick und Jürgen Mettepenningen nun eine gemeinschaftlich geschriebene Darstellung vorlegen. In sieben Kap.n zeichnen sie die Entwicklung des Katholizismus seit dem 19. Jh. chronologisch nach. Selbst die unmittelbare Gegenwart findet dabei Berücksichtigung, insofern die Wahl von Papst Franziskus zumindest noch erwähnt wird (210). Überhaupt stellen die verschiedenen Pontifikate ein wichtiges Gliederungsmoment für die Katholizismusgeschichte dar:

Gregor XVI. und Pius IX. stehen für die Distanznahme gegenüber dem Gedankengut der Aufklärung und ihrem Fortschrittspathos (7–60). Mit Leo XIII. und Pius X. verbindet sich das schwankende Verhältnis zur Moderne (61–87), während das Pontifikat von Benedikt XV. vorrangig unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs und der Herausbildung der Totalitarismen stand (89–99). Als eine Figur des Übergangs erscheint Pius XII., denn bei allen gegenläufigen Signalen wie etwa der Verurteilung bestimmter theologischer Richtungen durch die Enzyklika *Humani Generis* steht er für die vorsichtige Öffnung der katholischen Kirche zur Moderne (101–126). Insofern wirken die beiden folgenden Pontifikate, die ausführlich dargestellt werden (127–182), nicht mehr ganz so revolutionär, wie dies mitunter behauptet wird. Vieles, was Johannes XXIII. und Paul VI. unternommen haben, war bereits bei Pius XII. angelegt. Außerdem veränderten sich die politischen Konstellationen nicht, dauerte der Kalte Krieg doch fort. Neu war gleichwohl die Wertschätzung des vorurteilsfreien Dialogs, wie ihn Johannes XXIII. und Paul VI. nicht bloß einforderten, sondern – nach Auffassung der Autoren – selbst praktizierten (128, 163–168). Beide Päpste verband außerdem das Engagement im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Der eine berief es ein, der andere führte es erfolgreich fort und versuchte, die gefassten Beschlüsse zu implementieren. Dieser Prozess gestaltete sich allerdings krisenhaft und das Meinungsspektrum unter den Gläubigen fächerte sich erheblich auf. Seither ist der Katholizismus durch eine große Binnenpluralität gekennzeichnet – teils konträre Auffassungen stehen einander gegenüber und beanspruchen Geltung. Hieraus ergeben sich immer wieder Konflikte. Diese sind in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wiederholt hervorgetreten, etwa in Gestalt der Auseinandersetzungen des kirchlichen Lehramts mit einzelnen Theologen (183–213).

Überhaupt verklammern S., D. und M. Kirchen- und Theologiegeschichte. Die von ihnen gewählte Perspektive ist dabei eher personen- und ereignisgeschichtlich denn an den konkreten sozialen Bedingungen oder den gegebenen Mentalitäten orientiert. Ohne diese Entscheidung wäre wohl kaum ein so handliches Buch entstanden, das viele Interdependenzen anschaulich zu beschreiben vermag. Damit kommt allerdings der Atheismus zu kurz. Seit dem 19. Jh. ist er zu einem Massenphänomen geworden, und das keineswegs nur in kommunistischen Diktaturen mit einer dezidiert religionsfeindlichen Politik. Statt das Phänomen der in den aufgeklärten Industrienationen rapide voranschreitenden Säkularisierung oder zumindest doch Entkirchlichung näher zu diskutieren, wird es lediglich erwähnt (166f, 184) – dabei ist es für den Katholizismus, ja für das gesamte Christentum in der westlichen Hemisphäre die derzeit vielleicht größte Herausforderung. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang überdies, ob die religionssoziologische Forschung hinreichend berücksichtigt wird. Folgt man dem britischen Historiker Hugh McLeod, dann stellen die 1960er-Jahre in Bezug auf die Religion eine Krisenzeit dar, weil bisherige Hintergrundgewissheiten dahinschwanden und sich infolgedessen – über sämtliche Konfessionsgrenzen hinweg – viele Menschen vom kirchlich verfassten Christentum entfremdeten.[1]

Dies ist für die Wahrnehmung der turbulenten, von den Autoren selbst als Krisenjahrzehnt (163–182) beschriebenen Phase im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils von erheblicher Bedeutung. Denn die konziliaren Reformbemühungen, hinter denen der Versuch einer zeitgemäßen Neudefinition des Katholizismus steht, überlappten sich mit tieferliegenden, gegenläufigen Entwicklungen: Während sich die Kirche auf die Welt zubewegte, insofern sie gemäß der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ernst nehmen wollte, entfernten sich immer mehr Menschen von dieser Kirche, weil sie mit dem Evangelium als Grund für diese Zuwendung nichts anzufangen wussten. McLeod hat

[1] Hugh McLeod: *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford u. a. 2007.

diese Entwicklung sorgfältig analysiert, und das nicht zufällig unter Bezugnahme auf das Stichwort *aggiornamento*.[2]

Nun greifen S., D. und M. diesen Begriff schon im Titel auf. Sie verstehen unter *aggiornamento* das Streben nach umfassender Erneuerung – wörtlich: „church renewal" (2, 4). Ohne dass dies ausgeführt würde, hat der Begriff bei ihnen eine normative Komponente, weil mit ‚Erneuerung' die Öffnung, ja Modernisierung des Katholizismus gemeint ist. Erst von hier erklärt sich die rundweg negative Bewertung der Neuscholastik, welche als rückwärtsgewandt und defensiv erscheint (39–44, 70–74). So wird sie als „the church's official answer to the Enlightenment" (70) vorgestellt; der Thomismus gar als „the church's philosophical and theological antidote to modernity" (71). Unberücksichtigt bleibt dabei, dass die Problemüberhänge, die sich in theologischer Hinsicht aus der Rezeption der idealistischen Systementwürfe ergaben, für die Herausbildung der Neuscholastik mindestens ebenso bedeutsam waren wie die zweifellos vorhandene, allerdings erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s einsetzende Förderung von lehramtlicher Seite. Zumindest legt eine Lektüre von Joseph Kleutgens Werken zur Philosophie und Theologie der „Vorzeit" das nahe, und auch die neuere Forschung stützt dies.[3] Es greift insofern zu kurz, die Neuscholastik mit dem Ultramontanismus zu identifizieren (40). Sie erscheint damit nämlich als bloßes Mittel einer umfassenderen kirchen- und theologiepolitischen Agenda. In diesem Zusammenhang ist außerdem zu fragen, ob zwischen dem Projekt der *nouvelle théologie* und der Neuscholastik tatsächlich so strikte Unterschiede bestanden, wie die Autoren dies unterstellen (122–126). Vor dem Hintergrund des von Gabriel Flynn und Paul D. Murray herausgegebenen Sammelbands, der zwar verzeichnet, aber offenbar nicht wirklich ausgewertet wird (122, Anm. 56), könnte man hier zu einer differenzierteren Einschätzung gelangen. Nuancierter wird hingegen die Situation und Richtungsvielfalt der katholischen Theologie seit den 1960er-Jahren dargestellt (198–209). Insgesamt fällt die Schilderung der Zeitgeschichte stärker aus als diejenige der vorkonziliaren Zeit, die in einzelnen Fällen ein wenig schablonenhaft wirkt. Was das 20. Jh. betrifft, finden sich jedoch zahlreiche prägnante Bemerkungen, etwa zu den zwei Richtungen der Liturgischen Bewegung (120f).

Wer sich einen gut lesbaren, erfreulich komprimierten Überblick über die Entwicklung des neueren Katholizismus verschaffen will, ist mit diesem Band gut beraten. Er wird hoffentlich weitere Forschungen kirchen- wie theologiegeschichtlicher Art anregen. Zu untersuchen wäre bspw., welche Hand- bzw. Lehrbücher die Studierenden wirklich gelesen haben und welches Denken dort vermittelt wurde.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Philosophie

Schäfer, Christian: **Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel.** Eine Auswahlinterpretation der Schrift „De malo". – Berlin: Akademie 2013. 305 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 57), geb. € 59,80 ISBN: 978-3-05-006076-7

Die Frage nach dem Übel in der Welt und insbes. nach dem moralisch Bösen gehört zu den Grundfragen der Menschheit und damit auch der Philosophie. Der Beitrag der mittelalterlichen Philosophie zu dieser Frage wird meist als Variante der augustinischen Privationstheorie abgetan, der zufolge es das Böse an sich nicht gibt, sondern jedes Schlechte nur einen Mangel an Gutem repräsentiert. In Kombination mit mittelalterlichen Lehrstücken wie der Theorie der konvertiblen Transzendentalien *ens* und *bonum* bzw. der Vorstellung von der Gutheit der Schöpfung wird der Eindruck suggeriert, das Problem des Bösen habe im Mittelalter keine philosophisch weiterführende Rolle gespielt. Dass eine solche pejorative Einschätzung des mittelalterlichen Denkens schlichtweg aus Unkenntnis geschieht, stellt die vorliegende Auswahlinterpretation zur *quaestio disputata* des Thomas von Aquin über das Übel (*De malo*) eindrucksvoll und überzeugend unter Beweis.

Gewiss vertritt Thomas in seiner Lehre vom *malum*, dem sowohl natürlichen als auch moralisch Schlechten, die Privationstheorie, die immer wieder Ziel der philosophischen Kritik geworden ist. Wie der Vf. in der Einleitung problematisiert, liegt ein Hauptargument im „postulativen" oder „psychologischen Manichäismus", in der Vorstellung also, das Übel repräsentiere etwas Eigenständiges oder eine Größe für sich, die sich in ihrer Kraft, Dynamik und Schlüssigkeit nicht einfach privativ ‚wegerklären' lasse (14; vgl. auch die sehr gelungene Problematisierung im Anhang 2). In seiner Analyse der thomanischen Texte macht der Vf. jedoch deutlich, dass das bis heute diskutierte Lehrstück von der Privation keineswegs obsolet geworden ist, sondern in der Tat noch immer aktuelle philosophische Einsichten parat hält. Damit erweist sich Thomas von Aquin in seiner begriffslogisch orientierten und systematisch umfassenden Vorgehensweise einmal mehr als ein Denker, der auch in heutigen Debatten als ernstzunehmender Gesprächspartner in Erscheinung zu treten vermag. Wie der Vf. richtig bemerkt (28), liegt das v. a. an der bewundernswerten Klarheit, Gründlichkeit und Scharfsinnigkeit des thomanischen Denkens selbst. Doch die beeindruckende Leichtigkeit, mit der der Vf. die teils hochkomplexen, weil der mittelalterlichen Metaphysik verpflichteten Aussagen des Thomas' in unsere Lebens- und Denkwelt transferiert, ohne jemals an Tiefe zu verlieren oder verfälschend zu wirken, ist ein mindestens gleichgestelltes Moment, das die vorliegende Arbeit höchst lesenswert macht.

Die Auswahl der präsentierten Texte entspringt sorgfältigen Überlegungen, die erkennen lassen, dass der Vf. – nicht zuletzt durch die bereits andernorts veröffentlichte Übersetzung der Schrift – bestens in die Materie eingearbeitet ist. Neben der Einleitung und einem kurzen Schlusswort werden in vier systematischen Teilen – Ontologische Grundlegung; Ethische Diskussion; Moraltheoretische Ausführung; Sonderfalldiskussionen zum Bösen – insgesamt acht Artikel in Übersetzung und Interpretation präsentiert. Die Übersetzung beschränkt sich auf das *corpus articuli*; die *obiectiones* und ihre Beantwortung werden jedoch in der Interpretation, die sich größtenteils eng am Text orientiert, der zu diesem Zweck in durchnummerierte Sinnabschnitte eingeteilt wurde, erwähnt und gegebenenfalls ausführlich dargestellt. Zwei Anhänge zum näheren Verständnis der thomanischen Handlungstheorie und des Problems von Privation und Negation mit Blick auf das Böse schließen die inhaltlichen Ausführungen ab. Mit Literaturverzeichnis, Personen- und hilfreichem Sachindex endet die Arbeit.

Bei der Lektüre wird sehr schnell deutlich, dass es in immerhin rund dreiviertel der Texte v. a. um Probleme geht, die das bis heute kontrovers diskutierte Thema der Willensfreiheit behandeln (trotz des Vorbehaltes, den der Vf. diesem Begriff gegenüber hegt: 161f, 260). Wie verhalten sich Freiheit und das moralisch Schlechte zueinander? Wie kommt moralisches Übel in Gestalt bösen Handelns zustande und wie ist es erklärbar? Und schließlich gerade für die Thomas-Spezialisten hoch interessant: Wie intellektualistisch oder voluntaristisch ist Thomas in seiner Willenstheorie eigentlich? Diese Fragen basieren zwar auf einer ontologischen Grundlegung, reichen aber noch viel weiter in die thomanische Anthropologie und Ethik hinein. An dieser Stelle sei deshalb eine kurze Kritik am Titel der vorliegenden Arbeit geäußert, der in seiner Sperrigkeit nicht nur wenig attraktiv wirkt (was zugegebenermaßen noch keinen wirklichen Kritikpunkt darstellt!), sondern auch andere Inhalte suggeriert als diejenigen, um die es letztlich geht. Damit verschenkt der Vf. m. E. die Chance, von interessierten (durchaus auch fachkundigen!) Leserinnen und Lesern zur Kenntnis genommen zu werden, die hinter einer Arbeit, die der Behandlung des Übels gewidmet ist, nicht unbedingt die wichtigen und hochaktuellen Debatten erwarten dürften, die faktisch darin entfaltet werden. Gerade in Anbetracht der Tatsache, dass eine speziell der thomanischen Willenstheorie gewidmete Monographie zumindest im deutschsprachigen Bereich fehlt, Thomas aber immer wieder gern in eine intellektualistische Ecke gestellt wird, an der sich eine voluntaristische Kritik im 14. Jh., die sich als anschlussfähiger an die moderne Freiheitsdebatte zu zeigen scheint, zurecht entzündet (ich gestehe freimütig, dass ich selbst zu einer solchen These tendiere!), wäre eine pointiertere und weniger deskriptive Wahl wenigstens des Haupttitels wünschenswert gewesen.

Ein wichtigerer Kritikpunkt betrifft die Gesamtbewertung der thomanischen Willenstheorie. Ohne die Debatte um die philosophiehistorisch fraglichen Etikettierungen ‚Intellektualismus' und ‚Voluntarismus' hier wieder aufwärmen zu wollen (138f, 156–158), stellt sich m. E. die Frage, ob der Vf. nicht zu schnell darüber hinweggeht, dass es sich bei der thomanischen Konzeption um eine teleologische handelt, bei der gewisse Weichen von vornherein gestellt sind (die im 14. Jh. verständlicherweise in die Kritik geraten). Es trifft zwar zu, wie der Vf. immer wieder betont, dass der Wille ein *rationales* Vermögen ist

[2] Vgl. ebd., 83–101, 188–214.

[3] Peter Walter: *‚Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien' (Leo XIII.).* Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik, in: *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie*, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer, Göttingen/Bristol, CT: 2013 (VIEG.B 101), 319–353.

(140, 242 u. ö.), aber Thomas selbst spricht durchgehend vom *appetitus rationalis*, d. h. vom rationalen *Streben*. Dieses der menschlichen Wesensnatur inhärierende Streben nach dem Guten ist es ja, das es laut Thomas gebietet, den Willen unter eine Notwendigkeit allein zu stellen: nämlich alles *sub ratione boni* zu wollen (151f). Dies impliziert schließlich die Ausrichtung auf das Letztziel Gott als das allein um seiner selbst willen erstrebte höchste Gute. Zu Recht macht der Vf. darauf aufmerksam, dass damit keinerlei normativen oder gar theonomen Inhalte gemeint sind, sondern – wie es die großartige Stelle in *quaestio* 6 zum Ausdruck bringt – der Wille „gemäß der eigenen Verfasstheit oder Bauart" ermöglicht wird, d. h. eben als „etwas, das sich festlegungslos auf vieles hin ausrichten kann" (119). So kann Thomas – sind die teleologischen Voraussetzungen einmal akzeptiert – sogar davon sprechen, dass sich der Wille selbst bewegt (139, 143). Was aber, so ließe sich fragen, meint denn die Wesensnatur des mit Vernunft und Willen ausgestatteten Menschen mit Blick auf das konkrete Gute, oder anders gewendet: Wie frei ist der Mensch hinsichtlich seiner Wesensnatur? Der Vf. verweist hier zwar auf Thomas' Ausführungen zu Gewissen und Naturgesetz (149, 233–235) sowie zur menschlichen Natur überhaupt (199–205), belässt es jedoch bei seiner lebensweltlich orientierten (283) Verwendung des Guten, das als reale Gegebenheit vorgefunden und nicht weiter auf seine Konstitutionsbedingungen hin befragt wird (276). Eben dies getan zu haben, gehört aber zu den Leistungen der ‚voluntaristischen' Autoren in der Generation nach Thomas.

Alles in allem handelt es sich bei den vorliegenden Textinterpretationen um eine sehr empfehlenswerte Studie, die wahrhaftig alles andere ist als eine „Fingerübung" (vgl. Vorwort). Die Fähigkeit, einen fast 800 Jahre alten Text so erfrischend auszulegen, dass nicht nur Thomas-Kenner, sondern auch nicht in die Philosophie des Mittelalters Eingeweihte Gewinn daraus ziehen, ist bemerkenswert. So bleibt zu wünschen, dass Text und Interpretationen, die sich gewiss auch hervorragend für eine Lehrveranstaltung eignen, eine breite Rezeption erfahren mögen.

München Isabelle Mandrella

Jung, Christian: **Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches**. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine *Theologie* jenseits von Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 176 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–152394–6

An Nietzsche scheiden sich die Geister immer wieder. Seit mehr als einem Jahrhundert zieht er die Philosophie und andere Disziplinen in seinen Bann, in der Faszination ebenso wie in der Negation. Nach seiner Instrumentalisierung für die braune Propaganda hat er in den vergangenen Jahrzehnten vielfältige Reinterpretationen erfahren, insbes. im Sinne der Postmoderne oder der Spätmoderne. Wer Nietzsche liest, erliegt leicht der Verführung seiner Sprache, ihrem Pathos und ihrer Übertreibung. All diese Phänomene sind vielfach beschrieben, und mit jeder Nietzsche-Renaissance kommen weitere Beschreibungen hinzu. Insbes. seine Religions- und seine Christentumskritik muten zeitlos an, auch wenn oder gerade weil sie selbst den Anspruch des Unzeitgemäßen erheben. Dabei gehört sicherlich die Entlarvung der neuzeitlichen Verquickung von Glauben und Moral aus dem Geist des Ressentiments zu den schärfsten Beobachtungen dieser Kritik. Sie trifft ins Mark des Religiösen. Sie charakterisiert einen Typus, der einem allzu vertraut vorkommt. Sie geht damit weit über religions- und kirchenkritische Psychogramme der Gegenwart hinaus, sowohl in ihrer Übertreibung als auch in ihrer Durchdringung.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die 2011 von der Theol. Fak. Rostock als Promotionsarbeit angenommene systematisch-theologische „Studie" von Christian Jung über „Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches" lässt sich vom Sog eben dieser Sprache überwältigen und zu einem Plädoyer für eine – kursiv gesetzte – „*Theologie* jenseits von Theologie" hinreißen.

Ausgehend (1.) von Nietzsches posthum veröffentlichter Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" führt J. dessen späte Religions- und Christentumskritik wesentlich auf dieses frühe – 1873 verfasste – sprachphilosophische Werk zurück. Dabei bezieht er sich (2.) auf die Drei-Phasen-Einteilung der Philosophie Nietzsches: „Gesundheitslehre" der Kunst, Wissenschaft als Genealogie und „Tanzende Philosophie". Daran anknüpfend beschreibt und diskutiert er (3.) die Religionskritik, (4.) die Christentumskritik und (5.) insbes. die Opferkritik Nietzsches, um schließlich (6.) für eine Theologie „mit Nietzsche über Nietzsche hinaus" zu plädieren.

In 1. arbeitet J. anhand der Metapherntheorie, in der Nietzsche das Denken und Sprechen in Begriffen rekonstruiert („Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern …"), insbes. die Sprache in ihrer Funktion als Beruhigungs- und als Machtinstrument heraus. Zugleich kann man aber doch sehen, wie in eben dieser Sprache wiederum die Möglichkeiten eines solchen Hinterfragens und Infragestellens stecken. In einer modernen Kommunikationstheorie ist dieses Potenzial erfasst und über den Anstoß Nietzsches hinausgeführt: Dekonstruktion verdankt sich ihrerseits der Konstruktion von Begriffen, die sich auf ihre Funktion hin entlarven lassen – und so *ad infinitum*. Auf diesem Hintergrund kann man erkennen, wie die Wahrheitsskepsis Nietzsches ihrerseits Wahrheit für sich beansprucht. Es würde sich lohnen, dieses Dilemma weiter zu entfalten, philosophisch ebenso wie theologisch. In 2. interpretiert J. die Theorieentwicklung Nietzsches über die drei Phasen hin zu einer außermoralischen, ironischen, parodistischen, dionysischen, tänzerischen Philosophie der „Sprünge und Seitensprünge" („Also sprach Zarathustra") von seiner frühen Sprachphilosophie her: „Obwohl Nietzsche innerhalb seiner zweiten und dritten Schaffensphase nur noch selten zu sprachphilosophischen Themen Stellung nimmt, können die spezifischen Eigenschaften seiner späten Philosophie auf seine frühe Sprachtheorie zurückgeführt werden." (60, vgl. 140–143)

In diesem Sinne beschreibt J. in 3.–5. ebenfalls „Nietzsches Religionskritik […] als eine erweiterte Ausformung seiner frühen Sprachphilosophie" (78), sodass diese insgesamt „nach sprachphilosophischen Gesichtspunkten ausgelegt werden" (80) könne. Demnach seien die „religiösen Vorstellungen des Menschen, mit deren Hilfe er seine intellektuellen, psychischen und physischen Nöte bearbeitet, […] die zwangsläufige Folge eines Erkenntnisapparats, der sich im Medium der Sprache organisiert" (80). Dabei unterscheide sich das Christentum von den anderen Religionen in der Exzessivität der „Ursache-Wirkungsvertauschungen", der Verdrängung bzw. des Vergessens der „Metaphorizität" der Begriffe und der „moralischen Arroganz". „Kurz gesagt: Im Christentum hat die Maximierung der Vertauschung zu einer Maximierung des Vergessens geführt. Diese impliziert jedoch zwangsläufig eine Maximierung der Moralisierung." (88) Demnach übertrumpfe das Christentum alle anderen religiösen Rhetoriken an Lebensfeindlichkeit. Dies zeige sich insbes. im christlichen Opferbegriff. Insofern plädiert J. dafür, diesem Begriff mehr Raum in der Systematischen Theologie zu geben: „Anstatt vor der Unnahbarkeit des Opferbegriffs zu fliehen, sollten die Vertreter der theologischen Wissenschaft intensiver über diesen reflektieren, wobei v. a. die Entmoralisierung desselben angestrebt werden sollte." (126f, Anm. 65) Dies mag ein zwischen evangelischer und katholischer Theologie ungleich verteiltes Problem sein, aber auf beiden Seiten gibt es wahrlich jede Menge Forschungs- und Publikationstätigkeiten zu dieser Thematik.

Für J. eröffnet Nietzsches Philosophie schließlich 6. „Erfahrungsräume […], die im Verfolgen einer ausgewogenen Redeweise nicht hätten aufgestoßen werden können" (142). Statt dem „fundamentalistische[n] Trieb zur Etablierung eines monopolartigen Beruhigungssystems" zu folgen, müsse „eine Theologie der Beunruhigung [entwickelt werden], die im Angesicht der Systemlosigkeit zu sprechen beginnt" (146). Ihre wichtigste Aufgabe sei der „Untergang aller metaphysischen Gottesvorstellungen" (146), durch den hindurch erst die – fast ist man geneigt, zu sagen: einzig wahre – Methode einer „Tanzenden Theologie" der „zwanghaften Vervielfältigung der theologischen Deutungen" (149) zu erreichen sei. Diese müsse sich „einem nicht-intentionalen Taumel [hingeben], der zwanghafte Züge trägt und von der Aporie des Weder-Ja-noch-Nein getrieben ist […] Kurz gesagt: Der theologische Gedankentänzer ist nicht Urheber seines Tanzes, sondern Opfer desselben." (152f, vgl. 5f)

J.s eigene taumelnde Versuche sind eher Opfer der Sprachkunst Nietzsches. Sie folgen ihr – abgesehen von wenigen stark apologetischen Einwänden – nahezu blind, schwankend zwischen Banalität und Absurdität (was im Übrigen nichts mit Tertullians *„credo quia absurdum"* zu tun hat). Seine letzte Anmerkung bringt es auf den Punkt: „Aus Sicht einer tanzenden Theologie ist nicht mehr nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit theologischer Sprachformen zu fragen. Da Gott jenseits aller Moralität beheimatet ist, kann er weder angemessen noch unangemessen angerufen werden." (158, Anm. 30) Eine Theologie aber, die sich nicht an wissenschaftlichen Kriterien messen lässt, leistet dem religiösen Glauben einen Bärendienst und kann seinen fideistischen und seinen fundamentalistischen Vereinnahmungen von heute nichts mehr entgegensetzen. Davon hätte Nietzsche selbst wenig gehalten.

Die Theologie darf zu keiner Zeit der Frage nach der Angemessenheit der Gottesrede ausweichen. Denn diese stellt eine Macht dar, die nicht nur aufrichten, sondern auch zerstören kann – und damit eben auch zu einer moralischen Angelegenheit wird. Das Wort „Gott" ist nicht harmlos! Eine andere – im Übrigen evangelische – trinitarische Theologie des Tanzes, die genau mit diesem Topos beginnt, schlägt bspw. Karen Baker-Fletcher vor: *„Dancing with God"* (St. Louis 2006).

Trier Bernhard Fresacher

Müller-Dohm, Stefan: **Jürgen Habermas**. Eine Biographie. – Berlin: Suhrkamp 2014. 784 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–158–42433–9

Zum 85. Geburtstag ist die erste umfassende Biographie des weltweit rezipierten und diskutierten deutschen Denkers erschienen, der seinem amerikanischen Kollegen Dworkin als „der berühmteste lebende Philosoph der Welt" gilt. Müller-Dohm hat eine intellektuelle Biographie vorgelegt, welche einerseits Habermas' markante transdisziplin-

näre Denkentwicklungen nachzeichnet und ihn andererseits als „öffentlichen Intellektuellen" wahrnimmt, dessen gesellschaftlich-politische Interventionen wesentliche Debatten der deutschen Nachkriegsgeschichte beeinflusst bzw. maßgeblich geprägt haben. Der Band beleuchtet H.' Lebensgeschichte im Kontext der Zeit- und Gesellschaftsgeschichte; er konzentriert sich auf das immense Werk und die öffentliche Person von H. Alles Voyeuristische ist dem Biographen fremd. Ihm geht es um Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Theorieentwicklung und intellektuellen Praxis. M.-D. interessiert, ob und inwiefern H. als Hauptvertreter der zweiten Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule gelten kann.

Das Buch gliedert sich in die vier Teile „Katastrophe und Kindheit", „Politik und Kritik", „Wissenschaft und Engagement" sowie „Weltbürgerschaft und Gerechtigkeit". In seiner Kindheit und Jugend war dem mit einer Gaumenspalte zur Welt gekommenen und deswegen diskriminierten H. früh die Bedeutung sprachlicher Kommunikation aufgegangen. Auch als Hitlerjunge schützte ihn sein Sprachdefekt davor, „sich mit der herrschenden Ideologie zu identifizieren" (43f). Die Kapitulation 1945 erlebte er als Befreiung, „‚historisch und persönlich'" (45). Das Studium der Philosophie schloss er 1954 mit einer Diss. bei E. Rothacker über „Das Absolute und die Geschichte" ab. Die unveröffentlichte Arbeit unternimmt eine krypto-materialistische Interpretation der Weltalterphilosophie Schellings. Der emphatischen Schlusspassage zufolge habe der Mensch „‚den Prozeß der Geschichte Gottes noch einmal eröffnet'" und müsse nun „‚seinen weltgeschichtlichen Auftrag, Gottes Geschichte zu vollenden'" (69), ausführen. Bereits 1953 sorgt der damalige Journalist H. in der FAZ für Furore, als er Heidegger wegen der unveränderten Neuauflage seiner 1935 erschienenen, faschistisch imprägnierten Vorlesungen „Einführung in die Metaphysik" eine ungebrochene Heroisierung des Gewalttätigen und sein „Beschweigen" des planmäßigen nationalsozialistischen Massenmordes vorwirft. 1958 erinnert H. in einem Rundfunkbeitrag an den „‚deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen'", deren Erbe unentbehrlich und wiederaufzunehmen sei, „‚weil wir […] deren leibhaftige Träger getötet oder gebrochen haben'" (84).

Teil II behandelt eingangs H.' Zeit im Frankfurter Institut für Sozialforschung, seine Begegnung mit und Bewunderung für die dialektische Denkweise Adornos, seine Beschäftigung mit dem Marxismus als einer „‚empirisch überprüfbaren Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht'" (117), die persönliche wie politische Ablehnung von Seiten Horkheimers, die mühsame Suche nach einer Habilitationsmöglichkeit sowie den durch Gadamer ermöglichten Weggang aus Frankfurt nach Heidelberg. Dort begegnet er A. und M. Mitscherlich, woraus eine lebenslange Freundschaft entsteht. In die Heidelberger Zeit fällt 1962 die Veröffentlichung der Habil.schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit", welche sich zum sprichwörtlich gewordenen, wegweisenden ersten Hauptwerk entwickelt.

Eingehend kommt bei M.-D. das Engagement des öffentlichen Intellektuellen H. für eine soziale, partizipatorische Demokratie einschließlich einer Hochschulreform zur Sprache. Seine Sympathien mit der sowie sein Einsatz für die Studentenbewegung bis zum Konflikt mit deren militanten Teilen, denen er „‚linken Faschismus'" (192) vorwirft, sind eindrücklich dokumentiert. Auf wissenschaftstheoretischem Feld findet ab 1961 der Positivismusstreit mit K. Popper und dessen Schule statt, in dem H. nicht nur den halbierten Rationalismus des Kritischen Rationalismus zurückweise, sondern zugleich dazu beigetragen habe, dass die Kritische Theorie „der ‚Frankfurter Schule' als eigenständiges Paradigma innerhalb der Sozialwissenschaften wahrgenommen wird" (125). Aus der Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 entsteht drei Jahre später das gleichnamige Werk „Erkenntnis und Interesse", in dem es H. unternimmt, mit der Unterscheidung dreier Erkenntnisinteressen Gesellschaftskritik und emanzipatorische Praxis erkenntniskritisch zu begründen. Wird bereits in der Antrittsvorlesung behauptet, mit der Struktur der Sprache sei „‚Mündigkeit für uns gesetzt'" (128), so manifestiert sich seit den 70er-Jahren bei H. eine sprachtheoretische Wende, mit der das verständigungsorientierte Handeln und die darin erhobenen Geltungsansprüche immer größeres begründungstheoretisches wie praktisches Gewicht erhalten. 1971 verlässt H. erneut Frankfurt, um mit C. F. von Weizsäcker das Max-Plank-Institut in Starnberg zu leiten. Hier entstehen wichtige Werke, angefangen von dem den „theoretischen Bezugsrahmen" (235) für die Forschungen seiner Arbeitsbereiche liefernden Buch „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus" (1973). Darin findet sich die bedeutsame Feststellung, administrativ ließen sich „‚legitimationswichtige Überlieferungen nicht regenerieren'" (236). In Starnberg reift H.' voluminöse „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981).

Teil III liefert eine knappe Skizze von H.' definitivem Hauptwerk, der darin ausgearbeiteten Handlungstheorie und seiner Rekonstruktion der Ausdifferenzierung von Wissenskomplexen, Handlungssystemen und Lebensweltstrukturen. Die Gefahr einer systemischen „‚Kolonialisierung der Lebenswelt'" (296) wird betont. H.' hier ausführlich von Weber und Durkheim hergeleitete religionstheoretische These, in der Moderne sei Religion obsolet geworden und habe sich in kommunikative Ethik aufgelöst, thematisiert M.-D. nicht. Mit „Der philosophische Diskurs der Moderne" (1985) lege „Habermas gewissermaßen die Karten auf den Tisch" (303). Darin expliziert er seinen Begriff kommunikativer Vernunft und wendet sich gegen die postmodernistische Einebnung der Differenz zwischen Philosophie und Literatur. Der 1986 erstmals verliehene Leibniz-Preis ermöglicht H. den Aufbau einer rechtsphilosophischen Arbeitsgruppe, aus deren Forschungen „Faktizität und Geltung" (1992) hervorgeht, worin er herausstellt, dass Rechtsnormen der aus diskursiven politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen gewonnenen moralischen Legitimation bedürfen. M.-D. besucht H. zudem „in der Kampfzone ideenpolitischer Kontroversen" (337) und belegt u.a. am Historikerstreit, an der Auseinandersetzung um die Wiedervereinigung, der Asyldebatte sowie den Kontroversen um die Kriege auf dem Balkan und im Irak dessen Eintreten gegen eine „‚Entsorgung der Vergangenheit'" (353), für Verfassungspatriotismus und ein Weltbürgerrecht.

Im Teil IV wird H.' in Reden und auf Reisen artikulierte Aufmerksamkeit auf Probleme und Chancen interkultureller Verständigung deutlich. Dabei kommt auch sein seit der Frankfurter Friedenspreisrede von 2001 verstärktes Interesse an der Rolle der Religion in den postsäkularen Gesellschaften des Westens zur Sprache, für deren öffentliche Präsenz und Relevanz er sich nunmehr stark macht. In der Bioethik-Debatte unterstreicht er gegen die „‚liberale Eugenik'" (427) die durch bioethische Eingriffe gefährdete Unverfügbarkeit der Person, deren moralisches Handeln-Können er im Rahmen einer Gattungsethik grundgelegt sieht. Einen weiteren Schwerpunkt bildet das Konzept deliberativer Demokratie. Es greift angesichts fortschreitender Globalisierung über den Nationalstaat hinaus und verortet die Demokratisierung Europas in einer transnationalen Konstellation supranationaler Integration im Horizont einer föderalen, demokratisch verfassten Weltgesellschaft.

Sodann beleuchtet M.-D., ausgehend von der Kontroverse mit Henrich, H.' Auffassung nachmetaphysischen Denkens, dem er keine Erfassung und Klärung des Ganzen der Welt mehr zutraut, das indessen eine horizontale „‚Transzendenz von innen'" denke und sowohl die obsolet gewordene Metaphysik als auch das transzendentale Subjekt durch die Begriffe gegenseitiger Anerkennung, intersubjektiver Verständigung sowie unversehrter Intersubjektivität ersetze. Entlang der drei Grundfragen Kants skizziert M.-D. zum einen H.' „sprachpragmatische Spielart von Naturalismus und Realismus" (492–498), die einen „weichen" Naturalismus vertritt, der Erkenntnis als in Praktiken verkörperte Resultate evolutionärer Lernprozesse versteht, verbunden mit einem epistemologischen Realismus. Letzterer stellt eine in „Wahrheit und Rechtfertigung" (1999) vorgenommene Revision seiner Konsenstheorie der Wahrheit dar.

Der Abschnitt „Was soll ich tun? Von der Tugendzumutung zur Rationalitätsvermutung" (499–509) macht H.' Zuordnung von auf eine politische Gemeinschaft bezogenen Rechtsnormen, universalen moralischen Normen und partikularen ethischen Orientierungen und Werten deutlich und markiert den universalistischen und formalistischen Charakter seiner Diskursethik. „Was darf ich hoffen? Religion in der postsäkularen Gesellschaft" (509–521) rekapituliert knapp einige Stationen seines „religionsphilosophischen Denkens" (510) und legt vergleichsweise ausführlich seine beim Gespräch mit Ratzinger in der Münchener Akademie vorgetragenen Thesen dar. M.-D. versäumt nicht darauf hinzuweisen, dass Benedikt XVI. sich in einer Rede in Wien zwar auf H. berufe, ihn aber verkürzt zitiere, was dieser nach der Regensburger Rede ausdrücklich moniert habe, um das Christentum erneut in die Rolle einer „‚Vorläufergestalt'" für das „‚normative Selbstverständnis der Moderne'" (517) einzurücken. Als bemerkenswert betrachtet M.-D. H.' Bezüge auf die gemeinschaftliche Praxis des Ritus, durch die Religionen lebendig gehalten würden; er weist auch auf die evolutionäre Rolle hin, die H. dem Ritus mit Blick auf die Sprachevolution zuerkenne.

Kants Frage nach dem Menschen beantwortet M.-D. im Sinne von H. mit „Sprachlichkeit und Intersubjektivität" (521–530), wobei er von dessen frühem Interesse an der philosophischen Anthropologie über die Studien zur Interaktionskompetenz einen Bogen schlägt zu H.' „‚Intersubjektivität der Verständigung'" (524). Der Biograph verweist auf dessen Konzeption von „‚Individuierung durch Vergesellschaftung'" (527), um dann den „mehrstufigen Übersetzungsvorgang" aufzuzeigen, der „vom Ritus zum Mythos und von diesem zur Alltagssprache" (530) führe.

M.-D. ist mit dieser Biographie ein großer Wurf gelungen. Sein Buch stellt eine sowohl wissenschaftlich anspruchsvolle als auch gut lesbare, geradezu spannend geschriebene Arbeit dar, welche, mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat bestens dokumentiert, H.' Werk und öffentliches Leben kenntnisreich und nuanciert präsentiert. Den Bd. zeichnet aus, dass er nicht nur die Werkentwicklung prägnant und im Ganzen zuverlässig darstellt, sondern auch H.' Rezeption und kontroverse Diskussion kundig einbezieht. H. wird zu Recht als ein Philosoph und Gesellschaftstheoretiker gewürdigt, der sich an zahlreichen Wissensgebieten abgearbeitet hat und diese ebenso eigenständig wie eigensinnig in seine immer wieder aktualisierte und anders akzentuierte Konzeption zu integrieren vermag. Der Frankfurter Philosoph verbindet mit seinen Theorien der Öffentlichkeit, Kommunikation, Demokratie, Gesellschaft und Vernunft ein lebenslanges Engagement als gesellschaftskritischer öffentlicher Intellektueller, welcher vor keinen tagespolitischen Interventionen und ideenpolitischen Debatten zurückschreckt. Eben darin sei er der

herausragende Vertreter gegenwärtiger Kritischer Theorie. Das Buch bietet in dieser Fülle und Dichte mit ausführlichen Zitaten aus unveröffentlichten Korrespondenzen versehene Einblicke in H.' faszinierende und stimulierende Denkbewegungen. Dabei wird deutlich, dass er sich seit seinen intellektuellen Anfängen für Öffentlichkeit interessiert und in diese interveniert hat, dass er sich für die Einbeziehung der ausgeschlossenen Anderen theoretisch stark gemacht und praktisch eingesetzt hat, dass er in Auseinandersetzung mit der Naziherrschaft zu einem Vordenker der Demokratisierung geworden ist. Zugleich lässt sich feststellen, dass H. seit langem Fragen der Religion umgetrieben haben. Dem Vf. entgehen freilich die signifikanten Wandlungen seiner religionstheoretischen Position. Dass M.-D. dessen Verdikt gegen die Behauptungen der Theologie, welche H. 1971 für sinnlos befand, nahtlos in den Abschnitt über die postsäkulare Gesellschaft einfügt, ist m. E. deplatziert. Die theologische Rezeption von und Kritik an H.' Religionsverständnis wird von M.-D. kaum zur Kenntnis genommen. Metz wird nur einmal beiläufig erwähnt; Peukert fehlt völlig. Gleichwohl bleibt H. für die Theologie ein bedeutender Gesprächspartner, der seit jungen Jahren auf die nationalsozialistische Judenvernichtung und das verdrängte jüdische Erbe aufmerksam gemacht hat, der in luziden Beiträgen zu Adorno, Scholem, Benjamin oder Buber jüdisches Denken ingeniös erschlossen hat und philosophisch zu übersetzen versucht, als einer, dem bereits früh die Bedeutung des Ritus aufgegangen ist und der als religiös Unmusikalischer einen reflektierten Glauben im Streit um die Wahrheit herausfordert und anerkennt.

Korrekturen: Der auf S. 617 angegebene Theologe heißt nicht Ostowoch, sondern Ostovich. Der Beitrag von Lobkowicz (668) erschien in der Zeitung „Die Tagespost". Der Artikel von Maly (722) findet sich im Jahrgang 80 der ThPh. Die Literaturangabe zu dem von mir herausgegebenen Band „Habermas und die Theologie" (711) ist verunglückt.

Luzern Edmund Arens

Rohs, Peter: **Der Platz zum Glauben.** – Paderborn: Mentis 2013. 152 S. (ethica, 25), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–89785–323–2

Peter Rohs legt mit seinem Werk über den Platz des religiösen Glaubens ein dichtes Argument für eine ethikotheologische Rechtfertigung der Rationalität zentraler Annahmen eines entmystifizierten Christentums vor. Obwohl es, laut R., aus Sicht der theoretischen Vernunft kein überzeugendes Argument für die Existenz Gottes gibt, bemüht er sich zu zeigen, dass aus Sicht der praktischen Vernunft der Glaube an Gott als postmortalen Richter über das menschliche Leben ein rational zulässiger Glaube ist. Neben einer libertarianistisch verstandenen Freiheit und der durch sie implizierten Zurückweisung des Physikalismus setze dieser Glaube – im Gegensatz zum durch das griechische Denken ins Widervernünftige gesteigerten klassischen Theismus – nur ein für mündige Personen annehmbares Minimalbild sowohl Gottes als auch des Christentums voraus.

Zum Gottesbild: Wir können, laut R., Gott vernünftigerweise nur die Eigenschaften zuschreiben, die er haben muss, um als unbedingt heiliger Richter über uns im Leben nach dem Tode zu urteilen. Weder Allmacht noch Ewigkeit oder Allwissenheit und Gottes Souveränität über die Welt sind dafür notwendig. Stattdessen ist Gott, ganz anthropomorph gedacht, eine in der Zeit existierende, nicht-allmächtige, tätige Person, welche die zukünftigen Handlungen freier Wesen jetzt noch nicht kennt, aber über ausreichend Macht und Wissen verfügen wird, um nach dem Tod des Menschen diesen körperlich aufzuerwecken und in einem absolut gerechten Prozess zu richten.

Zum Christentum: Nicht nur das klassische Gottesbild wird entkernt und vom Platz des Glaubens ausgeschlossen, auch entscheidende christliche Annahmen werden als rational nicht vertretbar zurückgewiesen. R. verabschiedet sich von der Gottmenschlichkeit Jesu Christi, die er als die Existenz eines zweiten Gottes auffassen würde, sowie von der paulinisch-augustinischen Theorie der Erbsünde und ihren modernen Weiterentwicklungen, da sie der Gerechtigkeit widersprächen. Er zieht konsequenterweise die Schlussfolgerung, dass damit auch die gesamte traditionelle katholische wie evangelische Theologie des Kreuzes nicht mehr vertreten werden kann, und argumentiert schlussendlich, dass die Hoffnung auf einen gnädigen Gott, der dem Menschen unverdienterweise Gnade schenkt, mit grundlegenden Forderungen der Gerechtigkeit nicht vereinbar ist.

Laut R. bleibt ein Christentum, das sich auf Glaubensannahmen stützt, die sich allein durch ihre moralphilosophische Vernünftigkeit (Bergpredigt) auszeichnen und im Verbund mit Hoffnung und Liebe auf den eschatologischen Gerichtstag ausgelegt sind. Dieser so qualifizierte christliche Glaube zeichne sich vor dem Atheismus durch einen Rationalitätsvorsprung aus, der theoretisch zwar nicht eingelöst werden könne, aber dennoch gut mit der praktischen Vernunft harmoniere. Wer davon ausgeht, dass der Mensch frei und vernünftig handeln kann, der darf, so R., auch auf rational zulässige Weise hoffen, dass Gott existiert und uns im Leben nach dem Tode richten wird.

R.' „Der Platz zum Glauben" ist ein Buch, das sowohl durch seine argumentative Ambition besticht und provoziert als auch daran leidet, dass R. sich dafür entschieden hat, die Prägnanz seines Gedankenganges durch Verzicht auf ausführliche und detailreiche Diskussionen nicht zu stören. Dadurch entsteht der Eindruck, dass seine Prämissen an entscheidenden Stellen in der Luft hängen. Obwohl R. fast alle wichtigen Themen der Religionsphilosophie und Theologie streift und sie mit Leichtigkeit hätte ausführlicher behandeln können, und obwohl es zu jedem seiner Argumente aus philosophischer und theologischer Sicht viel zu sagen gäbe, konzentriere ich mich im Folgenden auf zwei philosophische Probleme, die mir nur in ungenügender Länge diskutiert scheinen: Erstens auf die R.sche Einschätzung der Leistungsfähigkeit der theoretischen Vernunft und zweitens auf die R.sche Konzeption der Satispotenz Gottes, welche die klassische Omnipotenz ersetzen soll.

Erstens: Im Zuge der Rechtfertigung eines rein ethikotheologischen Ansatzes der Rationalität religiösen Glaubens unterscheidet R. zwischen ethikotheologischen und physikotheologischen Argumenten für die Existenz Gottes und argumentiert, dass die Blickrichtung der Physikotheologie in die Vergangenheit und die der Ethikotheologie in die Zukunft gerichtet ist:

„In der Physikotheologie soll die Vorstellung von Gott benutzt werden, um eine theoretische Erklärung bestimmter Gegebenheiten der natürlichen Welt zu geben. Schon dass es überhaupt eine materielle Welt gibt, soll durch eine Wirksamkeit Gottes erklärt werden. [...] Die Blickrichtung der Physikotheologie geht daher in die Vergangenheit. [...] Eine ebenso große Rolle hat die Ethikotheologie gespielt. In ihr geht es um Gott als moralischen Gesetzgeber, vor allem aber als gerechten Richter, der letztendlich für eine ideale Verwirklichung von Gerechtigkeit sorgt. Die Blickrichtung der Ethikotheologie geht also in die Zukunft." (71)

R. zufolge ist die theoretische Vernunft nicht in der Lage, die Existenz Gottes physikotheologisch zu begründen:

„Ein rationaler Theist ist ein Theist, dessen Glaube rational zulässig ist. Er sollte idealerweise über theoretische Argumente dafür verfügen, dass es einen solchen Glauben gibt [...] und zweitens über rationale Argumente, die zeigen, wo die Begrenzung dieses Platzes liegt, wo der Aberglaube anfängt. [...] Es gehören nicht dazu theoretische Argumente zugunsten der Existenz Gottes, schon deswegen, weil es keine gibt. In diesem Punkt sollte man, so meine ich, die Einsichten von Hume, Kant und James (und von manch anderem) akzeptieren." (46–47) Weiter: „Dass die Physikotheologie nicht zu Beweisen für die Existenz Gottes taugt, sollte seit den Arbeiten von Hume und Kant zu diesem Thema klar sein." (88)

An dieser Stelle macht R. es sich etwas zu leicht. Obwohl er, zum einen, gängige Probleme der Thematik der Gottesbeweise, wie sie von Kant hervorgehoben worden sind, diskutiert, ist die in den vergangenen Jahrzehnten geführte Debatte der analytischen Religionsphilosophie zur Leistungsfähigkeit der theoretischen Vernunft in Bezug auf die Möglichkeit der Gottesbeweise nur sehr verkürzt rezipiert, was umso verwunderlicher ist, da R. selbst bspw. den von Bromand und Kreis 2011 hg. Band „Gottesbeweise von Anselm bis Gödel" erwähnt, ohne allerdings näher auf ihn einzugehen. Auch *pace* Kant darf die Frage nach der Möglichkeit der Gottesbeweise keinesfalls als erledigt gelten. Zum anderen ist R.' Verständnis der Physikotheologie unnötig eingeengt: Nicht jedes physikotheologische Argument ist *per se* notwendigerweise auf die Vergangenheit des Universums gerichtet. Das populärste Argument dieser Art ist das Kalam-Argument, das explizit und notwendigerweise auf die Vergangenheit des Universums gerichtet ist und aus seiner vermeintlichen Endlichkeit auf eine erste transzendente Ursache desselben schließen will. Ein ebenso großer Fundus an kosmologischen Argumenten ignoriert allerdings die Vergangenheit und konzentriert sich auf die *gegenwärtige* Existenz der Welt. Diese Argumente basieren, vereinfacht gesagt, auf der Annahme, dass das Universum jetzt existiert, obwohl dies metaphysisch nicht notwendigerweise der Fall ist. Auf dieser Prämisse aufbauend und unter Berufung auf den Satz vom zureichenden Grunde versuchen sie zu zeigen, dass es plausibel ist anzunehmen, dass es eine gegenwärtig die Welt erschaffende Ursache gibt, die wir Gott nennen (*creatio ex nihilo* und *creatio continuans*). Auch wenn das Argument als stringenter Gottesbeweis für die Existenz des christlichen Gottes selbst strittig ist, scheint es mir doch contra R. zu zeigen, dass die theoretische Vernunft mindestens die Ressourcen hat zu argumentieren, dass es eine transzendente Ursache des Seins der Welt gibt, und dass allein aus theoretischen Gründen ein diese Ursache verneinender Atheismus zurückgewiesen werden muss, ganz ohne Rekurs auf ethikotheologische Überlegungen.

Zweitens: Ein damit zusammenhängender Punkt betrifft R.' Lösung des Theodizee-Problems und seine damit einhergehende Konzeption der göttlichen Macht. Für R. ist die klassische Vorstellung einer Allmacht Gottes philosophisch und theologisch nicht zu begründen. Seine Lösung des Theodizee-Problems besteht daher darin, die *Allmacht* Gottes durch eine *Satispotenz* Gottes zu ersetzen: Gott will das Leid verhindern, aber er kann es schlechterdings nicht. Er ist mächtig genug (*satis potens*), bzw. er wird mächtig genug sein, um die Toten aufzuerwecken und zu richten, aber er ist (momentan) nicht in der Lage, das Leid in der Welt zu verhindern: „Das zeitlich verstandene ‚satis potens' [...] besagt: wir können uns deswegen auf die Verheißungen Gottes verlassen, weil wir annehmen dürfen, dass die erforderliche Macht vorhanden sein wird, wenn sie erfüllt werden sollen." (100)

An dieser Stelle ergeben sich mehrere Schwierigkeiten: Zum einen scheint die Zurückweisung der Allmacht innerhalb der Diskussion des Theodizee-Problems *ad hoc* zu sein, da R. keinen Grund für die Theorie der Satispotenz angibt außer demjenigen, dass sie eben das Theodizee-Problem für seine Ethikotheologie erledigt. Nachdem er die Allmacht Gottes aufgegeben hat, stellt er dann auch fest: „Im Rahmen der Ethikotheologie gibt es kein Theodizee-Problem." (99) Zum anderen verpflichtet die Zurückweisung der Allmacht R. dazu, die gesamte Schöpfungstheorie und die mit ihr verbundenen, oben erwähnten kosmologischen Argumente als irrelevante philosophisch-theologische Fragehorizonte abzutun. So einfach ist das aber nicht: Entweder ist der satispotente Gott mächtig genug, um die Welt aus dem Nichts zu erschaffen und gegenwärtig im Sein zu halten, oder er ist es nicht. Wenn er es ist, dann ist unklar, inwiefern sich der Begriff der Satispotenz von dem der Omnipotenz unterscheidet, was die R.sche Lösung des Theodizee-Problems zunichte machen würde (es wäre *ad hoc* zu argumentieren, dass der satispotente Gott alles kann, was der omnipotente Gott kann – außer eben das Leid zu verhindern). Wenn er es nicht ist, dann kann der R.sche Gott nicht der Schöpfer der Welt sein. Letzteres scheint genau der Intention von R. zu entsprechen:

„Es wurde auch die Ansicht Fichtes angeführt, dass in der Schöpfungslehre das Kriterium der Falschheit einer jeden Religion liegt. [...] Die Schöpfungslehre hat sich wegen der Existenz der Übel, aber auch in Folge des wissenschaftlichen Fortschritts aus einem Argument für die Existenz Gottes in eines gegen sie verwandelt. [...] Die biblische Erzählung von der Schöpfung kann ohnehin nur noch als Mythos gelten. Die Verbindungen zu den mesopotamischen und ägyptischen Schöpfungsmythen sind inzwischen ja gut erforscht." (99)

R. scheint an dieser Stelle zu ignorieren, dass die Kontingenz der Welt ein vom naturwissenschaftlichen Fortschritt unabhängiges und eigenständiges philosophisch-theologisches Problem ist, das man nicht mit dem Verweis auf den mythischen Charakter des ersten Buches Mose erledigen kann.

Wenn der satispotente Gott nicht der Schöpfer der Welt ist, dann steht die theoretische Vernunft vor wenig erfreulichen Alternativen: Entweder ist die Frage nach dem Grund der Welt der Vernunft prinzipiell nicht zugänglich, oder es gibt keinen Grund für die Existenz der Welt, oder es gibt einen von Gott verschiedenen Grund der Welt. Während es unklar ist, für welche Option R. sich entscheiden würde (ich schwanke in meiner Einschätzung zwischen der ersten und der zweiten), scheinen mir alle drei Optionen philosophisch unbefriedigend zu sein. Letzten Endes wirft der R.sche Versuch, die Vernünftigkeit des Glaubens mit den Mitteln der praktischen Vernunft aufzuweisen, wieder zurück auf die Frage nach dem Wesen der theoretischen Vernunft und ihre Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?"

Bochum Benedikt Paul Göcke

Mutschler, Hans-Dieter: **Halbierte Wirklichkeit**. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 340 S., geb. € 24,95 ISBN: 978-3-7666-1721-7

Hans-Dieter Mutschler, Prof. für Natur- und Technikphilosophie in Krakau/Polen, Dozent in Frankfurt/Main und Zürich, verfügt über eine mehrfache Qualifikation in den Bereichen Philosophie, Physik und Theologie. Er hat zahlreiche Publikationen zu Grenzfragen zwischen diesen vorgelegt.

Thema des hier zu besprechenden Buches ist „der ideologische Missbrauch der Naturwissenschaften zu Zwecken des materialistischen Monismus, der sich auf diese Art seriös gibt" (9). Die Verbindung von wissenschaftlichem Scharfsinn und ideologischer Verblendung führe heute dazu, dass „eine erdrückende Phalanx von Intellektuellen sich einerseits an den nicht genug zu lobenden Naturwissenschaften orientiert, damit aber auf der andern Seite einen außerordentlich simplen Materialismus verbindet", der sich aggressiv gegen Religion in jeder Form richtet. Woher kommt es, dass hoch angesehene Wissenschaftler oder auch Philosophen auf dem Gebiet des Weltanschaulichen derart unter Niveau gehen? (12f)

Es scheint, dass sie von undurchschauten Motiven gesteuert werden, welche nach der Einheit aller Dinge streben, die monistisch gefasst wird (12). Die monistische Einheit herzustellen ist ihr größtes Begehren, dem alles, auch die (vernehmende, für das unbewältigbare Ganze offene) Vernunft geopfert wird, während ihr (formal-logisch schlussfolgernder und praktisch Mittel auf Zwecke ausrichtender) Verstand desto perfekter arbeitet und auf seinem Gebiet faszinierende Leistungen hervorbringt (110).

Für den Materialisten ist das Reale nichts als Materie und ihre wesentlichen Eigenschaften sind (blinder) Zufall und (blinde) Notwendigkeit. Er „weiß also ein für alle Mal, woran er mit sich und mit der Welt dran ist. Er erspart sich das Bodenlose des Glaubens, die Kontingenz des Wissens, den bohrenden Zweifel, die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Erfahrung" (14).

Doch das Reale ist von einer unreduzierbaren Vielfalt, der eine Vielfalt unserer Erkenntniszugänge entspricht. Wir haben nur die Möglichkeit, diese Vielfalt behutsam formal zu bestimmen und partiell zu ordnen, können sie aber nicht zu einer Einheit des Wissens bringen. Versucht man es – in einer Art „gnoseologischer Konkupiszenz" (Karl Rahner) – dennoch, dann erzeugt man eine monistische Ideologie (15f; 52; u. ö.).

Der heute herrschende materialistische Monismus kommt mit seinem Gegensatz, dem spiritualistischen oder Geistmonismus, darin überein, dass beide das jeweils Andere, den Geist bzw. die Materie, nur als Epiphänomen und nicht als Eigenständiges anerkennen (17f). Beide gebärden sich totalitär, erheben den Anspruch, das Sein auf den Begriff gebracht zu haben und mit einem Generalschlüssel alle Phänomene zu erklären.

Dagegen plädiert M. für eine pluralistische Ontologie, welche den Seinsbegriff nur formal fasst und pluralistisch auffächert bzw. das Sein analogisch versteht und verschiedene Weisen, Stufen, Schichten des Seins zulässt (19f; 37; 44; 49; 51; 132; 215; 232ff; 287ff; 304). Die Gegensätze und Spannungen auszuhalten, kennzeichne die Reife menschlicher Existenz, während Ideologien sie monistisch reduzieren. Die Kategorien unseres Weltverständnisses müssten wir aus der Erfahrung gewinnen, ohne sie auf eine einzige zu reduzieren. Das Ganze, die Einheit aller Dinge, bleibe uns letztlich entzogen und fragwürdig, so fragwürdig, wie wir uns selber sind. Darauf gebe es nur zwei mögliche Antworten: entweder Skeptizismus und Agnostizismus oder religiöses Vertrauen (19f).

Diese in Kap. 1 (Einführung) angedeutete Grundperspektive wird in den folgenden Kap.n in materialreichen, hochgradig differenzierten, scharfsinnigen Argumentationen und Auseinandersetzungen mit anderen Positionen entwickelt.

Zunächst befasst sich Kap. 2 (22–45) mit dem Verhältnis von Wissenschaft (mit objektiver Beobachterperspektive, Überprüfbarkeit, Formalsprache) und Lebenswelt (mit Betroffenenperspektive, Erlebnisqualitäten, natürlicher Sprache). Wir springen zwischen beiden Perspektiven hin und her und können auf keine von beiden verzichten. Wissenschaft und Lebenswelt sind wie die unabhängigen Brennpunkte einer Ellipse. „Wenn wir beides zulassen, die formalen Konstrukte der Wissenschaft, ihre Ermöglichung technischer Weltbewältigung und unsere konkrete Leiberfahrung als geschichtlich handelnder, psychosomatisch verfasster Wesen, dann fächert sich uns das Sein auf" (44).

Kap. 3 (46–130) zeigt, dass „die drei Säulen des Materialismus" (Materieprinzip, Supervenienzprinzip, Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt) keiner Überprüfung standhalten, weshalb sie gewöhnlich nicht überprüft, sondern einfach nur als gültig vorausgesetzt werden. Auch Materialisten haben ihre Dogmen. Sie unterstellen, dass wir alle wüssten oder dass zumindest die Physik wüsste, was Materie sei. Aber der Begriff Materie kommt in keiner einzigen physikalischen Formel vor, ja kann es gar nicht. Physik weiß nicht, was Materie ist (62). Die Berufung der Materialisten auf die Physik geht ins Leere. Begriffe wie Materie und Kausalität entstammen unserer praktischen Lebenswelt, von dort übertragen wir sie in die Wissenschaft, um uns diese verständlich zu machen (58). Aus unserer lebensweltlich-praktischen Erfahrung kennen wir die Differenz zwischen Geist und Materie: wir greifen in die Materie ein, aufgrund von Motiven, die sich zuvor in unserem Geist gebildet haben, d. h. wir sind eine Art Amphibium zwischen Geist und Materie und können den Begriff Materie immer nur korrelativ zum Begriff Geist bestimmen (71). Wenn aber der Materiebegriff abhängig ist vom dualen Begriff des Geistes, dann ist der Materialismus am Ende (und der Spiritualismus ebenso).

Das Kausalprinzip ist als pragmatische Forschungsmaxime (und nützliches Interpretament zum Verständnis der Naturvorgänge) sehr sinnvoll, aber von einer kausalen Geschlossenheit der Welt kann keine Rede sein. Daher hatte schon Bertrand Russell vorgeschlagen, auf den Kausalitätsbegriff zu verzichten, und viele Philosophen der Physik folgen ihm darin (101ff; 108ff). Eine ganz andere Bedeutung hat der Satz vom zureichenden Grund: Er meine, dass es kein Objekt in dieser Welt gibt, bei dem wir nicht fragen könnten, warum es so ist und warum es überhaupt ist (94; 113; 127f). Materialisten hingegen stufen die Welt zur schieren Faktizität herab; vieles (Warum ist die Welt? Warum sind die Naturkonstanten so? Warum bringt die Evolution Bewusstsein hervor, wenn es doch auch ohne gut geht?) ist dann halt so, ohne verstehbaren Grund (128f).

Kap. 4 „Das Neue in der Welt – Emergenz" (131–170) weist die Unzulänglichkeiten der drei naturalistischen Positionen auf. Die stärkere vierte Position gibt den materialistischen Rahmen auf und wählt entweder eine starke Metaphysik (so Peirce oder Whitehead), mit der Gefahr, metaphysisch überschwäng-

lich zu werden, oder wechselt in die Theologie über, womit allerdings der Bereich des allgemein vernünftig Zugänglichen verlassen wäre.

Kap. 5 gilt dem „Hegel'schen Idealismus" (171–214). Kap. 6 zeigt, inwiefern beide, „Spiritualistisches und materialistisches Einheitsdenken" (215–235), durch eine pluralistische Ontologie zu ersetzen sind. Kap. 7 „Die Selbstaufhebung des monistischen Materialismus" (236–264) verfolgt, wie dieser seit 100 Jahren gezwungen ist, seine Prämissen ständig zu verstärken. Materialisten machen selbst von dem Gebrauch, was sie ihren Gegnern verbieten.

Kap. 8 fragt: „Was wäre die Alternative?" (265–278). Sie könnte beim lebensweltlich erfahrenen psychosomatischen Zusammenhang des Menschen ansetzen und diesen analogisch auf die außermenschliche Natur übertragen. Kap. 9 „Wegzuräumende Hindernisse" (279–302) stellt sich den Standardeinwänden szientifischer Materialisten gegen theologische Weltdeutungen.

Das letzte Kap., Kap. 10, „Das spirituelle Narrativ" (303–328), das auf das christliche Sinnangebot eingeht, ist durch eine „Zäsur des Geltungsanspruchs" vom Vorausgehenden abgesetzt (21). Hier plädiert M. – anstatt wie Materialisten nur ein evolutionäres Epos mit Aneinanderreihung nichtnotwendiger Fakten ohne jeden Sinnzusammenhang zu erzählen und anstatt wie Peirce, Whitehead oder Hegel Theologie mit Naturwissenschaft über eine (voraussetzungsreiche) metaphysische Großerzählung zu vermitteln – für eine (bescheidenere) „narrative Theologie der Natur" (303), welche, da sie Qualität höher wertet als Quantität, die riesige kosmische und biologische Evolution christlich deuten kann, ohne mit den Fakten zu kollidieren (325). Diese christliche Erzählung hat sich freilich am Theodizeeproblem abzuarbeiten (327f). Aber die Abschaffung Gottes erzeugt ein mindestens ebenso dorniges Problem, denn dann gibt es keine Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. „Trotz all dem auf Gerechtigkeit zu hoffen, scheint die bessere Lösung." (303)

Es folgen Anmerkungen (329–332) und Literaturverzeichnis (333–340).

Leider fehlt ein Personenverzeichnis, das erlauben würde, erwähnte, zitierte, kritisierte Autoren im Buch wiederzufinden. Wünschenswert wären auch Untergliederungen der Kap., welche die Struktur der Gedankenführung erkennbar machten, sowie Hervorhebungen der Hauptargumente. Sehr hilfreich aber sind die den einzelnen Kap.n vorangestellten Zusammenfassungen.

Das reichhaltige Buch bietet beste Aufklärungsarbeit. M. setzt sich souverän mit den verschiedensten Seiten auseinander, deckt Fehler in Denkweisen auf, spart auch nicht mit Kritik an Theologen (z. B. 165ff) und er entfaltet in einem großen Bogen eine gut begründete Gesamtperspektive. Ein meisterliches Buch, dem man viele Leser wünscht, insbes. viele im naturalistischen Vorurteil unserer Zeit befangene oder an ihm sich abarbeitende Intellektuelle.

Werther Hans Kessler

Lohfink, Gerhard: **Der neue Atheismus**. Eine kritische Auseinandersetzung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 144 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–460–30031–6

Das Buch „Der neue Atheismus" von Gerhard Lohfink, das eine überarbeitete und erweiterte Fassung seines Werkes „Welche Argumente hat der neue Atheismus?" aus dem Jahr 2008 ist, untersucht die Plausibilität von acht Argumenten, die der sog. ‚Neue Atheismus' gegen religiösen bzw. spezifisch christlichen Glauben vorbringt. Der Autor gelangt zu dem Ergebnis, dass keines der acht Argumente eine schlüssige Kritik am christlichen Bekenntnis bietet, und fordert daher eine offensive Auseinandersetzung mit dem ebenfalls in einer neuen offensiven Haltung auftretenden Neuen Atheismus.

Ausgehend von der Zeitdiagnose eines Wiedererstarkens atheistischer Religionskritik, die der Autor durchaus für begrüßenswert hält, da Gläubige unter einen höheren Rechtfertigungsdruck hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen gelangten (7), werden acht Kernargumente aus den Schriften verschiedener Vertreter des neuen Atheismus destilliert und auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht.

Die ersten beiden Argumente betreffen Varianten des zeitgenössischen Naturalismus, welche entweder naturwissenschaftlich angehauchte All-Erklärungen der Welt liefern (Argument I) oder den Feuerbach'schen Projektionsverdacht szientistisch aktualisieren (II). Der Autor verweist dagegen auf die methodischen Grenzen, denen sich jede naturwissenschaftliche Erklärung der Welt zu stellen hat, und weist dem Naturalismus methodische Ungedecktheit nach. Das dritte und das vierte Argument verhandeln evolutiv-reduktionistische Erklärungen des Menschen (III) und des sittlich Guten (IV), welche in ihren All-Erklärungsansprüchen unterkomplex und methodisch prekär sind – in einer qualifizierten Form sei die Evolutionslehre hingegen kompatibel mit dem biblisch-christlichen Bild eines Schöpfergottes. Das fünfte Argument wendet sich dem Theodizee-Einwand zu. Der Autor versucht zu zeigen, warum die Existenz von unsagbar großem Leid letztlich keinen schlüssigen Einwand gegen das christliche Bekenntnis darstellt (V). Die letzten drei Argumente verhandeln Vorurteile gegenüber dem biblischen (und besonders alttestamentlichen) Gottesbild, welches jedoch weder gewalttätig (VI) noch primitiv (VII) oder weltverneinend (VIII) sei. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass keines der acht analysierten Argumente eine stichhaltige Widerlegung des christlichen Bekenntnisses sei und der Christ eine „bessere Antwort auf die großen Fragen des Lebens" (139) habe als der Atheist.

Der Autor legt mit seinem Werk eine knappe, konzise Auseinandersetzung mit den Schlüsselargumenten des Neuen Atheismus vor, die durch ihre systematisierende Aufbereitung der Debattenlandschaft und ihre analytische Schärfe besticht. Der Verzicht auf ausufernde Rekonstruktionen einzelner Positionen innerhalb des Neuen Atheismus macht das Buch zu einer pointierten und kurzweiligen Lektüre, die sich als systematische Einführung in die Debatte um den Neuen Atheismus und als Übersicht zu den zentralen Streitpunkten zwischen Theisten und (neuen) Atheisten gut eignet. Besonders gelungen ist zum einen die angenehm unaufgeregte Kritik an atheistisch verzerrten Vorstellungen und Vorurteilen zum biblischen Gottesbild und zum Verständnis der Bibel als ‚Heiliger Schrift' im Ganzen – weder ist man als gläubiger Christ auf einen kruden Kreationismus festgelegt, noch ist die Bibel eine gewaltverherrlichende Narration über einen allwissenden und allmächtigen Despoten. Insbes. die sog. ‚Neuen Atheisten' verblüffen in zeitgenössischen Debatten immer wieder mit erstaunlicher Unkenntnis der zeitgenössischen biblischen Theologie, sodass die Gegenkritik des Autors eine zugleich notwendige und einleuchtende Antwort darstellt. Zum anderen überzeugt die Entlarvung naturalistischer All-Erklärungsversuche als methodisch unhaltbare Aussagen, die letztlich in (im schlechten Sinne) metaphysische Thesen kippen: Wer ohnehin nur quantitative Untersuchungsmethoden zulässt und ausschließlich innerweltliche Erklärungen akzeptiert, wird genau dann, wenn er die Welt im Ganzen erklären will, „mit einer verengten Sicht der Wirklichkeit arbeiten und […] unzulässige Grenzüberschreitungen vornehmen" (13).

Bei all diesen Stärken hat das Werk jedoch auch zwei Schwächen, die den positiven Gesamteindruck schmälern. Erstens gibt es in dem Werk einige offene Enden, in denen der Autor eine umstrittene These äußert, diese Kontroverse dann aber sofort abbricht. Bspw. stellt er in Frage, ob es das „Gefühl für Anstand und Moralität auch bei Atheisten überhaupt geben könnte, wenn die lange Geschichte des Kampfes um das Gute nicht vorausgegangen, wenn es Mose und Jesus und die großen Heiligen der Kirche nicht gegeben hätte" (79) – damit könnte jedoch auch lediglich das alte Vorurteil der Unmoralität des Atheismus aufgewärmt werden. Ebenso verwechselt er einen philosophischen Sinn von Unbedingtheit, wie er sich in stets über konkrete Kontexte hinausgreifenden Begriffsbildungen und Geltungsansprüchen manifestiert, mit einem umfassenden Transzendenzverständnis und stellt die These auf, dass ein Gottesbeweis am unendlichen Horizont einer jeden Begriffsbildung ansetzen könnte (47); oder er begegnet der religionskritischen Aussage, dass die Welt ohne Religion besser wäre, mit der zu einfachen Gegenthese, dass „die Menschheit längst an globaler Depression zugrunde gegangen wäre, wenn es nicht den Trost und das Glück des Glaubens an Gott gäbe" (101). Derartige Behauptungen, die immer wieder eingestreut werden, bedürften einer näheren Erläuterung, die der Autor jedoch nicht leistet.

Zweitens ist m. E. die Verhandlung des Theodizee-Einwandes problematisch. Der Autor legt eine Mischung aus verschiedenen Widerlegungsstrategien vor, in der er das Leid auf der Welt einerseits aus der Freiheit des Menschen erklärt (und auch Naturkatastrophen letztlich auf den Missbrauch menschlicher Freiheit zurückführt), andererseits aber auch einer Depotenzierungsstrategie nicht abgeneigt zu sein scheint, wenn er bspw. schreibt, dass das Leid daraus entstehe, „dass wir die Ordnung und die Schönheit der Welt nicht mehr wahrnehmen können" (86f). Zudem gibt es Aussagen, die ungewollt zynisch oder quasi-pädagogisch wirken können, etwa wenn behauptet wird, dass durch den Glauben „schon jetzt mitten in allem Schmerz ein unendlicher Sinn" (97) erfahrbar werde. In meinen Augen funktioniert diese Mischstrategie nicht, da sowohl die Depotenzierungs- und Bonisierungsversuche scheitern als auch die impliziten Annahmen einer free-will-defense nicht ausgewiesen werden. Darum muss diagnostiziert werden, dass der Autor sein Beweisziel, die „Argumente des Atheismus zu falsifizieren" (13), im Falle des Theodizee-Einwands nicht wirklich erreicht.

Abschließend bietet das Werk eine gelungene, präzise und weitgehend überzeugende Darstellung und Kritik zentraler Thesen und Argumente des Neuen Atheismus. Das Werk ist insbes. als Einleitung in die Thematik oder als Bündelung theologischer Gegenkritik eine wertvolle wissenschaftliche Arbeit. Wer jedoch eine vertiefte und detaillierte Auseinandersetzung mit einzelnen Vertreter/inne/n des neuen Atheismus und besonders des Theodizee-Einwands sucht, wird noch weitere Literatur hinzuziehen müssen, die auf diese Themenbereiche ausführlicher eingeht.

Köln Martin Breul

Systematische Theologie

Geffré, Claude: **Le christianisme comme religion de l'Évangile**. – Paris: Cerf 2012. 358 S., pb. € 29,00 ISBN: 978-2-204-09837-3

Die hier zusammengeführten Beiträge des Pariser Fundamentaltheologen Claude Geffré sind ebenso Bilanz eines jahrzehntelangen Schaffens, wie sie Perspektiven künftigen theologischen Denkens aufzeigen. Der Dominikaner, lange Jahre Prof. in der Ordenshochschule Le Saulchoir, dann am Institut Catholique de Paris, integriert Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit dergestalt in die Fundamentaltheologie, dass sich diese aus ihrer Verwurzelung in der Geschichte des christlichen Denkens heraus als hermeneutischer Vollzug der Glaubenserkenntnis im Angesicht der Gegenwart und im Dienst an der Zukunft erweist. Die Bedeutung dieser hermeneutischen Fundamentaltheologie zeigt sich – um es mit einem gegenwärtig in der französischsprachigen Fundamentaltheologie einflussreichen Stichwort auszudrücken – in erster Linie in ihrer Eigenschaft als „Stil" (G. selbst verwendet den Begriff z. T. ebenfalls explizit, z. B. 64), dessen Kennzeichen nicht zuletzt intra- und interdisziplinäre Anschluss- und Synthesefähigkeit sind. Stets grundiert auch das systematische Erbe der thomistisch-thomasischen Tradition Le Saulchoirs, das ihm gleichwohl v. a. als Modell bzw. „Stil" Vorbild ist (s. dazu auch 295), G.s Umgang mit den Fragestellungen der Gegenwart. So ist sein Denken geprägt von einer inkarnatorischen Konzentration der Weite zwischen Schöpfung und Eschaton (s. dazu 62, 92, 166, 177, 226 u. ö.). Mit der Sammlung von Aufsätzen und bisher unveröffentlichten Texten zumeist aus der Zeit nach der Jahrtausendwende, in denen G.s besondere Aufmerksamkeit der Stellung des Christentums im religiösen Pluralismus der Zeit gilt, liegt eine Art Vermächtnis des Dominikaners vor, dessen Anliegen im Titel prägnant zusammengefasst ist. Die den einzelnen Beiträgen inhärente Herangehensweise setzt manche fundamentaltheologischen Debatten der vergangenen Jahrzehnte voraus, lässt sie aber in gewisser Weise auch hinter sich bzw. übersteigt sie.

In einem ersten Teil widmen sich acht Beiträge dem „christlichen Unterschied" – die Formulierung greift den Titel eines von G. herausgegebenen, seinem theologischen Weggefährten Michel de Certeau SJ gewidmeten Sammelbandes auf (zu seiner Freundschaft mit Certeau s. 294). Die ebenfalls acht Beiträge des zweiten Teils sind unter der Überschrift „Das Christentum und die Zukunft der Religion" zusammengestellt. Es fällt auf, dass sich Fragen des interreligiösen Dialogs in beiden Teilen finden. Der erste Teil beginnt mit dem Versuch einer Definition von „Religion". Französische Dialogpartner wie Marcel Gauchet und Régis Debray bringen im Vergleich mit entsprechenden deutschsprachigen Definitionsunternehmungen andere Akzente ein (23, vgl. aber auch 164, 202, 228 u. ö.). Anregend ist G.s, v. a. von Gauchet beeinflusste, letztlich optimistische Bewertung der gegenwärtigen Situation des Christentums, insofern er dieses nicht nur als für die Genese der Moderne konstitutiv sieht, sondern als eine Religion über die (in die Kritik geratene) Religion hinaus betrachtet (30, aber auch 52, 62 u. ö.). Ein zweiter Beitrag widmet sich der Wahrheitsfrage und führt das für G. zentrale Motiv der Relationalität ein (40, s. auch 93 u. ö.). Diese ermöglicht eine Handeln und Denken umfassende „herzliche Praxis der Alterität" (42, so auch 93 u. ö.). Was in den ersten drei Beiträgen vorausgesetzt wird, entfaltet der vierte: Jesus Christus als einziger Heilsbringer. G. stellt hier seine christologisch fundierte Konzeption einer dialogalen christlichen Theologie des Heils als Horizont der Haltung zu den Weltreligionen vor. Hierfür führt er – theologiegeschichtlich hergeleitet und systematisch eingebettet – die Denkfigur einer „differenzierten Offenbarung" (75, s. auch 126 u. ö.) ein, mit der er eine „nicht-totalitäre" (74), d. h. die Heilsbedeutung anderer Religionen je schöpfungstheologisch-eschatologisch würdigende Form des grundsätzlich unverzichtbaren Inklusivismus zu denken sucht. Der fünfte Beitrag gilt dem Christentum als „dialogaler Religion", wobei zunächst der Islam als „fremde" und das Christentum herausfordernde Religion in den Blick kommt. Eine vor diesem Hintergrund entfaltete und kenotisch akzentuierte Inkarnationstheologie der Heilsfülle führt zu einem ekklesiologisch-sakramentalen Missionsverständnis (97) einerseits und zu grundsätzlichen Erwägungen zum interreligiösen Dialog als alteritätssensiblem „Heilsdialog" (99) andererseits, womit G., ohne dies eigens zu erwähnen, ein Motiv Pauls VI. aufgreift. Hinsichtlich der Inkulturation fragt er nach der „doppelten Zugehörigkeit" derer, die Christ werden und dabei dennoch von ihrer Herkunftsreligion geprägt bleiben. Wenn er die dabei gegebenen Chancen einer kreativ-konstruktiven Begegnung unter dem Leitgedanken eines „bon usage du syncrétisme" (110, 114) auslotet, erweist er augenzwinkernd einem französischsprachigen Grammatikstandardwerk seine Referenz und zeigt so – diverse sprachphilosophische Theoriedebatten im guten Sinne relativierend – die sprachliche bzw. sprachpragmatische Dimension alles Religiösen auf. Bedeutsam ist in diesem Beitrag auch die Entfaltung des bereits eingeführten Motivs der Heilsökonomie. Deren universale Reichweite realisiert sich konkret-geschichtlich nicht zuletzt in dem, was G. mit Michel de Certeau „ruptures instauratrices" (119) nennt. Im siebten Beitrag wendet sich G. dem Wort Gottes in der Bibel und in anderen religiösen Traditionen zu. Eine „differenzierte Offenbarung" (s. o.) geht demzufolge einher mit dem Verständnis der Menschheitsgeschichte als „differenzierter" Heilsgeschichte (130). Dass die Geschichte, der von Gott die Vollendung zugesagt ist, angesichts ihrer Abgründe oft sprachlos macht, wird von G. nicht ausgeblendet. So gilt ein achter Beitrag der christlichen Offenbarung als „Wort Gottes" unter dem Eindruck des in der Gegenwart wahrgenommenen „Schweigens Gottes".

Programmatisch beginnt der zweite Teil mit einem Beitrag über die Gratuität Gottes und einer gnadentheologischen Zusammenführung der zentralen Motive der Inkarnation, der Schöpfung und der Erlösung. Der Gedanke des „Möglichen der Geschichte", der einen christlichen Umgang mit Geschichte und Geschichtlichkeit jenseits von Resignation und Utopie zum Ausdruck bringt, wird im zweiten Beitrag des zweiten Teils behandelt, indem der Zusammenhang zwischen einer – universalen – Heilsgeschichte und einer – nur fragmentarisch leb- und erlebbaren – Menschheitsgeschichte in einer eschatologisch-antizipatorischen Reich-Gottes-Theologie auf die existenzielle Dimension des gelebten Lebens „heruntergebrochen" wird. Gerade hier zeigt sich die spirituelle Dimension der Theologie G.s. In seinem Beitrag über Jerusalem „zwischen Mythos und Realität" legt der Dominikaner, der nach seiner Zeit als Prof. am Institut Catholique de Paris die École biblique et archéologique française in Jerusalem leitete, eine religiös wie politisch relevante Konkretisierung seiner religionstheologischen Grundsatzreflexionen vor. Das Potential der Fundamentaltheologie im philosophischen und gesellschaftlichen Gegenwartsdiskurs illustrieren hier v. a. die Überlegungen zur „Brüchigkeit der Vernunft angesichts des Mythos" (189) und zur Rolle der Religion als „Sinnreservoir gegenüber dem Absurden" (192). Als deutschsprachiger Leser hat man i. Ü. den Eindruck, dass G. hier eine gewisse Synthese der in der einschlägigen Diskussion zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas vertretenen Positionen vorlegt. Der Beitrag über das Verhältnis des Islam zur Moderne ist von Debatten um die Stellung des Islam in Frankreich geprägt (bes. 213), dessen „laïcité" einmal mehr als sehr viel komplexere und anspruchsvollere Aufgabe erscheint, als es dies- und jenseits des Rheins mitunter den Anschein hat. Bei alledem erweist sich G. auch als umsichtiger Europäer (z. B. 212), was seinen Ausführungen über Frankreich hinaus Bedeutung verleiht. Der Begegnung von Christentum und Islam auf europäischem Boden misst G. eine grundsätzliche, für beide Religionen wie für das säkularisierte und doch unhintergehbar religiös geprägte Europa insgesamt, potentiell positive Bedeutung zu. Der sich anschließende Beitrag zeigt am Beispiel der Körperlichkeit auf, wie ein Beitrag des Christentums zum Selbstverständnis des Menschen der Gegenwart aussehen kann, wodurch es aufgrund seiner inkarnatorischen Struktur übrigens selbst etwas hinzulernen kann. Ein Beitrag über den Zusammenhang von menschlichem Glück und evangeliumsgemäßem Radikalismus untersucht die verschiedenen christlichen Welt- und Geschichtsverständnisse im Laufe der Geschichte und widmet sich dann einer „Geschichtstheologie" (245), der zufolge die Weltgeschichte als Teil und im Horizont der Heilsgeschichte zu verstehen ist. Gegründet sind diese Überlegungen in der Lehre des II. Vaticanums und näherhin im Motiv der „Zeichen der Zeit" (245). Die „geschichtstheologische" Reflexion G.s erhält einen besonderen Akzent durch den Dialog mit der messianischen Theologie seines Ordensbruders Christian Duquoc OP. Dabei werden Erfahrung und Reflexion als Erkenntnisquellen christlicher Theologie in ein fruchtbares Wechselverhältnis gebracht, das aus den Beziehungen zwischen Spiritualität und Theologie einerseits und zwischen Universalität und Konkretion andererseits erfolgt. Ähnliches gilt vom Beitrag über das „Rätsel des Todes". Der letzte Beitrag schließlich gilt, nur auf den ersten Blick überraschend, der Begegnung zwischen Christentum und chinesischer Weisheit. Zunächst ist hier die Methode von Interesse, die Ähnlichkeiten mit der zwischenzeitlich im deutschen Sprachraum etablierten „Komparativen Theologie" aufweist (vgl. bes. 274), wobei G. am Motiv des „Weges" bzw. des *Dào* als Ort der Begegnung zwischen Christentum und chinesischer Religion aufzeigt, wie der Religionsvergleich das Proprium der je eigenen Religion und Tradition nicht etwa verunklart, sondern zugleich profiliert und in eine dialogische Konstellation hinein öffnet. Hierbei realisiert sich die Christozentrik (vgl. 289) in Theorie und Praxis zusammenführender Weise.

Der resolut nach vorn gerichtete Blick G.s eröffnet über Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg einen Dialoghorizont, in dem sich sein eigener Ansatz und anders verortete Anwege (fundamental-)theologischen Denkens fruchtbar durchdringen können. Für eine in diesem Sinne lohnenswerte historisch-systematische Verortung des Denkens G.s in der französischsprachigen Theologie und eine damit einhergehende Relecture durch die deutschsprachige Fundamentaltheologie stellt der vorliegende Band wichtige Hilfsmittel bereit: ein aus dem Jahre 2008 stammendes werkbiographisches Interview (293–306), gefolgt von der Gesamtbibliographie des Dominikaners (307–342). G.s Denken, so kann man erwarten, erweist sich in einer solchen zweifach-verortenden Relecture erstens als gelungenes Beispiel einer Fortschreibung von pastoral-systematischen Intuitionen, die sich bestimmten historisch gewachsenen Zusammenhängen verdanken und die doch einer erneuerten systematischen Grundlagenreflexion bedürfen, wodurch sie über den Ursprungskontext hinaus aussagekräftig bleiben bzw. werden. Als Beispiel hierfür kann das von in der französischen Nachkriegstheologie verwurzelte Motiv des Menschen als „Mit-Schöpfer" (66, s. auch 168 u. ö.; im Vergleich mit dem Islam s. 222) gelten. Zweitens wäre es lohnenswert, der Frage nach einem etwaigen Zusammenhang zwischen der Methode des „differenzierten Konsenses" der Augsburger Erklärung über die Rechtfertigung einerseits und G.s Denkfiguren wie der der „differenzierten Heilsgeschich-

te" andererseits nachzugehen. Unabhängig davon, ob und inwiefern es sich hier um eine bewusste motivische Übernahme oder um eine unbewusste sprachliche Parallele handelt und wie dies im Einzelnen zu bewerten ist, hält die ökumenische Dimension im Denken G.s, die z. B. durch seinen umsichtigen Umgang mit den Anliegen Luthers, aber auch Bonhoeffers, Moltmanns oder Jüngels, zum Ausdruck kommt, höchst vielversprechende künftig mögliche Perspektivenerweiterungen bereit.

Meyrin (Genève) Michael Quisinsky

Dirscherl, Erwin: **Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit.** Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche. – Paderborn: Schöningh 2013. 228 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 26), kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-77681-5

Das vorliegende Werk ist der spannungsreichen Theologie des wirkmächtigen Wort Gottes in der Zeit und seiner dynamischen, menschlichen Vermittlung gewidmet. In einem weiten Bogen handelt es in drei Kap.n vom „Wort Gottes im Menschenwort" über „Gottes Gegenwart im Leben der Menschen" bis hin zur Bedeutung des Gotteswortes im Kontext von „Trinität und Liturgie". „Gottes Gegenwart bedeutet sprechend wirksame Gegenwart, sein Erscheinen ist an sein Wort gebunden, das seine Wirksamkeit in der Zeit entfaltet" (54).

V. a. in den ersten beiden Kap.n steht vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs die bereits unwiderruflich im Bund mit Israel zugesagte unmittelbare Gottesbeziehung im Mittelpunkt. Die Kontinuität der auch *post Christum natum* gültigen Heilszusage Gottes Israel gegenüber ist trotz der Unüberholbarkeit des neuen und ewigen Bundes in Jesus Christus höher zu bewerten als alle offensichtlichen heilsgeschichtlichen Diskontinuitäten. Konsequent verortet Dirscherl den christlich-jüdischen Dialog ausgehend von NA 4 daher im „ökumenischen Kontext" (46) und betont die auch heute noch gültige eigene Berufung Israels, „die es nicht aufgeben darf" (51).

Weil die Erwählung Israels (und der Kirche) durch Gott bleibend Bestand hat, sind auch geschichtliche Wandlungen und Diskontinuitäten nicht als Trennung, sondern als Übergang zu verstehen. Da die „Präsenz des Wortes Gottes an Menschen gebunden ist" (175), geschieht die unverfügbare und unüberholbare, pneumatisch gewirkte Präsenz Gottes in einem „spannenden Freiheitsgeschehen" (108) in der Zeit „auf unendliche Weise im Endlichen" (181). Die zeitliche Dynamik der Gottesgegenwart öffnet den Raum für die existentielle Entscheidung zur Nachfolge Christi in Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese Entscheidung ist unausweichlich ein die göttliche Vor-Gabe nie ausschöpfendes Nach-Denken und damit ein bleibendes „Wagnis des Glaubens, das sich auf Geschehenes bezieht, das nicht nur eine Deutung eröffnet" (85). D. nimmt hier die kirchlich durchaus brisante Frage nach einer Eindeutigkeit theologischer Aussagen auf. Die ewige Gültigkeit des Wortes Gottes manifestiert sich schon von seinem trinitarischen Ursprung her nicht in unterschiedsloser Einheit und Absolutheit, sondern in Relationen. Unter Hinweis auf die Position von Papst Johannes Paul II. findet D. so den tiefsten Grund der Uneindeutigkeit der glaubenden Reflexion des Menschen in der Beziehung, die das göttliche Wort zum menschlichen Wort sucht: „Gottes Wort geschieht im vielfältigen und uneindeutigen Menschenwort, nirgends anders!" (20) Der Vf. belegt damit die wichtige Erkenntnis, dass jede Dogmatik ein stets offenes System sein muss, das den „Beziehungen und der Anderheit Gottes Raum lässt und sie nicht fixiert" (22). Prägnant kann D. so angesichts des ewigen und unwandelbaren Wortes Gottes auch von der „Relativität des Gotteswortes im menschlichen Wort" (202) sprechen.

Als durchgängiges Motiv finden sich in D.s Werk in spannungsreicher und differenzierter Weise zentrale Themen kirchlicher Auseinandereinsetzungen. D. plädiert dabei für eine theologisch im Geheimnis Gottes selbst verwurzelte Einheit in Unterschiedenheit und einen zukunftsweisenden Wandel, der als von Gott eröffnetes, pneumatisch vermitteltes, relationales Freiheitsgeschehen zu begreifen ist. Der Vf. geht dabei zumeist nicht direkt auf die in den letzten Jahren aktuell gewordenen Fragestellungen ein, sondern reflektiert sie im Sinne einer „Grundorientierung der Kirche" in theologisch grundlegender Weise. D. will kirchlichem Handeln durch den pointierten Verweis auf die vielfältige, wirkmächtige Präsenz Gottes in seinem sich an den Menschen bindenden Wort und Geist neue Spielräume und Perspektiven für das Wagnis ihres Weges der Nachfolge Christi in eine geschichtlich und kulturell offene Zukunft eröffnen. Nur in bleibender Wandlung (also im „Übergang" und gerade nicht in Trennung vom Vorher und Nachher) ist Hoffnung auf eine liebende Vollendung gegeben, gerade weil die Treue Gottes das ist, „was in allem Wandel bleibt" (163). Konsequent kann der Vf. von daher auch das kirchliche Amt, exemplarisch den Presbyterat, „als Amt des Übergangs" (184) verstehen, das Mensch und Kirche neue Lebensräume eröffnet und im Namen Gottes von Menschen gezogene Grenzen überschreitet. Der Presbyterat „eröffnet eine von Gott schon in der Vergangenheit geschenkte Zukunft, sodass die Gegenwart hinübergeht in jenen verheißenen Lebensraum Gottes, der in der Spannung von schon jetzt und noch nicht unter und zwischen uns geschieht" (185) und repräsentiert so als Glied des Volkes Gottes Christus als Haupt der Kirche, der der „Übergang des Wortes Gottes zu den Menschen" (ebd.) in Person ist und den Menschen – auch den Menschen von heute – ansprechen will. Dies hat natürlich nicht zuletzt bedeutende Konsequenzen für eine adäquate kirchenamtliche und v. a. eine angemessene liturgische Sprache, die den Raum für die Beziehung zum „unsagbaren Gott" (211) eröffnen und offenhalten soll. „Eine Hermetik der Sprache ist zu vermeiden" (ebd.).

Das Buch D.s kann als wichtiger Beitrag zu einer Theologie des Wortes Gottes in seinen diachronen und synchronen menschlichen Dimensionen sowie zur weiterführenden ekklesiologischen Reflexion aus einer inkarnatorischen Hermeneutik gelten. Es gibt einen guten Überblick über zentrale Aspekte des Wortes Gottes und seiner menschlichen Vermittlung in der Zeit und der Kirche von heute und stellt in einem vielfältigen und spannungsreichen Mosaik die im innerkirchlichen Disput manchmal in den Hintergrund gedrängte dynamische Präsenz Gottes entschieden ins Zentrum theologischer Reflexion. Offensichtlich ist jedoch, dass das Werk als Sammelband aus früheren Aufsätzen und Vorträgen des Autors zusammengestellt ist. Stilistische Unterschiede und vereinzelte inhaltliche Doppelungen zeigen dies recht deutlich. Der Wert des Buchs wird dadurch jedoch nur unwesentlich gemindert. Gerade die mit Hilfe der Überlegungen von Levinas, Agamben, Wohlmuth u. a. reflektierte thematische Weite der hier zusammengestellten Texte demonstriert eindrücklich die grundlegende theologische Dimension der vielfältigen, in den letzten Jahren zumeist auf disziplinärer und struktureller Ebene aufgebrochenen, ekklesiologischen Fragestellungen. Es spricht für die Hellsichtigkeit des Autors, dass er auf konkrete ekklesiologische Handlungsvorschläge verzichtet, stattdessen aber auf einer „Demut des Nichtwissens" und einer „Haltung des Fragens vor dem sicheren Antwortenkönnen" (182) insistiert. Das in weiten Teilen in einer sehr dichten Sprache vorgelegte Werk deutet die für das Verständnis der Sakramentalität der Kirche konstitutive Pneumatologie der Thematik des Buches entsprechend nur an wenigen Stellen an. Eine Weiterführung des Bandes durch eine vertiefte pneumatologische Reflexion wäre daher sicherlich ein weiterer hilfreicher Mosaikstein für die Grundorientierung der Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft.

Fulda Gregor Predel

Mühling, Markus: **Liebesgeschichte Gott.** Systematische Theologie im Konzept. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 553 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 141), geb. € 99,99 ISBN: 978-3-525-56406-6

„Liebesgeschichte Gott" – dieser Titel deutet in seiner Mehrdeutigkeit bereits an, worum es dem Buch von Markus Mühling geht: um den Gott, der in sich bereits „eine ewige Liebesgeschichte" (233) ist, in die der Mensch durch Christus „eingezeichnet bzw. hineinerzählt" (35) wird. Zwar orientiert sich M. an den klassischen Themen der systematischen Theologie, er will aber keine Gesamtdarstellung des Glaubens bieten, sondern (nur) anhand von Einzelthemen das Konzept einer solchen „Liebesgeschichte Gott" beispielhaft darstellen.

Der Band beginnt mit einigen „Zugänge[n]" (21–80), in denen M. unter dem Stichwort einer „vertrauende[n] Vernunft" (21–29) das Verhältnis von Glaube und Vernunft thesenhaft darstellt (und hier zurecht die bleibende Bedrohtheit der Vernunft durch die Sünde betont), um dann das „Material" (29) der Theologie als „Geschichten in Geschichte" (30) zu bestimmen und von da aus das Verhältnis von Theologie und Kultur zu bestimmen. Weil Gott selbst „Narrativität und (darin eingeschlossen) Geschichtlichkeit nicht äußerlich ist", besitzt auch das Verhältnis des rechtfertigenden Gottes zur Schöpfung und zum Menschen als Gegenstand der Theologie „eine unhintergehbar narrative Gestalt" (36). Das führt zur Frage, wie Theologie die Wahrheit begrifflich erfassen kann, ohne dass dadurch ein Gegensatz zur Narrativität aufgebaut wird, was für M. dadurch möglich ist, dass jede begriffliche Rede „auf metaphorischer Rede beruht" (37). Die damit entwickelte „ethische" Theorie der Wahrheit mündet in dem Satz: „*Wahrheit ist die Übereinstimmung kreatürlich-personalen Sprechhandelns mit göttlichem Sprechhandeln und dessen ereignishaften Effekten.*" (48) Im folgenden Abschnitt (49–65) behauptet M., dass „weder der Begriff des Subjekts noch der der Subjektivität als Fundament für Gotteserkenntnis genutzt werden" (59) könne und es nur möglich sei, das Selbst bzw. die Personalität des Menschen aus der Perspektive des Glaubens und damit des Handelns Gottes zu begründen. Es schließen sich Überlegungen zum theologischen Gebrauch der Heiligen Schrift an (65–80), die aber die grundlegende Frage, wie denn das von M. favorisierte und als hermeneutisches Kriterium der Bibel fungierende „Modell der Liebesrelation" (79) als solches eben aus der Bibel normativ erschlossen werden kann, nicht beantworten.

Im zweiten Abschnitt „Gott" (81–159) geht M. einen weiten Anweg bei der Frage der Individuation, die nur in einer trinitätstheologisch grundgelegten relationalen Ontologie zu lösen sei, die er anhand der Trinitätslehre von Richard von St. Viktor entwickelt. Hier spricht er, wie auch an anderen Stellen, von einer „treue[n]" oder „strukturell formale[n] Entsprechung" (98) zwischen dem dreieinen Gott und dem Menschen, die als „Voneinander-und-Füreinander-Seiende" (99) bestimmt werden. Danach wird in einer breiten Auseinandersetzung über die Frage der Perichorese die Einheit Gottes bestimmt (100–122) und unter den ungewöhnlichen Überschriften „Gottes Glaube" (123–135) und „Gottes Zufall" (135–159) die Frage nach der Beziehung Gottes zur Welt angesprochen.

Der dritte Abschnitt „Schöpfung" (160–257) beginnt mit der Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie und mündet in der These, dass, da es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt, die Naturwissenschaft durch den Dialog mit anderen Disziplinen und damit auch der Theologie an Güte gewinnt (vgl. 177). Die folgende Gegenüberstellung von Aussagen der Schöpfungslehre und der Kosmologie bleibt sehr abstrakt. Ob die anschließend breit ausgeführte These stimmt, wonach Einsteins wissenschaftliche Entdeckungen durch seine Religiosität beeinflusst seien, sei dahingestellt. Auch das folgende Kap., das unter dem Titel „Quantentheorie, Gott und Gebet" (202–215) der Frage nachgeht, „ob von Gott im Rahmen einer theologischen Systembildung ontologisch gesprochen werden kann" (202), überfrachtet m. E. zum einen die Quantentheorie und führt andererseits zu dem doch eher schlichten Ergebnis, dass man tatsächlich zu Gott beten kann. Die folgenden Abschnitte behandeln sodann in unterschiedlicher Perspektive das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit (215–234) sowie die Bedeutung des Verhältnisses beider Größen innerhalb verschiedener theologischer Sachbereiche (234–257).

Der vierte Abschnitt „Mensch" (258–342) geht zunächst der Frage nach seiner endlichen Freiheit nach. M. schließt sich auch hier ausdrücklich der Position Luthers aus „De servo arbitrio" an. Von dessen Ringen mit den entsprechenden Konsequenzen, die ja auch innerlutherisch keineswegs kritiklos übernommen wurden, spürt man allerdings nichts. Die Willensfreiheit wird von M. ausdrücklich in *allen* Bereichen als „figmentum" (288) bezeichnet. Aber wenn man Gott narrativ und relational verstehe, bedeute das dennoch keinen theologischen Determinismus: „Hier kann man annehmen, dass Gott der Urheber der Zulassung des Bösen ist, dass dieses aber in Gott selbst aufgehoben ist, indem Gott es prozesshaft überwindet. […] Gott hat uns, wie Luther meint, dazu geschaffen, dass er uns erlöst und vollendet." (291) Aber wenn Gott den Menschen geschaffen hat zur Erlösung von der Sünde, wie kann er dann *nicht* für die Sünde verantwortlich sein? Und die Verantwortung des Menschen angesichts seiner gebundenen Freiheit dann nicht nur als Auskunftsfähigkeit, sondern auch Auskunft*spflicht* zu verstehen (vgl. 300), leuchtet nicht wirklich ein. Wiederum ohne Zusammenhang mit dem bisher Gesagten folgt eine breite Darstellung des Verhältnisses von Bruderliebe und Nächstenliebe (301–327), mit der M. die unterschiedlichen Aussagen des Neuen Testaments miteinander in Einklang zu bringen versucht. Die sich anschließenden Passagen zum Verhältnis von Macht und Gewalt (327–342) sind in ihren Differenzierungen sehr anregend, umso bedauerlicher ist es, dass auch sie nicht in das Gesamtkonzept eingeordnet und verbunden werden mit der Frage nach dem rechten Verständnis der Allmacht Gottes.

Im fünften Abschnitt „Der Sohn und der Heilige Geist" (343–402) wird zunächst in einer im Gegensatz zu anderen Passagen relativ einfachen Sprache die Frage nach dem Verständnis des Kreuzestodes Jesu Christi behandelt (343–360), um dann unter Verweis auf Johannes Zizioulas anhand der Auseinandersetzung zwischen Basilius von Caesarea und Eustathius von Sebaste das Verhältnis von Geist und Gnade zu untersuchen (360–372) und (im Anschluss an Thomas Erskine) unter den Stichworten „Konkarnation und Inkarnation" (372–391) das innertrinitarische wie heilsökonomische Verhältnis des Geistes zu Christus darzustellen. Der darauf folgende Abschnitt „Medien und Sakramente" (391–402) stellt (nur) die These auf, dass die neuen Medien keine neue Herausforderung für die Theologie darstellten, weil sie in ihrer Lehre von den Heilsmitteln bereits über ein entsprechendes Instrumentarium verfüge.

Unter dem Titel „Gemeinschaft und Gemeinschaften" (403–459) verneint M. die Notwendigkeit eines Konsenses für die Einheit der irdischen Kirche. Diese Forderung sei vielmehr nur das „Zeichen eines impliziten Millenarismus" (415), demgegenüber er auf die Notwendigkeit einer letztendlich in Gott gründenden Toleranz verweist, ein Gedanke, der dann (wiederum mit zahlreichen Wiederholungen) auch angewandt wird auf das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Zweifelsohne muss man in der Frage nach der Einheit der irdischen Kirche die Differenz zwischen irdischer und vollendeter Kirche beachten (vgl. 415f). Aber die Diskussion zu dieser Frage ist doch wesentlich differenzierter und problembewusster, als M. sie hier darstellt. Wie an vielen anderen Stellen vermisst man auch hier eine grundlegende Auseinandersetzung auf dem gegenwärtigen Stand der theologischen und ökumenischen Diskussion. Und wie man ohne einen grundlegenden Konsens erkennen und anerkennen kann, „dass auch der andere als narrativer Zeuge auf den gleichen Christus und dessen Geschichte bezogen ist" (411) – was für M. notwendige und hinreichende Bedingung der Einheit der Kirche ist –, bleibt in diesem Konzept unverständlich. Wenn Pluralität die „Pluralität von divergenten und u. U. auch kontradiktorischen Ausdrücken von unterschiedlichen Erscheinungsweisen des narrativen Zeugnisses der Kirche" (412) einschließt, wie und woran kann ich erkennen, dass es sich dabei um Erscheinungsweisen des *einen* heilsnotwendigen Zeugnisses des Evangeliums handelt?

Der siebte und letzte Abschnitt „Vollendung" (460–509) behandelt Fragen der Eschatologie, deren Bedeutung als Grunddimension der gesamten Theologie zurecht deutlich gemacht wird. Obwohl auch hier manche Fragen zu kurz angesprochen werden, bietet dieser Abschnitt noch am ehesten so etwas wie eine systematische Übersicht zentraler Fragen der Eschatologie, wobei auch hier trotz zahlreicher Berührungspunkte die Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie ausfällt. Mindestens bei seinen Überlegungen zur Möglichkeit eines Gebets für die Verstorbenen hätte M. auf die ökumenische Relevanz seiner These hinweisen müssen (vgl. 488).

Was bleibt als Fazit? Zunächst wirft das Buch eine Reihe formaler Fragen auf. Durch die oft wenig veränderte Übernahme früherer Veröffentlichungen (vgl. 18, Anm. 3) wird der Zusammenhang der einzelnen Abschnitte mit dem grundlegenden Konzept einer „Liebesgeschichte Gott" an vielen Stellen nicht wirklich deutlich, sondern wirkt eher beliebig. Darüber hinaus ergeben sich zahlreiche Wiederholungen v. a. bei den immer wieder vorkommenden Verweisen auf die Trinitätslehre des Richard von St. Viktor. Hinzu kommt die Übernahme ärgerlicher Fehler, wie etwa der unverständlichen Belege zu Thomas von Aquin (39, Anm. 35; 490, Anm. 37). Hier wäre eine Aufsatzsammlung sinnvoller gewesen als der Versuch, bisherige Publikationen in ein Gesamtkonzept hineinzuzwingen um den Preis, Fragen, die man in bestimmten Abschnitten erwartet, nicht zu behandeln. Darüber hinaus fällt die extrem abstrakte, formale und sehr technisch wirkende Sprache auf, die, wenn man sie zu übersetzen versucht, dann oft doch nicht unbedingt etwas Neues sagt. M. begründet dies damit, dass solche Formalität „keine umgangssprachlichen Konnotationen bietet" (105, Anm. 53; vgl. auch 500f). Aber wenn jede begriffliche Sprache metaphorisch ist (vgl. 44–46), kann man solche Konnotationen überhaupt vermeiden und nur rein formal und syntaktisch reden? Das betrifft v. a. die grundlegende Rede von der Narrativität Gottes und des Menschen. Ist der Mensch mit seiner Geschichte Teil einer göttlichen Erzählung? Und wenn ja, wie kann er dann mehr sein als eine radikal abhängige Figur, der keine Freiheit und Eigenständigkeit zukommt, zumal M. doch immer wieder vom Fall und der Sünde des Menschen spricht? Damit sind wir bei dem inhaltlichen Konzept. Aus meiner Sicht stellen sich v. a. zwei grundlegende Fragen: Die erste betrifft den rechtfertigungstheologischen Personenbegriff, bei dem sich M. ausdrücklich an Luther orientiert, der aber m. E. nicht genügend zwischen dem Aspekt der Schöpfung und der Erlösung differenziert: „Menschen als Bilder Gottes sind entsprechend nicht einfach Leute, sondern ebenfalls Personen. Allerdings ist aufgrund des Falls menschliche Personalität in die biologische Hypostase menschlichen Seins pervertiert. Nur aufgrund des Heilswerks Jesu Christi können Menschen wieder Personen im ontologischen Sinne werden, so dass aus der biologischen Hypostase die ekklesiale Hypostase des Menschen wird." (409) Werden wir also tatsächlich erst durch das göttliche Verheißungswort als Personen konstituiert? Und was hieße das dann in letzter Konsequenz für die Anerkennung des Personsseins *jedes* Menschen? Der zweite Kritikpunkt betrifft die fehlende Beachtung der Analogie, d. h. der Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Die Begriffe der „Narration" bzw. „Narrativität" verführen anscheinend immer wieder dazu, diese Analogie nicht wirklich zu beachten, so etwa bei der Behauptung einer Gleichursprünglichkeit von Subjektivität und Relationalität bei Gott *und* beim Menschen (vgl. 61), bei der immer wieder begegnenden Rede von der Entsprechung zwischen Gott und Mensch oder der gewagten These, dass der bei Richard von St. Viktor innertrinitarisch entwickelte Personenbegriff „univok auch auf menschliche und engelhafte Personen angewandt" werden könne. Wenn M. unmittelbar hinzufügt: „wenn auch jeweils mit spezifischen Differenzen" (481), dann kann doch von Univozität keine Rede mehr sein.

Das Fazit fällt darum eher zwiespältig aus. Es gibt in M.s Buch eine Reihe von Gedanken und Anregungen, mit denen sich eine Auseinandersetzung lohnt. Als Gesamtkonzept einer „Liebesgeschichte Gott" kann es aber nicht überzeugen.

Paderborn Burkhard Neumann

Neuner, Peter / **Zulehner**, Paul M.: **Dein Reich komme**. Eine praktische Lehre von der Kirche. – Ostfildern: Grünewald 2013. 247 S., pb. € 19,99 ISBN: 978-3-7867-2990-7

Die Kirche hat nach Neuner / Zulehner als Volk Gottes die Aufgabe, „in dieser Welt unter den Völkern etwas vom dem konkret werden zu lassen, was Reich Gottes und seine Herrschaft bedeutet" (10). Dementsprechend haben der Münchener em. Prof. für Dogmatik und ökumenische Theologie und der Wiener em. Prof. für Pastoraltheologie ihre Lehre von der Kirche unter die Vater-Unser-Bitte „Dein Reich komme" gestellt. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die die beiden Autoren in Peking gehalten haben. Es erhebt nicht den Anspruch, einen Forschungsbeitrag zu leisten oder neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu präsentieren (13). Vielmehr dient es der theologischen Ausbildung von Hörerinnen und Hörern in China. Darüber hinaus hat es im osteuropäischen Raum Interesse geweckt. Es ist daher in chinesischer, russischer, kroatischer, slowakischer, ungarischer, polnischer und deutscher Sprache erschienen. Der von Peter Neuner und Paul M. Zulehner gemeinsam verantworteten Ekklesiologie dürfte somit eine weite Verbreitung gewiss sein.

Das Buch beginnt mit einer Ouvertüre, in der der Christus- und Weltbezug der Kirche dargestellt wird (15–28). Der erste Teil (29–69) thematisiert die Verortung der Kirche in der Heilsgeschichte. Die Ekklesiologie wird damit in einen umfassenderen soteriologischen Kontext gestellt. Zugleich wird die These vertreten, dass Akzentuierungen im theologischen Heilsverständnis Akzentuierungen im Kirchenverständnis bedingen (68f). So binde sich eine pessimistische Sicht des Heils eher an eine exklusive Gestalt der Kirche; eine positive und heilsoptimistische Sicht eher an eine inklusive.

Der zweite Teil (71–142) beinhaltet eine systematische Ekklesiologie auf biblischer Grundlage. Unter dem Titel „Kirche als Volk Gottes – Konstanten und Variablen" werden zunächst „sehr unterschiedliche Modelle und Gestalten von Kirche" (87) in den neutestamentlichen Schriften thematisiert, die „nebeneinander Platz hatten" (87). Hervorgehoben wird die Kirchenmetaphorik in den paulinischen Briefen, denen selbst „für die neutestamentliche Ekklesiologie eine entscheidende Rolle" (80) beigemessen wird. Sodann dominiert jedoch die Frage, ob sich bereits neutestamentlich eine „Entwicklung hin auf Amtlichkeit" (87) zeige, die als normativ angesehen werden könne. Es gebe, so die Autoren, „ein Gefälle hin auf das Amt" (87), aber dies sei „nur eine Entwicklungslinie unter mehreren. Dass sie sich in der Folgezeit durchsetzte, beweist die Fähigkeit der Kirche, in der fortlaufenden Geschichte Kontinuität und Treue zum Ursprung zu bewahren" (87). Damit werden Sukzession und Tradition zu leitenden Legitimitätskriterien für das Amt, das in den Dienst an der Kontinuität der Kirche gestellt und dem deshalb im folgenden Kap., das sich mit dem „Weg der Kirche in der Geschichte" befasst, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zu erwähnen ist darüber hinaus, dass im Rahmen des geschichtlichen Durchgangs die Kirchenattribute des nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – erläutert werden. Ausführlich wird im Anschluss an dieses Kap. das kirchliche Selbstverständnis, so wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil, v.a. in der dogmatischen Konstitution Lumen gentium, seinen Ausdruck gefunden hat, kommentiert. Dabei kommen die Herausforderungen, auf die das Konzil eingehen musste, ebenso ausführlich zur Sprache wie der Aufbau von LG als Antwort auf ein einseitig hierarchisches Kirchenverständnis. LG geht vom Verständnis der Kirche als Mysterium, Volk Gottes und Gemeinschaft aus. Erst dann werden in einem umfangreichen Kap. die Ämter und Stände in der Kirche thematisiert.

Der dritte Teil des Buches (143–225) entfaltet Visionen für den Aufbau der Kirche (Ekklesiogenese) in der Welt von heute. Strukturen der Kirche seien formbar und variabel. Sie müssten, so die bekannte These von Z., sich an Visionen, v.a. der Reich Gottes-Vision Jesu und ihrer Resonanz in den Herzen der Gläubigen, orientieren. Auf diesem Weg sei Kirche zukunftsfähig, zum einen hinsichtlich ihrer Aufgabe der Formung von Kultur und Gesellschaft, zum anderen in Bezug auf den Aufbau christlicher Gemeinschaften.

Für die vorliegende Veröffentlichung haben beide Autoren auf Arbeiten zurückgegriffen, „die sie im deutschen Sprachraum für ähnliche Herausforderungen formuliert hatten" (12). Von daher ergibt sich als Kriterium für den Rez., nicht in erster Linie den Forschungsbeitrag der didaktisch hervorragend aufbereiteten Ekklesiologie zu thematisieren. Im Fokus steht eher die Ausgewogenheit zwischen den systematisch-theologischen und den pastoraltheologischen Überlegungen. Zwischen beiden kommt es durchaus zu Spannungen, was daran liegen mag, dass N. und Z. ihrer praktischen Lehre von der Kirche zwar eine Ouvertüre vorangestellt, jedoch keine hermeneutische Reflexion zum Theorie-Praxis-Verhältnis oder gar zum Vorrang des praktischen Selbstvollzuges der Kirche vor ihrem theoretischen Selbstverständnis angestellt haben. Nicht zu übersehen ist die Spannung zwischen einer vornehmlich an Kontinuität orientierten amtstheologischen Akzentsetzung im zweiten Teil gegenüber einer vornehmlich an der Gestaltungs- und der Zukunftsfähigkeit der Kirche orientierten charismen- und communiotheologischen Akzentsetzung im dritten Teil des Buches. Diese Spannung zwischen den beiden Teilen wird nicht nochmals – auch nicht nur in Form einer Frage – problematisiert. Zwar wird im zweiten Teil betont, dass Volk Gottes eine Bezeichnung für die Kirche als Ganze sei (120), zudem wird das Amt als Relationsbegriff im Gegenüber von Amt und Gemeinde eingeführt (121f), dann wird jedoch diese Relationalität in der Beschreibung der Aufgaben der Amtsträger wieder aufgelöst. „Im Sakrament der Weihe, also in der Ordination bestellt er [der Amtsträger, M. B.] als Ordinierter selbst wiederum Amtsträger, um die Weitergabe der apostolischen Botschaft zu gewährleisten." (124) Diese weitreichende Aussage, dass Amtsträger Amtsträger ordinieren, hebt die zuvor betonte konstitutive Relationalität zwischen Amt und Gemeinde auf. Sie unterschätzt die Treue Gottes zu seinem Volk, indem sie die Last der Kontinuitätssicherung allein den Amtsträgern aufbürdet. Sie findet zudem keinen Anhalt in der Form des Weihesakraments. Papst Pius XII. hat 1946 im Schreiben Sacramentum ordinis festgelegt, dass das fürbittende Herabflehen des Geistes auf die Person des Ordinanden für die Ordinationshandlung konstitutiv sei. Es vollzieht sich durch das epikletische Gebet der Kirche in Verbindung mit der Handauflegung (P. Pius XII., *Constitutio Apostolica Sacramentum Ordinis* vom 30. November 1947, in: AAS 40 [1948], 5–7; vgl. K. Lehmann, *Das theologische Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe*, in: Ordination und kirchliches Amt, hg. v. R. Mumm / G. Krems, Paderborn/Bielefeld 1976, 19–52). Zur Auflösung dieser Spannung hätte die epikletische Praxis der Kirche als Ganzer also durchaus leitend sein können.

Der epikletische Charakter des kirchlich-sakramentalen Handelns wird vom Autor des dritten Teils der Ekklesiologie zwar gesehen, doch löst auch er die Relation zwischen Priester und Gemeinde in Bezug auf die Feier der Eucharistie tendenziell auf, indem er die Passivität des Volk Gottes bei der Herabrufung des Geistes herausstellt: „Wenn die Gaben in der Feier der Eucharistie, und in diesen die Versammelten in den Leib und das Blut Christi, hingegeben für das Leben der Welt, verwandelt werden, so ruft der Priester als dazu bevollmächtigter Amtsträger in der Epiklese den Heiligen Geist herab – auf Gaben und Gemeinde" (172). Dass dies im Namen der versammelten Gemeinde geschieht, wird an anderer Stelle betont: „Dann aber ruft der vorstehende Älteste im Namen der versammelten Gemeinde Gottes Geist herab. Diese Herabrufung des Geistes Gottes, die Epiklese, gehört zum innersten Geschehen der Feier [der Eucharistie, aus der die Kirche lebt, M. B.]" (210). Somit kommt wenigstens rudimentär die konstitutive Bedeutung des Volkes Gottes für das Handeln der Amtsträger in den Blick.

Die Vision von der Kirche als dem anfanghaften Gegenwärtigsein des Reiches Gottes (164) in der geistbegabten Gemeinschaft der Gläubigen, die ‚in Gott eintaucht und bei den Armen wieder auftaucht' (vgl. 192), lässt sich durch eine konsequent epikletisch orientierte Ekklesiologie gerade im Hinblick auf die Kirche in Osteuropa und vielleicht auch im Hinblick auf die Kirche in China konsistent und kohärent formulieren. Zugleich lässt sich von einem epikletischen Verständnis ihrer sakramentalen Grundvollzüge her zeigen, dass die Kirche ihre Identität „nicht trotz ständigen Wandels, sondern gerade in diesem und durch ihn" (154) gewinnt. Zustimmung verdient dann auch die Aussage, dass aus der Mystik Koinonia und Diakonia als Wesensmerkmale der Kirche und des kirchlichen Selbstvollzugs erwachsen (192). Stark zu machen ist die These, dass eine Kirche, die aus epikletischer Haltung Gemeinschaft zu stiften und den Dienst an den Menschen zu üben bereit ist, sich nicht nur an der eigenen Tradition orientiert, sondern sich der pluralen Gegenwart öffnet und den Menschen wie auch der Welt Hoffnung und Zukunft verheißt (Röm 8,26). Kirche in diesem Sinne stellt sich nicht dar „als über die Kulturen, die Zeit, die gesellschaftlichen Veränderungen erhaben, allein in sich stehend und sich selbst genügend" (227), sie ist vielmehr Kirche in der Welt von heute, die wesentliche Entwicklungen der Menschheit als Zeichen des anbrechenden Gottesreiches zu deuten gewillt und in der Lage ist.

„Dein Reich komme" beinhaltet nicht nur eine Lehre von der Kirche, die zugleich praktisch im Sinne von handhabbar ist. Das Buch zeugt zudem von einer sprachlichen Meisterschaft und terminologischen Sicherheit, wie sie in der Regel nur bei Wissenschaftlern, die zu den führenden ihres Fachs gehören, zu finden ist. Der studierende Leser und die studierende Leserin profitieren von jahrelangen Forschungsarbeiten der beiden Autoren, als deren Ertrag dieses lesenswerte Buch gelten kann.

Wuppertal Michael Böhnke

Zeitgenössische Kirchenverständnisse. Acht ekklesiologische Porträts, hg. v. Cornelius Keppeler / Justinus C. Pech. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 267 S. (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI., 4), geb. € 19,50 ISBN: 978–3–902694–64–5

Der aus einem wissenschaftlichen Kolloquium in Heiligenkreuz hervorgegangene Band versammelt acht ekklesiologische Entwürfe der jüngeren Zeit, die sich im weiteren Sinn um das II. Vatikanische Konzil gruppieren, insofern sie entweder dem Entstehungskontext oder der Rezeptionsgeschichte des Konzils angehören. Neben den konfessionell katholischen Autoren H. U. von Balthasar, H. de Lubac, J. Ratzinger, W. Kasper, M. Kehl und G. L. Müller werden mit K. Barth und I. Zizioulas auch je ein reformierter und ein orthodoxer Ansatz vorgestellt, was ein ökumenisches Interesse markiert, das sich auch in der interkonfessionellen Zusammensetzung der Beitragenden widerspiegelt. Strukturell sind die Porträts so aufgebaut, dass auf eine biographische Notiz zum Autor jeweils die grundlegende Skizze seines Kirchenverständnisses folgt, während sich ein weiterer Punkt mit spezifischen Akzentsetzungen des Ansatzes beschäftigt und zum Abschluss eine kritische Würdigung dessen Bedeutung bzw. Problematik

im gegenwärtigen Horizont umreißt. Diese formale Schematisierung ermöglicht es dem Leser, zentrale Problemstellungen über die Einzeldarstellung hinaus zu verfolgen und die unterschiedlichen Positionen miteinander zu vergleichen. Als ekklesiologische Leitperspektive beruft sich die einleitende Hinführung v. a. auf die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils Lumen gentium, in der die Kirche christologisch und pneumatologisch als quasi-sakramentales Heilswerkzeug Gottes in der und für die Welt gekennzeichnet wird.

Als Autoren, die diesen konziliaren Aufbruch im Kirchenverständnis mit ermöglicht haben, werden zunächst Balthasar und de Lubac gekennzeichnet. Beide stehen für eine Befreiung der ekklesiologischen Reflexion aus den starren Konzepten der Neuscholastik, indem sie in je eigener Weise auf das Zeugnis der Bibel und die Traditionen der Kirchenväter zurückgreifen. *Ioan Moga* zeigt, wie Balthasar die neutestamentlich plurale Charakteristik des „Geheimnisses" der Kirche in eine missionarische Sendungs-Konzeption bündelt, die Kirche als Fortsetzung der Menschwerdung Christi und seiner Hingabe an die Welt deutet und dabei die bekannte und nicht unproblematische Doppelstruktur von marianischem und petrinischem Prinzip für seine ekklesiologische Wesensbeschreibung nutzt. In ähnlicher Richtung akzentuiert de Lubac, so *Martina Altendorf* im zweiten Beitrag, die organische und mystische Einheitsvorstellung als Dienstauftrag, welcher die Kirche in ihren Bezügen nach innen wie nach außen ökumenisch prägt, wobei die angestrebte Einheit nicht als Uniformität gedeutet werden darf. Diese Versöhnungsfunktion entfaltet das gott-menschliche Geheimnis der Kirche als Leib und Sakrament Christi in notwendig paradoxalen, heute würde man sagen, aporetischen Formen, zu denen de Lubac auch das Verhältnis von sog. Laien und Amtsträgern rechnet.

Die Konzilsgeneration vertreten Ratzinger und Kasper. Für den erstgenannten ist Kirche der geschichtliche Ort bzw. das universale Subjekt des Glaubens im Sinn einer öffentlichen Zeugnisinstanz in, v. a. aber *gegenüber* der Welt. Die daraus folgende kommunionale Charakteristik beinhaltet für Ratzinger ausdrücklich ein hierarchisches Gefälle, das er allerdings nur theologisch gewürdigt, nicht jedoch soziologisch reflektiert wissen will – ein Kritikpunkt, den die ansonsten gelungene Darstellung von *Justinus Pech* leider nicht verfolgt. Das ist insofern schade, als gerade die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Universal- und Ortskirche, die Ratzinger mit Kasper führte, an dieser Stelle Klärungsbedarf anzeigt. Auch Kasper, den *Cornelius Keppeler* vorstellt, vertritt bekanntlich eine trinitarisch rückgebundene Communio-Ekklesiologie, akzentuiert dabei aber anders als Ratzinger eher die horizontale Kollegialität der Bischöfe und den einen Glaubenssinn aller Gläubigen, was ihn letztlich zu einer ausgeprägt ökumenischen Offenheit befähigt. Weiterführend ist K.s Vorschlag einer Unterscheidung der Begriffe von theologaler „Universal-" und faktischer „Gesamtkirche" (vgl. 156), welche die Wahrnehmung institutioneller Machtfragen im ekklesiologischen Kontext ermöglichen soll.

Repräsentativ für die Rezeption des II. Vaticanums skizziert dann *Florian Klug* Kehls Verständnis der Kirche als „communio", das die sakramentale Heilsvermittlung zwischen Gott und Mensch als kirchliche Wesensbestimmung entfaltet, dabei aber die Erfordernisse einer entsprechend kommunikativen Gestaltung der gesellschaftlichen Formation von Kirche vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen her ausdrücklich bedenkt (vgl. 171). *Slavomir Śledziewski* porträtiert im Anschluss Müllers Kirchenverständnis, das wiederum den hierarchischen und christozentrischen Aspekt betont, aber auch ein befreiungstheologisches Engagement für die Menschen in Not kennt.

Besondere Beachtung verdienen schließlich die beiden nicht konfessionell-katholischen Entwürfe von Kirche, und hier besonders die Charakteristik, die *Norbert Roth* aus Sicht eines Lutheraners der Ekklesiologie des reformierten Theologen Karl Barth zuteil werden lässt. Dass nach Barth die Kirche als Leib Christi das Heil Gottes vorläufig in der Welt repräsentiert und damit einen markanten Ansatz von oben mit einer Gemeindetheologie von unten verbindet, wird von R. im protestantischen Diskursfeld kritisch ausgeleuchtet, z. B. hinsichtlich der Stellung der irdischen Vermittlungsinstanzen des Heils – also Predigt, Taufe und Abendmahl (vgl. 232). Der Kontrast zu den katholischen Kirchenverständnissen, den dieser sozusagen doppelt ökumenische Fremd-Blick ermöglicht, schärft deren eigenes Profil und öffnet konfessionell gebahnte Problemstellungen für neue Fragen. Das gilt auch für den letzten Beitrag des Bandes, in dem *Stefanos Athanasiou* eine aktuelle orthodoxe Ekklesiologie vorstellt: den Ansatz von Ioannis Zizioulas, nach dem Kirche als um den Bischof zentrierte, eucharistische Feier-Gemeinschaft das Reich Gottes eschatologisch in der Welt repräsentiert.

Wenn die Hg. in ihrem Vorwort für ihr Projekt „eine neue Form des ökumenischen Experiments" (VII) in Anspruch nehmen, bestätigen sie v. a. die Momente dieser Erfahrung des Fremden in den letztgenannten Porträts. Auffällig ist aber, wie stark eine tendenziell von oben argumentierende Glaubensperspektive, sei sie nun christologisch, pneumatologisch oder eucharistisch, die ausgewählten Entwürfe bei aller Verschiedenheit prägt. Das hätte als systemische Problemanzeige der Communio-Ekklesiologie zumindest zum Thema gemacht werden können. Denn „communio" bedeutet immer „communio hierarchica" und Letzteres bedingt jedenfalls *auch* ein soziologisch-institutionelles Machtproblem. Der Hinweis auf eine gerade dafür sensibilisierende Ekklesiologie, wie z. B. Gregor Maria Hoff sie in der Reihe *Gegenwärtig Glauben Denken* veröffentlicht hat, wäre deshalb für eine Erweiterung des Blicks wünschenswert und fehlt in dem zeitgenössischen Kirchenverständnis, das der vorliegende Band entwirft. Einzig Klugs Beitrag zu Kehl bildet hier eine gewisse Ausnahme, insofern er das Organisationsproblem, das die Communio-Theologie stellt, zumindest benennt. Die in der einleitenden allgemeinen Hinführung spürbare Tendenz, das Projekt der Theologie als Ganzes und die Ekklesiologie im Besonderen an einem Verständnis auszurichten, das der Theologie Joseph Ratzingers und *seiner* Deutung des II. Vatikanischen Konzils nahesteht, erweist sich vor diesem Hintergrund als einseitig. Ein ausgewogeneres Bild müsste v. a. die kritischen Würdigungen der einzelnen Kirchenverständnisse theologisch problemorientierter gestalten und miteinander verzahnen. So bleiben acht für sich jedenfalls aufschlussreiche Porträts, die Einblicke in Entwicklungen bieten, welche die ekklesiologische Reflexion im Umfeld des II. Vaticanums bis heute genommen hat.

Bamberg Jürgen Bründl

Böhnke, Michael: **Kirche in der Glaubenskrise**. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 357 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–33268–5

Die vorliegende Studie von Michael Böhnke reiht sich nicht einfach in die zahlreichen Bücher zur Kirchenkrise ein, sondern entwickelt einen systematischen Ansatz, der von einer knappen Analyse der Krise ausgehend (13–32) das Zentrum der verschiedenen Konfliktfelder bearbeiten möchte. Dieses erkennt B. in der „ungelöste[n] Spannung zwischen Geist und Recht" (18, 23, 26): Die „Macht des Geistes" treffe immer wieder auf die „Übermacht des Rechts" (23). Dies sei bereits im Konzil und seiner Rezeption angelegt: Die Überwindung einer juridischen Ekklesiologie habe zu einer theologischen Vernachlässigung des Kirchenrechts geführt; die Pneumatologie sei zwar wiederentdeckt worden, doch fehle eine „Klärung und Sicherung der Prinzipialität des Heiligen Geistes auch für die institutionelle Gestalt von Kirche" (52f). Dem entspricht die Absicht des Vf.s, mit seiner „Skizze einer pneumatologischen Ekklesiologie" zugleich eine „theologische Grundlegung des Kirchenrechts" vorzulegen.

Die Fragestellung ist ebenso relevant wie brisant. Innerkatholisch kann sie ein Anstoß sein, die Debatten um die „Kirche in der Glaubenskrise" als theologische Auseinandersetzung um das verbindliche Verständnis des Glaubens heute und um eine tragfähige rechtliche und institutionelle Gestalt von Kirche zu führen – die anstehenden Konflikte also nicht nur kirchenpolitisch oder pragmatisch anzugehen, sondern als Auseinandersetzung um das dogmatische und kirchenrechtliche Verständnis von Kirche in der Gegenwart. Auch ökumenisch und religionssoziologisch ist die Fragestellung von Gewicht: Der Boom von Pfingstbewegungen und Freikirchen macht deutlich, dass im Zeitalter der Freiheit und Authentizität eine der größten Herausforderungen der Ekklesiologie darin liegt, zu bestimmen, wie das lebendige Wirken des Geistes mit einer konkreten, „inkarnierten" und verbindlichen Gestalt von Kirche verbunden werden kann. B. legt hier einen innovativen Ansatz vor: Er folgt weder dem vermeintlichen Widerspruch von rechtlicher Institution und geistlichem Charisma, wie er die protestantische Auseinandersetzung seit Rudolf Sohm prägt und – bei allem Widerspruch – auch in den katholischen Ekklesiologien fortwirkt (58–65); noch reproduziert er die irreführende Alternative eines „ontologisch-sakramentalen" oder „geschichtlich-funktionalen" Kirchenverständnisses, wie sie in innerkatholischen Polemiken oft begegnet. Stattdessen knüpft er an orthodoxe und altkirchliche Traditionen sowie an das Liturgieverständnis des Konzils an und denkt Kirche von der *Epiklese* her. Formales und vermittelndes Zentrum seiner Ekklesiologie bildet so das Bittgebet um die Herabkunft des Geistes, dem biblisch Erhörungsgewissheit verheißen ist (86). Die Epiklese bestimmt er in umfassender Weise als „Form des gläubigen Handelns" in Wort und Sakrament (Kap. V), Diakonie und Hierarchie (Kap. VII) sowie als „Form kirchlicher Strukturen" (Kap. VIII). Als Subjekt der Epiklese bestimmt er dabei die „Kirche als Ganze" (Kap. IX, 258). Er erkennt in der Epiklese „die geeignete und einzig mögliche Weise […], in der ekklesiologisch und kanonistisch die Autorität Gottes in Anspruch genommen werden kann" (86); sie sei in umfassender Weise als „Handlungs- und Autoritätsform der Kirche zu verstehen." (87)

Der Autor nennt diese These selbst eine „kühne Behauptung, die allenfalls Außenseiterstatus hat" (86), verbindet sie doch ein performatives, darin menschlich nicht „abzusicherndes" Geschehen (Bittgebet und Wirken des Geistes) mit jenem rechtlichen und institutionellen Aspekt von Kirche, der gerade ihre Dauer sicherstellen und

die Gültigkeit und Erwartungssicherheit kirchlichen Handelns gewährleisten will. Wie begründet B. seinen Ansatz und wie sucht er die Vermittlung von Geist und Recht „epikletisch" zu bestimmen?

Für B.s Argument ist seine detaillierte Interpretation von Lumen gentium 8,1 zentral (100–126). Kirche sei als komplexe Wirklichkeit aus geistlicher Gemeinschaft und rechtlich verfasster Institution, nicht christologisch-legitimierend als „zeichenhafte Fortsetzung der Inkarnation" (74, vgl. 103–105) zu konzipieren, sondern von der pneumatologischen Pointe der Analogie her als eine vom Geist bestimmte und soteriologisch ausgerichtete „epikletische Union" (141), in der das „konkrete gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Heiligen Geist zur Auferbauung seines Leibes dient" (119f). Dabei handelt Kirche nicht in einer „hypostatischen" Willenseinheit mit dem Geist Gottes, nimmt diesen jedoch handelnd in Anspruch und sucht sich seiner zu vergewissern (126). Gewissheit aber komme phänomenologisch einer Ereignis- und Gabestruktur zu, die auch dem geschichtlich-kommunikativen Offenbarungsverständnis des Konzils entspreche und theologisch mit dem Wirken des Geistes verknüpft wird (126–142). Das Offenbarungsgeschehen deutet B. mit Thomas Pröpper (126–146) als Kommerzium der Freiheit von Gott und Mensch in symbolisch-sakramentaler Vermittlung. Die Basis der Kirche als *una realitas complexa* ist auf dieser Linie nicht von ihrer Substanz oder ihrem ontologischen Wesen her zu denken, sondern von ihrem Vollzug, in dem die wirksame Gegenwart des Geistes erbeten wird, Menschen in ihrer Freiheit dem Anruf Gottes antworten und seine Heilszusage in geschichtlicher, bedingter Weise symbolisch zum Ausdruck bringen (146–149). Damit wird deutlich, warum B. der Epiklese eine umfassende Vermittlungsfunktion zuschreibt. Den theologischen Grund der Epiklese bestimmt er dabei in der Treue Gottes (Kap. VI), die er als „Verwirklichung der Unbedingtheit der göttlichen Liebe unter Zeitindex" (201) versteht. Von Seiten der Menschen entspricht dem formal die „anamnetisch-epikletische Hinwendung zu Gott" und material die „solidarische und leidempfindliche Hinwendung der Menschen zu den Menschen" (202).

Damit legt B. einen differenziert begründeten Ansatz vor, Kirche in ihrer rechtlichen Verfasstheit aus der Begegnung von Gott und Mensch zu denken statt von formal autorisierten Sätzen, Handlungen oder Ämtern her. Dabei erscheint mir aber zentral, dass die Betonung der pneumatologischen Ereignisstruktur der Kirche nicht in Opposition zur christologischen Bestimmtheit rückt, wie dies B.s Ablehnung christozentrischer Begründungsfiguren in Ekklesiologie und Kirchenrecht nahelegt. Die Alternative ließe sich m. E. auflösen, wenn die geschichtliche Ermächtigung durch Christus mit LG 8,3 an die Nachfolge Jesu, an Kenosis, Armut und je neue Umkehr gebunden wird. Nicht Legitimation kirchlicher Herrschaft, sondern die messianische Umkehrung der Machtverhältnisse wäre dann die leitende Perspektive kirchlicher Macht, die auf den geschichtlichen Weg der Kreuzesnachfolge in eschatologischer Hoffnung führt (LG 8,4), sodass Kirche als messianisches Gottesvolk im Kontrast zur dominanten Logik der Selbstbehauptung „Keim der Einheit, der Hoffnung und Heils" für die Menschheit ist (LG 9). Die Machtkonflikte in der Kirche und im Verhältnis von Kirche und Welt lassen sich nicht epikletisch umgehen oder auflösen. Ihr Kriterium ist nicht allein die Anerkennung autonomer Freiheit, sondern es sind ebenso Formen von Stellvertretung, Hingabe und einer radikalen „Proexistenz", die in der eigenen Ohnmacht die Vollmacht Christi bezeugen – charismatisch-situativ, aber auch sakramental-amtlich.

Aus der durchweg lesenswerten Durchführung des Ansatzes in Ekklesiologie und Kirchenrecht greife ich nur wenige Aspekte heraus. B. reformuliert von seinem Verständnis her die Argumentationsfigur des *ius divinum*: Er sieht die Treue Gottes als den wesentlichen Gehalt desselben, das er daher als formierende Basis und Leitbild kirchlichen Rechts fasst, das erst in geschichtlicher Ausgestaltung und freier Anerkennung normative Gestalt gewinnt. Performativ verbindet er diese Ausgestaltung mit der Anrufung des Geistes; für die Vergewisserung der inhaltlichen Adäquatheit sei „der im Vertikalen verankerte horizontale Konsens unverzichtbar" (217). Hier brechen Machtfragen auf, die durch den epikletischen Ansatz allein noch nicht gelöst sind: die juristisch zentralen Fragen nach der Entscheidungsinstanz und Handlungskompetenz, nach Umgang mit Dissens und Konflikt. Bei B. tritt das spannungsreiche Verhältnis der unterschiedlichen Instanzen, Funktionen und Aufgaben innerhalb der Kirche zurück hinter dem (berechtigten) Verweis auf den Vorrang der „Kirche als Ganzer", die Subjekt im Glauben ist. Doch gibt es dieses Subjekt nur in der pluralen Spannung der Charismen, mit dem sakramentalen Amt als Dienst an der Einheit dieser charismatischen Ordnung: Der epikletische Ansatz muss also die Fragen einschließen, wie die verschiedenen Gaben des Geistes handlungsleitend in der Freiheit des Menschen ankommen. Damit kehrt das Problem von Leitung und Vollmacht zurück: „transformationale Leitung" (238–243) dispensiert nicht von einer benennbaren Entscheidungskompetenz im Konfliktfall; eine „Vollmacht zur Liebe" muss über die Bitte an den Geist und die Zusage der Treue Gottes im Wecken der Freiheit (301) hinaus auch gültiges und verbindliches Handeln und Urteilen in Konflikten ermöglichen. B.s Ausführungen benennen sehr treffend die erstrebenswerte Normalform kirchlicher Autorität – die Machtfrage im Konfliktfall ist damit noch nicht gelöst.

Die angedeuteten Problemüberhänge stellen nicht die Fruchtbarkeit des Ansatzes infrage, wohl aber die umfassende Lösungskompetenz, die B. in seinem „Ertrag" beansprucht (314–317). Die Spannungen von Geist und Recht, Mysterium und sichtbarer Kirche, Amt und Charisma, Geistwirken in den Zeichen der Zeit und Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche ließen sich – so B. – „auflösen, wenn man die hier entfaltete pneumatologische Ekklesiologie zugrunde legen würde", wenn man sich vom „Herrschaftsparadigma" und der einseitigen Orientierung am „Prinzip der Vollmacht" löste und die „Grundspannung zwischen Geist und Recht in der Kirche vom Paradigma der Freiheit her" konzipieren würde (316). Demgegenüber halte ich es für zentral, diese Spannungen als unaufhebbares Moment der Kirche auf ihrem geschichtlichen Weg anzuerkennen und ekklesiologisch den konstruktiven Umgang mit ihnen ins Zentrum zu rücken: B. zeigt, dass dabei die Anrufung des Geistes ein notwendiges und konstitutives Element bildet.

Tübingen Martin Kirschner

Moraltheologie / Sozialethik

Fuß, Tilman: **Das ethisch Erlaubte**. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 240 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-021817-8

Das vorliegende Werk, das eine geringfügig veränderte Diss. des Vf.s darstellt, geht der Frage nach, inwiefern die Kategorie des „Erlaubten" eine gehaltvolle ethische Kategorie darstellen kann. Dabei sucht sich der Vf. zunächst und weitgehend theoriegeschichtlich zu orientieren, zeichnet also breit die historischen Entwicklungen des Begriffs nach. Dabei zeigt sich rasch, dass dem Begriff des Erlaubten eine durchaus zwiespältige Anerkennung zuteil wurde. Zwar wird auch unter gegenwärtigen Bedingungen von gewissen Handlungen immer wieder gesagt, sie seien erlaubt, gleichwohl wird dem Erlaubnis-Begriff in der philosophischen wie theologischen Tradition durchaus reichhaltige Kritik zuteil. Diese Kritik konzentriert sich weitgehend darauf, Handlungen seien in ethischer oder religiöser Hinsicht entweder gut oder schlecht, bzw. geboten oder verboten, also eindeutig zuordenbar. Demgegenüber stelle das Erlaubte als etwas Mittleres keine eigenständige ethische bzw. rechtfertigbare Kategorie dar, ja die ethische Verbindlichkeit verliere geradezu ihre Klarheit und Verbindlichkeit durch Einführung einer solchen Kategorie. Der theoriegeschichtliche Bogen wird weit gespannt, bündelt sich jedoch im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s. Die Position Schleiermachers, als eines Hauptkritikers, erhält in dieser Betrachtung sehr ausführlichen Raum, wenngleich im historischen Durchgang auch Anknüpfungspunkte für eine positive Verwertung des Erlaubnis-Begriffs zutage treten. Darüber hinaus wird der Begriff des Erlaubten auch in Beziehung gesetzt zu angrenzenden Begriffen, wie etwa des Supererogatorischen (also des gegenüber der Pflicht Überschießenden) oder der Adiaphora (also wertneutrale Dinge oder Verhaltensweisen).

Das erste Kap. der Arbeit befasst sich mit dem Begriff des Erlaubten zunächst in historischer Hinsicht in einem weit gesteckten Rahmen von der Antike bis zu Kant und Fichte. Dabei wird untergliedert in Antike, Scholastik, Martin Luther und Transzendentalphilosophie. Die Stoa nahm, so der Vf., nur „sittlich indifferente Dinge, aber keine sittlich indifferenten Handlungen" (26) an – eine Überzeugung, die auch noch bei Ambrosius anzutreffen ist (ebd.) und sich ebenfalls bei Thomas von Aquin durchhält, wenngleich dieser ein bloß erlaubtes Handeln kennt (31). Luther wiederum erkennt einen Handlungsfreiraum und damit die Erlaubnis an, wenngleich alles Handeln religiös bedeutsam sein kann (36). Indifferenz wird aber auch hier durch eine „Ethik der Glaubensgesinnung" (35) abgelehnt. Wichtig für die Erörterung und Einordnung des Erlaubnis-Begriffs ist natürlich die Kantische Pflichtenethik und der darin enthaltene Pflichtbegriff, zumal dieser Ethiktyp für breite Rezeption, aber auch für gravierende Auseinandersetzungen und Gegenentwürfe gesorgt hat. Der Vf. stellt Kants Ethik unter den Gesichtspunkt des Rigorosen (40; 44), wodurch dann auch schon angezeigt ist, dass das Erlaubte für Kant grundsätzlich „problematisch" (44) ist, wenngleich im Blick auf den kategorischen Imperativ immer wieder die Frage diskutiert wird, inwiefern hier nicht auch erlaubte Handlungen eine Rolle spielen können. Jedenfalls lehnt die Kantische Pflichtgesinnung sittliche Indifferenz ab (47).

Das zweite Kap. ist sehr ausführlich der Position Schleiermachers gewidmet, der insgesamt auf eine umfassende Versittlichung des Weltverhaltens ab-

zielt. Auch Schleiermachers Position lässt sich als rigoristisch charakterisieren, wenngleich ihm ein „formaler oder kategorialer", nicht ein „materialer oder normativer Rigorismus" (107) attestiert wird. Demgemäß gibt es schließlich für den Begriff des Erlaubten „schlechterdings kein Material mehr" (64) – der Begriff ist einfach „unbrauchbar" (66). Für Schleiermacher ist nun aber die Perspektive auf Identität, Individualität und Subjektivität wichtig, wobei sich Identitäten nur in sozialen Systemen herausbilden. Handeln wiederum erfolgt in Entsprechung zur je eigenen Identität. Hier wird der Vf. seine eigenen positiven Überlegungen zum Erlaubnis-Begriff trotz Schleiermachers Zurückweisung des Begriffs anbinden können.

Die Kap. 3–5 widmen sich dann der Analyse der Wiederaufnahme des Erlaubnis-Begriffs u. a. bei Richard Rothe, Johann Tobias Beck, Julius Köstlin und in der Ritschl-Schule. Trotz der hier bestehenden inhaltlichen Differenzen und der zum Teil auch sehr unpräzisen Verwendung des Begriffs (z. B. bei Beck) ergeben sich doch auch weiterführende Überlegungen für eine Rehabilitierung des Erlaubten als eines Mittleren.

Das sechste und abschließende Kap. ist vielleicht das spannendste und interessanteste, weil hier der systematische Versuch einer Rechtfertigung des Erlaubten unternommen, also die eigene Position des Vf.s ausgeführt wird. Dabei wird zunächst festgehalten, dass in der jüngeren philosophischen und theologischen Diskussion dem Begriff des Erlaubten bei Weitem nicht der Stellenwert eingeräumt wurde wie im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s. Der Vf. bietet hier auch Abgrenzungen des Begriffs etwa zum Gebot, zum supererogatorischen Handeln, zum Indifferentismus usw. Dabei konzentriert er sich darauf, dass das Erlaubte eben nur in einer bestimmten Hinsicht oder Perspektive als Erlaubtes zu stehen kommen kann, da dieselben Handlungen und Motive in einer anderen Hinsicht der ethischen Verpflichtung zumindest prinzipiell zugänglich sein müssen (z. B. 108). Besonders das Individuum und die Identität spielen hier eine zentrale Rolle, wobei im Unterschied zur Tradition durchaus auch auf postmoderne Überlegungen des Konstrukt-Status von Identität rekurriert wird (194ff). Jedenfalls zeigt sich der Vf. durchaus aufgeschlossen gegenüber einer Kritik an einer überbordenden Identitätsvorstellung („überdehnte[r] Eindeutigkeitsanspruch") und damit einer „Zuwendung zum Relativen, Uneindeutigen und Ungewissen" (208). Dazu werden auch neuere evangelisch-theologische Konzeptionen (etwa Trillhaas oder Michael Roth) aufgenommen, die dem Erlaubten wieder nachdrücklicher Geltung verschaffen wollen. Letztlich zielt der Vf. auf einen Standpunkt ab, der zwischen (kategorialem) Rigorismus und kategorialem Antinomismus angesiedelt ist (218ff) und dem Erlaubten wieder eine veritable Position zuerkennt. Theologisch kann hier durchaus auf die christliche Freiheit abgestellt werden, die jedoch nicht das Gegenteil moralischer Verpflichtung bedeutet (219). Gleichwohl meint der Vf., dass dieser Rekurs auf die christliche Freiheit im Blick auf die Konstituierung des Erlaubten wenig ergiebig sei (220), was m. E. noch einmal eigens zu diskutieren wäre. Jedenfalls werden auch exemplarische Situationen herangezogen wie der Kompromiss, das Spiel und die Erholung. Das Erlaubte soll letztlich eine durchaus rechtfertigbare ethische Kategorie darstellen, zentral dort, wo von einer „abgeschwächten Verbindlichkeit und für normativ-ethischen Uneindeutigkeit" auszugehen ist (225). Es handelt sich also um Situationen, in denen „ein eindeutiges Urteil über das zu Tuende nicht möglich ist" und wo es „an einer eindeutig zu konstatierenden Pflicht" fehlt (ebd.). Der Begriff des Erlaubten dient also auch zur Begrenzung moralischer Verpflichtung.

Das vorliegende Buch ist für professionelle Ethiker sicherlich eine sehr gute Differenzierungshilfe, bietet es doch auch schönes Überblicksmaterial zur Theoriegeschichte des Begriffs des Erlaubten und differenzierte argumentative Analyse. Laien oder einfach nur Interessierte an ethischen Fragestellungen werden freilich etwas weniger profitieren, da konkrete Anwendungsfelder oder aktuelle Fragestellungen nur rudimentär geboten werden. Das ist freilich auch nicht die erklärte Absicht des Vf.s. Dennoch hätte man sich als Leser neben dem stark historischen Anteil der Arbeit Überlegungen und Applikationsweisen des Vorgetragenen in aktuellen ethischen Diskurszusammenhängen gewünscht. Am ehesten wäre hier der Kompromiss als weiterführende Kategorie aufzugreifen, da gegenwärtige Urteilsfindungen häufig unter Kompromissdruck erfolgen. Prinzipiell kann das vorliegende Werk für eine differenzierte Wahrnehmung grundlegender ethischer Begriffe empfohlen werden.

Wien Andreas Klein

Kaufmann, Franz-Xaver: **Soziologie und Sozialethik**. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie, hg. v. Stephan Goertz. – Fribourg/Freiburg i. Br.: Academic Press/Herder 2013. 445 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 136), kt € 75,00 ISBN: 978-3-7278-1723-2/978-3-451-34170-0

Der 1932 in Zürich geborene und 1963 in die Bundesrepublik übergesiedelte Franz-Xaver Kaufmann gehört zu den zentralen Vermittlungsfiguren im nach wie vor mühsamen Gespräch zwischen katholischer Kirche und moderner Soziologie, genauer gesagt: er ist wohl der einzige, der hier seit Jahrzehnten hartnäckig Akzente setzt und Brücken zu bauen versucht. Nennenswerte Spuren konnte er in der Pastoraltheologie und der Kirchengeschichte hinterlassen; in der eigentlich zuständigen Disziplin, der Sozialethik, hat er jedoch nur wenig Resonanz gefunden – und so verwundert es nicht, dass der Mainzer Theologe Stephan Goertz, der eigentliche Kenner und Vermittler des Kaufmannschen Werkes im katholischen Raum, nicht aus der Sozialethik, sondern aus der Moraltheologie kommt. G. hat nun eine Sammlung von zwanzig (z. T. gekürzten), zwischen 1966 und 2012 entstandenen Texten K.s vorgelegt, die der bisher schwächelnden Kaufmann-Rezeption in der Sozialethik neuen Schwung geben könnten.

Ob man den Intentionen K.s mit dem dezidiert an Durkheim erinnernden Stichwort der ‚Moralsoziologie' gerecht wird, wie der Untertitel suggeriert, ist allerdings fraglich. Wahrscheinlich wäre hier besser – wenn auch deutlich unschöner – von einer ‚historisch und makrosoziologisch informierten Sozialwissenschaft mittlerer Reichweite' zu sprechen. Eine prägnante Begriffschiffre für das Kaufmannsche Œuvre steht aber noch aus. Auch über die Textauswahl soll hier nicht en detail geurteilt werden. Wünschenswert wäre aber die Aufnahme des ersten, auch heute noch aktuellen sozialwissenschaftlichen Aufsatzes K.s („*Über das Scheitern der Reformer*", in: *Soziale Welt* 17 [1966], 173–182) gewesen. Auch kann man sich fragen, ob statt des Abdrucks eines (mit einem neuen Titel versehenen) Abschnitts aus der 1973er-Habil., die im Jahr 2012 ohnehin eine Neuauflage erlebte, nicht der 2003 im Stephan Lessenichs Band *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe* erschienene Aufsatz „Sicherheit: Das Leitbild beherrschbarer Komplexität" vorzuziehen gewesen wäre. Zu bedauern ist schließlich, dass im ausführlichen Sach- und Personenregister (421–441) u. a. die Namen von Götz Briefs, Ludwig Preller, Gustav v. Schmoller und Heinrich v. Treitschke sowie die der Vertreter des französischen Solidarismus fehlen, denen K. durchaus erhebliche Aufmerksamkeit widmete (vgl. 118–124).

Dennoch liefert der Band eine gute Auswahl der für das Themenfeld von Soziologie, Sozialethik und Theologie einschlägigen Beiträge K.s.

Er beginnt mit einer luziden Einführung durch den Hg. (9–38), die u. a. betont, wie sehr die Kaufmannsche Soziologie, inspiriert von differenzierungstheoretischen Einsichten Niklas Luhmanns, von einem gesellschaftlichen Zusammenhang ausgeht, der zwar auch in der Moderne „ein moralischer" bleibt, „aber in einem gegenüber Durkheim deutlich abgeschwächten Sinne. Die Gesellschaft ist durch funktionale Differenzierung gewissermaßen aus eigenen Stücken stabil, wird aber auch in Zukunft nicht auf entscheidungsfähige Individuen verzichten können, die sich als Personen mit einer sittlichen Verantwortung begreifen." (18) Treffend notiert G. in diesem Zusammenhang, dass sich gerade der Wertediskurs der Theologie „von Kaufmann warnen lassen" (35) sollte, da moderne Gesellschaften gegenüber Wertediskursen nun einmal in hohem Maße indifferent und sperrig seien.

Der Hauptteil gliedert sich in sechs Teile. Die drei wichtigsten stehen unter den Überschriften „Gesellschaftliche Wertideen" (95–238), „Ehe und Familie" (241–318) und „Christentum und Moral" (321–390). Sie werden gerahmt durch knappe Abschnitte unter den Titeln „Gesellschaft" (hier findet sich K.s 1997er-Rede vor dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken), „Identität und Modernität" (er besteht aus dem erwähnten Abschnitt aus K.s Habil.schrift und seiner 1993er-Dankesrede zur Verleihung der Ehrenpromotion durch die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bochum) und einem „Epilog", der K.s dreiseitige „Rede eines demokratischen Hofnarren an ein bürgerliches Publikum über die Brüderlichkeit" aus dem Jahr 1979 bringt.

Im Wertideen-Teil geht es um Leitsemantiken wie Gemeinwohl und Gerechtigkeit, Solidarität und Verantwortung, Sicherheit und Freiheit. K. setzt sich hier u. a. mit dem „Einflussgewinn eines von den Vereinigten Staaten ausgehenden individualistischen Paradigmas der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften" (111) auseinander, in dessen Folge „eine Abkehr vom Problem der Verteilungsgerechtigkeit als Leitproblem der Sozialstaatlichkeit" (167) stattfinde. Er verweist jedoch darauf, dass in hoch arbeitsteiligen Gesellschaften immer mehr Menschen zusammenwirken müssten, „um jene Güter und Dienstleistungen herzustellen, an denen wir ein lebenspraktisches Interesse haben" (187). Individualistische Theorieprogramme neoliberaler Provenienz stünden deshalb vor der Frage, ob sie den Komplexitätslagen heutiger Gesellschaften entsprechen könnten oder ob sie über eine „primitive Sozialphilosophie nicht hinausgekommen" (154) seien. Ähnliches gelte aber auch für kommunitaristische Theoriebemühungen und das Konzept der Zivilgesellschaft, die sich ebenfalls fragen lassen müssten, inwiefern sie „den vorhandenen Bedingungen einer primär funktional strukturierten Gesellschaft" (205) gerecht werden. Und zu den sozialpolitischen Grundsatzdebatten um Eigenverantwortung und Solidarität notiert er im Jahr 2006 lakonisch: „Aus sozialwissenschaftlicher Sicht steckt hinter dem derzeit aktuellen Ruf nach Eigenverantwortung allerdings nicht mehr als politische Rhetorik zur Legitimation zugemuteter Leistungskürzungen." (213)

Der Abschnitt über ‚Ehe und Familie' beginnt mit dem Text zur „Ehe in sozialanthropologischer Sicht", mit dem K., auf Vermittlung Franz Böckles, im September 1965 den Bensheimer Moraltheologen-Kongress zur Naturrechtslehre aufgemischt hatte. Entgegen neuscholastischen Kernüberzeugungen weist er nämlich mit Nachdruck darauf hin, dass das, was als ‚natürlich' gilt, „notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen" (247) sei. Die weiteren Beiträge verdeutlichen, warum K. zu den führenden Familiensoziologen der Bundesrepublik gehört und in seinen Arbeiten auch vor deutlichen Worten nicht zurückschreckt – etwa dem der ‚strukturellen Rücksichtslosigkeit' der moder-

nen Gesellschaft gegenüber den Familien (vgl. 299). Allerdings ist er von larmoyanten Verfallsdiagnosen weit entfernt, da auch heute, wie er betont, „in breiten Schichten der Bevölkerung [...] ein ‚glückliches Familienleben' herkömmlicher Art immer noch als besonders wichtiges Element des Lebensentwurfs" (282) gelte. Die Substanz des christlichen Leitbildes von Familie und Ehe sei jedenfalls „auch unter liberalen und säkularisierten Bedingungen weitgehend intakt" (300) geblieben.

Der dritte Teil nimmt wieder die innerkirchlichen Selbstverständigungsdebatten der Nachkriegszeit auf. Er enthält u.a. die 1995er-Rede zum 60. Geburtstag von Franz Furger – einen der wenigen Texte, in denen sich K. explizit mit den Gegenwartsaufgaben des Faches ‚Christliche Sozialethik' auseinandersetzt. Von besonderer Relevanz ist hier aber seine damals bahnbrechende wissenssoziologische Dekonstruktion der neoscholastischen Naturrechtslehre aus dem Jahr 1973, die für ganze Theologengenerationen eine geradezu kathartische Wirkung entfaltete. Interessant sind hier auch – als einziger bisher unveröffentlicher Text – K.s persönliche Erinnerungen an Franz Böckle, in denen er ganz im Sinne des Bonner Moraltheologen festhält: „Nicht kirchliche Autorität an sich, sondern nur ihre vernunftgemäße Ausübung verdient Respekt." (361)

Es ist zu hoffen, dass dieser Band neue Impulse für die noch immer schleppenden Begegnungen von Theologie und Soziologie, von katholischer Kirche und moderner Gesellschaft freisetzt, denn K. hat hier seit Jahrzehnten wichtige Pfade gewiesen. Sie müssen allerdings vielfach noch begangen werden.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Oelschlägel, Christian: **Diakonie und Menschenrechte**. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2011. 328 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, 44), kt € 23,00 ISBN: 978–3–8253–5888–7

Oelschlägels Studie stellt einen Rechenschaftsbericht zu seiner Auseinandersetzung mit ‚dem sozialethischen Dreieck' der Diskussion um Menschenrechte im Feld diakonischen Handelns dar: Menschenrechtliche Grundlagenfragen (24–105), Menschenrechte in individueller Perspektive (106–203) und Menschenrechte in gesellschaftlicher Perspektive (204–273). Innerhalb dieses klassischen Rahmens geht er allerdings auf aktuelle wissenschaftstheoretische Fragestellungen sowie eben auch auf diakoniepolitische Diskussionshorizonte ein.

So setzt er damit ein, dass historische und ideengeschichtliche Bezüge nicht zu dem Kurzschluss führen dürften, die Idee der Menschenrechte im kulturgenetischen Potential der abendländischen Tradition grundgelegt zu sehen und sie deshalb substanziell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur zu binden. Neuere Beiträge aus asiatischen Kontexten zeigten, dass ein Modell eines umfassenden Weltethos nicht tragfähig sei und sich von hieraus die Frage stelle, welchen Beitrag partikulare Begründungsmodelle, zu denen auch religiös motivierte Varianten gehörten, für ein universelles Menschenrechtskonzept erbringen können (vgl. 16). Neben diesen Begründungsdiskursen habe sich, so O., im Bereich sozialer Arbeit und deren wissenschaftlicher Reflexion eine deutlich wahrnehmbare Menschenrechtsorientierung entwickelt. „Silvia Staub-Bernasconi betont den fachlichen Auftrag der sozialen Arbeit als (einer) Menschenrechtsprofession, die die Verletzung von Menschenrechten lokal, national und global erkennen und benennen soll und sich als wert- und bedürftnisorientierte Disziplin und Profession an der Minimierung von Menschenrechtsverletzungen beteiligen soll." (17) Damit ist deutlich, dass O. diakonischem Handeln und sozialer Arbeit im Rückgriff auf das Begründungsmodell ‚Menschenrechte' einen zentralen Platz innerhalb von Kirche und Theologie zuzuweisen beabsichtigt. Dazu knüpft er einerseits an Grundpfeiler christlichen Selbstverständnisses an und zeigt andererseits, dass die Menschenrechtsdiskussion genuin christliche und kirchliche Themen öffentlich anschlussfähig zu kommunizieren vermag. Erste Konsequenzen aus dieser Orientierung formuliert er insbes. für das kirchliche Handeln:

„(1) Menschenrechte sind nicht nur ein kirchlicher Interessensbereich, sondern Ausdruck einer öffentlichen Theologie [...] (2) Menschenrechtsarbeit der Kirchen soll auf eine Erweiterung des Menschenrechtsverständnisses über bürgerliche und politische Rechte hinaus zielen. Gerade die biblische Tradition weist auf die Verknüpfung von Recht und Gerechtigkeit auch in sozialer Dimension hin [...] (3) Menschenrechtsarbeit erfordert Partnerschaften mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren [...] (4) Eine Menschenrechtsorientierung darf sich nicht nur in der Arbeit mit externen Partnern oder im Rahmen sozialanwaltschaftlichen Engagements niederschlagen, sondern muss auch innerhalb von Kirche und Diakonie gelten." (256)

O. entwickelt seine Konsequenzen im Horizont von Diskussionen um europäisch und international orientierter Entwicklungsarbeit. Er verweist auf die Arbeit von *Brot für die Welt*, der *Diakonie Katastrophenhilfe* und der *Kindernothilfe*. Im Bereich lokaler Handlungsfelder ruft er die Menschenrechtsorientierung in der Pflege, wie sie etwa in der *Charta der Rechte hilfe- und pflegebedürftiger Menschen* zu finden ist, auf. Schließlich nennt er die Situation von Menschen mit Behinderungen. Menschen mit schwer- und mehrfachen Behinderungen dürften nicht mehr von der Teilhabe an Arbeit und Beschäftigung ausgeschlossen werden, indem man ihre Werkstattbedürftigkeit feststelle (vgl. 270–273, hier 273).

Dieser engagiert formulierten Diss. sind v. a. Leserinnen und Leser zu wünschen, die sich in diakonischen Arbeitsfeldern betätigen und ihre Arbeit im Referenzrahmen der Menschenrechtsdiskussion überdenken wollen.

Hamburg Ilona Nord

Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie? Positionen zu den Grundlagen der Wirtschaftsethik, hg. v. Hans Friesen / Markus Wolf. – Freiburg i. Br.: Alber 2014. 239 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48635–1

Der Band geht auf eine Ringvorlesung an der Univ. Cottbus zurück und enthält sieben Beiträge. In der knappen Einleitung umreißt Hg. Markus Wolf die Grundproblematik des Verhältnisses von Moral und Ökonomie, wobei er vier Grundtypen unterscheidet, nämlich eine wechselseitige Unterordnung bzw. eine Koordination oder Übertragung in das jeweils andere Sprachspiel, wobei zum einen moralische Überlegungen in die Ökonomie, zum anderen aber auch ökonomische Überlegungen in die Moral eingebracht werden können.

Der erste Beitrag stammt von *Ingo Pies*, der sein ordoökonomisches Forschungsprogramm skizziert. Ausgangspunkt dieses Forschungsansatzes ist das „Rational Choice-Paradigma". P. unterscheidet Sozialstruktur und Semantik und will deutlich machen, dass eine (moralisch aufgeladene) Semantik zu systematischen Denkfehlern führen kann. Die Grundthese ist, dass moralische Probleme in der Wirtschaft auf Handlungsblockaden beruhen, die wiederum auf Denkblockaden zurückzuführen sind. In einem ersten Schritt macht P. auf die medial und im öffentlichen Bewusstsein vorherrschende negative Einschätzung gesellschaftlicher Entwicklungen (Verfalls-Sicht) und die in einem historischen Rückblick nicht zu leugnenden fundamentalen Fortschritte in den materiellen Lebensbedingungen, der Steigerung der Lebenserwartung, Ausbreitung von Rechtsstaat und Demokratie, stärkeren Gleichberechtigung von Mann und Frau, höherer Bildungschancen usw. aufmerksam. Während es zu einer Entmoralisierung individueller Beziehungen gekommen ist, kommt es zur Moralisierung der öffentlichen Sphäre, die alte Muster wie Chauvinismus oder religiösen Fundamentalismus ablöst. Problematisch ist eine Moralisierung, wenn wie in der Finanzkrise „Gier und Größenwahn" der Banker beschworen wurden, während die systematischen Krisenursachen ausgeblendet werden. Vormoderne Semantiken verhindern eine adäquate Problemwahrnehmung und sachgerechte Lösungsansätze. P. weist in seiner Kant-Interpretation darauf hin, dass der kategorische Imperativ eine Anleitung, wie bestimmte Probleme zu bedenken sind, ist, nicht aber eine unmittelbare Handlungsanweisung.

Anschließend behandelt *Michael S. Aßländer* mit CRS und ISO 26000 eine unternehmensethische Fragestellung. Er begründet zunächst, dass Unternehmen als korporative Akteure Verantwortung zu tragen haben. Die Diskussion über Corporate Social Responsibilty wurde in Europa von der EU-Kommission 2001 angestoßen. Sie hat in Europa traditionell eine geringere Bedeutung als in den USA, weil hier die gesetzliche Regulierung viele soziale Anliegen (Arbeitnehmerrechte durch Mitbestimmung) umsetzt. Die gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen gewinnt im Zeitalter der Globalisierung deshalb an Bedeutung, weil die Unterschiede in den Sozial- und Umweltstandards stark differieren, ebenso wie die Durchsetzungsfähigkeit staatlicher Behörden (z.B. Besteuerung). A. thematisiert dann die Verantwortungsübernahme von Unternehmen zwischen Freiwilligkeit, was die EU-Kommission betont, oder einer stärkeren moralischen Verpflichtung. Auch hinsichtlich der ISO-Norm 26000 sieht er ein eher pragmatisches Vorgehen mit hilfreichen Leitlinien, hinter der aber ein verkürztes Verantwortungskonzept steht.

Karsten Berr und *Hans Friesen* behandeln die monistische Wirtschaftsethik angesichts einer pluralistischen Ethik. Sie wollen über den Schulstreit der Ansätze von Peter Ulrich und Karl Homann hinausgehen. Sie stellen dabei grundlegende theoretische Überlegungen über Ethiktheorien an. Ihr Plädoyer ist – angesichts von pluralistischen Ethiktheorien – diese auszuhalten und nicht aufheben zu wollen. Weiterhin behandelt *Thomas S. Hoffmann* den Zusammenhang von Lebenswelt, Ethos und Ökonomie. H. plädiert für eine philosophische Betrachtung der Wirtschaft, die über eine Wirtschaftsethik hinausgeht und damit fundamentaler ansetzt. Die Ökonomik hat in der Moderne Metaphysik und umfassende Weltanschauungssysteme als politische Leitwissenschaft zur Deutung von Staat und Gesellschaft abgelöst. Dem stellt er eine kulturwissenschaftliche Wirtschaftsphilosophie gegenüber, die z.B. ein Wirtschaftssystem, das auf permanentes Wirtschaftswachstum abzielt, hinterfragt. Wirtschaften ist zwar unverzichtbarer Teil menschlicher Existenz, eine ökonomische Logik darf nach H. jedoch nicht alle Lebensbereiche durchdringen bzw. dominieren.

Andreas Scherer und *Emilio Marti* gehen dann auf die finanzökonomischen Theorien ein, die im Kontext der Finanzmarktkrise 2008 in die Kritik geraten waren, und fragen nach der Verantwortung von Finanzökonomen. Dazu werden wissenschaftstheoretische Überlegungen (gemäß Habermas „Erkenntnis und Interesse") über verschiedene Konzeptionen der Finanzökonomie angestellt. Kritisiert werden sowohl ein positivistisches Verständnis als auch eine postmoderne Konzeption. Dem stellen die Autoren eine konstruktivistische Finanzökonomik gegenüber. Von Finanzökonomen fordern sie systematisch darüber zu reflektieren und offenzulegen, welchen Problemen bzw. Interessen ihre Forschungen (z.B. Interessen von Hedgefonds oder staatlichen Regulierungsbehörden) dienen. Daneben sollte zwischen Forschungen in Finanzmärkten und über Finanzmärkte unterschieden werden. Verdeutlicht wird die These anhand der bis zur Finanzmarktkrise vorherrschenden Effizienzmarkttheorie.

Andreas Suchanek entfaltet anschließend eine „Alltagstaugliche Unternehmensethik". S. bringt die Goldene Regel in den ökonomischen Kontext, wenn er fordert, in die Bedingungen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil zu investieren. Gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen hat sich primär auf seine nachhaltige Wertschöpfung zu beziehen, nicht auf Sponsoring verschiedener Art. Anhand verschiedener Konfliktsituationen aus der unternehmerischen Praxis wird die Problematik verdeutlicht.

Der abschließende Beitrag von *Klaus Kornwachs* behandelt den Zusammenhang von Geld, Vertrauen und Wissen, die er alle drei als Kapital versteht. Dieser Beitrag enthält eher Überlegungen zur Informations- und Technologiephilosophie, hat aber weniger einen wirtschaftsethischen Bezug.

Die Heterogenität der Autoren, die einerseits Ökonomen, andererseits Philosophen sind, schlägt sich auch in dem Band nieder. Die Vermittlung beider Sichtweisen gelingt am ehesten noch in dem Beitrag von *Scherer / Marti,* während in anderen Beiträgen immer eine Sichtweise dominiert, die an die andere Sichtweise schwer anschlussfähig ist. Dieses Vermittlungsproblem besteht analog auch im Verhältnis von Theologie und Wirtschaftswissenschaften, weshalb die Überlegungen in diesem Band auch für die christliche Sozialethik hilfreich sind. In den philosophisch orientierten Beiträgen (z. B. *Hoffmann*) scheint die aristotelische Tradition durch, die auch die Soziallehre der Kirche geprägt hat. Problematisch ist beim Beitrag von *Pies,* dass dieser moralische Semantiken vorwiegend aus einer negativen Sicht behandelt, während ihr bedeutsamer heuristischer Wert für die gesellschaftliche Problementdeckung und Lösungssuche nicht in den Blick gerät. Sein Ansatz ist insofern unterkomplex, weil er die bereits im 19. Jh. entstandene Unterscheidung von Individual- und Sozialethik nicht in den Blick nimmt, obwohl sie als semantische Ausdifferenzierung die sachgerechte Reaktion auf die moderne Gesellschaft darstellt.

Bochum Joachim Wiemeyer

Theologie und Gesellschaft

Fraser, Ryan Noel: **The Spiritual Narratives of Adoptive Parents.** Constructions of Christian Faith Stories and Pastoral Theological Implications. – New York: Peter Lang 2013. 181 S. (American University Studies – Series VII: Theology and Religion, 332), geb. € 64,10 ISBN: 978–1–4331–2273–6

Dass Fragen der Familienethik und der Orientierung im intergenerationellen Zusammenleben mit Kindern ein wichtiges Thema für die christlichen Kirchen und Theologien sind oder geworden sind, wird man allein schon unter dem Eindruck aktueller Ereignisse aus den großen Volkskirchen in Deutschland kaum bestreiten können. Die EKD hat mit ihrer Orientierungshilfe vom Juni 2013 eine Diskussion über partnerschaftliche Lebensformen ausgelöst, die trotz manch vorhersehbarer Streitigkeiten in ihrer Intensität die unmittelbar Beteiligten noch mehr überrascht haben dürfte als die interessierte Beobachteröffentlichkeit. Ähnliches Aufhorchen hat im katholischen Bereich die Befragung der „kirchlichen Basis" zu Fragen der Familien- und Sexualethik verursacht, die auf Betreiben von Papst Franziskus durchgeführt wurde. Allerdings scheinen ungeachtet dieser Vorgänge in beiden großen Konfessionen Deutschlands familienethische Diskurse weiterhin vorrangig als normative Ethik durchgeführt zu werden. Die weniger alternativ als vielmehr komplementär zu verstehende eudämonistische Betrachtung der Familienethik unter der Fragestellung, was ein *gutes Leben* als Familie ausmacht, spielt bislang eine untergeordnete Rolle.

Das stellt sich im angelsächsischen Raum anders dar. Hier scheint weniger die Frage im Vordergrund zu stehen, was die den Christen theologisch gebotene Lebensform ist, sondern wie die von Christen so oder so gewählte Form theologisch zu deuten ist. Mit einem Schlagwort kann man von einer *hermeneutischen* Familienethik sprechen, deren Aufgabe weniger auf eine konkrete begründete Handlungsanordnung zielt als vielmehr darauf, Familien ein im Horizont theologischer Betrachtung vertieftes Verständnis ihres Familieseins zu ermöglichen. Eine solche Herangehensweise hat mindestens zwei Implikationen, die auch das vorliegende Buch tragen. Zum einen wird eine derartige Familienethik stärker beratenden Charakter annehmen; zum anderen öffnet der Ansatz bei der Deutung vorgefundener Lebensformen den Blick stärker für statistisch kaum ins Gewicht fallende Lebensformen, als dies bei einer an einem normativen Leitbild orientierten Familienethik der Fall sein kann. Die Studie des amerikanischen Theologen südafrikanischer Herkunft R. N. Fraser ist dementsprechend bewusst aus der Perspektive von *Pastoral Care and Counseling* konzipiert und widmet sich einer zwar etablierten, aber doch ausnahmehaften Form von Familie, nämlich der Adoptivfamilie, wobei internationale und interkulturelle („transracial") Adoption im Vordergrund stehen.

F.s Buch liegt eine empirische Untersuchung zugrunde, in deren Verlauf er mit 20 Adoptivelternpaaren aus seiner eigenen Glaubensgemeinschaft, der bes. im sog. Bible Belt der USA verbreiteten Church of Christ, qualitative Interviews geführt hat. Das Buch ist aufgebaut, wie es Dokumentationen empirischer Sozialforschung entspricht. Der Erläuterung des Studiendesigns (Kap. 1) folgen die Literaturdiskussion für die geistes- (inkl. theologischen) und sozialwissenschaftlichen Bezugsdisziplinen (Kap. 2 bzw. 3), die Darstellung der Ergebnisse (Kap. 4) sowie deren Diskussion aus der Perspektive des eigenen Faches, hier also der Pastoraltheologie (Kap. 5). Diese Anordnung bedingt, dass F. sein eigentliches Forschungsinteresse, die „spiritual narratives" von Adoptiveltern, v. a. in Kap. 4 behandelt. Darunter sind „glaubensbezogene Familiengeschichten" zu verstehen, die für die interviewten Elternpaare identitätsstiftend wirken. Die erkenntnisleitende Hypothese dahinter lautet, dass die Erfahrung der Kindesannahme die in diesen Narrativen enthaltenen Gottes-, Selbst- und Fremdwahrnehmungen modifiziert und umgekehrt.

Im interdisziplinären Methodenmix der Untersuchung völlig plausibel, stützt F. seine Untersuchung theoretisch fast schon zu ausführlich einerseits auf narratologische Konzepte, nämlich S. Hauerwas aus der Theologie und P. Ricœur aus der Philosophie, sowie andererseits auf einschlägige amerikanische Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Erforschung der Adoption, besonders ihrer milieubedingten Aspekte. Die im Fokus des Interesses stehenden Themen der „spiritual narratives" gewinnt F. mit Hilfe der sozialwissenschaftlichen Standardmethode der Grounded Theory und identifiziert so in seinem Datenmaterial vier Themen, bei denen die Adoptionserfahrung mit der familialen Glaubensgeschichte in Wechselwirkung tritt (100: 1. adoptionsfeindliche systemische Übel; 2. Gottes zuvorkommende Liebe; 3. spirituelle Anfechtungen; 4. menschliche Glaubensantworten).

Fragestellung und Aufbau von F.s Untersuchung wirken für die in Deutschland noch kaum existente theologische Beschäftigung mit der Adoption auf den ersten Blick inspirierend. Glaubensbezogene Familiengeschichten leisten m. E. einen wichtigen Beitrag dazu, Adoption als Übergang des Kindes von dem einen (abgebenden) Orientierungsraum in den anderen (annehmenden) so weich wie möglich zu gestalten. Das stiftet allen Beteiligten eine Familiengeschichte, in der die im sog. Adoptionsdreieck (Adoptierter, abgebende und annehmende Familie) konkurrierenden Erfahrungen und Orientierungen zueinander kommen, und leistet so insbes. für das Adoptivkind Vergewisserung über seinen Ursprung. Die Theologie besitzt in Fragen solcher Ursprungsvergewisserung besondere gedächtniskulturelle Expertise z. B. durch die Praxis der Tauferinnerung und verspricht daher einer hermeneutischen Familienethik nicht unerhebliche Fortschritte.

Soweit die Erwartung an das Buch. Bei Vorstellung und Diskussion von F.s Ergebnissen kommen alle tatsächlich familienbezogenen Aspekte der erfragten Glaubensgeschichten jedoch auffallend kurz. Das dürfte daran liegen, dass schon der im Anhang (178) mitgeteilte Interviewleitfaden eher auf möglichst hohe Entsprechung zwischen einer christlichen Adoptionspraxis und einem zugrundegelegten Gottesbild angelegt ist. Die v. a. in Kap. 4 illustrativ mitgeteilten Interviewpassagen lesen sich wie laientheologische Erörterungen, die von einem weniger dogmatischen als viel mehr moralischen Anspruch theologischer „Richtigkeit" getragen sind. In F.s ganzem Buch, ja wohl in seiner ganzen kirchlichen Umgebung erscheint Adoption als ein Probierstein christlicher „Orthopraxie" und wird gern im Bild der Nachfolge gegenüber dem Adoptionshandeln Gottes (105ff) gezeichnet. Manche der in den Interviews identifizierten Probleme (z. B. 119f: „Adoption Guilt") dürften aus dem hohen moralischen Selbstanspruch des von F. angetroffenen Frömmigkeitsprofils rühren.

F. ist sich dessen bewusst, wenn er die Öffnung des streng biblizistischen Glaubensmilieus der Church of Christ für außertheologische Denk- und überhaupt abweichende Orientierungsmuster als Forschungsertrag seiner Studie reklamiert (125). In den „spiritual narratives" der Interviewpartner bleibt jedoch die Vorstellung einer Korrespondenz von christlichem Gebet und göttlicher Providenz (z. B. 139) und damit ein eher individual-, kaum familienethisches Interesse maßgeblich (z. B. 125), auch für F. selbst. Besonders die Diskussion seiner Ergebnisse liest sich gelegentlich wie ein Bildungsroman über die Emanzipation eines biblizistisch sozialisierten Pastoraltheologen. Immerhin ist dieser Milieukontext nach meiner eigenen Forschungsbeobachtung mit verändertem Vorzeichen auch ein deutsches Thema, da hierzulande Adoptionsvermittler Bewerberpaare durchaus nach ihrer Frömmigkeit fragen, um religiöse Engstirnigkeiten als mögliches Adoptionshindernis auszuschließen.

Greifswald Henning Theißen

Arens, Petra-Angela / **Wegner**, Gerhard: **Soziokulturelle Milieus und Kirche.** Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 206 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-0221536

Milieuanalysen begleiten die Debatten um die Dimensionen und Ziele kirchlichen Handelns bereits seit einigen Jahren. Der vorliegende Band bringt in diese Debatte keine neuen Ergebnisse empirischer Forschung ein – es handelt sich um eine durchgesehene und ergänzte Neuauflage der 2008 unter dem Titel „Hier ist nicht Jude, noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier … Erkundungen der Affinität sozialer Milieus zu Kirche und Religion in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers" veröffentlichten Studie. Vielmehr liegt sein Beitrag in der theologischen Reflexion dieser Ergebnisse. Mit dem Ziel einer „Drehung der Sichtweise" (20) soll die Prägekraft des Glaubens unter missionstheologischer Perspektive ins Zentrum rücken. Der vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD hg. Band umfasst einen umfangreichen Anhang (61 Seiten), der u.a. die aus der Auswertung der Studie entstandene Handreichung für Gemeinden „Das Blickfeld erweitern. Menschen begeistern – Ehrenamtliche gewinnen" von 2010 enthält.

Auf der Hälfte der rund 200 Seiten werden dem Leser die Daten der Milieuanalysen detailliert und doch übersichtlich in vielen graphischen Darstellungen präsentiert. Mit dem Ziel, „soziokulturelle Andockstellen" für kirchliche Angebote zu identifizieren, die als „bedienbare Schalthebel" genutzt werden können (25), sind die im Bereich der Hannoverschen Landeskirche gewonnenen Ergebnisse auch darüber hinaus von Interesse. Die zentrale These wird bereits zu Beginn formuliert: Eine erhebliche Milieuerweiterung des kirchlichen Angebots sei möglich, eine grundlegende Verschiebung jedoch nicht (13).

Im Fokus der Repräsentativbefragung (Teil 1) steht Musik als ein möglicher Schalthebel. Die abschließende Aufschlüsselung des Zusammenhangs von „Lebensführung und Anknüpfungspunkte[n] der kirchlichen Angebote" (59–73) in Bezug auf gemeindliche und übergemeindliche Angebote bietet eine gute Lesehilfe der Fülle der vorgestellten Daten – die insgesamt wenig grundlegend Neues in die Debatten einbringen, wie auch die zitierten Vergleichsstudien zeigen. Der mögliche „Schalthebel Musik" wird in einem zweiten Schritt anhand von zehn sehr unterschiedlichen musikalischen Veranstaltungen und einer milieuanalytischen Untersuchung ihrer Teilnehmer betrachtet (Teil 2). Dabei zeigt sich, dass die Selbsteinschätzung der Veranstalter die voraussichtlichen Interessenten sehr genau bestimmen kann (115); dass also die untersuchten musikalischen Angebote ihre Funktion als Schalthebel zwischen kirchlichem Angebot und den anvisierten gesellschaftlichen Milieus bereits zuverlässig erfüllen. Dass all die Angebote auf die ohnehin bestehenden kirchlich angesprochenen Milieus abzielen, formulieren die Autoren bereits in ihrer Ausgangsthese nicht als Problem, sondern als Teil der Lösung: Gefordert ist nicht eine immer pointiertere Zielgruppenorientierung – vielmehr bestätigt eine realistische Nutzung der Milieuanalysen den Fokus auf die Mitte der Gesellschaft (21f).

Dass mit dieser Fokussierung theologische Probleme entstehen, reflektieren die Autoren in zwei rahmenden Abschnitten (ca. 30 Seiten). Bereits in der Einleitung greifen sie die im Titel der Repräsentativbefragung eingeführte Spannung auf: Zwar ist vor Gott theologisch gesprochen „weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier", doch ist der Blick auf die empirische Kirche eher ein „Stachel" als eine Bestätigung dieser Überzeugung (11). In dieser Spannung sind Milieuanalysen von der Frage getrieben, wie die Reichweite der Kommunikation des Evangeliums erweitert werden kann (14). Die Autoren schlagen dazu eine „Drehung der Sichtweise" vor, die sie in zehn Thesen im Zusammenhang von Mission und Milieu konkretisieren (Teil 3). Ausgehend von der soziologischen Grundeinsicht, dass Milieus sich gegenseitig abstoßen, setze die christliche Liebe das Zeichen, dass diese Trennung nicht das letzte Wort haben muss (117). Liebe wird im Anschluss an Spaemann als Transformationsgeschehen beschrieben, was zu einer missionstheologischen Wende führen müsse: „Nicht hat jedes Milieu seinen eigenen Glauben, wie es die meisten Studien suggerieren, sondern ‚der Glaube' schafft sich das Milieu, das ihm angemessen ist und eignet sich in diesem Sinne das ‚Material' der Milieus an." (119) Die sinnlich wahrnehmbare Gestalt der Kirche, ihr „Habitus", ist für die Kommunikation des Evangelium sowohl Hilfe als auch Hindernis (These 1, 2 und 4). Milieuanalysen können diese Gebundenheit im Sinne von „Kommunikationsschranken" nur aufzeigen, nicht aber verändern (These 3 und 5). Wenn Mission also als „Übernahme von herrschenden kulturellen Standards – nicht aber […] Entwicklung eigener Glaubensformen" (130) verstanden wird, werden die milieuspezifischen Formen zu einem theologischen Problem (These 6). Statt der Orientierung an empirischen Daten im Sinne des Prinzips von Angebot und Nachfrage müsse daher das kreative Gestaltungspotential des Glaubens ausgeschöpft werden, das in der Begegnung mit Jesus Christus gründe (These 7). Die Autoren nennen als Vorbild die Kulturtheologie H. Richard Niebuhrs. Die Folge sei ein Prozess „kreativer Zerstörung" (135; These 8), ein Befreiungsprozess mit dem Ziel einer „authentischen Transformation" (137; These 9). Dieser stehe unter der Voraussetzung, dass die „Kirche […] immer ‚vor' den Milieus" komme – es ist die Kirche, die Milieus inkludiert und nutzt, nicht umgekehrt (139; These 10). „Nur dann, wenn sich plausible Synthesen, Synkretismen zwischen den lebendigen sozialen und kulturellen Formen der Menschen und dem Evangelium einstellen, können missionarische Erfolge erzielt werden. Authentischer Glaube ist gefragt." (139)

Der Band reiht sich in die breite Debatte um die Milieuanalysen im Raum der Kirche ein und unterscheidet sich dennoch davon. V. a. die praxisorientierte Auswertung der Ergebnisse des ersten Teils, der gemeindenahe zweite Teil und die Verbindung mit der Handreichung für Gemeinden macht ihn für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter im kirchlichen Dienst zu einer gewinnbringenden Lektüre. Wohltuend ist die ungewohnt deutliche Formulierung der Grenzen von Milieuanalysen. Das Verdienst des Bandes liegt insbes. in der missionstheologischen Rahmung der soziologischen Studien. Dabei verbleibt die theologische Reflexion inhaltlich bei dem, was die Form vorgibt: Es handelt sich um eine Thesenreihe, die (naturgemäß) mehr Fragen aufwirft, als sie beantworten kann. Dazu gehört die gehäufte Verwendung unscharfer „Modebegriffe" (authentisch, Transformation, Kommunikation, kreatives Gestaltungspotential u.a.) ebenso wie der offen bleibende – und kritisch zu reflektierende – Bezug auf die Kulturtheologie Niebuhrs. Spannungsvoll bleiben die Autoren in Bezug auf die richtig gestellte Kernfrage: Ergebnis der soziologischen Analyse ist eine positiv bewertete Beschränkung auf bestimmte Milieus, die in Bezug auf die postulierte Überwindung dieser Schranken durch eine transformative Liebe nicht reflektiert wird. Die versuchte Verbindung von theologischer Reflexion und soziologischer Analyse bleibt also offen. Die bewusste missionstheologische Verortung gibt dem Leser diese und weitere notwendige Fragen mit auf Weg: Wie passt der postulierte transformierende Missionsbegriff zu der Rede von „Schalthebeln" zwischen Milieu und kirchlichen Formen? Wie kann der Glaube „Milieus schaffen", v.a. außerhalb der Milieus, mit denen die Kirche in Kontakt steht? Was genau ist die transformative Kraft des Evangeliums in diesem Zusammenhang und wen transformiert sie? Für diese Fragen bietet der Band einen theologischen Gesprächseinstieg, der zur Diskussion auf der Grundlage der bereitgestellten profunden soziokulturellen Analysen anregt.

Hannover Frederike van Oorschot

Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, hg. v. Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann. – Köln: Böhlau 2012. 264 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-412-20826-4

Der von dem Theologen Bernd Oberdorfer und dem Soziologen Peter Waldmann herausgegebene Band versammelt 14 Aufsätze mit religionspolitischen Fragestellungen. Die Autoren und Autorinnen des Bandes beschäftigt dabei besonders die Frage, welche Formen der religiösen Einflussnahme es auf Politik und Gesellschaft gibt (so der Untertitel). Anders formuliert: Auf welche Weise bestimmen organisierte religiöse Gemeinschaften ihr Verhältnis zu dem sie umgebenden politischen Umfeld? Es ist sympathisch, dass der Band das Thema sowohl international vergleichend als auch historisch angeht. Auf diese Weise wird die Situation in einzelnen Ländern durch die Gegenüberstellung mit anderen Alternativen eines religionspolitischen Arrangements in anderen Weltregionen und zu unterschiedlichen historischen Zeiten in Bezug gesetzt. Das Buch bietet empirisches Material aus unterschiedlichen Kontexten und bereichert die inzwischen intensiv geführte Debatte um das Verhältnis von Religion und Politik um interessante Aspekte.

Die Beiträge von *Bernd Oberdorfer* (Einführung) und *Peter Waldmann* (Schlusskap.) bilden den Rahmen der Publikation. O. umschreibt in seiner Problemskizze zu Anfang des Buches die Spannung zwischen Weltdistanz und Weltorientierung als „elementare Dialektik des religiösen Bewusstseins" (5). Es ist den Religionen, so O., faktisch gar nicht möglich, in reiner, unvermittelter Abgrenzung zur irdischen, politischen Welt zu stehen. Weisen des Weltbezuges existieren stets, wobei dieser Bezug kritisch oder affirmativ bzw. auf Veränderung hin oder auf Kontinuität hin ausgestaltet werden kann. Der Weltbezug besteht schon einfach dadurch, „dass Religionen Einfluss nehmen auf die Lebensführung ihrer Anhänger und, da diese immer auch Mitglieder der Gesellschaft sind, indirekt auch auf die Gestaltung der Gesellschaft" (7f). Die Unterscheidung in Weltdistanz und -orientierung kann dabei helfen, jeweils hinter die proklamierte Lehre politisch-theologischer Akteure zu schauen, um hinter den Worten das tatsächliche religionspolitische Arrangement kenntlich zu machen.

W. ergänzt in seinem Schlusskap. die Unterscheidung O.s um eine Typologie zu den unterschiedlichen Formen des Zusammenspiels von politischer Macht und religiösem Selbstverständnis (254f). In dieser teilt W. die möglichen Beziehungsverhältnisse zwischen den staatlichen Organen und den Repräsentanten religiöser Gemeinschaften in fünf Gruppen auf: absolute Machtlosigkeit der religiösen Gruppen in einer Situation der staatlichen Verfolgung; Unterlegenheit jener Gruppen, jedoch ohne Infragestellung der eigenen Existenz; Situationen, welche Formen der informellen Einflussnahmen beinhalten; for-

malisierte Arrangements der Machtteilhabe religiöser Gruppen; und als Extremform theokratische Machtmonopole. Diese Typologie ist schematisch, was W. auch zugibt. Sie bildet auf hilfreiche Weise eine Spanne der Möglichkeiten ab, die im Verhältnis von Staat und religiösen Gemeinschaften grundsätzlich bestehen können.

Die weiteren Aufsätze in dem Band, dem ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren gut getan hätte, machen jeweils auf exemplarische Weise deutlich, dass die Einflussnahme religiöser Gemeinschaften auf die politischen Verhältnissen in einer Gesellschaft zwei Prozesse auslösen kann: Der eine Prozess ist intendiert. Er besteht in dem Versuch der Einflussnahme auf politische Entscheidungen durch die Intervention einer religiösen Gemeinschaft. So berichtet *Nicole Reinhardt* (59–90) von der Rolle der Beichtväter in westeuropäischen Königshäusern der frühen Neuzeit. Diese waren nicht nur Gesprächspartner in geistlichen Dingen, sondern mischten sich oft genug auch indirekt und direkt in die Tagespolitik ein. Dadurch gerieten sie u. U. in Konflikt mit weiteren Mitgliedern des Hofes, die den Beichtvätern den direkten Zugang zum Monarchen neideten.

Der andere Prozess ist nicht intendiert. Er besteht in der zunehmenden, sozusagen subkutanen Veränderung einer Religionsgemeinschaft bedingt durch deren Nähe bzw. Distanz zum Staat. *Henner Fürtig* (142–166) beschreibt den Werdegang Ayatollah Khomeinis vom oppositionellen Theologen zum charismatischen Kopf der iranischen Revolution und weiter zur Führungsfigur eines theokratischen Regimes. F. schildert, wie dieses Regime zunehmend mit der „Veralltäglichung des Charismas", wie es Max Weber ausdrücken würde, zu kämpfen hatte. Diese Veralltäglichung führte u. a. auch dazu, dass die Verquickung von Politik und Religion im Iran zunehmend zu einer Kontamination des religiösen Glaubens führte. Glaubensüberzeugungen und -praxis stehen nicht für Opposition zu einem politischen Regime und für Authenzität im Glauben; sie stehen vielmehr für politische Anpassung und Mittelmäßigkeit. Diese Wahrnehmung bleibt nicht ohne Folgen für die (religiöse) Loyalität der Bevölkerung.

Während eine Theokratie also dem Glaubensverfall Vorschub leisten kann, bewirkt Opposition oder gar staatliche Verfolgung oft das umgekehrte. So erwähnt *Peter Gemeinhardt* (26–42) die konstitutive Bedeutung von Märtyrern für die frühe Kirche (28f). Gleichzeitig betont er auch, dass es schon vor der formellen Christianisierung des römischen Imperiums für Christen möglich war, einen pragmatischen Umgang mit der kaiserlichen Politik zu praktizieren und Positionen der Macht zu erringen. Mit der ‚Legalisierung' des christlichen Kultus veränderte sich dann zunehmend die Rolle der Amtsträger (v. a. der Bischöfe), die ihre vormalige Distanz zum Staat gegen eine dezidierte Nähe eintauschten. Bekannt ist, dass diese Annäherung des kirchlichen Führungspersonals an den Staat innerkirchlich wiederum für Veränderungen sorgte, indem nämlich monastische Bewegungen sich mehr und mehr zu einer spirituellen Alternative zum weltzugewandten Klerus entwickelten.

Als Lektüreeindruck der hier nur exemplarisch aufgeführten Aufsätze bleibt ein Wissen um die Vielfältigkeit der religionspolitischen Konstellationen in Geschichte und Gegenwart, in Europa und der ganzen Welt zurück. Gleichzeitig wird dem Leser vor Augen geführt, dass die gegenseitige Einflussnahme von Staaten und religiösen Gemeinschaften stets Auswirkungen für *beide* Seiten hat. Letztlich bleibt die Frage unbeantwortet, ob es aus Sicht der Religionsgemeinschaften eine bevorzugte staatliche Regierungsform geben kann. Eine Antwort auf diese Frage, so die Erkenntnis aus der Lektüre, kann auf keinen Fall einseitig ausfallen.

Hamburg Burkhard Conrad

Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, hg. v. Wilhelm Rees / María Roca / Balázs Schanda. – Berlin: Duncker & Humblot 2013. 884 S. (Kanonistische Studien und Texte, 61), pb. € 54,90 ISBN: 978–3–428–14161–6

Die religionspolitischen Regime in den Staaten Europas sind gegenwärtig nicht wenigen Anfragen ausgesetzt und befinden sich zum Teil unter einem ganz erheblichen Anpassungsdruck. Dies hat auch mit der Europäisierung dieses Rechtsgebiets zu tun. Der Gesamtvorgang der Europäisierung des Verhältnisses von Staat und Religion ist durch unterschiedliche Dimensionen gekennzeichnet. Anders als zu Beginn der europäischen Einigung lässt sich mittlerweile Europäisierung nicht mehr nur als die punktuelle Begegnung von Europarecht und nationalen Rechtsordnungen verstehen, sondern Europäisierung ist ein umfassender Gesamtprozess, der in seiner Tiefe und Breite geeignet ist, weitreichende normative Konsequenzen in Gang zu setzen, die die Besonderheiten und Eigenheiten nationaler Rechtsordnungen tangieren und ihnen eine Neuausrichtung aufzudrängen scheinen. Diese Entwicklungstendenz, die aus dem ursprünglichen schmalen Rinnsal des Europarechts in die nationale Rechtsordnung mittlerweile einen beachtlichen Strom hat werden lassen, lässt auch die traditionellen Arrangements des Verhältnisses von religiöser und weltlicher Ordnung nicht unbeeinflusst. Die Vielfalt unterschiedlicher Ordnungskonfigurationen von Staat und Religion in Europa lässt die Frage aufkommen, ob und inwieweit es hier nicht zu einem gemeinsamen europäischen Modell des regulativen Umgangs mit dem Sektor Religion kommen kann und soll. Lässt sich aus der ausdifferenzierten Vielheit so etwas wie die entfaltete Einheit machen? Eine religionsverfassungsrechtliche Grundarchitektur der Europäischen Union umfasst notwendigerweise verschiedene Ebenen. Neben den nationalen bzw. mitgliedstaatlichen Rechtsordnungen gibt es eine supranationale europäische Ordnung. Zwischen der übergreifenden europäischen Grundstruktur und den mitgliedstaatlichen Ordnungen bestehen aufsteigende und absteigende Einflussrichtungen, die je spezifische Rechtsentwicklungen auch im Bereich des Religionsverfassungsrechts anstoßen (können). Da die EU als funktionale Rechtsordnung aber keine Primärzuständigkeit für den Sektor Religion und Kirche besitzt, sind hier v. a. die mittelbaren Auswirkungen von EU-Maßnahmen auf das Sachfeld organisierte Religion relevant (z. B. Antidiskriminierungs- oder Datenschutzrecht). Die Komplexität und Kompliziertheit des europäischen religions(verfassungs)rechtlichen Gefüges wird aber noch dadurch gesteigert, dass es nicht nur die Brüsseler und Luxemburger EU-Akteure (Kommission, EuGH) gibt, sondern dass – mit anderer territorialer Erstreckung – daneben noch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg tritt, dessen Auslegung der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) Rückwirkungen auf nationale Ordnungszusammenhänge von Staat und Religion hat, wie die Gerichtsverfahren über das Kreuz im italienischen Klassenzimmer bis hin zum deutschen kirchlichen Arbeitsrecht oder das Tragen einer Burka in der Öffentlichkeit in den letzten Jahren durchaus eindrücklich belegt haben.

Vor diesem Hintergrund ist es sehr verdienstlich, dass in dem hier anzuzeigenden Sammelband 41 Autorinnen und Autoren aus Österreich, Deutschland und anderen europäischen Staaten in 39 Beiträgen die neueren Entwicklungen zusammentragen und beleuchten. Das Tableau der behandelten Aspekte lässt sich im Rahmen dieser Buchanzeige kaum hinreichend adäquat abbilden. Die thematische Zusammenstellung der Beiträge in diesem Band ist nicht zuletzt wegen dieser skizzierten Ausgangslage heterogen und eine eindeutig festgefügte religionsverfassungsrechtliche Grundarchitektur auch wegen der unterschiedlichen Entwicklungspfade dieses Rechtsbereichs auf nationaler Ebene keineswegs absehbar, es sei denn, man stellt sich darauf ein, dass die Einheitlichkeit v. a. darin besteht, erst einmal die Unterschiedlichkeit nationaler Religionsverfassungsrechte zu akzeptieren. Die weitaus meisten Beiträge sind aus nationaler Perspektive verfasst und widmen sich deren Grundarchitektur oder herausgehobenen Spezialfragen. Weniger Beiträge sind wirklich komparativ angelegt und auch nur einige Aufsätze beleuchten übergreifende Rechtsprobleme oder Rechtsentwicklungen in ihrer genuin europäischen Dimension. Der Band wird durch ein Autorenverzeichnis abgeschlossen, leider aber nicht durch ein Stichwortverzeichnis thematisch näher erschlossen. Bedauerlich ist weiterhin, dass die Beiträge nur in der Reihenfolge des Autorenalphabets arrangiert sind, eine thematisch-territoriale Ordnung (oder die Umsetzung eines anderen Ordnungskonzepts) hätte die Transparenz ein wenig mehr aufscheinen lassen, genauso wie strenggenommen eine systematisierend, resümierende Zusammenfassung – entweder vorangestellt oder am Ende platziert – hilfreich gewesen wäre.

Die Heterogenität der einzelnen Beiträge ist nicht verwunderlich, da neuere empirische Untersuchungen unter der Fragestellung „Nationale Pfadabhängigkeit oder internationale Konvergenz?" hinsichtlich der religionspolitischen Situation in Europa gerade zu dem Ergebnis gelangen, dass es zu keiner Konvergenz religiöser Regulierung kommt und insofern die zum Teil ganz erheblichen nationalen Unterschiede und Entwicklungsphasen beibehalten bleiben, was Veränderungen in den nationalen Entwicklungspfaden nicht ausschließt (Traunmüller, Zeitschrift für Politik 61 [2014], 160ff). Der Titel des Bandes „Religionsrecht europäischer Staaten" ist zu Recht gewählt worden. Die Berichte über das nationale Religionsrecht und dessen Entwicklungstendenzen reichen von den Niederlanden, Frankreich über Rumänien, Finnland bis zu osteuropäischen Staaten wie Ungarn und Polen (61ff, 83ff, 267ff, 303ff, 571ff, 687ff); hervorhebenswert sicherlich die aktuellen Diskussionen in Luxemburg und Belgien (587ff, 727ff). Spezialaspekte betreffen die Auslegung des Topos „Unverletzbarkeit" im spanischen Konkordat von 1979 (535ff), den Kirchenaustritt in Österreich (27ff) oder das österreichische Israelitengesetz (183ff). Für den deutschen Rechtskreis von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist sicherlich der Beitrag von de Wall über die deutsche Schlüsselkategorie „Religionsgemeinschaft" (789ff). Ob und inwieweit die Konturierung und Profilierung dieses Begriffs gelingt, könnte sich als Nagelprobe für eine verfassungsrechtliche Ordnung von Staat und Religion erweisen, die zu einem nicht unerheblichen Maße auf die institutionell-organisatorische Seite von Staat und Religion abstellt.

Besonders aufschlussreich sind die Beiträge, die entweder konsequent rechtsvergleichend vorgehen oder die übergreifenden Ordnungselemente – etwa des Vertrags von Lissabon oder der EMRK – für die religionsrechtliche Ordnung in Europa in den Blick nehmen. In komparativer Weise analysiert *Uhle* verschiedene Modelle der Kirchenfinanzierung in Europa und klopft diese auf ihre Bestandsfähigkeit und Zukunftsperspektiven hin ab (749ff). *Stefan Mückl* zeichnet in seinem grundlegenden Beitrag die Berücksichtigung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts in der jüngeren Rechtsprechung des EGMR nach (449ff). *Schnabel / Hatzinger* widmen sich in besonderer Weise der Norm des

Art. 17 III AEUR, wonach die Europäische Union mit den Kirchen einen besonderen Dialog zu pflegen hat (369ff). Leider widmet sich kein Beitrag ausdrücklich und rechtsgrundsätzlich der ebenfalls durch den Lissaboner Vertrag im Europäischen Primärrecht implementierten Norm Art. 17 Abs. 1 AEUV, wonach die Europäische Union den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, beachtet und nicht beeinträchtigt. Bemerkenswert ist auch der Aufsatz über die innerkirchliche Selbstkoordinierung der katholischen Kirche in Form der COMECE als Dialogpartner und Akteur auf EU-Ebene (159ff).

Aktuell wird immer wieder und man meint auch mit zunehmender Intensität darüber diskutiert, ob das Erfolgsgeheimnis Europas nicht durch die allenthalben zu beobachtende Zentralisierungsdynamik konterkariert wird und die Grundlage nicht stattdessen lieber Dezentralisierung und Freiheitlichkeit sein sollte. Diese und andere Diskussionen sind aus föderalen Kontexten ebenso bekannt, wie das Problem auch kirchenrechtlich immer wieder in der Herausforderung zutage tritt, Universalität und Partikularität in einem wohlverstandenen Sinne auszutarieren. Dass gerade nationale Ordnungen von Staat und Religion Bedeutung, Wert und Legitimation unterschiedlicher nationaler Regelungen zeigen und das probate Konzept wohl in der Richtung liegt, einen pluralen, föderal strukturierten, europäischen Rechtsraum zu generieren, wie es etwa der Freiburger Verfassungsrechtler Rainer Wahl vorschlägt, beweist auch dieser Band zum Religionsrecht in Europa ebenso anschaulich wie nachdrücklich.

Bonn Ansgar Hense

Kurzrezensionen

Kaser, Karl: **Andere Blicke**. Religion und visuelle Kulturen auf dem Balkan und im Nahen Osten. – Köln: Böhlau 2013. 359 S. (Zur Kunde Südosteuropas, II/41), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–205–78952–9

Dieser eindrucksvolle Band macht es sich zur Aufgabe, Gemeinsamkeiten des postosmanischen Raumes hinsichtlich der „visuellen Kulturen" zu untersuchen. Der Vf. unternimmt das in einem groß angelegten Wurf, mit dem er alle zentralen Aspekte der Thematik erfasst. Wie schon in früheren Publikationen greift er über den „klassischen" südosteuropäischen Raum hinaus nach „Kleineurasien", also unter Einschluss des Nahen Ostens. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich von der Frühgeschichte bis in die Gegenwart, mit einem Schwerpunkt auf der (Frühen) Neuzeit. Der Vf. schließt die religiöse Dimension ein, die in Bezug auf das Thema „Bilder" gerade bei der Behandlung von jüdischen, christlichen und islamischen Kulturen zentral ist. Untersucht werden Bilder im herkömmlichen Sinne, aber u.a. auch Film, Fernsehen, Plakate, Gestaltung des öffentlichen Raumes und neue (elektronische) Medien. Und schließlich liefert die Studie keine Geschichte der Bilder, sondern v.a. eine Geschichte des Umgehens mit Bildern, die für Kleineurasien nicht ohne den Austausch zwischen „Ost" und „West", nicht ohne Transfers, Vorurteile, Fremd- und Eigenwahrnehmungen geschrieben werden kann. Durch seine Konzentration auf den „pictorial turn" gelingt es dem Vf., die Besonderheiten der Entwicklung überzeugend darzustellen, aber auch treffende Aussagen über unseren „westlichen" Umgang mit Bildern zu machen. Eine detailreiche, überzeugende Studie, die Pionierarbeit für ein neues Forschungsgebiet leistet! Th. B.

La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale, hg. v. Stefanie Knauss / Davide Zordan – Bologna: Edizioni Dehoniane 2011. 400 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 27), pb. € 28,00 ISBN: 978–88–10–41525–2

Der vorliegende Band versammelt unter dem Titel „Das imaginierte Versprechen" eine Reihe von Aufsätzen, die als „Vorschläge" für eine „fundamentale ästhetische Theologie" verstanden werden. Ein großes Verdienst der Hg., beide Stipendiaten der Bruno-Kessler-Stiftung, ist es, dass sie in dieser Hinsicht nicht nur was die Inhalte, sondern auch was die Auswahl der Autoren des Bandes betrifft, internationale Perspektiven aufzeigen. Unter den Überschriften „Eröffnungen", „Sinne", „Bilder", „Praktiken" wird der Leser – in vier Teilen gruppiert – mit einer Reihe von Texten konfrontiert, die vom „Gefühl" bei Schleiermacher und Rudolf Otto handeln, auf die Kandinsky-Rezeption bei Michel Henry eingehen oder nach 50 Jahren an Aspekten der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" erinnern. Die also sehr heterogenen Beiträge einiger Altmeister auf dem Gebiet (Gerhard Larcher, François Bœsflug u.a.) sowie einiger sehr ambitionierten jüngeren Forscher (neben den Hg.n z.B. Alexander D. Ornella, der eine lesenswerte Skizze ästhetischer Subjektivität vorlegt) vermitteln m. E. in dieser Zusammenstellung keine konsistente Antwort auf die eigentlich spannende Frage, welchen Zuschnitt eine „ästhetische Theologie" in einer Zeit haben müsste, in der die metaphysischen Grundannahmen etwa noch einer „Theologischen Ästhetik" eines Hans Urs von Balthasar nicht mehr zu retten sind und in der wir in Folge einer nachmodernen differenzialistischen Weltwahrnehmung theologisch vor neuen Aufgaben stehen. M. A. S.

Pfuff, Konrad: **Die Einheit des Johannesprologs**. Eine philologische Untersuchung. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013. 121 S., pb. € 22,95 ISBN: 978–3–631–62536–1

Als ehemaliger Griechischlehrer verfügt Pfuff über philologische Kenntnisse, die Exegeten manchmal abgehen. So kritisiert er aus der Warte des Altphilologen die üblich gewordene Ansicht, dem Johannesevangelium sei ein Logoshymnus als Prolog vorangestellt worden und von Evangelist und/oder Redaktion durch entsprechende Bearbeitungen mit dem Korpus des Evangeliums verknüpft worden. Stattdessen geht P. davon aus, dass der Johannesprolog nach dem Modell des Zeus-Hymnus des Kleanthes als einheitliches Werk geschaffen wurde. Trotz des Titels ist es mit der „Einheit" des Prologs allerdings nicht weit her, denn P. sieht „Ungereimtheiten" eines Späteren im Text, die er mit philologischen Argumenten entfernt. Leider gehen dem Büchlein tiefere exegetische Erkenntnisse ab, sodass die formalphilologischen Argumente eher in die Irre führen, denn zu neuen Einsichten zu verhelfen. J. K.

Roebben, Bert: **Seeking Sense in the City**. European Perspectives on Religious Education. – Berlin: Lit 2013. 305 S. (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, 7), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–90342–6

Der Dortmunder Religionspädagoge Bert Roebben legt mit diesem Band eine Sammlung von 14 Artikeln vor, von denen zwölf zwischen 1994 und 2012 erschienen sind. Die Beiträge sind thematisch geordnet: Teil I umfasst Texte zur ethischen Dimension religiöser Bildung (Moralpädagogik), Teil II richtet sich auf das Lernfeld Schule und Teil III nimmt die Jugendarbeit und die religiöse Bildung junger Erwachsener in den Blick. Die Kap., die durchweg in einer sehr engagierten Sprache geschrieben sind, beginnen meist mit einer Problemanzeige bzw. einer Frage, die das Thema kontextuell und praktisch erden. In seinen Reflexionen verarbeitet R. zum einen zahlreiche Ideen europäischer und US-amerikanischer Autoren, zum anderen ist er selbst sehr aktiv bei der Entwicklung von Positionen und Handlungsvorschlägen. R.s Leitmotiv ist die Stadt, die er als Metapher für die Erfahrung der Komplexität und radikalen Pluralität postmoderner Lebensweise versteht. Dem Charakter des Bandes entsprechend, sind theoretische Klärungen, was die Postmoderne für den Autor bedeutet, an mehreren Stellen in dem Band zu finden, ohne dass jedoch Redundanzen überhandnehmen. Ein Register würde es erleichtern, verstreute Begriffsklärungen aufzusuchen. Theoretisch-analytische Arbeit steht aber nicht im Vordergrund dieses Buches. Vielmehr präsentiert der Autor seinen Ideenreichtum argumentativ und werbend. Er will dazu anstiften, Konzepte religiösen Lernens gegen den Strich zu lesen, allzu traditionelle Lösungswege zu hinterfragen und multidimensionale Lösungen zuzulassen. H.-G. Z.

Theologische Literatur
Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Kirchen- und Theologiegeschichte

Die Zeit ist ein Bote Gottes. Der heilige Peter Faber SJ und sein Wirken in Mainz, hg. v. Christoph Nebgen. – Würzburg: Echter 2014. 104 S., pb. € 7,90 ISBN: 978–3–429–03723–9.

Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este (1782–1863). Hochmeister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer, hg. v. Ewald Volgger. – Linz: Wagner 2014. 468 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des deutschen Ordens, 69), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–902330–92–5.

„Eure Namen sind im Buch des Lebens geschrieben". Antike und mittelalterliche Quellen als Grundlage moderner prosographischer Forschung, hg. v. Rainer Berndt SJ. – Münster: Aschendorff 2014. 520 S. (Erudiri Sapientia, XI), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10438–5.

Fiat voluntas tua. Theologe und Historiker – Priester und Professor. Festschrift zum 65. Geburtstag von Harm Klueting, hg. v. Raimund Haas. – Münster: Aschendorff 2014. (LVII) 818 S., geb. € 89,00 ISBN: 978–3–402–13057–5.

„Fides Virtus". The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century, hg. v. Marco Forlivesi / Riccardo Quinto / Silvana Vecchio. – Münster: Aschendorff 2014. (XVI) 524 S. (Archa Verbi. Subsidia, 12), geb. € 84,00 ISBN: 978–3–402–10228–2.

Hack, Achim Thomas: *Von Christus zu Odin.* Ein Karolinger bekehrt sich. – Stuttgart: Franz Steiner 2014. 76 S. (Jenaer mediävistische Vorträge, 3), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–515–10661–0.

Hildegardis Bingensis „Testamentum propheticum". Zwei Werke aus dem Wiesbadener Riesenkodex, präsentiert und ediert v. Jose Louis Narvaja SJ. – Münster: Aschendorff 2014. 201 S. (Rarissima Mediaevalia, 4), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10439–2.

Schimmel, Thomas M.: *Auf dem Weg zur Vereinigung.* Die Arbeit des Kooperationsrates der vier deutschen Franziskanerprovinzen in den Jahren 2004 bis 2010. – Münster: Aschendorff 2014. (XI) 244 S. (Franziskanische Forschungen, 53), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–18689–3.

van de Paverd, Frans: *Quotiescumque.* Greek Origin of a Latin Confessor's Guide. – Utrecht: Hellen Metz 2012. 204 S., ISBN: 9789039358054.

Wolf, Hubert: *Die Nonnen von Sant'Ambrogio.* Eine wahre Geschichte. – München: C. H. Beck 2013. 544 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–64522–8.

Xutong Qu, Thomas: *Barth und Goethe.* Die Goethe-Rezeption Karl Barths 1906–1921. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 260 S., pb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2785–7.

Youssef, Youhanna Nessim / Zanetti, Ugo: La consécration du Myron par Gabriel IV, 86e Patriarche d'Alexandrie en 1374 A.D. Die Myronweihe durch den koptischen Patriarchen Gabriel IV. (1374). – Münster: Aschendorff 2014. 338 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 20), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–11027–0.

Ökumene

Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze. – Paderborn: Bonifatius 2014. 269 S., pb. € 26,90 ISBN: 978–3–89710–532–4.

Gemeinschaft unter Priestern. Modelle und Erfahrungen aus der Erzdiözese München und Freising, hg. v. Andreas Schmidt. – München: Pneuma 2014. 115 S., pb. € 11,95 ISBN: 978–3–942013–25–3.

Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. Höfer. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 240 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 25), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3250–4.

La testimonianza della chiesa nel mondo contemporaneo, hg. v. Luca Bianchi. – Padua: San Leopoldo 2013. 255 S., pb. € 15,00 ISBN: 978–88–96579–09–1.

Ökumenisch weiter gehen! Die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnehmen und weiterführen, hg. v. Michael Kappes / Johannes Oeldemann. – Paderborn: Bonifatius 2013. 56 S., geh. € 4,50 ISBN: 978–3–89710–567–6.

Reform oder Reformation? Kirchen in der Pflicht, hg. v. Peter Klasvogt / Burkhard Neumann. – Paderborn: Bonifatius 2014. 228 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–554–6.

„Was ist der Mensch?". Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog. „Ce este omul?" Antropologia teologica – un dialog ortodox-luteran, hg. v. Metropolit Serafim / Hermann Schoenauer / Jürgen Henkel. – Bonn: Schiller 2013. 203 S. (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek, 5), geb. € 15,00 ISBN: 978–3–944529–23–3.

Sozialethik

„Als Mann und Frau schuf er sie". Religion und Geschlecht, hg. v. Barbara Stollberg-Rilinger. – Würzburg: Ergon 2014. 298 S. (Religion und Politik, 7), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–95650–011–4.

Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, hg. v. Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel. – Ostfildern: Grünewald 2014. 264 S., pb. € 29,00 ISBN: 978–3–7867–3002–6.

Koudissa, Jonas: Ethik und Migration. Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und für Afrika. – Münster: Aschendorff 2014. 312 S. (Forum Sozialethik, 12), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–10639–6.

Suermann, Thomas: Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen. – Münster: Monsenstein und Vannerdat 2012. 562 S., pb. € 27,50 ISBN: 978–3–8405–0055–8.

Tolleranza e riconoscimento, hg. v. Paolo Costa. – Bologna: Dehoniane 2014. 208 S., pb. € 15,30 ISBN: 978–88–10–41528–3.

Wettstreit um Ressourcen. Konflikte um Klima, Wasser und Boden, hg. v. Britta Klagge / Andreas Lienkamp / Arnulf von Scheliha / Ulrich Schneckener. – München: oekom 2013. 278 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–86581–421–0.

Praktische Theologie

Dörnemann, Holger: Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip Grundannahmen – Methoden – Zielsetzungen. – Berlin: EB 2011. 377 S. (Kirche in der Stadt, 18), kt € 22,80 ISBN: 978–3–86893–063–4.

Henning Luther. Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne, hg. v. Kristian Fechtner / Christian Mulia. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 207 S. (Praktische Theologie heute, 125), pb. € 29,99 ISBN: 978–3–17–022500–8.

Was ist Bildung im Horizont von Religion? Festschrift für Friedrich Johannsen zum 70. Geburtstag, hg. v. Harry Noormann / Marco Hofheinz. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 219 S. (Religion im kulturellen Kontext, 3), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–025176–2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Martin Breul, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Jürgen Bründl, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dr. Burkhard Conrad OPL, Am Mariendom 4, 20099 Hamburg
Dr. Benjamin Dahlke, Arcostraße 76, 44309 Dortmund
Pater Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, 4550 Kremsmünster, Österreich
PD Dr. Stephanie Ernst, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Bernhard Fresacher, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier
Dr. Dr. Benedikt Paul Göcke, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, 64289 Darmstadt
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistraße 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Manfred Heim, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstraße 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Ansgar Hense, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
PD Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
Dipl.-Theol. Raphael Hülsbömer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, 33824 Werther
Dr. Martin Kirschner, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Andreas Klein, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Jaan Lahe, SÕLE 11–46, 10614 Tallinn, Estland
Dipl. Ass. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Prof. Dr. Isabelle Mandrella, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Ilona Nord, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
PD Dr. Andrés Quero-Sánchez, Postfach 900221, 99105 Erfurt
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
Prof. Dr. Bernhard Schneider, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Hans Ulrich Steymans O. P., Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Dr. Andrea Taschl-Erber, Heinrichstraße 78B/EG, 8010 Graz, Österreich
PD Dr. Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald
Dr. Frederike van Oorschot, Appelstraße 11 A, 30167 Hannover
Prof. Dr. rer. pol. Lic. theol. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum

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: Christian Föller, 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 2014

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

© 2014 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.

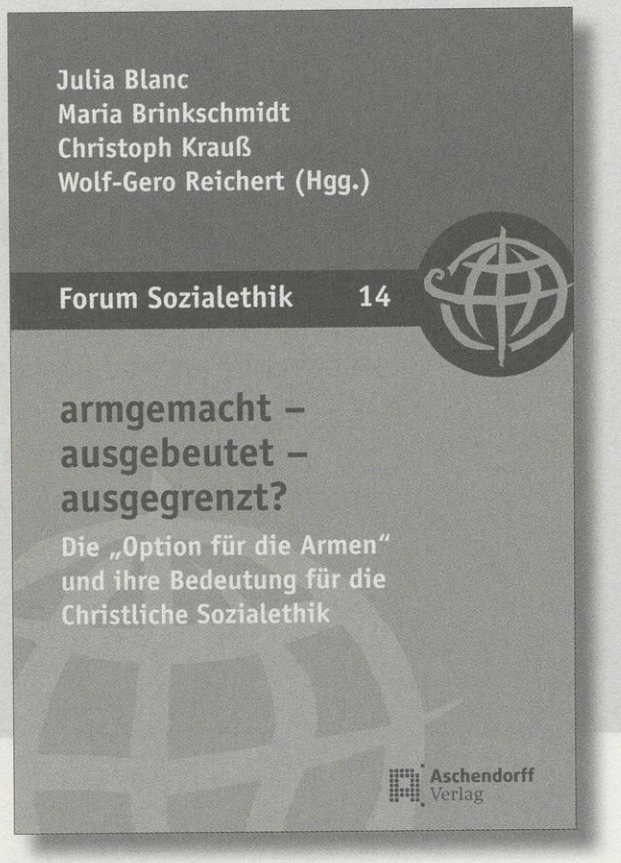
ISSN 0040–568 X

Julia Blanc / Maria Brinkschmidt /
Christoph Krauß / Wolf-Gero Reichert (Hgg.)

armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt?

Die „Option für die Armen" und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik

2014, 262 Seiten, kart. 19,80 € | sFr 34,80.
ISBN 978-3-402-10640-2
Forum Sozialethik, Band 14



Die biblische „Option für die Armen" bildet eine zentrale Leitperspektive christlich profilierter Sozialethik. Sie fordert dazu auf, ethische Problemlagen aus Sicht derer zu betrachten, die „arm" sind bzw. „arm gemacht" werden. Die „Option für die Armen" wurde von der lateinamerikanischen Ortskirche wieder-entdeckt, von Papst Johannes Paul II. in die gesamtkirchliche Sozialverkündigung (Sollicitudo Rei Socialis) integriert und aktuell von Papst Franziskus mit seinem Leitwort „einer armen Kirche für die Armen" (Evangelii Gaudium) erneut in den Blickpunkt gerückt: Es ist ein Appell an die Christliche Sozialethik bzw. die Theologie insgesamt, an die Institution Kirche und nicht zuletzt an Christinnen und Christen vor Ort, einen Perspektivenwechsel zu vollziehen und entsprechendes Engagement zu zeigen. Was tun (wir – mit den – für) die Armen? Diesem Fragekomplex widmete sich das Forum Sozialethik vom 4.–6. September 2013 in der Katholischen Akademie in Schwerte dessen vielschichtige Tagungsbeiträge die Grundlage für den vorliegenden Band bilden.

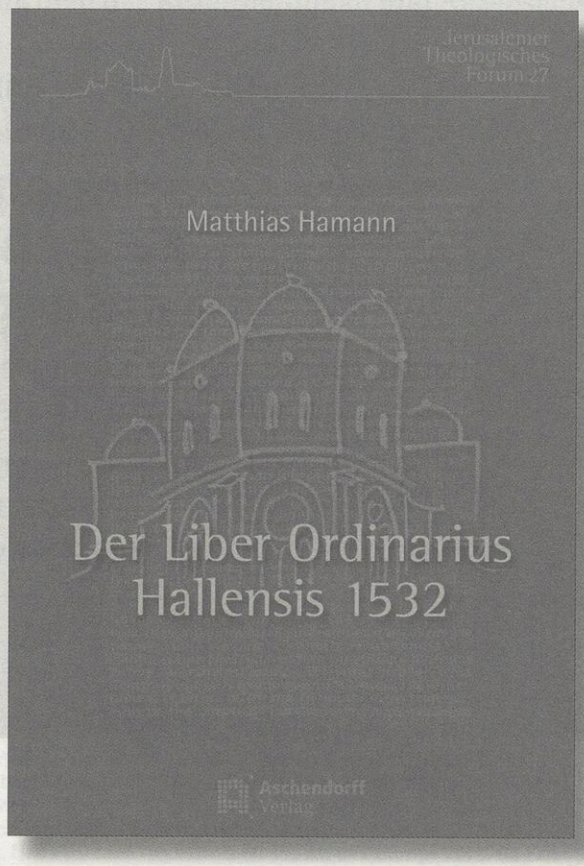
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Matthias Hamann

Der Liber Ordinarius Hallensis 1532

Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg

2014, 814 Seiten, kart. 74,– € | sFr 124,–.
ISBN 978-3-402-11028-7
Jerusalemer Theologisches Forum, Band 27



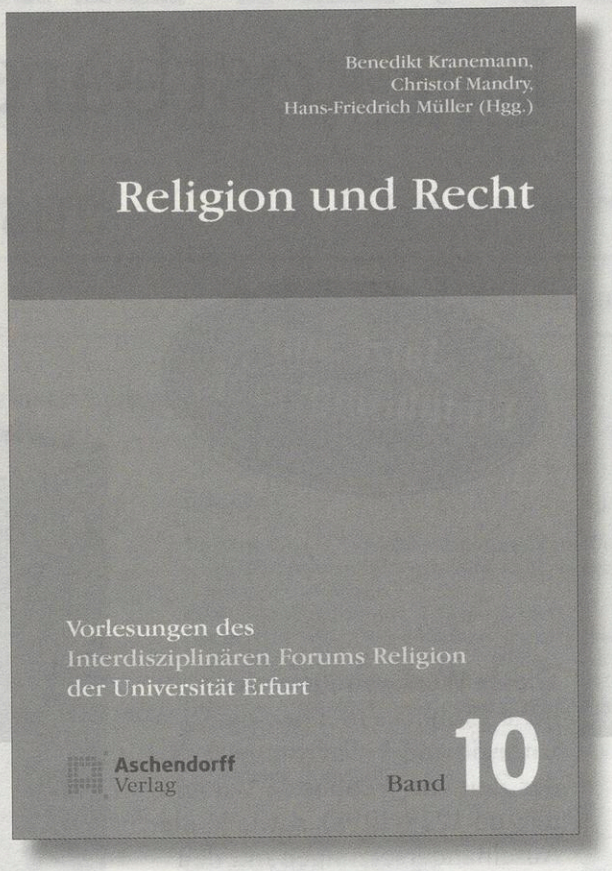
Der Magdeburger Erzbischof Albrecht Kardinal von Brandenburg († 1545) begründete in Halle an der Saale das Neue Stift mit dem berühmten Hallischen Heiltum, der größten Reliquiensammlung seiner Zeit. Gegen diesen »Abgott zu Halle« wandte sich namentlich Martin Luther. Der hier erstmals veröffentlichte Liber Ordinarius Hallensis von 1532 führt vor Augen, welche Absichten und Ziele Albrecht mit der Stiftsgründung verfolgte. Am Beispiel der Prozessionen wird nachgewiesen, dass seine Gottesdienstordnung auf reformatorische Kritik reagiert und zugleich einen ganz in der scholastischen Tradition stehenden Reformentwurf darstellt, der den Grundsätzen der mittelalterlichen Liturgieallegorese verpflichtet bleibt.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Benedikt Kranemann / Christof Mandry / Hans-Friedrich Müller (Hgg.)

Religion und Recht

Veröffentlichungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, Band 10
2014, 238 Seiten, kart. 14,80 € | sFr 26,60.
ISBN 978-3-402-15849-4



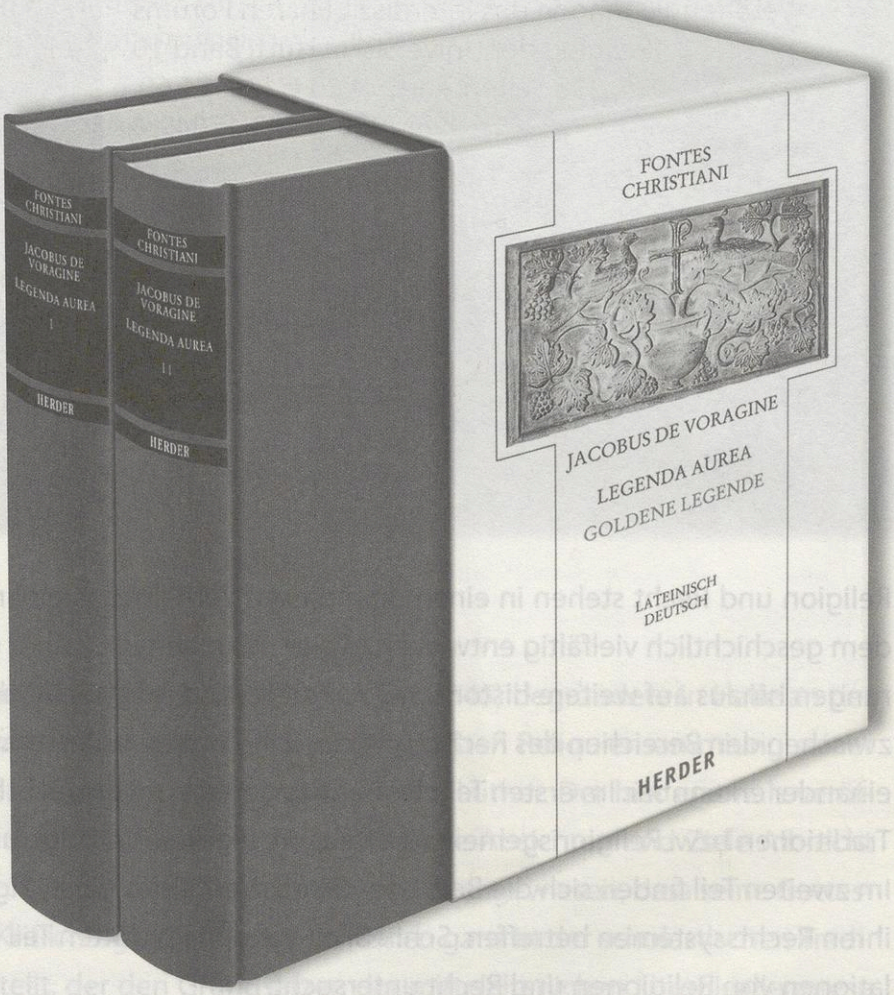
Religion und Recht stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. Dieses Verhältnis hat sich zudem geschichtlich vielfältig entwickelt. Weitet man den Blick über geläufige mitteleuropäische Erfahrungen hinaus auf weitere historische, kulturelle und religiöse Räume, werden die Vielfalt der Bezüge zwischen den Bereichen des Rechts und der Religion sowie ihre mannigfaltigen Verschränkungen miteinander erkennbar. Im ersten Teil des Bandes geht es um die rechtlichen Systeme, mit denen religiöse Traditionen bzw. Religionsgemeinschaften ihre eigenen Vollzüge und ihre innere Organisation regeln. Im zweiten Teil finden sich die Beiträge, die das Verhältnis von Religionen und modernen Staaten und ihren Rechtssystemen betreffen. Schließlich werden im dritten Teil exemplarische historische Konstellationen von Religionen und Recht untersucht.

Mit Beiträgen von Hermann-Josef Blanke, Michael Germann, Antje Linkenbach, Hans-Friederich Müller, Mathias Rohe, Arno Scherzberg, Jonah Sievers, Wolfgang Spickermann, Klaus-Bernward Springer und Myriam Wijlens.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Eine kostbare Perle aus dem Mittelalter

Jetzt zum Einführungspreis



Dieses Werk gewährt wesentliche Einblicke in Theologie, Liturgie und Volksfrömmigkeit der Zeit von Jacobus de Voragine (um 1228-1298), sowie in die Auseinandersetzungen mit den als Häretikern bekämpften Katharern. Es enthält den kritisch aufgearbeiteten Text, der auf der Kollation der beiden wichtigsten frühen Handschriften beruht, eine Einführung mit Überblick über die neuere Forschung, eine neue deutsche Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar mit Quellennachweisen.

Bruno W. Häuptli (Hg.)
Jacobus de Voragine
Legenda aurea
Lateinisch - Deutsch
Zweibändige Schmuckausgabe im Schuber
2460 Seiten | Leinen mit Leseband
Einführungspreis bis 31.12.2014: € 198,– / SFr 268,– / € [A] 204,–
Ab 01.01.2015: € 228,– / SFr 308.– / € [A] 234,–
ISBN 978-3-451-31222-9

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol UB

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 | 2014 | 110. Jahrgang

Missio inter gentes: Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens

(Norbert Hintersteiner) . . . . . Sp. 443

Nachschlagewerke . . . . . Sp. 461

Schwertner, Siegfried M.: IATG^3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage (Bernd Jaspert)

Bräuer, Martin: Handbuch der Kardinäle. 1846–2012 (Bernd Jaspert)

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 462

Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang: Exodus 1–15 (Hans-Christoph Schmitt)

Gärtner, Judith: Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (Egbert Ballhorn)

Barbiero, Gianni: „Tu mi hai sedotto, Signore". Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profectica (Simone Paganini)

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48 (Anja Klein)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 468

Watson, Francis: Gospel Writing. A Canonical Perspective (Stephan Witetschek)

Borgen, Peder: The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning (Hans Förster)

Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John, hg. v. Steven A. Hunt / D. Francois Tolmie / Ruben Zimmermann (Beate Kowalski)

Orr, Peter: Christ Absent and Present. A Study in Pauline Christology (Günter Röhser)

Baumert, Norbert / Seewann, Maria-Irma: In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher (Stefan Schreiber)

Calaway, Jared C.: The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context (Gabriella Gelardini)

Grünstäudl, Wolfgang: Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes (Adrian Wypadlo)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 480

The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE), hg. v. Wendy Mayer / Pauline Allen (Peter Bruns)

Nesselrath, Theresa: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzepte und Vorbilder (Christian Uhrig)

Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit"?, hg. v. Michaela Maurer / Bernhard Schneider (Manfred Eder)

Lätzel, Martin: Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen (Rudolf K. Höfer)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 486

Bruns, Christoph: Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes (Christian Uhrig)

Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought, hg. v. Henk Bakker / Paul van Geest / Hans van Loon (Peter Ley)

Zachhuber, Johannes: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch (Christian Danz)

Philosophie . . . . . Sp. 492

Hoff, Johannes: The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa (William J. Hoye)

Tömmel, Tatjana Noemi: Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt (Norbert Fischer)

Enxing, Julia: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (Karlheinz Ruhstorfer)

Šijaković, Bogoljub: The Presence of Transcendence. Essays in Facing the Other through Holiness, History and Text (Hanna Reichel)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 499

Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch (Andreas Koritensky)

Striet, Magnus: In der Gottesschleife. Von der religiösen Sehnsucht in der Moderne (Christoph Böttigheimer)

Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, hg. v. Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hansjörg Schmid)

Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (Pim Valkenberg)

Heidemann, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie (Eckard Wolz-Gottwald)

Dogmatik . . . . . Sp. 506

Hubert, Rudolf: Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen (Jan Loffeld)

Roth, Ulli: Gnadenlehre (Thomas Ruster)

Greshake, Gisbert: Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis (Thomas Marschler)

Valentin, Joachim: Eschatologie (Wolfgang Baum)

Meuffels, Otmar: Ein eschatologisches Triptychon. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung (Kurt Appel)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 515

Berkenkopf, Christian: Sünde als ethisches Dispositiv. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs (Gerhard Höver)

Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, hg. v. Friedrich W. Horn / Ulrich Volp / Ruben Zimmermann (Jörg Ulrich)

Hermanns, Manfred: Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Dr. Werner Thissen (Rainer Krockauer)

Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Nils Goldschmidt / Ursula Nothelle-Wildfeuer (Gerhard Kruip)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 520

Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven, hg. v. Thomas Schreijäck u.a. (Christoph Stenschke)

Boschki, Reinhold / Bergold, Ralph: Einführung in die religiöse Erwachsenenbildung (Christian Hörmann)

Rentsch, Christian: Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier (Klaus Peter Dannecker)

Bauer, Manfred: Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO (Ludger Müller)

Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft, hg. v. Bernd Dennemarck / Heribert Hallermann / Thomas Meckel (Stefan Habel)

210

Missio inter gentes: Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens

Von Norbert Hintersteiner

Die Verschiebung des Gravitationszentrums des Christentums nach Süden hat nicht nur die Landschaft des „Weltchristentums" (World Christianity), sondern auch das christliche Verständnis von globaler Mission und des Studiums der Theologie im Horizont des weltweiten Christentums verändert. In diesem Kontext sucht die Missionswissenschaft nach neuen Paradigmen von Mission sowie nach entsprechenden, sie befördernden theologischen Diskursen.[1] In das Zentrum rücken diesbezüglich in den letzten Jahren die nordwesteuropäische „Interkulturelle Theologie" und die angloamerikanische „Comparative Theology". Während die Verhältnisbestimmung von interkultureller Theologie und Missionswissenschaft bereits mehrfach systematisch erörtert und in Sammelbesprechungen dargelegt wurde,[2] steht die Erkundung der komparativen Theologie aus missionstheologischer Perspektive noch weitgehend aus.[3]

Was das in den letzten 20 Jahren schnell gewachsene angloamerikanische akademische und verschiedenen Orts nach Europa reichende Feld der „Comparative Theology" (nachfolgend: CT) angeht, so ist mittlerweile in den USA selbst eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze und Rezeptionsverhältnisse zu finden, die für eine Darstellung oder Kritik nicht mehr ohne Weiteres auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind.[4] Der Jesuit Francis X. Clooney, Prof. für Comparative Theology an der Harvard Divinity School, gilt darin wohl als der produktivste wie repräsentativste Gelehrte und Vorreiter. Er verfügt primär über eine indologische und sekundär über eine theologische Ausbildung. C. ist spezialisiert auf die sanskritische und tamilische Literatur der theologischen Denktraditionen des Hinduismus. Von da aus hat er versucht, mehrere von großer indologischer Fachexpertise getragene Experimente einer christlichen CT, „komparativ-theologische Studien"[5], im Dialog mit verschiedenen „Theologien" der Traditionen des Hinduismus anzustellen, die sowohl im Forum hinduistisch-christlicher Studien als auch bei den entsprechenden hinduistischen Gemeinschaften und Gelehrten viel Beachtung erfahren haben. Mit diesen Arbeiten und ihrer Einbettung in die Entdeckungs- und Diskussionszusammenhänge der CT einerseits und in dem weiteren Diskurs um das theologische Studium der Religionen und des interreligiösen Dialogs andererseits gelang es ihm maßgeblich und zusammen mit einem breiten ökumenischen und interdisziplinären akademischen Netzwerk über zwanzig Jahre die CT als neue theologische Tendenz anzustoßen und zu fördern. C. hat sich parallel zu seinen komparativ-theologischen Buchprojekten zusätzlich – im Sinne von „Zwischenreflexionen"[6] – immer wieder auch in knappen Abhandlungen mit systematischen Fragen zu seiner sich allmählich als eigenen Ansatz herausbildende theologische Praxis Gedanken gemacht; darin auch zu Aspekten der Methode und verschiedenen Dimensionen der CT, ihrer Einbettung innerhalb des Studiums der Religionen sowie zum konfessionellen Ansatzpunkt und Zeugnischarakter komparativer theologischer Praxis.

Welche methodologischen Einblicke bezüglich des Prozesses der CT gewinnen wir im missionswissenschaftlichen Durchgang einiger seiner Studien? Der vorliegende Beitrag will einen ersten Schritt in diese Richtung unternehmen und versuchen, den Ansatz der CT als „Denkform und Praxis der interreligiösen Bezeugung" in einigen für eine solche Lesart relevanten Strängen darzustellen. Nach einer Skizze der Entdeckungszusammenhänge der CT (1.) richtet sich die Aufmerksamkeit mit Verweis auf exemplarische Studien C.s auf deren hermeneutische Strategien (2.) und ihre Praxis des interreligiösen Lesens und Lernens (3.); des Weiteren auf die Frage nach den Grundhaltungen der CT als Missionstugenden (4.) sowie auf den Stellenwert des Glaubenszeugnisses in der CT (5.). Ein Ausblick auf ein mit der CT korrespondierendes und sich derzeit neu herausbildendes Paradigma einer „Missio inter gentes" schließt den Beitrag ab (6.).

1. Die Entdeckungszusammenhänge der *Comparative Theology*

1. Die Bezeichnung „Comparative Theology" gilt mittlerweile als Sammelbezeichnung einer neuen, etwa 20 Jahre alten US-amerikanischen theologischen Strömung, die darauf abzielt, als „*fides quaerens intellectum* in einer multireligiösen Welt" die theologische Glaubenserkenntnis bereichernde Rolle anderer Kulturen und Religionen zu ergründen. Sie tut dies, indem sie in theologisch-vergleichender (statt etwa nur religionswissenschaftlicher) Praxis entlang konkreter und begrenzter Studien glaubensrelevante und theologische Gehalte anderer Religionen zu heben und diese wiederum mit der eigenen Glau-

[1] Vgl. *Bosch*, David Jacobus: *Mission im Wandel*. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie. Mit einem neuen abschließenden Kapitel von Darell L. Guder und Martin Reppenhagen, hg. v. Martin Reppenhagen. – Gießen: Brunnen-Verlag 2012. (XXVII) 701 S., geb. € 60,00 ISBN: 978–3–7655–9561–5; Andreas Nehring: *Das „Ende der Missionsgeschichte"*. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 27 (1/2010), 161–193; Für gute Literaturberichte siehe Michael Biehl: *Edinburgh 1910–2010*. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Wege, in: Theologische Revue 106 (3/2010), 179–190; Ulrich Dehn: *Neue Wege der Missionstheologie?*, in: Verkündigung und Forschung 57 (2012), 94–106.

[2] Vgl. *Küster*, Volker: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 304 S., pb. € 22,90 ISBN: 978–3–8252–3465–2; Klaus Hock: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011; *Wrogemann*, Henning: *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012. 409 S. (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, 1), kt € 29,99 ISBN: 978–3–579–08141–0; *ders.: Missionstheologien der Gegenwart*. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 482 S. (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, 2), kt € 29,99 ISBN: 978–3–579–08142–7. Eine Sammelbesprechung dazu sowie einiger missionstheologischer/interkulturell-theologischer Studien findet sich bei Reinhold Bernhardt: *Interkulturelle Theologie*, in: Theologische Rundschau 77 (2012), 344–364; ders., *Interkulturelle Theologie*. Ihre Programmatik in systematisch-theologischer Perspektive, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft (2–3/2014), 149–172. Für eine ausgewogene Verhältnisbestimmung s. Andreas Feldtkeller: *Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*. Eine Verhältnisbestimmung, in: Theologische Literaturzeitung 138 (2013), 3–12.

[3] Eine letzte kompakte deutschsprachige Sammelbesprechung zu einigen grundlegenden Publikationen zur komparativen Theologie findet sich in Reinhold Bernhard: *Komparative Theologie*, in: Theologische Rundschau 78 (2013), 187–200 sowie der Ansatz erörtert in *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 349 S. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 7), kt € 26,00 ISBN: 978–3–290–17518–4; *von Stosch*, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. – Paderborn: Schöningh 2012. 356 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 6), kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77537–5 sowie Ulrich Winkler, *Wege der Religionstheologie*. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013 (Salzburger Theologische Studien, 46/ Salzburger Theologische Studien interkulturell, 10). Darin steht vorrangig die religionstheologische Perspektive im Mittelpunkt; Momente einer missionswissenschaftlichen Perspektive kommen hier kaum ins Visier.

[4] Die repräsentativsten katholischen Vertreter sind Francis X. Clooney SJ (Harvard, Boston/Cambridge), James Fredericks (Loyola Marymount, Los Angeles), John Renard (St. Louis), Catherine Cornille (Boston College), Pim Valkenberg (The Catholic University of America), David Burrell und David Clairmont (Notre Dame), Leo Lefebure und Daniel Madigan (Georgetown University), die wir hier v.a. im Blick haben. Innerhalb der weiteren christlichen Ökumene des angloamerikanischen Raumes gibt es Vertreter der CT sowohl unter protestantischen (Robert C. Neville, John Berthrong, Hugh Nicholson, John Tathammanil, Mark Heim) und anglikanischen (Keith Ward) als auch vereinzelt unter orthodoxen und altorientalischen Theologen.

[5] Francis X. Clooney: *Theology After Vedanta*. An Experiment in Comparative Theology, Albany 1993; ders.: *Seeing Through Texts*. Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India, Albany 1996; ders.: *Hindu God, Christian God*. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions, Oxford 2001; ders.: *Divine Mother, Blessed Mother*. Hindu Goddesses and the Virgin Mary, Oxford 2005; *ders.: His Hiding Place Is Darkness*. A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence. – Stanford: Stanford University Press 2013. 208 S., pb. $ 24,95 ISBN: 978–0–804776–81–3.

[6] Wie etwa zuletzt in seiner kleinen Einführung *Clooney*, Francis X.: *Comparative Theology*. Deep Learning Across Religious Borders. – Malden, MA: Wiley-Blackwell 2010. 200 S., pb. € 28,90 ISBN: 978–1–4051–7974–4 (Dt.: *Komparative Theologie*. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, hg. v. Ulrich Winkler. – Paderborn: Schöningh 2013. 166 S. [Beiträge zur komparativen Theologie, 15] kt € 26,90 ISBN: 978–3–506–77655–6) (abgek.: CT).

bens- und Theologietradition in eine Auseinandersetzung zu bringen versucht.[7]

2. Die CT als Disziplin erschließt sich entlang mehrerer Entdeckungszusammenhänge: (1) Der wohl ursprünglichste findet sich in der Geschichte der „Übersetzung" und „Interkulturation" des Christentums in verschiedene Kulturen und in konkreten missionarisch-theologischen Begegnungen mit den nicht christlichen Religionen.[8] In diesen interkulturellen geschichtlichen Abläufen ist Theologie allzeit eine komparative Disziplin mit großer Aufmerksamkeit auf andere Religionen gewesen. Zurecht hält daher eine der ersten Definitionen der Disziplin fest: „[Comparative theology, or theology in comparative context,] is the study of how theological change has taken place historically in the context of inter-religious relations, and of the implications of serious inter-change between and among religious traditions for the future of Christian theology."[9]

Der Verweis auf die interkulturelle und interreligiöse Geschichte des Christentums macht deutlich, dass der traditionelle Ausgangspunkt der komparativen Theologie nicht in Verlängerung zur pluralistischen Religionstheologie oder einer abstrakten Theorie der Religionen zu suchen ist, sondern in der konkreten interkulturellen und interreligiösen Begegnung von Christen mit anderen Kulturen und religiösen Traditionen. Diesbezüglich steht sie dem traditionellen Fach der Missionswissenschaft näher, in der in sehr konkreten kulturellen Kontexten und eingebettet in direkte Auseinandersetzungen und in Dialogen mit Andersgläubigen über die interkulturelle Kommunikation des christlichen Glaubens und die in der Religionen- und Kulturbegegnung hervorgehenden „Neuschöpfungen" des Christentums reflektiert wird. Komparative Theologie ist von da her grundsätzlich an die grenzüberschreitenden und interkulturellen Prozesse des Christentums gebunden und steht so gesehen in einer langen und reichen Tradition des kulturellen religiösen Austauschs. Sie schließt darin an ein im Grunde positives Phänomen eines konstruktiven interkulturellen und interreligiösen Dialoges an, ohne die negative Erinnerung beispielsweise der kolonialen Missionsgeschichte auszublenden.[10]

(2) Ein zweiter Entdeckungszusammenhang findet sich in der explizit als „Comparative Theology" bezeichneten theologischen Praxis des 19. Jh.s,[11] die bestrebt war, erstmals vielfältige Kenntnis von den Weltreligionen mit dem Ziel der Beweisführung (*demonstratio christiana*) zu gewinnen, dass allein das Christentum die Erfüllung aller anderen Religionen darstellt. Der besondere Rang, den sie dem Christentum zuwies, fand in der Formulierung „einzigartig universal" ihren Ausdruck, womit sich für sie das Christentum fundamental von den anderen Religionen unterscheidet und jenseits allen Vergleiches steht.

Ohne die Ergebnisse der CT des 19. Jh.s zu verbreiten, wird man im Rückblick sagen können, dass im damals aufkommenden Studium der Religionen die explizite Identifizierung des Christentums als einzige universale Religion nur knapp jenes Jh. überlebte. Die Klassifizierung von Religionen als alte, mindere oder falsche sowie die einhergehende Evangelisierungsintention, die man in dieser komparativen Theologie antrifft, steht heutzutage sicherlich zum einen mit der vergleichenden Religionswissenschaft und zum anderen mit dem pluralistischen Diskurs, der das heutige Gespräch über Weltreligionen gewöhnlich beherrscht, im Widerstreit. Zumal der pluralistische Diskurs darauf zielt, jegliche normative Diskussion, die von einem Absolutheitsanspruch getragen ist, zu beschränken, werden die Arbeiten des 19. Jh.s heutzutage im Allgemeinen bestenfalls als naiv abgeurteilt. Die gegenwärtige CT ist sich dieser disziplinären Geschichte durchaus bewusst.[12]

(3) Einen weiteren Entdeckungszusammenhang heutiger katholischer CT stellt die religionstheologische Beschäftigung einiger prominenter Kirchenführer und Konzilstheologen dar. Hierzu zählen z. B. Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar mit ihren konkreten Auseinandersetzungen mit anderen Religionen (in ihrem Falle mit dem Buddhismus bzw. „östlichen Religionen") sowie weitere katholische Theologen und interreligöse Erkunder des katholischen Glaubens in der konkreten Auseinandersetzung mit anderen Religionen, wie beispielsweise Louis Massignon in Bezug auf den Islam.[13] Im Horizont klassischer konservativer katholischer religionstheologischer Doktrin läßt sich hier die CT als eine „interreligiöse Theologie" verstehen, welche von einer hermeneutisch offenen wie auch kritischen theologischen Bezeugung von und der Auseinandersetzung mit bislang fremden „geistgewirkten Elementen der Wahrheit" nicht-christlicher Religionen und ihren religiösen und theologischen Quellen geprägt ist. Im Echo des II. Vaticanums und des katholischen Lehramtes geht es hier einer CT um jene Dimension in der Theologie, die „zu einer Reinterpretation der großen Wahrheiten des Glaubens unter Bezug auf die *Strahlen der Wahrheit* führt, von denen die anderen religiösen Traditionen zeugen."[14]

(4) Schließlich gilt das umrungene akademische Feld des Studiums der Religionen selbst als bedeutsamer Ort für die disziplinäre und theoretische Herausbildung der heutigen CT. Einige Momente mögen hervorgehoben werden:

Erstens, das lange akademische Ringen der „Theologie als Glaubenswissenschaft" mit den vergleichenden Religionswissenschaften um das „Terrain des Theologischen" in den Religionen, insbes. um dessen adäquate wissenschaftliche Erhebung und Erforschung einerseits sowie seine Bedeutung für die christliche Theologie andererseits – v. a. vor den Hintergründen des religiösen Pluralismus und einer öffentlichen Theologie. Ein markantes Beispiel für diesen Zusammenhang ist der Beitrag „Comparative Theology" von David Tracy in der *Encyclopedia of Religion*.[15] Hier findet sich die CT in den 1980er-Jahren zugleich inmitten der Debatten und Paradigmenwechsel hinsichtlich der philosophischen wie theoretischen Grundlagen und Probleme um den epistemologischen Status des Vergleichens selbst, welche die Religionswissenschaften im 20. Jh. begleitet haben.

Zweitens ist hier gleichzeitig in den letzten zwanzig Jahren verstärkt in das Bewusstsein der christlichen Theologie gerückt, dass sowohl Angehörige jeweiliger Religionen als auch entsprechende Fachdisziplinen profunde Glaubensverständnisse und komplexe „Theologien" auch für andere religiöse Traditionen, wie Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus etc. reklamieren, rekonstruieren und herausarbeiten. Daher stellt sich die Frage, wie sich ein westlich geprägter christlicher Theologiebegriff und eine christliche theologische Praxis einerseits im Binnenraum einer *konfessionellen Theologie* und andererseits im Horizont einer *öffentlichen Theologie* zum soeben Be-

[7] Ein guter Überblick findet sich in Jacques Scheuer: *Vingt ans de „Théologie comparative"*. Visée, méthode et enjeux d'une jeune discipline, in: NRT 133 (2011), 207–227.

[8] Clooney verweist öfter u. a. auf die beispielhafte jesuitische Tradition in Asien mit Roberto de Nobili (1579–1656) oder Jean Venance Bouchet (1655–1732). Vgl. dazu seine einschlägigen Studien: ders.: *Preaching Wisdom to the Wise*. Three Treatises by Roberto de Nobili in Dialogue with the Learned Hindus of South India, St. Louis 2000; ders.: *Fr. Bouchet's India*. An 18th Century Jesuit's Encounter with Hinduism, Chennai 2006.

[9] John Renard: *Comparative Theology*. Definition and Method, in: Religious Studies and Theology 17 (1998), 3–18, hier: 6.

[10] So ist es nicht verwunderlich, wenn im deutschsprachigen Raum der Begriff der „vergleichenden Theologie" zuerst im Kontext der Debatte um die in die Krise geratene und zu erneuernde Missionswissenschaft auftaucht – bemerkenswerterweise noch bevor er im angloamerikanischen Raum die Karriere eines Leitbegriffs für eine sich neu entwickelnde theologische Disziplin erfährt. Der Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler hat bereits 1978 den Vorschlag gemacht, statt Missionswissenschaft „vergleichende Theologie" zu treiben. Der entscheidende Unterschied dieses Vorschlags zur heutigen CT besteht allerdings darin, dass es hier um die vergleichende interkulturelle Auseinandersetzung zwischen christlichen Theologien verschiedener Kontinente gehen sollte, während nun der Austausch mit den Theologien nicht christlicher Religionen angezielt ist.

[11] Die Verwendung des Begriffs findet sich im 19. Jh. bereits früh in deutschsprachigen katholischen Dogmatiklehrbüchern, vgl. Anton Berlage: *Einleitung in die christkatholische Dogmatik*, Münster 1839, welcher die vergleichende Religionsgeschichte „Comparative Theologie" nennt (221ff). Für einen guten Überblick zur CT des 19. Jh.s siehe Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions*. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago 2005, 72–104.

[12] Vgl. *Nicholson*, Hugh: *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. – Oxford: Oxford University Press 2011. 344 S., geb. $ 78,00 ISBN: 978–0–19–977286–5.

[13] Vgl. David Grumett / Thomas Plant: *De Lubac, Pure Land Buddhism, and Roman Catholicism*, in: The Journal of Religion 92 (2012), 58–83; José Arregui: *Urs von Balthasar*. Dos propuestas de diálogo con las religiones, Vitoria 1997; *Louis Massignon*. Badaliya au nom de l'autre (1947–1962), Préface du Cardinal Jean-Louis Tauran, hg. v. Maurice Bormans / François Jacquin, Paris 2011.

[14] Claude Geffré: *Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie"*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 91 (2007), 16–28, hier: 26.

[15] David Tracy: *Comparative Theology*, in: Encyclopedia of Religion 14 (1987), 446–455.

schriebenen verhalten.[16] Die Formierung einer CT, welche sich der theologischen Erkenntniswege der jeweiligen Traditionen bewusst ist, und deren Erforschung in den Fachdisziplinen um eine profunde interreligiöse Bildung und aufrichtige Dialogkompetenz im Verhältnis zu den „Glaubensverständnissen" und „Theologien" anderer Religionen bemüht ist und sowohl eine konfessionelle wie auch öffentliche Theologie sein will, scheint hierfür einen sinnvollen und gangbaren Weg nach vorne zu weisen.

Drittens setzt die heutige CT in ihrer theologischen Praxis bewusst an der Partikularität von Religionen an und unterscheidet sich damit grundsätzlich von den jüngsten Debatten um eine Theologie der Religionen, in welcher diese selbst meist nur generalisiert behandelt werden. Die relativ junge Disziplin präsentiert sich daher als Alternative zur klassischen soteriologischen Fragestellung in Hinblick auf die nicht-christlichen Religionen und der damit verbundenen Paradigmendebatte über Pluralismus, Inklusivismus und Exklusivismus in der jüngeren Religionstheologie: Für die neue Strömung sind vielmehr ein partikularistischer Zugang, verbunden mit einer interreligiösen hermeneutischen Offenheit, und der Prozess der konkreten komparativ-theologischen Arbeit der Auseinandersetzung mit den Religionen kennzeichnend.[17]

2. Hermeneutische Strategien im Prozess komparativer Theologie

Nach Verweis auf die Entdeckungszusammenhänge der CT will ich mich im Folgenden den hermeneutischen Strategien der CT widmen, wie sie exemplarisch im Prozess der „komparativ-theologischen Studien" von Clooney deutlich werden.[18]

C.s „*Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*" baut auf seiner indologischen Diss. „*Thinking Ritually. Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini*" auf.[19] Die Arbeit führt den Leser im Lichte bestimmter Advaita Vedanta-Texte an christliche Texte heran. Sie stellt seine erste Studie in komparativer Theologie dar. C. legt zu Beginn einige Prinzipien des Advaita Vedanta dar und versucht zu zeigen, inwiefern sie dem christlichen Theologen einen grundsätzlichen Rahmen für eine komparative Theologie erlauben. Die mittleren Kap. des Buches enthalten eine Analyse von einem Advaita Vedanta-Text, den Uttara Mimamsa Sutren. Das letzte Kap. unternimmt eine komparative Lektüre von Uttara Mimamsa Sutren und Thomas von Aquins *Summa Theologiae*. Hier finden sich auch Analysen und Zugänge zum Prozess der komparativen Theologie. Die Einsichten innerhalb von „Theology after Vedanta" in den Prozess der CT konzentrieren sich auf drei Themen: 1) die Verwurzelung religiöser Texte wie auch ihrer Leser in einer Tradition; 2) die Veränderung des Lesers religiöser Texte und 3) die Unabgeschlossenheit des komparativen Leseprozesses.

Im Unterschied zur vergleichenden Religionswissenschaft verlangt die CT nicht, dass ihre Autoren ihren Glauben oder ihre entsprechenden Dispositionen in der Begegnung mit einer anderen Tradition ausklammern. Ganz im Gegenteil, der eigene Glaube und der Glaube an die Expansionsfähigkeit des Wissens veranlassen die Leser, sich mit den Ideen von Andersgläubigen zu beschäftigen und deren Verständnis zu beurteilen. Die religiösen Ideen eines bestimmten Textes können sicherlich nur im ursprünglichen Kontext angemessen verstanden werden. Daher legt C. großen Wert auf die formalen Kommentartraditionen, die verwandten Schriften und die normative Praxis rund um die religiösen Texte, mit denen er sich befasst. All diese Elemente zusammen formen „den Text" und den Ausgangspunkt der Interpretation einer Textpassage. Um einen religiösen Text einer anderen Tradition verstehen und evaluieren zu können, muss sich ein Leser in profunder und ganzheitlicher Weise mit der entsprechenden Tradition befassen.

Um angemessen CT betreiben zu können, ist es laut C. notwendig, „to renounce comfortable presuppositions and convenient shortcuts to truth."[20] „If comparison really does enrich our knowledge of God, this increase will only occur gradually. [...] We cannot tell at a glance what the other tradition will teach us."[21] Sofern die CT gewillt ist, von diesem erweiterten Textverständnis heraus zu arbeiten, wird das Feld der Reflexion beständig bereichert und die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition selbstverständlich. Letzte Wahrheitsansprüche in der Beurteilung der fremden wie der eigenen Theologie werden auf die Zeit nach dem Vergleichsprozess verschoben und fungieren nicht „as the restatement of an earlier position after a brief detour into comparison."[22]

Das wohl bedeutendste hier vorgestellte Element im komparativ-theologischen Prozess besteht in der Transformation des Lesers, insofern dieser vom passiven Beobachter zum Teilnehmer in einem Text wird. Dabei wird es nicht so sein, dass infolge beispielsweise Christen die Erlösung durch Christus mit einer Erlösung durch Brahman ersetzen würden oder derartige Konzepte auf gleicher Ebene rangierten. Allerdings kann es geschehen, dass ein christlich komparativer Theologe davon Abstand nimmt, mit Striktheit zu sagen, dass es in Brahman keine Erlösung geben könne.

Auf der praktischen Seite der Texthermeneutik stellt *Theology After Vedanta* fünf Strategien vor, um Texte von anderen Traditionen in vergleichender Weise zu lesen.[23] Die erste ist „Koordination", womit C. die Eruierung der Ähnlichkeit von Begriffen, Themen und Vorgängen in den verglichenen Texten meint. Die zweite ist „Überlagerung" und bedeutet, dass für eine gewisse Zeit eine Realität die andere überlagert, um durch einen Perspektivenwechsel eine bestimmte Reflexion zu erreichen. Die dritte ist das „Gespräch" unterschiedlicher Texte. Die vierte Strategie beinhaltet die Aufmerksamkeit gerichtet auf metaphorische, diaphorische und epiphorische Spannungen aufgrund der Gegenüberstellung und Verschränkung der Texte. Diese Spannungen im Versuch, die Texte zu interpretieren, zu synthetisieren oder ihre Bedeutung im Vergleich zu erweitern, veranlassen den Leser, sich auf das Material einzulassen. Die fünfte Strategie nennt C. die „Collage" von Texten. Darin wird ein früheres Verständnis eines Textes verändert, indem es aus seinem gewohnten Kontext genommen wird. Während nach C. diese Strategien nicht definitiv sind, bilden sie doch erste Überlegungen seiner Texthermeneutik.

Clooneys „*Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaiṣṇavas of South India*" hat seinen Fokus auf das Tiruvāymoḻi, ein Gesang aus dem 9. Jh. über eine junge Frau, deren Leben sich plötzlich veränderte, als sie einen Tempel im südindischen Tirutolaivillimankalam besuchte und sie in der Schau vom Gott Viṣṇu-Nārāyaṇa die Liebe zu ihm überkam. Für den Rest ihres Lebens konnte sie nicht vergessen, was sie gesehen hatte. Ähnlich wie in seinem früheren Buch *Theology After Vedanta* liefert das erste Kap. Hintergrundinformation zum Text und bringt Überlegungen, wie moderne Christen das Tiruvāymoḻi lesen und verstehen könnten.[24] Die nächsten drei Kap. bieten dann eine detaillierte Analyse dieses Textes. Das letzte Kap. vergleicht das Tiruvāymoḻi mit einer Reihe von christlichen Texten. Die komparative Theologie in *Seeing Through Texts* wird wieder mit der bereits erwähnten Collage-Strategie entwickelt, indem Abschnitte des Tiruvāymoḻis mit an die fünfzehn Passagen aus fünf christlichen Texten und einer anderen Hindu-Quelle verschränkt werden. C. analysiert diese spezifischen komparativen Lesarten nicht näher, sondern lässt sie als offene Assoziationen und als Herausforderung zur vergleichenden Schlussfolgerung für den Leser stehen.

Die wichtigste Einsicht in diesem Buch in Bezug auf den komparativ-theologischen Prozess ist bereits im Titel „Seeing Through Texts" enthalten. C. nimmt an, dass religiöse Texte die Wirklichkeiten, über die sie handeln, real machen wollen und so gesehen ein Potential haben, um im Leser wirksam zu werden. Worte wirken dabei wie Fenster: „Words make proximate what they obscure; understanding them, (re)voicing them, one begins to see through them: they are limited, and they are windows."[25] Sieht man eine andere Tradition

[16] Vgl. Keith Ward: Towards a Comparative Theology, in: ders.: *Religion and Revelation*. A Theology of Revelation in the World's Religions, Oxford 1994, 3–49.

[17] Das Problembewusstsein dafür wurde schon lange angestoßen und die Debatte ist vielfach belegt, vgl. Klaus von Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002), 294–311; Marianne Moyaert: *Recent Developments in the Theology of Religious Dialogue*. From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness, in: Modern Theology 28 (2012), 25–52.

[18] Vgl. für die jeweiligen bibliographischen Angaben Anm. 5. Vgl. Norbert Hintersteiner: *Wie den Religionen der Welt begegnen?* Das Projekt der Komparativen Theologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007), 153–174.

[19] Francis X. Clooney: *Thinking Ritually*. Rediscovering the Pūrva Mīmāmsā of Jaimini, Vienna 1990.

[20] Clooney: *Theology After Vedanta*, 167.

[21] Ebd., 197.

[22] Ebd., 187.

[23] Ebd., 168–175.

[24] In seinem jüngstem Buch *His Hiding Place Is Darkness* kehrt Clooney abermals zum Text des Tiruvāymoḻi als Ausgangspunkt eines theologischen Vergleichs zurück.

[25] Clooney: *Seeing Through Texts*, 9.

durch ihre Texte, „there is at least a possibility, perhaps a probability, that one is going to be drawn into what one studies and changed by it."[26] Wie der kurze Blick der jungen Frau in Tirutolaivillimankalam, der ihr ganzes Leben veränderte.

Dieses gefährliche Potential zur Veränderung, das die komparative Methode impliziert, ist von großem Vorteil für die Theologie. Es vermag jene Theologen zu verändern, „who take seriously traditions other than their own while yet remembering where they are coming from."[27] Um dies zu erreichen, muss ein gegenwärtiger Theologe Texte einer anderen Tradition zusammen mit den Glaubenden einer anderen Tradition lesen, „whereby we borrow their explanations without respecting their interpretations."[28] Ihre Erklärungen holen den Leser in die Weltsicht des Textes, während ebenso unsere eigenen früheren Bindungen unser Verstehen und unsere Aneignung des Textes leiten.

Seeing Through Texts zeigt zwei weitere Impulse C.s: eine Aufforderung zu einer Freundschaft und Gemeinschaft von hinduistischen und christlichen Theologen sowie eine Wegbewegung vom Diskurs der Theologie der Religionen. Beide Impulse resultieren aus C.s Aufschub einer umfassenden Systematik der komparativ-theologischen Lesepraxis. Dieser Aufschub ist notwendig, argumentiert C., weil wir gegenwärtig ein noch zu begrenztes komparatives Verständnis von diesen beiden religösen Gruppen erreicht haben. Aber er fügt hinzu: „It is surely reasonable to insist that at some point, after doing many comparisons and on that basis, comparative study puts forward not simply a series of practical examples, but also a comprehensive and systematic explanation."[29] Um eine Theorie oder Systematisierung vorzutragen, bedarf es aber der rechten Bedingungen. Eine wichtige Voraussetzung ist das Wachsen einer integren Gemeinschaft, die eine gewisse doppelte Loyalität teilt und eine gemeinsame verständliche Perspektive hat. Solch eine Gemeinschaft muss aber noch entstehen.[30] Aus demselben Grund sollte auch eine Theologie der Religionen offen und unabgeschlossen bleiben, um Raum für neue Gemeinsamkeiten und neue religiöse Grenzziehungen zu ermöglichen.[31]

In „*Hindu God, Christian God.* How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions" konzentiert sich C. nicht auf einen einzigen hinduistischen Text, sondern vielmehr widmet sich nun jedes Kap. einem bestimmten Thema der Gotteslehre innerhalb der systematischen Theologie und gibt Antworten unter Berücksichtigung einer Reihe von christlichen und hinduistischen Theologen. Der allgemeine Effekt besteht darin zu zeigen, dass bereits eine beachtliche analogische Übereinstimmung in systematisch-theologischer Hinsicht zwischen hinduistischen und christlichen Theologen besteht.

Hier bildet ein christlicher Theologiebegriff, welcher Religionsgrenzen überschreitet, den Rahmen, worin C. sein Projekt situiert. Darin bietet er seine eigene Sicht von Theologie, differenziert einige unterscheidende Kennzeichen und gibt Einblick in seine eigene Methodik. *Hindu God, Christian God* enthält auch Anmerkungen darüber, was eine in der heutigen pluralistischen Situation adäquate Theologie sei. Er nimmt Anselm von Canterburys Theologiebegriff vom *fides quaerens intellectum* auf und betont in Übereinstimmung mit dem Grundcharakter des Buches den noetischen Aspekt in dem Sinne, dass Theologie zum Ziel hat, Gott vollständiger und verständiger zu begreifen.[32]

C. nennt vier Aspekte, die für den heutigen theologischen Diskurs von Belang sind: Theologie sollte interreligiös, komparativ, dialogisch und konfessionell sein. C. meint, dass die Theologie und die theologische Praxis ein Phänomen über spezifische Religionstraditionen hinweg ist und ihr eine über Religionsgrenzen hinweg verbindende Logik eigen ist, die allerdings wiederum von verschiedenen Schriften und Traditionsquellen geformt sein kann. Obgleich Theologie als gemeinsamer Diskurs angesehen werden kann, muss es aber deswegen nicht notwendigerweise zu gleichen oder gemeinsamen Ergebnissen kommen. C. bietet keine Theorie, die Hinduismus und Christentum etwa in eine Religion subsumieren wollte. Theologie kann wohl eine gemeinsame Sache sein, Religionen selbst sind jedoch sehr unterschiedlich.

Während C. die Theologie als ein Religionen und Kulturen verbindendes Phänomen betrachtet, argumentiert er in die andere Richtung mit Blick auf Religion und weist einen gemeinsamen Religionsbegriff oder eine Einheit der Religionen zurück. Er spricht sich wohl für eine Inter-Theologie, aber gegen eine Inter-Religion aus. Anstelle dessen spricht er von „bridges of learning and reason to cross otherwise broad gaps between religious people possessed of their own dearly held beliefs."[33] Es bleibt unklar, ob er der Entwicklung einer interkulturellen Theologie, die irgendwo im Zwischenraum von Religionsgrenzen existiert, den Vorrang gibt oder jenen Vorgängen, in denen eine partikuläre Theologie von der Auseinandersetzung mit der Theologie einer anderen Tradition profitiert.

Ein zentraler Punkt der komparativen theologischen Praxis ist, dass sie darauf ausgerichtet ist, Details anstelle von ganzen religiösen Systemen zu untersuchen. Durchgehend kann man in *Hindu God, Christian God* sehen, wie in der Betrachtung von Details spezifischer theologischer Positionen, obgleich sie Bestandteil von oft disparaten und wechselseitig polemischen religiösen Systemen sind, Übereinstimmungen inmitten der Unterschiede zu finden sind. Bis dahin, dass Religionen gar in der Art ihrer Argumentation ihrer Einzigartigkeit oft frappierend ähnlich sind.[34]

In seinem gesamten Werk vermeidet es C., eine konsistente Theologie der Religionen zu skizzieren, wohl aber liefert er Ideen, die man als belangreiche Voraussetzungen für die Entwicklung einer solchen erachten kann. C. betrachtet seinen eigenen Ansatz als eine Alternative zu den vorhandenen Diskursen zur Theologie der Religionen, die nach seiner Ansicht entweder davon ausgehen, dass eine universale Wahrheit allen Religionen eigen ist, oder auf dem besonderen Universalitätsanspruch des Christentums beruhen. Seine Position steht einem Inklusivismus nahe, zeigt aber auch Offenheit für andere Positionen in der christlichen Theologie der Religionen, insofern das Christentum im Dialogprozess eine Transformation erfährt. Aus demselben Grund will C. die komparative Theologie nicht von einer konfessionellen trennen.[35] Er hält hier zwar ihre Unterscheidung für hilfreich, aber der produktivste Weg erscheint ihm eine Dynamik dazwischen, die schrittweise Transformationen erlaubt und damit letztendlich möglicherweise zu einer größeren Konvergenz der Religionen führt.

Clooneys „*Divine Mother, Blessed Mother.* Hindu Goddesses and the Virgin Mary" komplementiert in vielfacher Hinsicht *Hindu God, Christian God.* Hier steht nicht die Begegnung mit rationalen brahmanischen Theologien im Mittelpunkt, sondern die vergleichende Erforschung poetischer Texte aus dem Bereich des Gebets und der religiösen Hingabe. C. vergleicht hinduistische Göttinnenhymnen mit Hymnen aus der christlichen Marienverehrung und untersucht ihre literarischen Metaphern und symbolischen Gehalte, ohne einen der Texte zu favorisieren. Seine Methode ist eine zwischen den Texten, „where the ideas and practices of Hindu and Marian devotional traditions are problematized and intensified by close proximity".[36] Wiederum entwickelt er ein verschränktes Lesen der Texte, in der Absicht, den Leser ins Zentrum der jeweiligen Spiritualitätsliteratur zu führen. Dabei ist jeder Akt des Vergleichs mit den hinduistischen Göttinnenhymnen von seiner eigenen internen Logik geleitet und enthüllt jeweils überraschende Einsichten in die christliche Theologie. Für C. ist aber jeder Vergleich ein unabgeschlossener, weswegen er sich einer definitiven Analyse oder Interpretation enthält.

3. Eine theologisch-spirituelle Praxis des interreligiösen Lesens und Lernens

In zwei von C.s jüngeren Studien lässt sich die CT noch deutlicher auf die ihr inhärente interreligiöse Spiritualität und geistliche Praxis beleuchten.[37] Sie ist primär, was C. in seinem Buch *Beyond Compare* im Anschluss an Paul Griffith und Pierre Hadot in trefflicher Weise „interreligiöses Lesen" (inter-religious reading) genannt hat; ein bestimmter spiritueller theologischer Prozess des Sich-Überlassens und der hinterfragenden Betrachtung von theologisch zentralen Texten

[26] Ebd., 305.
[27] Ebd., 251; vgl. auch 36.
[28] Ebd., 35.
[29] Ebd., 298.
[30] Ebd., 299.
[31] Ebd., 300–301.
[32] Clooney: *Hindu God, Christian God*, 7; vgl. auch 13 und 173.
[33] Ebd., 7.
[34] Vgl. Francis X. Clooney: *Hindu Views of Religious Others*, in: Theological Studies 64 (2003), 306–333, hier: 332.
[35] Wie etwa Keith Ward: *Religion and Revelation*, a. a. O., 40.
[36] Clooney: *Divine Mother, Blessed Mother*, 24.
[37] Francis X. Clooney: *Beyond Compare*. St. Francis de Sales and Śrī Vedānta Deśika on Loving Surrender to God, Washington D.C. 2008; ders.: *The Truth, the Way, the Life*. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Śrīvaiṣṇava Hindus, Leuven 2008.

und Schlüsselkommentaren von zwei Traditionen, aus dem ein religiöses Verständnis über deren *analogische* Zusammenhänge und Unterschiede erwächst.[38] Für Griffith unterscheidet sich religiöses Lesen eindeutig von einem konsumhaften Leseverhalten, welches Texte verwendet, um eine gewisse Neugier zu befriedigen oder um die Sprache und Literatur einer anderen Welt zu verstehen.[39] Erst der hingebende Charakter, im Unterschied zum konsumhaften Leseverhalten, macht das religiöse Lesen aus und ist darin in bestimmter Weise wesentlich für die religiöse Identitätsbildung. C. greift Griffiths Einsichten in das „religiöse Lesen" als Basismoment in der Praxis der CT auf und erweitert es zu einem des „interreligiösen Lesens".[40]

Hadots Buch *Philosophy as a way of life*[41], die zweite Quelle, auf die sich C. in *Beyond Compare* für sein Verständnis des interreligiösen Lesens stützt, erinnert an die intellektuelle Praxis des „exegetischen Philosophierens". Wichtig ist ihm dabei herauszustellen, dass diese Praxis von starken Glaubensvoraussetzungen mit jeweiligen bestimmten lehrmäßigen Erwartungen ausgeht: „Each philosophical or religious school or group believed itself to be in possession of a traditional truth, communicated from the beginning by the divinity to a few wise men. Each therefore laid claim to being the legitimate depository of the truth."[42] C. greift dies auf und hält fest: „The depository is the text, and the teacher (most often as commentator) is the agent of the transmission not only of the texts, but also of their proper reading to the next generation. In oral discourse and then in writing, the enduring truth of the tradition is made available for new students, new readers. Both the transmission and the reception are instances of spiritual practice."[43] Ein derartiges Traditionsverständnis, das an dem der Praxis des exegetischen Philosophierens angelehnt ist, dient C. zur Erläuterung der Praxis des interreligiösen Lesens von Texten aus zwei unterschiedlichen Traditionen (im konkreten Fall von hinduistischem Vishnuismus und der katholischen Tradition des Christentums): „[Inter-religious reading] makes fuller sense to readers whose reasoning is disciplined by tradition – each tradition, both traditions, the new tradition of double reading – and who are vulnerable to the imaginative and affective dimensions of what both our authors put before us so intensely and insistently. [...] [indebted] to a religious reading and a spiritual exercise and that is faithful to both the Śrīvaiṣṇava and Catholic Christian traditions, and recognizable to the Śrīvaiṣṇava and Catholics."[44]

Von da aus sind mehrere weitere Punkte für C.s Verständnis festzuhalten: Zum einen hat interreligiöses Lesen eine Rückwirkung und einen Wert für die eigene religiöse Tradition im Sinne eines Lernens,[45] „what is learned will most often appear consonant with established and practiced dispositions."[46] Zum anderen überschreitet interreligiöses Lesen die religiösen Grenzen: „Growing familiarity with a previously unfamiliar text draws the reader toward the ideas, images, emotions, and ways of practice of that text and its tradition. At this point, the reader may think twice and draw back at the prospect of a kind of belonging to the other tradition: I, a Catholic, can learn from Deśika's Śrīvaiṣṇava text, but there is no guarantee that I am ready to learn and appropriate *all* that he teaches me. If I stake out a common ground with the term 'loving surrender', the reasonable and attentive reader may wonder or worry how far the analogy can be taken."[47] Das doppelte Lesen, das zwischen zwei solchen Texten hin- und hergeht, enthält somit auch ein Moment der Verunsicherung und Verletzbarkeit, die durch eine dabei mögliche intellektuelle, imaginative und affektive Transformation bis hin zu radikalen Lebensveränderungen gekennzeichnet sein kann.[48]

Die Forderung nach einer Methodologie, die die eigene Position in verwundbarer Weise reformuliert und sich für jede Form des Einspruchs öffnet, lässt sich bei Autoren wie C. und Fredericks auch christologisch begründen. Sie weisen darauf hin, dass es etwas mit Christusnachfolge zu tun hat, keine „verblüffungsfeste" Theologie zu betreiben und eine Form von Verwundbarkeit zum Signum des eigenen religiösen Denkens zu machen: „For to be *loyal* to Christ, one must be *vulnerable* to others."[49] Komparative Theologie – so werden beide nicht müde zu betonen – birgt Risiken für das eigene Selbstverstehen.[50] Die Bedeutung des eigenen Glaubens steht im interreligiösen Dialog immer neu auf dem Spiel: „For Clooney one's religion is not a static entity, but it changes in response to its encounter with other religions in ways that cannot be predicted in advance."[51]

Als eine interreligiös erweiterte Form des religiösen Lesens stellt die CT in diesem Sinne eine spirituell-theologische Offenheit bereit, in der Texten einer anderen Tradition gewährt wird, Resonanzen und Echos in der eigenen Tradition hervorzubringen. Texte werden so miteinander oder in naher Beziehung zueinander gelesen. Dabei wird einerseits der die Texte definierenden Tradition Aufmerksamkeit verliehen und andererseits ein Bewusstsein dafür entwickelt, wie in einer anderen Tradition analoge Themen und Ideen verstanden und angeordnet werden. „Comparative theology is a manner of learning that takes seriously diversity and tradition, openness and truth, allowing neither to decide the meaning of our religious situation without recourse to the other."[52] In diesem Sinne bedeutet C.s Buchtitel *Deep Learning Across Religious Borders* ein zweifaches Lernen: Ein weitgehend unstrukturierter Prozess des Vor- und Zurückschreitens über religiöse Grenzen führt nicht nur dazu, etwas Neues über eine andere Tradition zu lernen, sondern zu einem tieferen und vielleicht neuem Verständnis der eigenen Tradition.[53]

In einer mittlerweile beachtlichen Zahl von Büchern hat C. zentrale christliche und hinduistische spirituelle und theologische Texte miteinander ins Gespräch gesetzt. Darin zeigt er, dass ein bestimmter Typ von Lesen, Schriftauslegung und textlicher Rationalität wesentlich ist. Gegen die pluralistische Tendenz, Vergleichspunkte herauszustellen, um zu zeigen, dass Religionen letztlich unterschiedliche Versionen der gleichen religiösen letzten Realität sind, betont C. den intrinsischen theologischen Wert der Praxis des religiösen Lesens und Studierens. Es geht ihm nicht darum, einen Text von Rumi oder den Koran oder einen Kommentar der Mimamsa Sutren als Erinnerung an Gottes Religionen überschreitende Gegenwart fungieren zu lassen, sondern der Akt des Lesens dieser Texte ist bei ihm selbst eine religiöse Erfahrung. C. besteht darauf: „Comparative theology requires readers, not consumers, and our reading comes to fruition in teaching or in writing that enables our listeners to take up the work themselves with spiritual sensitivity."[54] Insgesamt versucht C. eine interreligiöse Lesepraxis, welche einer theologischen *Lectio Divina* nicht unähnlich ist.

Sicherlich bilden in der CT C.s hinduistische religiöse und philosophisch-theologische Texte den Kern seines interreligiösen Lesens, aber diese werden oftmals in eine weitere kulturelle spirituelle Begegnung zwischen den Religionen eingebettet. C. erzählt von seiner eigenen spirituellen Erfahrung beim Besuch eines Tempels in Südindien südlich von Chennai, in dem die Göttin Lakshmi verehrt wird: „To visit this temple [...] opened for me new possibilities of vision beyond what I had seen or thought before."[55] Die Architektur des Tempels und die Ikonographie, in welcher die Bezogenheit der Göttin auf Gott Vishnu präsentiert wird sowie C.s eigene besondere Erfahrung als Christ im Tempel bilden den weiteren religiösen Raum und Hintergrund, von dem aus sich sein interreligöses Lesen und die Auseinandersetzung mit der inneren Bedeutung der hinduistischen Göttinnen- und Götterwelt entfalten. CT versucht in diesem Vorgang also auch eine Sensibilität für den Kontext glaubender religiöser Praxis ei-

[38] Vgl. CT, 57–68; Clooney: *Beyond Compare*, 77–82 und 202–212.
[39] Paul Griffiths: *Religious Reading*. The Place of Reading in the Practice of Religion, Oxford 1999.
[40] Clooney: *Beyond Compare*, 79.
[41] Pierre Hadot: *Philosophy as a way of life*. Spiritual exercises from Socrates to Foucault, Oxford/New York 1995.
[42] Hadot: *Philosophy as a way of life*, 74.
[43] Clooney: *Beyond Compare*, 80.
[44] Ebd., 81.
[45] Clooney: *The Truth, the Way, the Life*, 179.
[46] Ebd.
[47] Ebd., 82.
[48] Ebd., 82, 178. Siehe auch: Clooney: *Beyond Compare*, 209.
[49] Vgl. Paul Knitter: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY 2002, 209, mit Verweisen auf Fredericks und Clooney.
[50] Vgl. auch James Fredericks: *The Incomprehensibility of God*. A Buddhist Reading of Aquinas, in: Theological Studies 56 (1995), 506–520. „To do Christian theology in such a [comparative] manner is to place Christian self-understanding at risk." (520)
[51] Christopher Denny: *Interreligious reading and self-definition for Raimon Panikkar and Francis Clooney*, in: Journal of Ecumenical Studies 44 (2009), 409–431, hier: 414.
[52] CT, 8.
[53] Vgl. *Barnes*, Michael: *Interreligious Learning*. Dialogue, Spirituality and the Christian Imagination. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. 310 S., pb. $ 29,99 ISBN: 978-1-107-43536-0.
[54] CT, 60.
[55] CT, 88.

ner anderen Religion aufzuspüren, welcher schließlich in Texten verkörpert ist und ihnen Form gibt.

Es wird deutlich, dass sich die Praxis der CT, auch wenn sie auf Texte fokussiert ist, nicht im kulturellen und religiösen Vakuum befindet. CT liest Texte als Teil eines weiteren und komplexen Rahmens religiösen Lebens, welches Tempel, Kunstwerke und religiöse Praktiken ebenso einschließt wie die Menschen selbst, die eine bestimmte Glaubensgemeinschaft formen. Ein derartiger Zugang zur Partikularität von Religionen, zu Kontext und vertexteter religiöser Praxis, ist offensichtlich eine sehr andere Herangehensweise an Religionen als jene eines abstrakten Formalismus einer normativen und letztendlich selbstreferentiellen pluralistischen, exklusivistischen oder inklusivistischen Religionstheologie. Das Zulassen und Aufspüren der Andersartigkeit in seiner Partikularität wird man in der Tat als eine Stärke der CT erachten müssen; sie ist sich bewusst, „[d]ifference cannot be sidelined without doing serious violence to the fragile fabric of human religiosity."[56]

Ein zuletzt in der CT neu aufgenommenes kreatives Genre im interreligiösen Lesen und Lernen ist das des „theologischen Kommentars" zu kanonischen bzw. theologischen Texten nicht-christlicher Religionen. Die von Catherine Cornille edierte neue Reihe *Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts* hält auch hier den Lernprozess für das christliche Selbstverständnis als eines der zentralen Elemente und Ziele des interreligösen Kommentars fest.[57] C.s eigener komparativ-theologischer Kommentar in dieser Serie, sein Buch *The Truth, the Way, the Life,* legt einen solchen christlichen Kommentar zu den drei heiligen Mantras des vishnuitischen Hinduismus vor und hält fest: „It is not easy to find the right terminology for a Christian assessment of the revelatory status of the Mantras, an assessment that is neither too little for Śrīvaiṣṇavas nor too much for Christians. But it does seem evident that denying to the Mantras their power in encompassing an entire religious world, and then too in impinging deeply on our Christian religious world, would be a denial of what the commentarial process in fact has taught us."[58]

Das Ziel des Ansatzes der CT, jedenfalls bei C., ist nicht die große Theorie, weder über eine CT noch über eine Theologie der Religionen, sondern von einem konfessionellen katholischen Hintergrund das spezifisch theologische Gespräch und konkrete Lernen zwischen den Religionen – durchaus im Sinne eines interreligiösen Bezeugens – auf den Weg zu bringen;[59] in eine andere Welt mit all ihrer Fremdheit tatsächlich einzutreten, im Glauben, dass da sehr wohl, um im katholischen religionstheologischen Verständnis zu reden, „Saatkörner des Wortes" [AG 11.15] und „Strahlen der Wahrheit" [NA 2] begegnen und in ihnen die Macht der heilsbringenden und transformierenden Gnade, „auf Wegen, die Gott weiß" (AG 7), erfahren und bezeugt werden kann.

Den größten Nutzen der CT sieht C. dann darin, dass sie komparative Theologen selbst aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit anderen Traditionen, Schriften und Kommentaren in einer Weise verändert, dass sie hernach die Texte ihrer eigenen Tradition anders lesen. Die Früchte der CT sind allerdings nicht leicht und sicherlich nicht für den Passanten zu haben. C. betont die Notwendigkeit des Involviertwerdens in den Prozess. Seine Leser werden in diesem Sinne auch beständig herausgefordert, in den Prozess des Vergleichens selbst einzutreten, die Texte anderer Traditionen tatsächlich zu lesen und diese selbst sprechen zu lassen. Die Absicht C.s ist es nicht, bloß ein Interpret der hinduistischen Texte zu sein, sondern er will sie einem neuen Publikum zugänglich machen und die Leser in den Prozess des interreligiösen Lesens und Lernens der vergleichenden Theologie selbst hineinholen.

Hinsichtlich der Verknüpfung komparativ-theologischer Forschung mit tatsächlichen theologischen Problemen haben manche Kritiker die Fokussierung auf die klassischen Texte angemahnt und darauf hingewiesen, dass es auch darum gehen müsse, komparativtheologische Projekte zu bemühen, die eine Aufnahme der Diskurse und Anliegen der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie erlauben. Jene theologischen Strömungen könnten die CT stärker dafür sensibilisieren, auch die Nöte Marginalisierter und Benachteiligter vermehrt in den Blick zu nehmen.[60]

4. Grundhaltungen von komparativer Theologie und Mission

Mit Blick auf eine theologische Praxis des interreligiösen Dialogs hat Catherine Cornille, Prof.in für Comparative Theology am Boston College, in einer sehr verdienstvollen Studie *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* Voraussetzungen für einen interreligiösen Dialog rekonstruiert.[61] Sie tut dies, indem sie epistemologische wie hermeneutische Haltungen bzw. Tugenden beschreibt, welche die Spannung zwischen Treue zu den eigenen Geltungsansprüchen und der Offenheit auf die Wirklichkeit einer anderen Religion hin bestimmen und so den interreligiösen Dialog ermöglichen oder verhindern können. In verschiedenen Vorträgen hat sie diese Haltungen und Tugenden auch auf die Praxis der CT übertragen. Interessanterweise hat neulich auch Paul Knitter diese in einem Beitrag aufgegriffen, als er versuchte, die Praxis des Missionars, welcher seine spezifische Missionsaufgabe in der Begegnung und Auseinandersetzung mit den Religionen verfolgt, als die eines „grassroots comparative theologian" in einer dialogischen Kirche und entlang derselben Haltungen zu beschreiben.[62] Im Anschluss an Cornille und Knitter können fünf Haltungen bzw. Tugenden skizziert werden, die für den interreligiösen Dialog, die CT sowie die Mission als interreligiöses Zeugnis zentral sind:[63]

(1) *Demut* (*humility*). Für den komparativen Theologen wie für den Missionar beschreibt „Demut" sehr genau das, was in epistemischer Hinsicht im interreligiösen Dialog gefordert ist. Auch wenn man fest glaubt, dass Gott sich selbst in der eigenen Tradition offenbart hat, so trägt man diesen Schatz seiner Gegenwart doch – mit Paulus gesprochen – in „zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4,7). Die epistemische Demut ist im Christentum angesichts des eschatologischen Vorbehalts, der Tradition der apophatischen Theologie sowie der Fallibilität allen menschlichen Urteilens fest verankert und es gibt ein Wissen, dass jedes Glaubenszeugnis immer auch vorläufig und verbesserungsfähig ist. Von daher kann ein Christ bzw. eine Christin die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut äußern – im Wissen um dessen Vorläufigkeit und Brüchigkeit. Demut spielt also in der christlichen Spiritualität und anderen religiösen Traditionen seit jeher eine große Rolle.

Dennoch scheint es sich damit so zu verhalten, dass sie sich traditionell meistens nur auf die menschliche Stellung gegenüber Gott und nicht auf die epistemischen Ansprüche des Glaubens bezieht. Es geht also oft um Demut der Wahrheit gegenüber, ohne jedoch zu bezweifeln, dass man sie hat. Cornille erinnert hier daran: „While the attitude of pride is generally discouraged in Christianity, […] it is often tolerated and at times even encouraged when directed toward one's own beliefs and practices […] humility must also entail a certain abandonment of all preconceived knowledge of God and of all theological or doctrinal pride."[64] Und weiter: „It is this belief in the absolute and final truth of one's own teachings and practices that prevents one from listening to, let alone learning from other religious traditions."[65] Erläuternd hält Cornille unter Verweis auf das lehramtliche Dokument „Dialog und Verkündigung" fest: „The fullness of truth received in Jesus Christ does not give individual Christians the guarantee that they have grasped that truth fully."[66]

Aus der Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens der Wahrheiten und dem damit verbundenen Wunsch zu lernen resultiert nach Cornille der Impuls zum Dialog. „The impulse to dialogue arises from the desire to learn, to increase one's understanding of the other, of oneself, or of the truth. It thus presupposes humble awareness of the limitation of one's own understanding and experience and of the possibility of change and growth."[67] In der Tat meinen Vertreter der CT,

[56] Barnes: *Interreligious Learning*, 21.

[57] *Song Divine.* Christian Commentaries on the Bhagavad Gītā, hg. v. Catherine Cornille, Leuven 2006 (Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, 1).

[58] Clooney: *The Truth, the Way, the Life*, 185.

[59] Siehe Kristen Beise Kiblinger: *Relating Theology of Religions and Comparative Theology*, in: *The New Comparative Theology.* Interreligious Insights from the Next Generation, hg. v. Francis X. Clooney. – London: T&T Clark International 2010. 232 S. pb. £ 18,99 ISBN: 978–0–567–14137–8, 21–42.

[60] Vgl. Michelle Voss Roberts: *Gendering comparative theology* und Tracy Tiemeier: *Comparative theology as a theology of liberation*, in: *The New Comparative Theology*, 109–128; 129–150.

[61] Catherine Cornille: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.

[62] Paul Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian.* Towards a Virtue-based Missiology, in: Verbum SVD 51 (2010), 131–149.

[63] Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 155–168.

[64] Cornille: *The Im-Possibility*, 30; vgl. auch ebd., 26.

[65] Ebd., 10.

[66] Ebd., 37. Mit Verweis auf *Dialog und Verkündigung*, 49.

[67] Ebd., 9.

wie wir oben gesehen haben, dass durch in doktrinaler und epistemischer Demut verfolgte komparativ-theologische Studien der eigene Glaube in neue Horizonte gerückt werden könne, sodass ein zusätzliches Verstehen gewonnen werden kann. Natürlich bergen solche Veränderungen auch verunsichernde Seiten in sich. Aber gerade dadurch, dass der christliche Glaube die Weisheiten fremder Traditionen verarbeitet und würdigt, gewinnt er an Glaubwürdigkeit und sein universaler Anspruch wird verständlich.

(2) *Entschiedenheit* (*commitment*). Bei aller berechtigten und notwendigen epistemischen Demut verlangt der aufrechte interreligiöse Dialog auch klare Standpunkte und eine konfessionelle Entschiedenheit zu der eigenen Tradition. Wenn man nicht mit der eigenen Tradition verbunden ist und für sie Zeugnis gibt, ist das dialogische Bemühen nur noch individuell bedeutsam und vermag nichts mehr zur Verständigung der Religionen beizutragen. Entsprechend setzen Christen in der Tat voraus, „that the fullness of truth is concentrated in their own conception of ultimate reality and that whatever form or degree of truth is found elsewhere will be derived from or oriented toward this truth."[68] Angesichts der Unverzichtbarkeit des konfessionellen Zeugnisses im interreligiösen Dialog kann man mit Catherine Cornille und Paul Knitter ganz nüchtern festhalten, dass jeder authentische Dialog notwendig eine missionarische und apologetische Dimension enthält.[69] An dieser Stelle ist es wichtig, in der konfessionellen Entschiedenheit zur eigenen Tradition nicht die epistemische und doktrinale Demut zu vergessen, auf die sich das dialogische Denken insgesamt verpflichtet; eine Spannung wird hier bleiben müssen.

(3) *Verbundenheit* (*interconnectedness*). K. und Cornille betonen ein grundsätzliches Vertrauen in eine ontologische Verbundenheit, wonach gilt: „[different religions] are in some way related to or relevant for one's own religious viewpoint [...] that the teachings and practices of other religions may in some way derive from or point to one's own conception of ultimate reality [...]."[70] Interreligiöser Dialog und komparative Theologie können nur gelingen, wenn wir unterstellen, dass wir einander zumindest prinzipiell verstehen können. „Any notion of the radical singularity or the fundamental incomparability of religions would render dialogue superfluous, if not impossible."[71] Im christlichen Glauben bekräftigen an dieser Stelle der christliche Missionar und der komparative Theologe das Verständnis, dass der Heilige Geist als Quelle der Verbundenheit seit Anbeginn in der ganzen Schöpfung wirkt. Für den komparativ-theologischen Missionar sind aufgrund des Geistes die Kulturen und Religionen daher als *praeparatio evangelica* auf Christus und die Kirche hin verbunden und orientiert. K. fügt dem hinzu: „[T]he Spirit active within other religions will also render them a *'clarificatio evangelica'* – an opportunity to clarify and understand the Gospel."[72]

Eine allgemein gegebene, grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet natürlich nicht, dass es nicht im konkreten interreligiösen Dialog Situationen geben kann, in denen die Dialogpartner sich nicht verstehen und auch angesichts der Verfahrenheit der Situation oder nicht gegebener Übersetzungshilfen auch nicht verstehen können. Im interreligiösen Dialog wird es immer partielle Inkommensurabilitäten geben und Texte und Konzepte werden unübersetzbar bleiben. Die CT wird sich an dieser Stelle nicht damit zufriedengeben, dass Verstehen unmöglich ist, sondern je neu im Vertrauen auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise und über die Grenzen von Sprachen, Konzepten und Lebensformen hinweg nach Wegen des Verstehens und der Verständigung suchen.[73] Die grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet ebenso wenig, dass unterschiedliche religiöse Menschen sich auf dasselbe beziehen und eigentlich dasselbe erwarten.[74] „[I]t is only insofar as the other religion is thought to be related to one's own experience or conception of ultimate reality that dialogue becomes not only possible, but also necessary."[75] Oft ist es dabei erst das interreligiöse Gespräch bzw. die CT selbst, die uns verdeutlichen, welche unterschiedlichen Dinge wie vergleichbar sind.

(4) *Empathie* (*empathy*). Für die CT, den interreligiösen Dialog wie auch für die missionarische Praxis sind die Fähigkeit und Bereitschaft zur Empathie mit dem Fremden zentral. Es geht um die Fähigkeit, nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein erfahrungsgesättigtes Verstehen des Anderen zu gewinnen.[76] Dafür erforderlich ist einerseits die Erweiterung unserer Imagination und unserer Bedeutungswelten. Der komparative Theologe wie auch der Missionar bedürfen der „analogischen Imagination", „to enter into the world of symbolic and mythical representation [...] [and to] conceive of forms of symbolic expression different from our own."[77] Auf der anderen Seite erinnern uns Cornille und K., dass ein Missionar oder ein komparativer Theologe niemals die analogische Welt des religiös Anderen voll verstehen wird, aber diese gerade eine Quelle des Neuen darstellt: „The impossibility of fully entering into the experience of the other is here thus regarded as a potential source of creative growth for both partners engaged in dialogue."[78]

(5) *Gastfreundschaft* (*hospitality*). Eine letzte Tugend für den interreligiösen Dialog, auf die Cornille aufmerksam macht, ist die der Gastfreundschaft. Gastfreundschaft versteht sie als Einstellung großzügiger Offenheit für die (mögliche) Gegenwart von Wahrheit in der anderen Religion.[79] Wirkliche Gastfreundschaft – so Cornille – beinhaltet die Anerkennung des Anderen als Anderen sowie die Offenheit für die Möglichkeit, sich von dieser Differenz verwandeln zu lassen.[80] Wo es Gemeinsames gibt, wird Gastfreundschaft gleichermaßen wie eine „Zähmung" der Wahrheit anderer Religionen leichter möglich sein. Die eigentliche Herausforderung für die Gastfreundschaft stellt die Differenz und Fremdheit des Gastes dar. „It involves a recognition that there might be elements of truth in the other religion of which one's own tradition has no previous knowledge or understanding."[81] Allerdings kann der interreligiöse Dialog nur dann zu einem echten intellektuellen und spirituellen Wachstum führen, wenn sich alle Gesprächspartner „gastfreundlich" zueinander verhalten.[82] Gastfreundschaft gehört zum zentralen Kern aller komparativen Praxisformen: „To make progress – to grow – is to immediately push the limits of religious hospitality toward still greater openness to truth in difference, which is also to say, to a truth that makes a difference."[83] Die Haltung der Gastfreundschaft bekräftigt schließlich die Einsicht, dass jeglicher Tauschlogik eine zweckfreie Einladung vorausgeht.

Im Sinne missionarischer Tugenden fasst K. diese fünf Grundhaltungen nochmals zusammen: „The practice of hospitality to the other is both the result of, and the condition for, the other four essential missionary virtues: *humbled* by the inexhaustibility of the Divine Mystery, *committed* to a Christ who calls us to a love of neighbors that embraces and honors them even as we challenge them, trusting in the *interconnecting* Spirit who always precedes our missionary witness, and called to an *empathetic* engagement with the symbols and stories of others, Christian missionaries, in their very self-awareness and self-definition, will be *hospitable toward the others*. They will make space for the others with 'the generous openness to the (possible) presence of truth in the other religion.' But this truth to which the missionary is open [...] is not simply to be found in those aspects of the other religions that reflect or agree with what we know of God through Christ. Rather, our 'attitude of openness and receptivity' is to extend also, and especially, 'to those very differences as a possible source of truth.'"[84]

[68] Ebd., 127.
[69] Ebd., 71f; P. Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian*, 140.
[70] Cornille: *The Im-Possibility*, 5.
[71] Ebd., 95.
[72] P. Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian*, 142.
[73] Vgl. CT, 90.
[74] Vgl. Cornille: *The Im-Possibility*, 124f.
[75] Ebd., 134.
[76] Vgl. ebd., 5.
[77] Ebd., 162.
[78] Ebd., 173.
[79] Ebd., 177; vgl. auch *Hospitality – a paradigm of interreligious and intercultural encounter. Gastfreundschaft als Paradigma interreligiöser und interkultureller Begegnung*, hg. v. Friedrich Reiterer / Chibueze C. Udeani / Klaus Zapotoczky. – Amsterdam/New York: Rodopi 2012. (XVII) 258 S. (Intercultural theology and study of religions, 4), pb. € 55,00 ISBN: 978–90–420–3488–4. *Moyaert*, Marianne: *Fragile Identities*. Towards a Theology of Interreligious Hospitality. – Amsterdam/New York: Rodopi 2011. (VI) 352 S., pb. € 72,00 ISBN: 978–90–420–3279–8.
[80] Cornille: *The Im-Possibility*, 178.
[81] Ebd., 197.
[82] Ebd., 198.
[83] Ebd., 210; vgl. auch 214f.
[84] Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian*, 145. Hervorhebungen: N. H.

5. Das Glaubenszeugnis in der *Comparative Theology*

Für eine missiologische Lesart der CT ist es schließlich bedeutsam, den Stellenwert des Glaubenszeugnisses in der CT zu erheben.[85] Hierfür ist hilfreich, nochmals grundsätzlich darauf zu verweisen, dass sich gegenwärtig innerhalb der CT zwei unterschiedliche Richtungen ausmachen lassen, die sich insbes. im Blick auf die Frage nach deren konfessioneller Verankerung bzw. dem konfessionellen Element in der CT unterscheiden. Auf der einen Seite steht eine Reihe von katholischen Forschern, die die CT fest in der konfessionellen Theologie verankert sehen und die religions-theologisch dem Inklusivismus (Clooney, Cornille, Fredericks, Renard) oder Exklusivismus (D'Costa) nahe stehen. Sie betonen, dass sie aus der Haltung konfessionell-katholischer Theologie in den Dialog mit dem Hinduismus, Buddhismus oder dem Islam treten. Auf der anderen Seite stehen protestantische und anglikanische Theologen, wie Robert Neville und Keith Ward, sowie unter der jüngeren Generation Hugh Nicholson, John Thatamanil und John Snydor, die in mehr religionsphilosophischem und konfessionsübergeordnetem Wahrheitsinteresse einem pluralistischen Paradigma nahe stehen dürften. Theologie gilt ihnen als Diskurs und Untersuchung (*inquiry*) im Sinne einer öffentlichen Theologie,[86] aber nicht als eine des konfessionellen Zeugnisses. Während Neville und Ward beide eher an großflächigen systematisch-theologischen Untersuchungen Interesse haben, bemühen sich James Fredericks und Francis Clooney mehr um Detailstudien. In diesen Detailstudien ist die eigene konfessionelle Beheimatung deutlich expliziter ausgesprochen als in den Untersuchungen von Ward und Neville.

Für Clooney und Fredericks gehört die CT ganz selbstverständlich zur konfessionellen Theologie. Interessant ist, dass es hier gerade die konfessionelle Perspektive ist, die die Wertschätzung der je anderen religiösen Tradition ermöglicht. Gerade weil sich C. und F. in die katholische Glaubensgemeinschaft eingebettet wissen, können sie sich auch in letzter Radikalität in nichtchristliche Traditionen hineindenken, ohne noch einmal selbst überprüfen zu müssen, ob die eigene Position noch innerhalb der konfessionellen Grenzen des Katholischen zu verorten ist. C. erkennt hier sogar an, dass es letztlich nicht die Theologie, sondern das Lehramt ist, dem die Rolle der Grenzziehung des noch konfessionell Zulässigen zukommt und das dadurch für die Klarheit der je eigenen Identität sorgt. Ob die eigene Theologie dann nach ihrer komparativen und dialogischen Fortarbeit noch als katholische identifizierbar ist, muss seiner Meinung nach durch die Glaubensgemeinschaft bestimmt werden, in die hinein der Theologe zu wirken versucht.[87] Hier ist ganz offenkundig keine rein akademische Wahrheitssuche im Blick, sondern eine Suche im Spannungsfeld zwischen Loyalität zur eigenen Glaubensherkunft und den Herausforderungen, die die komparativen Studien mit sich bringen. Es ist deutlich, dass C. und F. die religiöse Innenperspektive erkenntnistheoretisch sehr ernst nehmen und immer wieder in ihre komparativen Analysen einbauen, während Neville und Ward grundsätzlich meinen, auf diese verzichten zu können.

Im nächsten Punkt möchte ich kurz auf das Christuszeugnis eingehen: Die breite Betonung der Möglichkeit des tieferen Verstehens des Eigenen wie des Fremden bei Fredericks und Clooney ist letztlich im Kern christologisch begründet. Die CT bezieht ihre stärkste Motivation aus der Hoffnung, durch ihre Praxis eine tiefere Begegnung mit Jesus Christus erleben zu dürfen: „It has been my particular commitment to Jesus Christ that energizes most deeply my vision of comparative theological practice as a disclosure of the widest meaning in the most particular instance. If my comparative theology leads anywhere, it should lead (back) to Christ. […] it is the theologian's faith, rooted in her own tradition, that will be intensified by comparative study."[88] Auch das Lesen der hinduistischen Texte bringe ihn zu einer neuen Begegnung mit Christus: „This religious reading offers a renewed contemplative practice which that complexifies and deepens how we imagine and see God."[89] Letztlich gehe es immer darum, den Mensch gewordenen Gott tiefer und besser zu verstehen. An dieser Stelle wird deutlich, dass der komparative Ansatz keineswegs bereit ist, das christologische Bekenntnis im Angesicht der Wahrheit der Religionen zu relativieren, sondern es durch die interreligiöse Begegnung mit diesen tiefer zu ergreifen hofft.

Vom Bisherigen ergibt sich, dass jede Theologie, traditionell verstanden, auf der Grundlage einer bestimmten Überlieferung und für eine bestimmte Religionsgemeinschaft betrieben wird. Deshalb scheint mir Clooney zu behaupten, dass CT immer auch konfessionelle Theologie ist. Dies muss jedoch nicht unbedingt zu einer apologetischen Haltung führen – obwohl die Apologetik vermutlich auch Teil des Diskurses sein wird –, sondern kann auch Aufgeschlossenheit dafür beinhalten, auf welche Weise eine oder mehrere andere Religionen das eigene religiöse Verständnis womöglich erhellen und bereichern können. Diese Herangehensweise an die CT umfasst eine Dimension des Zeugnisgebens, dessen Form allerdings anders ist als in den anderen Arten des interreligiösen Dialogs. In der CT kann sich das Zeugnisgeben darin manifestieren, dass man die andere Religion auf der Grundlage von Fragen und Aspekten erforscht, die für die eigene Überlieferung relevant sind. Solange man die Theologie als ein gemeinschaftliches Unterfangen des interreligiösen Zeugnisgebens versteht, gehört zur CT nicht nur der Dialog mit den Lehren und Praktiken einer anderen Religion, sondern auch der Dialog mit den Theologen der eigenen Tradition, die hoffentlich von den Erkenntnissen der CT profitieren und damit das theologische Nachdenken innerhalb einer bestimmten Tradition nachhaltig beeinflussen.

Gemeinhin wird das Zeugnisgeben im interreligiösen Dialog als Zeugnis für die Wahrheit des Eigenen in Bezug auf die andere Religion verstanden,[90] doch kann es durchaus auch darin bestehen, der eigenen Religion Zeugnis von den „Elementen der Wahrheit" zu geben, die man in der anderen Religion gefunden hat. Dies veranschaulicht insbes. die Praxis und Disziplin der CT, in der sich der Theologe nicht nur von den theologischen Fragen und Überzeugungen seiner eigenen Tradition mit dem religiösen Anderen befasst, sondern auch den Angehörigen seiner eigenen Religion Zeugnis von den Einsichten und Antworten auf ebendiese Fragen gibt, die er durch den Dialog mit dem Anderen gewonnen hat. Schließlich erhält die ursprüngliche Form des missionarischen Zeugnisgebens in der CT eine neue Richtung: Die theologischen Dialoge, welche die CT entwickelt, werden nicht nur „Wegweiser in der Welt der Religionen" (von Stosch) sein, sondern auch ein durch interreligiöses Lernen qualifiziertes missionarisches christliches Zeugnis im Sinne einer *missio inter gentes* ermöglichen.

6. Ausblick: Comparative Theology und *Missio inter gentes*

In Europa wurde die angloamerikanische CT mit ihren theologischen Impulsen und wissenschaftlichen Leistungen erst in den letzten Jahren verstärkt wahrgenommen,[91] u. a. auch von katholischen Theologen. Für den französischsprachigen Raum mag man dafür den belgischen Jesuiten Jacques Scheuer mit seiner langjährigen Erfahrung in Indien und dem Studium des Hinduismus nennen.[92] Im deutschsprachigen Kontext katholischer Theologie wird diese wissenschaftliche Strömung schwerpunktartig erstmals programmatisch mit einem „Zentrum für Komparative Theologie" rezipiert sowie durch eine eigene Buchreihe, herausgegeben vom Paderborner systematischen Theologen Klaus von Stosch, der selbst entschieden begonnen hat, sich in einige Zusammenhänge komparativer theologischer Fragen in Bezug auf den Islam einzuarbeiten.[93] In ähnlicher Weise hat sich der

[85] Das konfessionelle Element der CT ist schon recht ausgiebig diskutiert in VON STOSCH: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 138–148.

[86] Vgl. Robert C. NEVILLE: *On the Scope and Truth of Theology*. Theology as Symbolic Engagement, New York/London 2006.

[87] CT, 157: „But I cannot decide on my own, or just with my friends, that I actually am a successful Catholic theologian. It is something the Church has to think about and decide, in the complex ways the Church does such things."

[88] CT, 107.

[89] CT, 147.

[90] Vgl. Terry C. MUCK: *Interreligious Dialogue*. Conversations That Enable Christian Witness, in: International Bulletin of Missionary Research 35 (2011), 187–192.

[91] Eine erste mehrkonfessionelle und interdisziplinäre europäische Auseinandersetzung ist in *European Perspectives on the New Comparative Theology*, hg. v. Francis X. CLOONEY / John BERTHRONG. – Basel: MDPI AG 2014. 188 S., geb. CHF 42,00 ISBN: 978–3–906980–44–7 versammelt. Beiträge stammen u. a. von Reinhold Bernhardt (Basel), Claudia Bickmann (Köln), Ulrich Dehn (Hamburg), Rose Drew (Glasgow), Martin Ganeri (London), Paul Hedges (Winchester), Jacques Scheuer SJ (Leuven) und Klaus von Stosch (Paderborn).

[92] Vgl. J. SCHEUER: *Vingt ans de „Théologie comparative"*; DERS.: *Interreligieuse, dialogale, confessionnelle*. La „théologie comparative" de Fr. X. Clooney, in: Revue théologique de Louvain 36 (2005), 42–71.

[93] Siehe dazu beispielhaft aus dieser Reihe die bereits in Fußnote 3 vorgestellten Werke wie auch: *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, hg. v. Muna TATARI / Klaus VON STOSCH. – Paderborn: Schöningh 2013. 268 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 7), pb. € 29,90 ISBN:

Dogmatiker Ulrich Winkler am Zentrum „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen" an der Theol. Fak. Salzburg in einigen Aufsätzen mit der CT befasst und dazu beigetragen, sie für den deutschsprachigen Raum zu erschließen.[94]

In Asien sind v.a. eine Reihe indischer und chinesischer katholischer Theologen mit komparativ-theologischen Arbeiten und Projekten beschäftigt, wo die interreligiöse Problemlage und vertiefte Auseinandersetzung mit anderen Religionen äußerst bedeutsam in der Inkulturation bzw. Interkulturation des Christentums ist und sich die Frage nach dem rechten Verhältnis von Dialog und missionarischer Verkündigung seit Längerem stellt. Von Interesse und nicht geringer Bedeutung für das Feld der CT ist schließlich auch, dass seit dem letzten Jahrzehnt theologische Schulen nichtchristlicher Religionen ihrerseits mit einzelnen Studien und Projekten unter ähnlicher oder selber Bezeichnung hervortreten und sich mit christlicher Theologie oder den Schriften des Christentums in Einbeziehung ihrer jeweiligen Glaubensperspektive und theologischen Tradition beschäftigen.[95]

Angesichts dieses Interesses an der CT auf verschiedenen Kontinenten wird in Zukunft noch deutlicher herauszuarbeiten sein, welche Erwartungen und Ambitionen jeweils in unterschiedlichen Regionen zum Tragen kommen und worin sie konvergieren werden. Eine Option könnte dabei sein, damit ein neues globales und interreligiöses Paradigma für Mission im 21. Jh. befördern zu helfen. Der Beitrag verfolgte in diesem Sinne die Intention, die CT in manchen Hinsichten unter missiologischer Rücksicht zu referieren.[96] Mit Blick auf ein neues Missionsparadigma scheint mir die CT manche von jenen Kompetenzen zu stiften, die notwendig sind, um ein qualifizierteres – von interreligiösem Lesen, Lernen und vertiefter Kenntnis anderer Religionen geprägtes – interreligiöses theologisches Gespräch und „christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt" zu ermöglichen.[97] Ihre Denkform und Praxis ist zudem von einer kreativen und heilvollen Ambiguität gekennzeichnet, die über einen längeren Zeitraum dazu beitragen kann, ein neues Missionsparadigma unter den veränderten interkulturellen und interreligiösen Situationen und Ansprüchen von heute auf den Weg zu bringen und mit entsprechender theologischer Kompetenz auszustatten.

Im Sinne von „ex oriente lux" darf man an dieser Stelle diesbezüglich auf den sich verbreitenden asiatischen Ansatz einer „Missio inter gentes" verweisen, der die Problembereiche des alten „Missio ad gentes"-Begriffes überholen und auf Basis der heutigen interkulturellen und interreligiösen Situation einen neuen paradigmatischen Horizont mit entsprechenden neuen Modi der Mission eröffnen möchte. Der Begriff geht zurück auf William R. Burrows, US-amerikanischer Missionswissenschaftler und früherer Hg. bei Orbis Books, der auf einer CTSA-Tagung 2001 den Wandel hin zu einem neuen Paradigma erstmals in einem *Response Paper* zum Hauptvortrag von Michael Amaladoss über den Pluralismus der Religionen und die Verkündigung von Jesus Christus im asiatischen Kontext artikulierte: „Christian mission is already primarily in the hands of Asians, and is better termed *missio inter gentes* than *missio ad gentes*."[98] Davon inspiriert hat die Idee dann theologisch Jonathan Y. Tan konzeptuell zuerst in einem Aufsatz und soeben in einem breiter angelegten Buch zur Zukunft der christlichen Mission in Asien entfaltet.[99] Dieser bislang mehr noch als Leitmotiv denn missionstheologisch ausgearbeitete Vorschlag einer *Missio inter gentes* wurde zuletzt 2013 immerhin bereits von der International Association of Catholic Missiologists (IACM) in Nairobi diskutiert und katholische Würdenträger, wie der philippinische Kardinal Luis Antonio Tagle (Manila) und die Föderation der Konferenz der Asiatischen Bischöfe (FABC), bemühen ihn ebenso wie der frühere Generalobere des Steyler Missionsordens, Antonio M. Pernia SVD.[100] Im europäischen Raum ist die Thematik bisher kaum wahrgenommen worden.[101] Überlegungen, ob eine *Missio inter gentes* gleichzeitig den Desideraten und Orientierungen einer interkulturellen oder komparativen Theologie gerecht wird, sind erst am Anfang.[102]

978–3–506–77538–2; *Prophetie in Islam und Christentum*, hg. v. Klaus von Stosch / Tuba Işık-Yigit. – Paderborn: Schöningh 2013. 272 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 8), pb. € 36,90 ISBN: 978–3-506–77644–0; *Sühne, Martyrium und Erlösung?* Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Jürgen Werbick. – Paderborn: Schöningh 2013. 195 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 9), pb. € 26,90 ISBN: 978–3-506–77417–0; *Ethik der Befreiung.* Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog, hg. v. Barbara Lukoschek. – Paderborn: Schöningh 2013. 397 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 16), pb. € 39,90 ISBN: 978–3-506–77875–8; *Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum*, hg. v. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2014. 186 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 10), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–77281–7; *Bernlochner*, Max: *Interkulturell-interreligiöse Kompetenz.* Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam. – Paderborn: Schöningh 2013. 390 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 13), kt € 49,90 ISBN: 978–3–506–77665–5. Wie sich durch diese Auflistung nur andeuten lässt, hat die von Klaus von Stosch beim Verlag Ferdinand Schöningh herausgegebene Reihe „Beiträge zur Komparativen Theologie" mittlerweile bereits eine stattliche Anzahl von Bänden erreicht.

94 Siehe Winkler: *Wege der Religionstheologie.*

95 Vgl. aus einer Vielzahl von Arbeiten etwa das jüngst erschienene und viel bedachte jüdisch-theologische Werk *The Jewish Annotated New Testament*, hg. v. Amy-Jill Levine / Marc Zvi Brettler. – Oxford: Oxford University Press 2011. 700 S., geb. $ 35,00 ISBN: 978–0–19–529770–6 oder das 2-bändige, bislang nur auf Persisch zugängliche Werk des iranischen shiitischen Theologen Alī Rabbānī Gulpāyigānī: *Kalām-i taṭbīqī*, Qom 2004–2006 (*Kalām-i taṭbīqī* bedeutet „Komparative Theologie").

96 Vgl. einen früheren Impuls dazu in Norbert Hintersteiner: *Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft.* Missionstheologie im interkulturellen Wandel, in: *Interkulturalität.* Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. v. M. Delgado / G. Vergauwen, Stuttgart 2010, 99–127. Erfreulicherweise hat für den deutschsprachigen Raum auch Klaus von Stosch in seinem Zugang zu einer komparativen Theologie in dieser Richtung Offenheit und Interesse signalisiert, vgl. ders.: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 238–241; vgl. auch Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian.*

97 Vgl. die Erklärung *„Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt.* Empfehlungen für einen Verhaltenskodex" (2011), welche der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und, auf Einladung des ÖRK, die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) gemeinsam erarbeitet und verabschiedet haben. In dieser Hinsicht steht die missiologische Lesart der CT hier auch dem Bemühen um eine „Theologie des interreligiösen Zeugnisses" nahe, wie sie beispielsweise von Felix Körner: *Kirche im Angesicht des Islam.* Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008 angedacht ist.

98 William R. Burrows: *A Response to Michael Amaladoss*, in: Proceedings of the CTSA 56 (2001), 15–20.

99 Jonathan Y. Tan: *Missio Inter Gentes.* Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), in: Mission Studies 21 (1/2004), 65–95; sowie *Tan*, Jonathan Y.: *Christian Mission among the Peoples of Asia.* – Maryknoll, NY: Orbis 2014. 240 S. (American Society of Missiology, 50), pb. $ 40,00 ISBN: 978–1–62698–104–1.

100 Vgl. Antonio M. Pernia SVD: *The State of Mission Today*, in: Verbum SVD 55 (2014), 9–25.

101 Vgl. Francis V. Anthony: *„Missio inter gentes" e „teologia interculturale".* Cambio di paradigma per una nuova evangelizzazione, in: Salesianum 75 (2013), 83–100; Markus Luber: *„Missio inter gentes" und „Evangelii Gaudium".* Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens und seine missionstheologischen Implikationen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014) (im Druck).

102 Ein internationales theologisches Kolloquium der WWU Münster zu „*Missio inter gentes.* The Future of Christian Mission in Asia" beschäftigte sich vom 3.–5.Dezember 2014 erstmals breiter im deutschsprachigen Raum mit diesem Ansatz; verbunden mit der Antrittsvorlesung des Autors zum Thema „*Missio inter gentes.* Ein asiatischer Beitrag zu einer engagierten interkulturellen und komparativen Theologie".

Nachschlagewerke

Schwertner, Siegfried M.: **IATG^3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.** Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (XLIII) 726 S., geb. € 179,95 ISBN: 978–3–11–020575–6

Der 2012 im Alter von 76 Jahren verstorbene Heidelberger Bibliothekar Siegfried M. Schwertner war einer der Pioniere der internationalen theologischen Bibliographie. Im Jahr 1994 erlebte sein 1974 zum ersten Mal erschienenes Abkürzungsverzeichnis in zweiter, überarbeiteter und erweiterter Auflage als Sonderausgabe für die Autoren und Benutzer der „Theologischen Realenzyklopädie" (TRE) jene Anerkennung, die dann zwanzig Jahre lang in der internationalen theologischen Fachwelt durch reichliche Benutzung zum Standard beim Zitieren der wichtigsten theologischen Fachzeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke wurde.

Sch. gehörte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) an. Mehrere Jahrzehnte war der Theologe, der 1967 in Heidelberg mit einer alttestamentlichen Arbeit promoviert worden war, als wissenschaftlicher Bibliothekar tätig. Als solcher genoss er überall in der Welt einen guten Ruf, wie zuletzt sein bibliographisches Engagement in Myanmar zeigte.

Nun liegt die dritte, wiederum überarbeitete und wesentlich erweiterte Auflage des „Schwertner" vor. Es ist ihr zu wünschen, dass sie ebenso ausgiebig benutzt und zitiert wird wie die zweite Auflage, deren Kürzel auch in andere Lexika, wie z.B. die RGG^4 oder teilweise das LThK^3, Eingang gefunden haben.

Das vorliegende Verzeichnis konnte Pfingsten 2012, wenige Monate vor dem Tod des Vf.s, abgeschlossen werden. Es umfasst ca. 4000 Titel, also etwa ein Drittel mehr als die zweite Auflage von 1994. Trotzdem fehlen m. E. wichtige, heute in der Theologie und ihren Grenzgebieten viel gebrauchte Titel wie z.B. „Karl Barth-Gesamtausgabe", „Main Works/Hauptwerke" von Paul Tillich, „Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und Kirchen", „Enzyklopädie der Neuzeit", „Lexikon der theologischen Werke", „Metzler Lexikon Christliche Denker", „Wolfenbütteler Forschungen", „Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie", „Hallesche Forschungen", „Geistliche Klassiker", „Journal of Religious Culture", „Colloque International de la Pensée Chrétienne", „Religionsgeschichte der frühen Neuzeit", „Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus", „Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising", „Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte" usw.

Der Autor war sich dessen bewusst, dass er nicht alle wichtigen theologischen Reihenpublikationen bibliographisch erfasst hat. Umso erfreulicher ist die wesentliche Erweiterung seines Werkes mit der Berücksichtigung inzwischen zahlreicher bekannter alter und neuer Reihen.

Für eine wissenschaftliche Zitierung völlig überflüssig und dann meistens überholt sind die bei vielen Titeln in Klammern genannten, vom Autor zuletzt erfassten Band- und Jahresangaben der betr. Publikation. Für Bibliothekare mag der Hinweis hilfreich sein, für die in der Theologie und ihren Grenzgebieten Arbeitenden ist er es nicht.

Leider ist der Preis des Werkes für viele Theologen und Theologinnen, die wissenschaftlich arbeiten, viel zu hoch, als dass sie sich dieses Werk anschaffen könnten. Ansonsten ist die verlegerische Gestaltung des Buches, insbes. die gegenüber der zweiten Auflage verbesserte Typographie sowie der feste Umschlag, hervorragend.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Bräuer, Martin: **Handbuch der Kardinäle.** 1846–2012. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (X) 758 S., geb. € 169,95 ISBN: 978–3–11–026944–4

Nachdem vor einigen Jahren Roberto Monge „Duemila anni di papi" (2005; dt.: „Das große Buch der Päpste – Von Petrus bis Benedikt XVI.", München 2007) herausgebracht hatte, legt nun der Catholica-Referent des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim, Pfarrer Martin Bräuer D. D., mit diesem Handbuch ein vollständiges Verzeichnis aller Kardinäle der katholischen Kirche von Papst Pius IX. (1846–1878) bis zu Papst Benedikt XVI. (2005–2013) vor. Die Erfassung der Namen mit jeweiliger Kurzbiographie endet mit den Kardinalserhebungen (B. spricht von Kreierungen durch den jeweiligen Papst) durch Benedikt XVI. im Konsistorium am 24. November 2012.

Der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Freiburger Erzbischof Robert Zollitsch, schrieb am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, 15. August 2013, ein anerkennendes Geleitwort zu dem Buch, das er für „ökumenisch bedeutsam" hielt. Dem kann man nur zustimmen. Denn sowohl was die äußere Gliederung als auch was den Gehalt des Buches betrifft, ist es als Handbuch für jeden innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche sehr nützlich, der sich mit Leben und Wirken der Kardinäle in den letzten 150 Jahren beschäftigt.

Dass B., der als Beobachter des Bensheimer Instituts am Konklave im April 2005 teilnahm, in dem Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. gewählt wurde, nicht auch die Viten der früheren Kardinäle bietet, mag man bedauern, kann man aber wegen seiner kenntnisreichen Darstellung „Zur Geschichte und Gegenwart des Kardinalskollegiums" einschließlich eines Überblicks über die Aufgaben der Kardinäle und die heutige geographische Zusammensetzung des Kardinalskollegiums (1–33) verschmerzen.

B.s auf den ersten Blick etwas merkwürdige Bezeichnung „Die Kardinäle *von* Papst …", die er als Überschrift gebraucht (34, 113, 200, 232, 253, 299, 336, 374, 478, 644), hat insofern ihre Berechtigung, als der jeweilige Papst die betr. Kardinäle kreierte. Im Übrigen ist schon seit dem hohen Mittelalter, spätestens seit dem Zweiten Vaticanum (1962–1965), klar, dass die Kardinäle an der Kirchenregierung – mehr oder weniger – beteiligt sind. Insofern trifft die Bezeichnung „Die Kardinäle *von* Papst …" durchaus zu.

Soweit ich sehe, hat B. in dem erfassten Zeitraum (1846–2012) keine Kardinalserhebung übersehen.

Auch wenn die Darstellungen der einzelnen Viten, v.a. im letzten Teil des Buches, recht schematisch sind, so sind sie doch, was Daten und Lebensgeschichte betrifft, zuverlässig.

Damit eignet sich das äußerst fleißige Werk, dessen Glossar (712ff) besonders lobenswert ist, in der Tat als Handbuch und ist jeder kirchlichen und theologischen Bibliothek zur Anschaffung zu empfehlen.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Exegese / Altes Testament

Utzschneider, Helmut / **Oswald**, Wolfgang: **Exodus 1–15.** – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 372 S. (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 69,90 ISBN: 978–3–17–022222–9

Das vorliegende Werk stellt einen der beiden Pilotbände des „Internationalen Exegetischen Kommentars zum Alten Testament" dar, der es sich zum Ziel gesetzt hat, den synchronen und den diachronen Ansatz der Bibelexegese miteinander zu verbinden. Dabei werden alle Kommentarbände in Deutsch und in Englisch erscheinen.

Die vorliegende Auslegung von Exodus 1–15* zeichnet sich dadurch aus, dass sie von *zwei* Vf.n bearbeitet wird, von denen der eine die synchrone Exegese (der Alttestamentler der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau Helmut Utzschneider) und der andere die diachrone Analyse (der Tübinger Alttestamentler Wolfgang Oswald) übernimmt. Ausgangspunkt ist dabei eine gemeinsam erstellte und mit Anmerkungen versehene Übersetzung. Zielpunkt bildet eine „Synthese", in der „Konvergenzen und Divergenzen der beiden Perspektiven aufeinander bezogen" (17) und wirkungsgeschichtliche Aspekte angesprochen werden.

Als „synchrone Auslegung" versteht U. eine „literarisch-ästhetische" Analyse des überlieferten hebräischen Textes als eines selbstständigen „literarisch-ästhetischen Subjekts" (20). Die Exoduserzählung wird im Rahmen einer solchen „synchronen" Auslegung somit als ein autonomes Kunstwerk betrachtet, das unabhängig von den Intentionen seiner Autoren zu interpretieren ist. Allerdings zeigen die mit „Synthese" überschriebenen Teile des Kommentars, dass die synchron gelesenen Exodustexte fast immer nur durch den Rückgriff auf die Autorenintentionen theologisches Profil gewinnen. Primär bildet die synchrone Auslegung von Ex 1–15* dabei „eine Darstellung des narrativen Profils der Exoduserzählung" (20), das sich v.a. in der Struktur des Aufbaus in Erzählphasen zeigt.

Für U. gliedert sich Ex 1–15* in sechs Erzählphasen (1. 1,8–2,22: Bedrückung der Israeliten und Moses Kindheit; 2. 2,23–6,1: Vom Gottesberg nach Ägypten; 3. 6,2–7,13: Jahwe verbindet die Befreiung mit seinem Namen; 4. 7,14–11,10: Plagenerzählung; 5. 12,1–13,16: Päsach-Massot und Auszug; 6. 13,17–15,21: Meerwundererzählung).

Diese Erzählphasen sind ihrerseits in Erzählepisoden (27–29) untergliedert, die sich normalerweise aus Szenen (für die die Einheit von

Ort und Zeit typisch ist, vgl. 26) zusammensetzen. In Ex 1–15* gibt es allerdings auch nichtszenische Episoden, wie z. B. die Genealogie von Mose und Aaron in Ex 6,14–25. Im Zusammenhang seiner synchronen Auslegung thematisiert U. auch die dem Text zugrunde liegenden Textbildungsmuster, wie v. a. Gattungen, Motive und Motivkonstellationen. Diese Textbildungsmuster sind dabei der Umwelt des hebräischen Textes zu entnehmen. Für U. ist daher zu Recht eine ästhetische Analyse nicht „a-historisch", sondern hat auf Gattungskritik und -geschichte zurückzugreifen (20). Bei den Motiven und Motivkonstellationen, wie z. B. dem Erzählmuster des „ausgesetzten Kindes" (29), werden auch traditionsgeschichtliche Fragestellungen berücksichtigt.

Schließlich sieht U. die Aufgabe der synchronen Auslegung auch darin, übergreifende „Themen und Intentionen" der Exoduserzählung zu bestimmen (33–35). Für Ex 1–15* ergeben sich dabei drei Themenkomplexe: 1. Die Exoduserzählung als politisch-theologische Lehrerzählung („Theonomie"); 2. Die Exoduserzählung als Kultlegende des Päsach-Massot-Festes („Gottesdienst als Zeichen der Freiheit": greifbar im ersten Schluss in Ex 12–13), 3. Die Exoduserzählung als „t^{e}*hilla*-Erzählung" (greifbar im zweiten Schluss in Ex 13,17–15,21).

Diachrone Analyse bedeutet im vorliegenden Kommentar demgegenüber v. a. „Literargeschichte" (35): O. rekonstruiert dabei folgende fünf „Kompositionen": 1. Die um 600 v. Chr. verfasste ältere Exoduserzählung; 2. Die in Juda unter der Babylonierherrschaft nach 587 v. Chr. entstandene Exodus-Gottesberg-Erzählung mit Zentrum Dekalog (Ex 20,1–17*) und Bundesbuch (Ex 20,24–23,19*); 3. Das Exodusbuch (Ex 3,8–34,28a*) als Teil des Deuteronomistischen Geschichtswerks (in Juda um 450 v. Chr.); 4. Die im Umkreis des Jerusalemer Tempels nach 450 v. Chr. entstandene Priesterliche Komposition; 5. Die Tora-Komposition als Schlusskomposition des Pentateuchs (vor der Septuaginta-Übersetzung um 250 v. Chr.), zu der Oswald in Ex 1–15* u. a. 2,4.7–10a*; 4,1–9.10–16.17; 7,15b.17b*.20a*; 9,23a*; 14,31* rechnet. Bei der folgenden Besprechung konzentrieren wir uns auf die Texte, die von O. der älteren Exoduserzählung bzw. der Tora-Komposition zugeordnet werden und die im Mittelpunkt der diachronen Analysen des Kommentars stehen.

Kern von Ex 1–15* ist nach O. die noch vorexilische ältere Exoduserzählung. Thema dieser Erzählung ist für ihn die Frage, „ob und unter welchen Umständen es rechtmäßig sei, ein Vasallenverhältnis aufzukündigen", worauf die Erzählung antworte, dass dies „dann legitim" sei, „wenn ein mächtigerer Herr dies anordnet" (44f): Jahwe erweise sich dabei in der älteren Exoduserzählung durch Plagen und Meerwunder als dieser mächtigere Herr. Somit könne sich Israel als frei von Vasallenpflichten verstehen.

Diese Interpretation der vorpriesterlichen Plagenerzählung leidet darunter, dass O. literarische Schichten auf eine einlinige Konzeption festzulegen versucht und die Komplexität bereits der ältesten Pentateuchkompositionen unterschätzt. So bleibt bei ihm unberücksichtigt, dass die Plagen in der älteren Exoduserzählung nicht nur Erweise der Macht Jahwes sind, sondern auf die *Einsicht* des Pharaos in die Macht *und Gnade* Jahwes zielen: Jahwe sendet Mose als Propheten zum Pharao, um ihm die Möglichkeit zur Umkehr und zum Gesegnetwerden zu geben (vgl. v. a. das Motiv, dass der Pharao Mose um Fürbitte bei Jahwe, ja sogar um Segen bittet, in 8,4f; 24f; 9,27f; 10,16f; 12,31f).

Da die zentralen Exodustexte der Exodus-Gottesberg-Erzählung, des Deuteronomistischen Geschichtswerks und der Priesterlichen Komposition sich erst in Ex 18–40 finden, sind diese sinnvollerweise erst nach dem Vorliegen des zweiten Bandes des Kommentars zu besprechen. Deutlich herausgearbeitet wird jedoch bereits im vorliegenden ersten Band das Profil der Schlusskomposition des Pentateuchs. O. rechnet hier mit einer nachpriesterlichen Schicht, die sich überzeugend von der priesterlichen Komposition abhebt. Kennzeichen dieser jüngsten Schicht des Pentateuch ist, dass sie die Unvergleichlichkeit Moses gegenüber allen anderen Repräsentanten Israels herausstellt, wie dies v. a. das Epitaph Moses am Ende des Pentateuchs in Dtn 34,10–12 tut. Zu dieser spätesten Schicht des Pentateuchs rechnet O. innerhalb des Exodusbuches – wie oben bereits im Einzelnen referiert – zu Recht die Aussagen über das „Glauben an Mose" und die Stellen, die Mose als Träger eines gottgegebenen, zeichenwirkenden Stabes darstellen. Außerdem gehört die Vorstellung von einem Zelt außerhalb des Lagers, in dem es zur regelmäßigen Begegnung Moses mit Jahwe „von Angesicht zu Angesicht" kommt, in Ex 33–34* zu dieser spätesten Pentateuchschicht. Überzeugend ist auch, dass die Überarbeitung der Geburtsgeschichte des Mose in Ex 2,4.7–10a*, die das Aufwachsen Moses bei seiner hebräischen Mutter sicherstellt, auf diese Schicht zurückgeführt wird.

Wenn O. diese Schicht als „Tora-Komposition" bezeichnet und auf sie die Entstehung der Tora von Gen 1 bis Dtn 34 zurückführt, wird dies nur teilweise den genannten Texten gerecht, in denen Mose nicht als „Gesetzgeber" auftritt, sondern als Prophet, der Zeichen und Wunder tut und Fürbitte übt. Problematisch ist außerdem, dass die Hebammenerzählung in Ex 1 zu dieser Schicht gehören soll. Die Begründung O.s, dass es sich bei den Hebammen um Ägypterinnen handele, die positiv beurteilt werden, und dass dies auf eine späte Schicht deute, überzeugt kaum. Schon in der ältesten Exoduserzählung werden Ausländer wie die Tochter Pharaos und der midianitische Schwiegervater Moses positiv dargestellt. Gleiches gilt für den Pharao der Josefsgeschichte und für den König von Gerar in der Vätergeschichte von Gen 20. Dass es in diesen Erzählungen gleichzeitig um „Gottesfurcht" geht, spricht auch nicht für eine spätnachexilische Entstehung. Vielmehr ist hier eine der vorexilischen Weisheit entsprechende „Gottesfurcht" gemeint. Gleichzeitig zeigt sich, dass schon die älteste Exoduserzählung in Verbindung mit der Vätergeschichte steht (vgl. auch die im Kommentar bei Ex 2,15–22 auf S. 103 angesprochenen, aber nicht literarhistorisch ausgewerteten Beziehungen zwischen der Mose- und der Jakobgestalt).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und die üblichen Stellenregister (hebräische Wörter, Schlagworte, Bibelstellen) beschließen eine insgesamt überzeugende Kombination von diachroner und synchroner Exegese, bei der beide Auslegungen dem komplexen historischen Textentstehungsprozess gerecht werden.

Erlangen Hans-Christoph Schmitt

Gärtner, Judith: **Die Geschichtspsalmen**. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XIV) 439 S. (Forschungen zum Alten Testament, 84), Ln. € 109,00 ISBN: 978-3-16-151903-1

Dass der Psalter mehr und anderes ist als eine Ansammlung von einzelnen Gebetstexten, ist in der Psalterexegese der letzten beiden Jahrzehnte klar herausgearbeitet und intensiv durchdacht worden. Das von vielen Psalmen behandelte Thema der Geschichte trägt zu diesem Eigencharakter des Psalters dar. Judith Gärtner hat es in ihrer Münchener Habil.schrift unternommen, die strukturelle Bedeutung der Psalmen als „hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter" herauszuarbeiten. Sie beginnt mit einer geschichtshermeneutischen Vorüberlegung, indem sie die von Eric Voegelin in den 50er-Jahren eingeführte Unterscheidung von pragmatischer und paradigmatischer Geschichte im Sinne der Dichotomie von story/history übernimmt und dabei für die Psalmen herausstellt, dass in ihnen ein Erinnerungsprozess stattfindet, der Geschichte ausdrücklich paradigmatisch reflektiert. Auch wenn G. die mangelnde Rezeption Voegelins bedauert, ist die von ihm gemeinte Sache in der kulturwissenschaftlichen Debatte breit präsent und intensiv reflektiert.

Das Thema der „Geschichtspsalmen" hat bereits in den letzten beiden Jahrzehnten eine verstärkte Aufmerksamkeit erfahren, und die einschlägigen Arbeiten von Hans-Peter Mathys sowie von Dietmar Mathias (zu Ps 78; 105) und Volker Pröbstl (zu Ps 106; 136) nimmt G. zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Überlegungen.

Für ihre Analyse wählt G. fünf Psalmen aus (Ps 78, 105f, 136f), wobei ihr bewusst ist, dass es sich bei ihnen nicht um eine einheitliche „Gattung", sondern um eine thematische Zusammenstellung handelt, und legt die jeweiligen Einzeltexte in ihrem literarischen Kontext aus. Dabei geht sie von der Voraussetzung aus, dass es sich um späte Psalmen handelt, die „als literarische Texte für den jetzigen Buchkontext konzipiert […]" wurden (29). Methodisch bekennt sie sich zu einer Verbindung psalterkompositorischer und psalterredakioneller Analyse, was in der Durchführung bedeutet, dass von der Redaktionsgeschichte her die Idee der Komposition diachron angegangen wird.

Im Hauptteil ihrer Habil., der sich über ca. 340 der knapp 400 Textseiten erstreckt, macht sich die Vf.in an die sehr sorgfältige Einzelanalyse der fünf ausgewählten Psalmen, die sie eigens übersetzt, in ihrer Struktur erläutert und dann minutiös in kleinen Versgruppen auslegt. Das Eigenprofil der Psalmen wird so herausgearbeitet und anschließend redaktionsgeschichtlich im Kontext der umgebenden Komposition untersucht.

So stellt Ps 78 eine Reflexion der Geschichte der göttlichen Barmherzigkeit dar, die in zwei Reflexionsgängen entfalten wird: „Der Schöpfer und seine Geschöpfe" (V. 12–39; allerdings stellt sich die Frage, worin sich die Schöpfungstheologie äußert) sowie „der Weltenherrscher und sein Volk" (V. 40–72). Redaktionsgeschichtlich kommt G. zu dem Ergebnis, dass ein Kompositionsbogen von Ps 74 zu Ps 79 durch Ps 76f unterbrochen und im letzten Redaktionsschritt durch den eigens für seinen Kontext geschaffenen Ps 78 ergänzt wurde.

Die beiden klassischen „Zwillingspsalmen" Ps 105f, die semantisch, konzeptionell und im Aufbau aufeinander ausgerichtet sind, werden als „großer Parallelismus membrorum der Heilsgeschichte" bezeichnet. Sie erzeugen eine

Kontinuität von der Zeit der Erzeltern bis in die Gegenwart der Leser des Psalms. Von einer gemeinsamen Redaktion sind sie in den Kontext der Komposition Ps 103–106 eingestellt worden, wobei mit dem Thema der Güte Gottes und durch die Hodu-Formel eine Verbindung bis hin zu Ps 107 geschaffen wurde.

Ps 136 unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von den anderen Geschichtspsalmen: er ist nicht narrativ angelegt und er bezieht ausdrücklich die Schöpfungsperspektive mit ein, bevor die paradigmatische Frühgeschichte Israels thematisiert wird. Ps 135 dagegen zeichnet sich v.a. durch seine redaktionell-kompositionell auf den Pentateuch sowie auf andere Geschichtspsalmen und seine Umgebung (Ps 111–118) bezogene Machart aus. Die Verklammerung nach vorn von Ps 136, der nach G. Abschlusspsalm eines vorläufigen Psalters gewesen ist, wird dadurch unterstützt.

Diese Ergebnisse lassen deutlich werden, dass eine eigene Gruppe der Geschichtspsalmen gar nicht zu erurieren ist, weil die einzelnen Psalmen nach G.s Untersuchung in ihren näheren Kontexten sehr unterschiedliche Funktionen einnehmen. Dementsprechend besteht der Hauptertrag der Arbeit in der individuellen Exegese der Texte sowie in Erkenntnissen zur Redaktionsgeschichte des Psalters bezüglich der die Geschichtspsalmen umgebenden Kompositionsgruppen. Letztlich ist dieses von G. erzielte Ergebnis auch ihrer eigenen methodischen Vorentscheidung geschuldet, weil die Bedeutung der Geschichtspsalmen auf die Individualität der Redaktionsgeschichte des jeweiligen Psalms und der ihn umfassenden Kleingruppen hin fokussiert wird. Damit können einzelne exegetische Ergebnisse, da sie sich auf unterschiedlicher redaktioneller Ebene befinden, nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Dennoch bleibt die Frage virulent, und die Monographie von G. regt zum Weitergehen mit ihren Ergebnissen an: Welche hermeneutische Bedeutung hat es für den Psalter als Gesamttext, dass umfangreiche Psalmen, die sich der Reflexion von Israels Geschichte widmen, geradezu strategisch über ihn verteilt werden? Wie verändern sich hierdurch die Wahrnehmung der Gesamtgestalt und damit die Wahrnehmung des Psalters als Buch?

Dortmund Egbert Ballhorn

Barbiero, Gianni: **„Tu mi hai sedotto, Signore"**. Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica. – Rom: Gregorian & Biblical Press 2013. 330 S. (Analecta Biblica, 2), pb. € 35,00 ISBN: 978–88–7653–356–3

Die sog. „Bekenntnisse" von Jeremia sind einzigartige Kompositionen innerhalb der poetischen prophetischen Literatur Israels. Barbiero, Prof. am Bibelinstitut in Rom, bietet mit dem vorliegenden Werk eine ausführliche, innovative und stets ausgewogene Auslegung dieser Texte. Er untersucht sie in ihrem Kontext und legt sie innerhalb des biblischen Kanons aus.

Nach einer kurzen Einleitung, die v.a. einen Forschungsüberblick zum Thema anbietet, die Methode der Studie darstellt und die in der ersten Person Singular zum Vorschein kommende Gestalt des Propheten beleuchtet, untersucht der Vf. im Detail die Texte der fünf Bekenntnisse.

Als Einstieg bespricht der Vf. jedoch nicht das erste Bekenntnis, sondern Jer 1, die Erzählung der Berufung Jeremias. Diese Entscheidung dient dazu, die zahlreichen intertextuellen Bezüge zwischen diesem Einstieg ins Buch und den fünf Texten der Bekenntnisse aufzuzeigen, die sich vielfach sowohl literarisch als auch inhaltlich auf die Berufung des Propheten beziehen.

Die Darstellung der Untersuchung folgt bereits in diesem ersten Kap. einem Schema, das auch bei den Texten der Bekenntnisse verwendet wird. Nach einer kurzen Eingliederung in den Kontext bietet der Vf. eine neue, mit textkritischen Anmerkungen versehene Übersetzung des masoretischen Textes und präsentiert anschließend dessen Struktur, die häufig mit sehr hilfreichen Schaubildern dargestellt wird. In der Folge untersucht der Vf. die so gewonnene Perikope Vers für Vers. Diese sehr detailreiche Analyse zeigt eine der Stärken des Vf.s in der Wahrnehmung und Beobachtung von Textstrukturen, die wesentlich die theologischen Inhalte bedingen.

Der vermehrt synchrone Zugang zum Text – nie greift der Vf. in die Fassung des masoretischen Textes ein – lässt immer wieder aber auch Raum für diachrone Beobachtungen. So wird gleich am Ende des ersten Kap.s festgestellt, dass die Berufungserzählung als Übernahme von Motiven und Inhalten der Konfessionen zu verstehen ist. Ansonsten ist der Vf. sehr bemüht, die Texte innerhalb der kanonischen Fassung des Buches zu untersuchen und sie in diesem vorgegebenen Zusammenhang auszulegen.

Nach der Analyse der Berufungserzählung folgen fünf Kap., die sich mit den eigentlichen Bekenntnissen beschäftigen. Nur beim dritten Text (Jer 17,5–18) weicht der Vf. von der traditionellen Abgrenzung (17,14–18) ab. In seiner Analyse betont er einerseits den Kontext der jeweiligen Perikope und andererseits auch ihre innere Kohärenz. Der Vf. ist stets bemüht, die Bezüge innerhalb des Buches zu beobachten und diese auszuwerten.

Innerhalb der Dynamik der fünf Texte erkennt der Vf. eine Bewegung, die zu einem negativen Schlusspunkt führt. Die Klage des Propheten bleibt nämlich am Ende ohne eine richtige Antwort. Die literarische Figur des Propheten nimmt Gott immer mehr als „fern" und „zornig" wahr, sodass die Schlussfrage des letzten Bekenntnisses und die davor gehenden Flüche wie ein verzweifelter (Hilfe-)Ruf in den Ohren des Lesers bleiben, der leider ohne Antwort bleiben wird.

Die angebotene Auslegung bezieht sich nicht nur auf textliche Eigenschaften, sondern beleuchtet auch die theologische und die geistige Relevanz der Texte. Der Vf. wählt bewusst einen solchen Ansatz, sodass er die schwierigen Passagen auf die Situation des Volkes vor und nach dem Exil beziehen und die Figur des Propheten als Sinnbild eines Kollektivs darstellen kann.

Ein knappes Schlusskap. bietet eine sehr interessante, theologisch fundierte und inhaltlich tiefgründige Darstellung der Parallele zwischen Jeremia und Jesus.

Die auf hohem Niveau geführte Diskussion – sowohl in der Übernahme als auch in der kritischen Auseinandersetzung – mit Meinungen von Fachkollegen als auch die Präzision der Auslegung und deren Darstellung positionieren dieses Werk zu Recht inmitten der Jeremiaforschung. Wie bereits betont, ist die Stärke der Arbeit zweifelsohne in der Detailanalyse zu finden. Hier zeigt der Vf., wie aus den einfachen Beobachtungen ein theologisches Ganzes entstehen kann. Leider – vielleicht aus Platzgründen – bleibt es dem Leser überlassen, die vielen Einzelbeobachtungen in einem zusammenfassenden Fazit zu artikulieren. Auch eine Gesamtvision der Ergebnisse der Analyse von Bekenntnissen und Berufungserzählung wird vom Vf. nicht angeboten. Diese klingt vielfach durch das ganze Buch hindurch, wird dennoch nie dezidiert direkt dargelegt. Dies ist umso mehr schade, denn der Leser merkt häufig, dass der Vf. sowohl auf synchroner als auch auf diachroner Ebene eine solche „Vision" vor sich hat. Diese wird allerdings nie explizit und direkt geschildert.

Die Sprache ist für ein wissenschaftliches Werk adäquat. Der Vf. reduziert die Fußnoten auf ein Minimum, um den Lesefluss nicht zu stören. Aufgrund seiner Beobachtungen zu den Inhalten der fünf Konfessionen scheint der Vf. in der großen Mehrheit des Textbestandes mit einer historischen authentischen Stimme des vorexilischen Propheten zu rechnen. Da wird zu wenig deutlich zwischen der literarischen Figur des Propheten – die, wie das Buch selbst, viel später als schriftgelehrtes Gebilde wohl entstanden ist – und den konkreten Ereignissen, die im Buch nacherzählt werden, unterschieden. Es stimmt zwar, dass gerade in den Bekenntnissen tiefgründige menschliche Gefühlsregungen zur Sprache kommen, der Vf. merkt aber auch selbst, wie der Verständnishorizont solcher Texte wesentlich breiter ist als die Existenz eines einzelnen Menschen. Er deutet daher, wie manch anderer Forscher, auf eine diachrone Lösung des Problems „Einzelperson" oder „Kollektiv". Auch in diesem Fall könnte der Vf. von einer solchen Entscheidung absehen, wenn er sich von einem „historischen" Jeremia als Urheber der Bekenntnisse distanzieren und diese Texte als Frucht einer Schriftgelehrten-Relektüre in (spät-)nachexilischer Zeit ansetzten würde.

Nichtsdestotrotz ist die vorliegende Arbeit ein gelungenes Werk, das sowohl in die Texte als auch in die wissenschaftliche Diskussion Einblick verschafft.

Aachen Simone Paganini

Sedlmeier, Franz: **Das Buch Ezechiel**. Kapitel 25–48. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 376 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, 21/2), pb. € 28,90 ISBN: 978–3–460–07212–1

Franz Sedlmeier, der sich durch eine Reihe von Veröffentlichungen einen Namen als Experte für das Ezechielbuch gemacht hat, legt mit dem zu besprechenden Buch den Folgeband zu seinem Kommentar über Ez 1–24 in derselben Reihe vor (NSK-AT 21/1, Stuttgart 2002). Entsprechend den Gepflogenheiten der Kommentarreihe legt der Band den (leider nicht abgedruckten) Text der Einheitsübersetzung zugrunde.

Auf das Vorwort folgt eine kurze Einleitung (13–17), die im Anschluss an den vorliegenden ersten Band die Methode darlegt und diese im Anschluss an die aktuelle Forschungsdiskussion begründet. Ausgangspunkt der Darstellung ist die bereits von Karl-Friedrich Pohlmann in seinem 2008 erschienenen Forschungsbericht (*Ezechiel*. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2008) festgestellte Tendenz der Polarisierung zwischen der sog. „holistischen" Interpretation und der literar- und redaktionskritisch orientierten Forschung. S. urteilt, dass sich diese Tendenz einer Polarisierung seit dem Erscheinen von Pohlmanns Forschungsbericht eher verstärkt habe, wobei die kanonische Exegese der holistischen Interpretation verstärkend zur Seite getreten sei (13f). Angesichts der „aktuellen unübersichtlichen Forschungslage" (14) wählt S. gleichsam einen salomonischen Zugang zum Text, den er im Anschluss an den von Ulrich Berges in seiner Habil.schrift (*Das Buch Jesaja*. Komposition und Endgestalt, Freiburg i. Br. 1998 [HBS 16]) zugrunde gelegten Zugang als „diachron reflektierte Synchronie" (14) bezeichnet. Unter dieser Bezeichnung versteht S.

den Ausgangspunkt beim Text in seinen unterschiedlichen Textfassungen, um anschließend die Rückfrage nach möglichen Vorstufen stellen zu können.

Dabei spricht er sich aber dagegen aus, dass der Ausgang beim Text und seiner Geschichte mit einem Desinteresse am Autor gleichzusetzen sei; vielmehr sieht er die Beweislast in dieser Frage bei den Vertretern einer literarischen Fiktion des Buches und votiert entschieden zugunsten der Historizität des Propheten (15). Deren Bedeutung wird aber dahingehend relativiert, dass es nicht die Historizität der Person und der Ereignisse ist, die für die Interpretation des Ezechielbuches entscheidend sind, sondern das Selbstverständnis des Buches als Exilsliteratur: „Die geschichtliche Erfahrung des großen Verlierens und eines Lebens in der Diaspora gewann dadurch [durch die Fortschreibung der Botschaft Ezechiels] paradigmatische Bedeutung und wirkt als bleibende Leseanleitung für das Verständnis des gesamten Buches weiter" (15).

Die Kommentierung im Hauptteil (19–335) ist in Fortführung des ersten Bandes in 21 Kap. eingeteilt (XX.–XL.), die nicht nur die abschnittsweise Kommentierung des Textes bieten, sondern in einzelnen Kap.n auch in größere Textzusammenhänge, wie die Fremdvölkersprüche (Kap. XX.: „Die Fremdvölkersprüche im Ezechielbuch 25–32") oder die Tempelvision (Kap. XXXV.: „Die Vision vom neuen Israel – eine Zusammenschau Ez 40–48"), einführen. Dazu finden sich an jeweils entsprechender Stelle in der fortlaufenden Kommentierung acht Exkurse, die einzelnen thematischen Schwerpunkten, wie z.B. „Die Botschaft von Ez 36,16–28 und die Feier der Osternacht" (205f), gewidmet sind. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Exkurs zum abweichenden Textzeugnis des griechischen Papyrus 967 („36,23bß–38 und die Textüberlieferung des Ezechielbuches", 189–191). S. stellt in Kürze das Problem der im Papyrus abweichenden Textfolge im Bereich von Ez 36–39 vor und schließt sich vorsichtig der zuerst von Johan Lust vorgelegten Erklärung an, dass der Papyrus eine dem MT vorausgehende Textgestalt des Ezechielbuches bezeugt (189f).

Der Anhang im dritten Teil des Bandes (337–376) bietet einen Abschnitt zur Wirkungsgeschichte und Aktualität des Ezechielbuches (337–361), ein gut gegliedertes Verzeichnis mit Literatur zum Buch (362–368) sowie einen mit „Namen und Sachen" überschriebenen Schlussabschnitt (368–376), der erfreulicherweise auch ein Glossar der verwendeten fremdsprachigen Wörter enthält. Dabei fasst S. die bleibende Aktualität des Buches unter dem Stichwort der „Krisenliteratur" (359) zusammen; in dieser literarischen Form könne das Buch aufzeigen, „dass Exilserfahrungen, gleich welcher Art, nicht das Ende sein müssen, sondern jeweils den Keim eines Neubeginns in sich bergen" (360).

Der Autor hat eine äußerst ansprechende Kommentierung des Prophetenbuches vorgelegt, die dem Anspruch der Kommentarreihe, eine allgemeinverständliche Kommentierung zu geben, in allen Punkten gerecht wird. Besondere Anerkennung gebührt S. dafür, dass er die literarischen Probleme des Buches nicht zugunsten der (derart gleichwohl falsch verstandenen) Allgemeinverständlichkeit der Reihe unberücksichtigt lässt, sondern diese sinnvoll und nachvollziehbar in seine Kommentierung mit einbezieht. In exemplarischer Weise schlägt er eine Brücke zwischen der Endtextexegese und der literarhistorisch orientierten Forschung. Er vermag es darüber hinaus auch, unter dem Stichpunkt der „paradigmatischen Bedeutung" des Buches als Exilsliteratur, der bisher ungeklärten Frage um die Historizität des Propheten die Bedeutung zu nehmen. Vielmehr gelingt ihm der Nachweis, dass der Erzählkontext des Babylonischen Exils den Interpretationsschlüssel sowohl für die ursprüngliche prophetische Verkündigung als auch für die spätere (und darin eingeschlossen die heutige) Aktualisierung der ezechielischen Botschaft bildet. Er zeigt damit in exemplarischer Weise auf, dass sich historisch-kritische Forschung und allgemeinverständliche Interpretation nicht ausschließen, sondern die literarischen Probleme der alttestamentlichen Prophetenbücher auch für einen nicht-spezialisierten Leserkreis diskutiert werden dürfen und müssen. Erst in dieser exegetischen Tiefe erschließt sich das Ezechielbuch für den geübten Exegeten wie für den allgemein Interessierten.

Die komplexe Natur der literarischen Probleme des Ezechielbuches bringt es dabei mit sich, dass man sich an wenigen Stellen eine etwas ausführlichere Diskussion der Genese des jeweiligen Textes oder seiner literarischen Probleme gewünscht hätte. So verbleibt die literarische Analyse im Falle des Hirtenkap.s (XXIX.), das nach Meinung einiger Exegeten deutliche Spuren literarischen Wachstums zeigt, bei dem knappen Urteil: „Vermutlich wurde das Hirtenkapitel mehrfach bearbeitet. In *VV. 7–8* könnten solche Bearbeitungsspuren gegeben sein, ebenfalls in *VV. 16* und *31*. Auch der Textabschnitt *25–30* gehört vermutlich einer späteren Bearbeitung an" (163). In ähnlicher Weise hätte das Kap. über Ez 36,16–38 (XXXI.) davon profitieren können, dass der durch das Zeugnis des Papyrus 967 gegebene literarische Bruch in 36,23 (vgl. 189–191) auch in seiner redaktionsgeschichtlichen Bedeutung weitere Berücksichtigung in der Textauslegung erfahren hätte. Dem bleibt aber auch entgegen zu halten, dass der Autor es nicht versäumt hat, wenige, aber ausgewählte Literaturhinweise im Rahmen der Textauslegungen beizugeben, die dem Leser eine vertiefende Lektüre erlauben. S. gelingt es, eines der komplexesten und faszinierendsten Bücher des Alten Testaments für einen allgemeinen Leserkreis zu erschließen, wobei er knapp und verständlich auch den gegenwärtigen Stand der Forschungsdiskussion miteinbezieht. Seinem Kommentar sei eine gründliche Beachtung sowohl in Spezialistenkreisen wie auch durch die allgemein interessierte Leserschaft gewünscht.

Edinburgh Anja Klein

Exegese / Neues Testament

Watson, Francis: **Gospel Writing.** A Canonical Perspective. – Grand Rapids: Eerdmans 2013. (XIII) 665 S., pb. $ 48,00 ISBN: 978–0–8028–4054–7

Im Prinzip ist der Gegenstand des Faches Neutestamentliche Exegese definiert durch die dogmatische Entscheidung für einen bestimmten Kanon von Schriften, den wir „Neues Testament" nennen. Dennoch – oder gerade deswegen – gehört die Frage nach der Entstehung des Kanons und nach den Implikationen dieses Vorgangs zu den grundlegenden Fragen des Faches. In den letzten ca. 20 Jahren hat diese Thematik noch an Bedeutung gewonnen, da in der Exegese das Interesse an apokryphen Evangelien deutlich zugenommen hat und der Kanon, v.a. in seiner Konzentration auf „die" vier Evangelien, damit nicht mehr als unhinterfragte, „objektive" Gegebenheit gelten kann. Umso dringender stellt sich die Frage, was der Kanon für die exegetische Arbeit bedeutet: Ist er der Ermöglichungsgrund für die Auslegung biblischer Schriften oder eher ein Hindernis? Vor dem Hintergrund solcher Fragen hat Francis Watson, Prof. an der Univ. Durham, das hier zu besprechende Buch verfasst. Damit hat er sich nichts Geringeres als einen Paradigmenwechsel in der Evangelienforschung vorgenommen (2–3). Er möchte wegkommen von der Text-Archäologie, wie sie seit der Aufklärung für die historisch-kritische Forschung bestimmend war, zugunsten des Augenmerks auf die Rezeptionsvorgänge, durch die ein Evangelium kanonisch wird.

Im ersten Hauptteil („The Eclipse of the Fourfold Gospel", 11–113) skizziert W. die beiden Paradigmen, über die er hinauskommen möchte. Zunächst stellt er den „harmonistischen" Umgang mit den Differenzen zwischen den vier kanonischen Evangelien dar, wie ihn Augustinus exemplarisch durchführte (13–61): Die sachlichen Differenzen sind hier prinzipiell lösbare Probleme, weil die vier Evangelien als Teile eines größeren Ganzen, des Kanons, begriffen werden. Dieses Grundverständnis erklärt den großen Aufwand, der bis ins 18./19. Jh. hinein auf Evangelienharmonien verwendet wurde. Mit der Aufklärung setzte sich jedoch ein grundlegend anderes Verständnis durch („Dismantling the Canon", 62–113), das W. emblematisch mit den Namen Lessing und Reimarus verbindet: Nun sind die sachlichen Differenzen zwischen den vier kanonischen Evangelien nicht mehr ein Problem, dessen Lösung erstrebenswert, sinnvoll oder auch nur möglich wäre. Eine harmonistische Auslegung ist schon in ihren Prämissen verfehlt, denn jedes Evangelium wird als ein literarisches Werk eigenen Rechts betrachtet. Das Interesse gilt nicht mehr einer harmonischen Summe aller vier Evangelien, sondern dem kritischen Minimum an Fakteninformation, das unter den Schichten von literarischer und theologischer Bearbeitung zutage tritt. Anders gewendet: In historischem Interesse werden die Evangelien nun nicht mehr innerhalb des Kanons, sondern gegen den Kanon ausgewertet.

Mit dem zweiten Hauptteil („Reframing Gospel Origins", 115–407), dem Herzstück der Studie, begibt sich W. in die kleinteilige Arbeit an der Vorgeschichte der heute kanonischen Evangelien. Die im deutschsprachigen Raum weitgehend etablierte Zweiquellentheorie („Q-Hypothese") lehnt er, im Gefolge von M. Goodacre, zugunsten der in Großbritannien verschiedentlich rezipierten Farrer-Goulder-Hypothese ab, wonach Lk von Mk und Mt abhängig und Q mithin überflüssig ist (v.a. 117–216; vgl. auch NTS 55 [2009], 397–415). Im nächsten Schritt führt er den Redenstoff der Synoptiker – statt auf Q – auf (mehrere) Spruchsammlungen zurück, eine Gattung, deren Existenz heute durch das EvThom (nach W. ein später Vertreter einer sehr alten Gattung) wieder belegt ist. Damit ist für die Vorgeschichte der kanonischen Evangelien prinzipiell auch außerkanonisches Material in Betracht zu ziehen. W.s Fallbeispiel dafür ist das Verhältnis des Joh (5,37–47; 7,30; 9,29; 10,31.39) zu den auf P. Egerton 2 und P. Köln 255 überlieferten Erzählstücken. Er argumentiert, dass letztere, in judenchristlichem Kontext beheimatet, dem Joh vorausliegen und von diesem interpretiert werden. Diese Erkenntnisse verallgemeinert er zu einem Modell des Rezeptionsprozesses, der idealtypisch in sieben Stufen verläuft: Ereignis („Datum") → Erinnerung („Recollection") → Überlieferung („Tradition") → Verschriftlichung („Inscription") → Deutung („Interpretation") → Neu- bzw. Umdeutung („Reinterpretation") → Kanonisierung ausgewählter Deutungen („Normativization") (347–355). Was unter Verschriftlichung, Deutung und Umdeutung zu verstehen ist, führt W. sodann anhand dreier Beispiele vor: Das Wort vom Suchen und Finden, das aus weisheitlicher Tradition stammt, ist in den von W. postulierten Spruchsammlungen niedergeschrieben worden. Bei Mt (7,7–8) und Lk (11,9–10) wird es durch Einbindung in den narrativen Kontext interpretiert, im EvThom (2; 38; 92; 94) und im Joh (7,34–36; 13,33.36; 16,4–5.23–30) wird es jeweils – existenziell bzw. christologisch – *um*interpretiert (356–370). Das Gleiche lässt sich für das Königsmotiv in der Passionserzählung

feststellen, von Mk über Mt und Lk (Interpretation) zu Joh und EvPetr (Reinterpretation) (370–392). Ebenso bezieht W. die Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen in Mk, Mt, Lk, Joh und EvPetr aufeinander (393–405). Mit diesem Modell des Rezeptionsprozesses führt er gedächtnistheoretische Ansätze weiter, die sich ja oft nur für die ersten vier Stufen interessieren. Freilich muss man in Rechnung stellen, dass Deutung und Umdeutung bereits wesentliche Bestandteile der Erinnerung und Überlieferung *vor* dem Übergang in das Medium der Schriftlichkeit sind; es ist fraglich, ob diese Phänomene als distinkte Stufen eines linearen Prozesses adäquat erfasst sind. W.s Ausführungen in diesem Hauptteil zielen v. a. auf den Aufweis, dass die Kanonizität keine inhärente Qualität der betreffenden Texte ist; sie basiert ihrerseits auf einem Rezeptionsvorgang, der bestimmte Interpretationen zuungunsten anderer normativ machte.

Im dritten Hauptteil („The Canonical Construct", 409–603) wendet sich W. der Herausbildung des Kanons im 2.–3. Jh. zu. Dabei besteht im Osten das Problem eher in der Vielfalt der einschlägigen Texte, aus denen nach und nach eine Auswahl getroffen wird: Serapion von Antiochia und Clemens von Alexandria gehen mit dieser Vielfalt noch „liberal" um, bei Euseb von Caesarea ist die Grenzziehung des „Kanons" schon wesentlich restriktiver, im Westen liegt das Problem eher in der Zurückhaltung gegenüber manchen Schriften, etwa dem Joh, das im Laufe des 2. Jh.s gegen mancherlei Widerstände in den Bestand der zum kirchlichen Gebrauch geeigneten Bücher integriert wurde, bis es bei Irenäus integraler Bestandteil des Vier-Evangelien-Kanons ist. Wenn nun dieser Kanon als *ein* literarischer Gegenstand etabliert ist, werfen sich durch die sachlichen Unterschiede zwischen den Erzählungen der vier Evangelien neue Schwierigkeiten der Harmonisierung auf, wie W. am Beispiel von Origenes' Joh-Kommentar darlegt. Diese Kommentierung wird – in den Kategorien von W.s Sieben-Schritt-Modell – durch die „Normativization" erforderlich und stellt ihrerseits eine weitere „Reinterpretation" dar, nun freilich nicht mehr als Produktion eines weiteren Textes gleicher Art, sondern als kommentierender Text über den gegebenen Text. Als Zugabe bietet W. in seinem letzten Kap. (553–603) einen Einblick in die Traditionsgeschichte der Evangelistensymbole, von Ez 1,5–25 und Offb 4,6–8 über Irenäus bis zur spätantiken Mosaikkunst. Der Zusammenhang dieser weitgehend kunsthistorischen Ausführungen (Abbildungen auf https://gospelwriting.wordpress.com/, abgerufen am 2. August 2014) mit den vorhergehenden Kap.n will sich indes nicht recht erschließen.

Das Buch schließt mit sieben Thesen („In Lieu of a Conclusion", 604–619), in denen die wesentlichen Gedanken des Buches noch einmal knapp zusammengefasst und zugespitzt sind. Es folgt eine Bibliographie, die, angesichts der Komplexität des Gegenstandes und der Breite seiner Behandlung, doch etwas knapp ausfällt (620–644), gefolgt von den Registern patristischer Autoren (645–646), moderner Autoren (647–652) sowie von Sachen (653–656) und Quellenbelegen (657–665).

W.s Buch vereinigt eine Fülle an Gedanken und Beobachtungen und bietet vielfältige Denkanstöße zu verschiedensten Themen innerhalb und außerhalb der Exegese. Darin liegt allerdings auch eine Schwäche, insofern der rote Faden bisweilen verloren zu gehen droht. V. a. im zweiten Hauptteil wird deutlich, dass W. mehr als ein Forschungsinteresse verfolgt. Das Verdienst von seiner Studie liegt jedoch darin, dass er die Kategorie der Rezeption durchgehend auf die Jesusüberlieferung des 1.–2. Jh.s anwendet und damit ein hermeneutisches Instrumentarium gewinnt, um die historisch-kritische Erforschung dieser Überlieferungen mit einer Wertschätzung des Kanons zu verbinden. Ob sein Sieben-Schritt-Modell dafür schon der Weisheit letzter Schluss ist, wird sich zeigen müssen.

Freiburg i. Br. Stephan Witetschek

Borgen, Peder: **The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology**. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning. – Leiden/Boston: Brill 2014. 329 S. (Novum Testamentum, 154), geb. € 125,00 ISBN: 978-90-04-24790-1

Der Klappentext des Werkes verrät leider nicht, dass es sich zu großen Teilen um den erneuten Abdruck bereits vor längerer Zeit erschienener und teilweise leicht überarbeiteter Beiträge des Vf.s handelt. Deswegen wird manche Erwartung bei der Lektüre enttäuscht. Immerhin stellt eine Untersuchung des Verhältnisses von Synoptikern und Johannesevangelium laut Klappentext einen, wenn nicht den zentralen Teil des Werkes dar: „The study has brought in material and perspectives which strengthen the view that the Gospel of John was independent of the other three written gospels." Im Literaturverzeichnis fehlt dann der Name Gilbert van Belle, der zu den herausragenden Vertretern der sog. „Leuven-Hypothese" zählt, die eine Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern postuliert. Mit wem, wenn nicht mit Gilbert van Belle, muss man in dieser Frage heute diskutieren? Dieser Diskurs findet nicht statt. Das Werk ist also vordergründig viel mehr ein Blick in eine Zeit der Forschungsgeschichte, über die eben gerade die neuere Vergangenheit hinweggegangen ist, als eine Auseinandersetzung mit „neueren" Meinungen. Und die Tatsache, dass Gilbert van Belle, der ja auch bereits eine Festschrift erhalten hat, im Jahr 1947 geboren wurde, zeigt wohl sehr gut, dass hier „neu" eine eher relative Kategorie ist. Insofern mag es erst einmal berechtigt sein, die Frage aufzuwerfen, ob es überhaupt Sinn hat, derartige „historische" Texte noch einmal abzudrucken. So überraschend die Antwort klingen mag, dies muss eindeutig bejaht werden.

Neutestamentliche Forschung ist, wie jeder menschliche Diskurs, Moden und Trends unterworfen. Und die Leuvener Schule hat, was das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern betrifft, die neutestamentliche Forschung der letzten Jahrzehnte entscheidend geprägt. Natürlich kann man dem Vf. den Vorwurf machen, dass er dort, wo er neuere Literatur zitiert und Gilbert van Belle ignoriert, in Teilfragen letztlich Diskursverweigerung betreibt. Dies macht jedoch einige seiner Überlegungen nicht weniger interessant und wird auch in der Antwort von *Michael Labahn* auf den ersten Beitrag des Bandes deutlich (*Response by Michael Labahn: Living Words and the Bread of Life*, 23–26): „By his inspiring studies, Borgen has shown that a close look at the use of sources and traditions by the Fourth Evangelist helps to deepen our understanding of John's Christology and theology." (26)

Dieser von Michael Labahn beschriebene „genauere Blick" wird im ersten Teil (Part A: Survey of Research and Debate), der aus zwei Kap.n besteht, einleitend entfaltet (1. The Scriptures and the Words and Works of Jesus: 3–27) und durch methodische Überlegungen ergänzt (2. Debates on Expository Method and Form: 29–39). Der zweite Teil behandelt das Umfeld des Johannesevangeliums (Part B: John, Philo, Paul and the Hellenistic World). Das erste Kap. dieses Teils ist Philo von Alexandrien gewidmet (3. The Gospel of John and Philo of Alexandria: 43–66), das zweite Kap. Paulus (4. Gospel Traditions in Paul and John: Methods and Structures. John and the Synoptics: 67–77) und das dritte Kap. dem Hellenismus (5. The Gospel of John and Hellenism: 79–99). Der dritte Teil behandelt das Verhältnis von Johannesevangelium und Synoptikern. Bereits der Titel ist paradigmatisch (Part C: From John and the Synoptics to John within Early Gospel Traditions). Aufbauend auf den Überlegungen der vorangegangenen Abschnitte entwickelt der Vf. die These, dass die Verhältnisbestimmung von „Synoptikern und Johannesevangelium" zu kurz greife, dass vielmehr das Johannesevangelium im Strom frühchristlicher Evangelienüberlieferungen zu verorten sei. Bereits an den Überschriften der einzelnen Kap. dieses Teils wird deutlich, dass frühere Beiträge nebeneinander gestellt wurden (6. John and the Synoptics in the Passion Narrative: 103–119; 7. John and the Synoptics: 121–146; 8. The Independence of the Gospel of John: Some Observations: 147–164). Der nächste Teil ist dem Verhältnis Jesu zum Vater gewidmet (Part D: God's Agent in Johannine Exposition). Dieser teilt sich auf in ein einleitendes Kap. (9. God's Agent in the Fourth Gospel: 167–178), eine Beschäftigung mit dem Sabbat-Konflikt auf dem Hintergrund von Philo von Alexandrien (10. The Sabbath Controversy in John 5:1–18 and the Analogous Controversy Reflected in Philo's Writings: 179–191), eine Auseinandersetzung mit der „Suche nach dem historischen Jesus" (11. Observations on God's Agent and Agency in John's Gospel Chapters 5–10: Agency and the Quest for the Historical Jesus: 193–218), sowie in ein Kap. über Johannes den Täufer (12. 'John the Witness' and the Prologue: John 1:1–34(37): 219–238). Den abschließenden Teil bildet das Resümee, das der Gelehrte aus seinem langen und produktiven Leben als Forscher zieht (Part E: Challenge and Response). In diesem Abschnitt kehrt er noch einmal zu ausgewählten Schriften von Philo von Alexandrien zurück (13. Can Philo's *In Flaccum* and *Legatio ad Gaium* Be of Help?: 241–260), beschäftigt sich mit dem Bekenntnis des „ungläubigen Thomas" (14. The Appearance to Thomas: Not a Blasphemous Claim, but the Truth: 261–274) und endet mit einer Zusammenfassung (15. Summary: John, Archaeology, Philo, Paul, Other Jewish Sources. John's Independence of the Synoptics. Where My Journey of Research Has Led Me: 275–294). Am Ende des Bandes wird eine Bibliographie (295–308), ein Index der modernen Autoren (309–311) und ein Quellenindex geboten (312–329).

Trotz der eingangs erwähnten Problematik handelt es sich um ein spannendes Werk, das Aspekte des Johannesevangeliums in den Vordergrund rückt, die möglicherweise gerade aufgrund der Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses des Johannesevangeliums von den Synoptikern nicht ausreichend berücksichtigt werden. Als wichtigster Aspekt ist hier sicherlich die große Nähe des Johannesevangeliums wenn nicht zum Judentum selbst, so doch zu jüdischem Denken zu konstatieren (98): „It is difficult to identify any direct influence on John from outside of Judaism. Thus the hypothesis which has guided the present analysis is: On the basis of Gospel traditions and further Jewish and Christian developments, John cultivates ideas and practices which to some extend are Jewish-Christian versions of aspects and trends present in the larger Hellenistic world." Diese Überlegungen führen dann den Vf. auch dazu, die gängige Datierung des Johannesevangeliums in Frage zu stellen (292): „Thus, it is not obvious that the formulation in John 11:47 refers to the destruction of the Temple during the Jewish War of 66–70 C.E. The context may have been an earlier threatening situation. Thus, the Gospel of John need not necessarily have been written towards the end of the first century C.E."

Es ist zu hoffen, dass das vorliegende Werk trotz der eingangs bemerkten Mängel rezipiert wird, da es zahlreiche Denkanstöße zu geben vermag. Grundsätzlich hat das Werk das Potential, weitere Forschungen anzuregen, obwohl sich der Vf. nur begrenzt an der neueren Forschungsdiskussion beteiligt. Ob dies gelingt, wird der weitere Diskurs zeigen.

Wien Hans Förster

Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John, hg. v. Steven A. Hunt / D. Francois Tolmie / Ruben Zimmermann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVII) 724 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, 314), Ln. € 194,00 ISBN: 978-3-16-152784-5

Das Forschungsprojekt zu Aspekten der literarischen Technik des Joh ist von S. A. Hunt (Boston) und F. Tolmie (Bloemfontein) im Jahr 2008 begründet worden; R. Zimmermann (Mainz) komplettierte das Team 2009. Ziel des Sammelbandes ist es, eine umfassende narrativ-kritische Studie aller Charakterfiguren vorzulegen, die in der narrativen Welt des Joh Jesus (oder dem Leser) begegnen. Methodisch wird grundsätzlich ein literarischer Zugang gewählt, keine historisch-kritische Analyse. Den international zum Joh und/oder der ntl. Erzählforschung ausgewiesenen 44 Autor/inn/en wurde die Spezifizierung der Methode freigestellt, sodass die einzelnen Beiträge durch eine Methodenvielfalt gekennzeichnet sind. So finden sich textnahe Deutungen ebenso wie Figurenanalysen, intertextuelle Zugänge, Intercharakterisierungen, semantische Analysen u. v. m. Mit dieser Vielfalt wird vermieden, Schlussfolgerungen an den Anfang der Untersuchung zu stellen.

Nach dem einführenden Vorwort, welches Genese, Zielsetzung und Aufbau des Sammelbandes vorstellt, folgt ein ausführlicher Forschungsbericht, den alle drei Hg. als Autoren verantworten (1–33). Der Überblick über die Erforschung von Erzählfiguren beginnt notwendigerweise mit Aristoteles' Poetik, um anschließend die zentralen Meilensteine seit dem 19. Jh. bis zur Gegenwart vorzustellen. Die zunächst in der Literaturwissenschaft entwickelten und beheimateten Methoden werden in der Exegese des AT und NT genutzt; zentrale Studien von R. Alter, A. Berlin, M. Sternberg, S. Bar-Efrat, M. A. Powell, D. N. Fewell, J. Fokkelman, D. Marguerat / Y. Bourquin, F. Tolmie, J. L. Resseguie und S. Finnern werden vorgestellt. Es folgt ein Überblick über Charakterstudien zu den Synoptikern und der Apg, bevor schließlich ein Forschungsüberblick zum Joh angeführt wird. Dieser beginnt mit E. Krafft (1956) und stellt zunächst frühe und allgemeine Publikationen vor, bevor Gender- und Spezialstudien zu einzelnen Kap. des Joh aufgeführt werden. Der Überblick ist hilfreich zur forschungsgeschichtlichen Verortung der einzelnen Autoren/inn/en, die nachfolgend die Jesus begegnenden Figuren des Joh analysieren. Wünschenswert wäre ein Zwischenfazit zum gegenwärtigen Stand der Forschung mit Hinweis auf Desiderata hinsichtlich der Methodendiskussion am Joh gewesen. Dem Forschungsüberblick ist eine übersichtliche Tabelle angefügt (34–45), in der die verschiedenen Figuren, ihr Vorkommen in Szenen des Evangeliums, Ergebnisse der Konkordanzrecherchen zu den jeweiligen Namen/Begriffen und die Interaktionspartner in der Erzählung aufgeführt sind.

Insgesamt werden 70 verschiedene Charakterfiguren in 62 Kap.n behandelt, die nach dem Ersterscheinen in der Erzählung nach Joh angeordnet sind. Bei der Auswahl werden Erzählfiguren ausgelassen, die in Verbindung mit Gott/Jesus/Geist/Paraklet stehen. Engel, die zur übernatürlichen Welt gehören, werden vorgestellt. Als Gruppe zusammen behandelt werden Opponenten Gottes (Satan, Teufel etc.). Neben den individuellen Erzählfiguren werden als Gruppen zusammenhängend behandelt: Priester und Leviten, Jünger Jesu und die Zwölf, Diener in Kana, Geldwechsler und Viehhändler im Tempel, Kranke am Teich und bei der Brotvermehrung, Schriftgelehrte und Älteste, Kajaphas und Hannas, die Mutter Jesu und der von Jesus geliebte Jünger, Zebedäussöhne und zwei anonyme Jünger.

Behandelt werden folgende individuelle Akteure: Johannes der Täufer (46–60), „Kosmos" (61–70), anonymer Jünger (133–136), Andreas (137–150), Simon Petrus (151–167), Philippus (168–188), Nathanaël (189–201), Mutter Jesu (202–213), Bräutigam in Kana (233–237), Brüder Jesu (238–244), Nikodemus (249–259), anonymer Jude (260–267), Samariterin (268–281), Männer der Samariterin (282–291), Königlicher Beamter (306–313), Sohn eines Königlichen Beamten (314–328), Gelähmter am Teich (337–346), Junge mit Brot und Fisch (356–359), Judas, der Verräter (360–372), Ehebrecherin (407–420), Teufel (421–427), Blindgeborener (428–438), Eltern des Blindgeborenen (446–450), Lazarus (460–472), Maria aus Betanien (473–486), Martha (487–503), Thomas (504–529), Kajaphas und Hannas (530–536), Jünger, den Jesus liebt (537–549), Judas (550–553), Malchus (568–572), Pontius Pilatus (578–597), Barabbas (598–600), Mitgekreuzigte (607–617), Maria Magdalena (626–640) und Joseph von Arimathäa (646–657).

Personengruppen und übergreifende Artikel finden sich zu: Juden (71–109 – extra lang), Priester und Leviten (110–115), Pharisäer (116–126), Täuferjünger (127–132), Jünger Jesu (214–227), Diener in Kana (228–232), Viehhändler und Geldwechsler (245–248), Samaritaner in Sychar (292–298), Galiläer (299–305), Sklaven des Königlichen Beamten (329–331), Kranke (332–336), Menschenmenge (347–355), Autoritäten (371–381), Hohepriester (382–387), Tempelpolizei (388–396), Griechen (397–402), Schriftgelehrte und Älteste (403–406), Nachbarn des Blindgeborenen (439–445), Gläubige jenseits des Jordan (451–459), Römische Soldaten (554–567), Menschen im Innenhof [des Hochpriesters] (573–577), Soldaten, die Jesus kreuzigen (600–606), Frauen unter dem Kreuz (618–625), Mutter Jesu und Jünger, den Jesus liebt (641–645), Engel (658–662), Zebedäussöhne und zwei andere Jünger (663–676).

Aus den Überschriften der einzelnen Beiträge lassen sich bereits Akzentsetzungen der Interpretation erkennen. Rand- oder Nebenfiguren der Handlung werden durch die Auswahl hervorgehoben und ebenso behandelt wie Hauptakteure. Bei den einzelnen Artikeln kommt es zu Überschneidungen; die Länge der Artikel ist recht unterschiedlich, sodass Gewichtungen und Interessen erkennbar werden. Bei den übergreifenden Artikeln wären Beiträge zu Männer- und Frauengestalten im Joh als Ergänzung sinnvoll gewesen, zumal der Forschungsbericht eigens Gender-Studien vorstellt. Spannend wäre auch ein übergreifender Artikel zur Interaktion der verschiedenen Erzählfiguren sowie eine stärkere Vernetzung der einzelnen Artikel untereinander gewesen.

Bei den Einzelfiguren fällt auf, dass nicht nur Akteure, die mit dem Handlungsablauf durch Begegnungen mit Jesus verbunden sind, untersucht werden, sondern auch Figuren, die nur erwähnt werden (z. B.: Männer der Samariterin) bzw. Personalisierungen von abstrakten Begriffen (Welt). Lohnenswert wäre hier sicher eine Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenfiguren etc. gewesen; dies würde jedoch eine einheitliche Einschätzung der Figuren voraussetzen.

Eine Auflistung der Autoren/inn/en, Indizes mit Bibelstellen, Autoren und Themen ermöglichen es den Leser/inne/n auf der Grundlage des Sammelwerkes die Johannesforschung weiterzuentwickeln. Die in diesem Sammelband praktizierte Methodenvielfalt würde ergänzt durch diachrone Methoden noch weiter gewinnen.

Dortmund Beate Kowalski

Orr, Peter: **Christ Absent and Present.** A Study in Pauline Christology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (X) 259 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 354), geh. € 79,00 ISBN: 978-3-16-152883-5

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Version der Ph.D.-Thesis des Vf.s bei Francis Watson in Durham. Thema ist die gleichzeitige Erfahrung von Anwesenheit und Abwesenheit Christi, das Erkenntnisinteresse gilt der paulinischen Konzeption vom erhöhten Christus, die diese Gleichzeitigkeit verständlich werden lässt. Als Frage formuliert: Wie verhalten sich seine unbestrittene Verbindung mit der Kirche (1 Kor 12,27) und dem Geist (2 Kor 3,17) zu seiner ebenso unbestreitbaren Abwesenheit?

Bereits in Kap. 1 wird die zentrale These vorgestellt: Abwesend kann Christus sein, insofern er sich als Auferstandener nicht einfach in „a trans-corporeal or trans-locational being" (2; im Orig. teilweise kursiv) verwandelt hat, sondern einen unterscheidbaren Auferstehungsleib besitzt. Seine Gegenwart kann deshalb nur eine vermittelte („mediated") sein (3). Die eschatologische Hoffnung richtet sich auf die Gemeinschaft mit dem jetzt abwesenden persönlichen Christus, der der Herr seiner Kirche ist und bleibt und sich nicht in geistliche Erfahrungen oder kerygmatische Vollzüge hinein auflösen lässt. (Allerdings wäre „kerygmatic presence" als „mere linguistic actuality" [4] missverstanden.)

Aus Mangel an einschlägiger Forschungsliteratur (vgl. aber M. Ceglarek, *Die Rede von der Gegenwart Gottes, Christi und des Geistes*, Frankfurt u. a. 2011, den Orr nicht zu kennen scheint) wählt der Vf. den Einstiegspunkt bei A. Schweitzer und E. Käsemann (Kap. 2), um zu zeigen, dass die Frage nach dem Verhältnis von An- und Abwesenheit Christi im Verständnis des Erhöhten indirekt und implizit einen größeren Einfluss auf deren Exegese und Paulusinterpretation ausübt als allgemein angenommen.

Für Schweitzer ist Christus im Himmel, und zwar nur dort. Deswegen bedarf es der Christusmystik, durch die der Gläubige „physisch" mit Christus vereinigt wird (S. selbst verwendet den Ausdruck „naturhaft"). O. untersucht „the exact nature of this physical union" (10) und kommt zu dem Ergebnis, dass für S. die „Seelenleiblichkeit" das unzerstörbare Wesen einer Person ausmacht, die es ihr ermöglicht, in eine „corporeal union" mit dem im Himmel befindlichen Christus einzutreten, der somit – jedenfalls für die Gläubigen – auch nicht als „absent" gedacht werden kann (14). Auf den so entstehenden, aus Christus und den Gläubigen bestehenden mystischen Leib Christi beziehen sich auch das Essen und Trinken beim Abendmahl. „In the Lord's Supper the partaker is lifted up to Christ. Christ does not descend to the elements" (16). Für den Einzelnen beginnt das mystische „Sein in Christus" in der Taufe und setzt sich in der als sehr dynamisch und real wahrgenommenen Aktivität erlösender Kräfte in der Gestalt des Geistes Christi fort. Eine Realität von „Christ's corporeity" jenseits dieses Partizipationsgeschehens gibt es nach S. für Paulus nicht und demzufolge für die Gläubigen auch keine „absence from the heavenly Christ" (21). Christus fungiert nahezu „automatisch" als unpersönliches „Medium" des Geistes „rather than a personal agent" (22).

Umgekehrt ist bei Käsemann der Geist das Medium der persönlichen dynamischen Anwesenheit Christi in Gestalt seiner weltweiten Herrschaftsausübung durch die Kirche als seinen Leib. Einen davon unterschiedenen unsichtbaren Christus im Himmel gibt es für ihn nicht. Das Innewohnen Christi im einzelnen Gläubigen nach Gal 2,20 und Röm 8,10 bedeutet für Schweitzer, dass der Gläubige mit Christus im Himmel vereinigt ist – für Käsemann, dass Christus mit dem Gläubigen auf Erden vereinigt ist (24). In und durch die Kirche erweist sich Christus nach seiner Erhöhung irdisch als Kyrios (29, Zitat K.). Auch wenn vom Geist als der „Seinsweise des Auferstandenen" die Rede ist, so ist er doch nichts anderes als „die irdische Präsenz des erhöhten Herrn" (30f), die v.a. in Taufe und Herrenmahl „epiphan" wird und nach den Menschen greift.

Gemeinsam ist S. und K. jedoch, dass eine Realität der Leiblichkeit des Auferstandenen unabhängig von der (Seelen-)Leiblichkeit der Gläubigen sinnvoll nicht gedacht werden kann (31). O. findet bei beiden „a subtle down-playing of the humanity of the exalted Christ" (32) und ähnlich auch seiner „personality" (21, 38) und damit auch eine Vernachlässigung der realen Abwesenheit Christi als des Erhöhten von seinen Gläubigen. „[B]oth seem to operate with a realised eschatology as far as the *relationship* between Christ and the believer is concerned" (40).

Kap. 3 entfaltet, warum man von der „Abwesenheit" Christi von seinen (mit ihm verbundenen) Gläubigen sprechen kann und muss. Von ihm bzw. seinem Leib gelten nach Paulus folgende Eigenschaften: „discrete", „localisable", „not omnipresent but located", in „spatial separation" von den Gläubigen (42). Dafür werden als Belegtexte angeführt: Phil 1,23 (51: „his desire is for the *bodily* presence of Christ"); 1Thess 1,10 (53: „The one for whom believers wait is currently located in heaven"); 4,15–17 (56: „Paul's locating Christ in heaven involves his conceiving of Christ *in some sense* as absent from believers. Only when he comes will he be 'with' them"); 5,10 (58: „'living with the Lord' [...] lies only in the future and so does not contradict the notion of the absence of Christ") (alle Hervorh. im Orig.). Die Schlussfolgerung für die Gläubigen lautet: "[T]hough believers are 'in Christ', they are also absent from him" (59). – Die Abwesenheit Christi ist eine Funktion seines von den Gläubigen getrennten, lokalisierbaren Leibes (5, 217). Deshalb befasst sich Kap. 4 mit „[t]he nature of the exalted body of Christ" und trifft anhand von 1 Kor 15,25–41.42–44.45–49 folgende Näherbestimmungen: „Christ's resurrection body [...] is a *heavenly* [...] a *spiritual* [...] and a *human* body" (62). Dass der erhöhte Christus einen von den Gläubigen unterschiedenen individuellen Leib (91: „his *individual* bodily nature") und einen lokalisierbaren Ort „zur Rechten Gottes" hat, will O. auch durch Röm 8,29.34 zeigen. Er sieht aber selbst die Schwierigkeiten, die man seit der Alten Kirche mit 8,34 hatte, und endet mit einer *akosmischen* Auffassung dieses Ortes (99f). – Dass die Abwesenheit des erhöhten Christus eine leibliche Abwesenheit („bodily absence") ist, versucht O. in Kap. 5 mit den Texten 2 Kor 5,6–8 (bes. V. 7 im Sinne von: Wir leben im Glauben und nicht „in the presence of his visible" bzw. „physical form" [109]) und Phil 3,20f (Die Gläubigen erwarten vom Himmel das Kommen eines Abwesenden, der ihre Leiber in die Gestalt des seinen verwandeln wird) zu belegen.

Die Kap. 6–8 beschäftigen sich sodann mit „three modes of Christ's presence in Paul [...] considering Christ's presence as a *mediated* presence and attending to the nature of the mediation" (116). Diese drei Präsenzmodi sind: „epiphanic presence" (117: „the risen Christ is presented more as an *object* to which the senses respond"; Beispiele etwa sind 2 Kor 2,14–17: der leidende Apostel und seine Predigt als Aroma Christi; 3,1–3: die Gemeinde als Brief Christi, durch den er sich der Welt als präsent zeigt); „dynamic presence" (117f: „Paul stresses the activity of the risen Christ as an agent"); „bodily presence" (118: „Paul views Christ as present in the body of believers and the church").

Dass man diese drei Arten nicht klar voneinander abgrenzen kann, zeigt schon die Rede von der „dynamic, powerful nature" der epiphanischen Art (120), bei der Christus auch als „an active agent" erscheint (133, vgl. Anm. 83). Aber v.a. zeigt sich „a dynamic, transformative character" der epiphanischen Präsenz (134) bei deren Vermittlung durch den Heiligen Geist (2 Kor 3,4–17; bes. V. 17: Es ist der Geist des Herrn, der selbst „Herr" ist und der „Freiheit" bringt). Auch die Wahrnehmung der Herrlichkeit Christi (durch das Evangelium) gemäß 2 Kor 3,18 ist deshalb eine machtvoll verwandelnde. Am deutlichsten zeigt sich die epiphanische Präsenz in der Schau des Angesichts Christi (und damit der Herrlichkeit Gottes selbst) in dem – von Paulus verkündigten – Evangelium, die dem Schöpfungsgeschehen gleichkommt (2 Kor 4,4.6). Und schließlich manifestieren sich gemäß 2 Kor 4,10f Jesu Tod und Leben an der Existenz (Leib, Fleisch) des Apostels, wobei „the 'life of Jesus' in Paul's body as the resurrection power of God mediated by the Spirit" verstanden werden kann (156) und Paulus selbst als „an icon of Christ" (157; Zitat Jane Heath).

Die zweite Art der Präsenz ist die dynamische. Hier wird der erhöhte Christus selbst als handelndes Subjekt aktiv (durch seinen Apostel; 161: „personal mediation"): Durch Paulus hat Christus den „Gehorsam der Heiden" gewirkt – aber auch hier geschieht dies „in der Kraft", d.h. durch Vermittlung und im Modus des Geistes (Röm 15,18f). Auch in 2 Kor 13,2–4 geht es darum, dass durch Paulus bzw. durch die von ihm ergehende Zurechtweisung Christus selbst zu den Gemeindegliedern redet und machtvoll unter ihnen präsent ist. Auf die Präsenz im Herrenmahl geht O. an dieser Stelle nur sehr knapp ein (Kernsatz 176: „particularly the command to *remember* Jesus presupposes his absence") und konzentriert sich für das Konzept einer „impersonal mediation" (174) ganz auf das präsentische Gerichtshandeln Christi gemäß 1 Kor 11,27–34 (Krankheit und Tod). M. E. kann hier – zumindest in der Darstellung des Sachverhalts durch O. – nicht mehr sinnvoll von einer „mediation" der Präsenz Christi gesprochen werden, sondern lediglich von einer „interpretation" (vgl. 180).

Als Fälle von „bodily presence of Christ" schließlich bespricht O. die Texte 1 Kor 12,1–31 (bes. V. 12f.27); Röm 8,9f (mit V. 11.26f) und 1 Kor 10,1–16 (bes. V. 16) – mit dem Ergebnis, dass gerade die „bodily presence" eine dynamische, durch den („hypostatisch" oder „personal" verstandenen) Geist vermittelte ist und deshalb die Abwesenheit Christi voraussetzt. Die Rolle der Elemente Brot und Wein im Herrenmahl bleibt bei O. – anders als bei den von ihm kritisierten J. Murphy-O'Connor und Käsemann (213–216) – völlig offen und undeutlich.

Dass die Arbeit so endet, könnte symptomatisch für die Aporie sein, in die sie m. E. führt.

Beginnen wir mit O.s Auswertung von 1 Kor 15: Bei den „Geistleib"-Konzepten von D. Martin und T. Engberg-Pedersen sieht er die Gefahr, dass die räumliche Trennung zwischen Christus und den Gläubigen bzw. zwischen ihren Leibern nicht klar genug zum Ausdruck kommt (70, 75, 80f), und bei D. Litwa zusätzlich, dass in seinem „Deifikationskonzept" die „Menschheit" Christi (und der Gläubigen) überhaupt zu verschwinden droht (84f). Doch unterschätzt er m. E. das *Ausmaß an Diskontinuität*, das in 1 Kor 15,42–49 zwischen dem „Psychischen"/„Irdischen" und dem „Pneumatischen"/„Himmlischen" besteht. Die dortigen Antithesen sind radikal und lassen sich nicht mit der Transformations- und Belebungsvorstellung von Röm 8,11 und Parallelen gleichsetzen (gegen 86). Nur in 1 Kor 15,21.45.47 und nur unter dem „Symmetriezwang" des Adam-Christus-Vergleichs wird der auferstandene Christus einmal „Adam" und zweimal „Mensch" genannt. Angesichts der Zitiertechnik des Paulus aus den Psalmen ergibt sich dies auch *nicht zwingend* aus 1 Kor 15,27 (auch wenn in Ps 8 vom „Menschen" die Rede ist) (90). Der Mensch Jesus Christus hat in seiner Auferstehung einen himmlischen Leib bekommen – an seiner fortdauernden „Menschheit" besteht insofern kein anderes Interesse mehr, als dass durch seine Auferweckung die Heilswirkungen seines *irdischen* Lebens und Todes den Gläubigen zugänglich gemacht und auf Dauer gestellt werden (gegen 89). Nach 2 Kor 3,18; 4,4 ist das Ziel der Verwandlung die durch Christus dargestellte Herrlichkeitsexistenz der eschatologischen *Gott*ebenbildlichkeit – spätestens dadurch wird die Rede von der Menschheit Christi (oder gar Gottes) sinnlos. Es ist zu fragen, ob Christus als „Bild Gottes" wirklich nur dann „sichtbar" werden kann, wenn er auch als Himmlischer „human form" besitzt (150) – konkretisiert ggf. an der menschlichen Gestalt des Paulus (157).

Weiter: Die Rede von der Personalität des erhöhten Christus (oder des Geistes: 188, 197f, 210) oder gar von seiner Individualität gilt nur zu den Bedingungen eines antiken Personverständnisses, aber nicht zu denjenigen einer individuellen menschlichen Person im modernen Sinne (vgl. 203 Anm. 102; man beachte auch 88f m. Anm.en die Nähe von O.s Ansatz zur objektiven Visionshypothese bezüglich der Erscheinungen des Auferstandenen).

Schließlich: Die himmlische, geistleibliche Person Jesus Christus kann jederzeit (z.B. in den Abendmahlsgaben) präsent werden, ohne in einer räumlichen Transzendenz davon abgegrenzt oder unterschieden werden zu müssen. (Das macht den Unterschied zu einem wirklichen Menschen wie Paulus aus, der ebendieses nicht kann; vgl. 173 Anm. 60.) Es handelt sich um eine umfassende geistliche Wirklichkeit, die solche Aufteilungen und Trennungen in Diesseits und Jenseits – die eher neuzeitlich gedacht sind – nicht kennt.

Auch wenn die im vorliegenden Buch verfolgte Fragestellung sicherlich vorstellungsgeschichtlich interessant und legitim ist, muss man doch darauf achten, die Texte nicht mit Fragestellungen zu überfrachten, auf die sie gar keine Antwort geben wollen. Der einzige Text, der die Fragestellung des vorliegenden Buches (die Abwesenheit des erhöhten Christus bzw. die Trennung des Gläubigen von ihm) wirklich zum Thema macht, ist 2 Kor 5,6b – in einem Abschnitt, der mit großen exegetischen Problemen belastet ist. Allenfalls könnte man noch (mit Vorsicht) auf 1 Kor 11,26c und die Texte aus Kap. 3 verweisen. Vielleicht kann man auch sagen, dass das Vorhandensein von Vermittlungsinstanzen bei der dynamischen Präsenz die leibliche Abwesenheit Christi „reflektiert" („reflect"), aber dass sie sie „hervorheben" („highlight") oder gar hervorheben *sollen* (beides 168; vgl. 180: „emphasise")? Es erscheint mir bei Paulus nicht angezeigt, die wenigen Befunde in dieser Weise zu verallgemeinern und zu systematisieren.

Eine gute Zusammenfassung der Zwischenergebnisse bietet die „Conclusion" (113f), eine Schlusszusammenfassung das Kap. 9.

Neben einigen wenigen Tippfehlern und Akzenten im Griechischen sind zu korrigieren: Kap. 4 Anm. 40 wiederholt wörtlich Anm. 27. – Ergänze: 100 Z. 28: an elision „of the distinction" between Christ and the Spirit; 112 Z. 14: the subject „of" the action. – 105 Z. 21 korr. θαρρ-; 107 Z. 22 erg. ἔρχεσθαι.

Bonn Günter Röhser

Baumert, Norbert / **Seewann**, Maria-Irma: **In der Gegenwart des Herrn**. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher. – Würzburg: Echter 2014. 335 S., Ln. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03700–0

Der neue Kommentar zu den beiden Thessalonicherbriefen von Norbert Baumert und Maria-Irma Seewann konzentriert sich auf philologische Fragen des griechischen Textes und dessen Übersetzung. Geschichtliche Hintergründe wie der Lebenskontext in der Stadt Thessaloniki oder die aktuelle Situation der Adressaten und des Missionsteams kommen nur am Rande zur Sprache. Auch die antike Briefpraxis wird nicht für Aufbau und Verstehen der Briefe fruchtbar gemacht.

Der Auslegung der beiden Briefe (11–92 und 93–202) folgen Exkurse zur Syntax von 1 Thess 1,7f (203–205), zum antijüdischen Charakter von 2,14–16 (205–208) und zum Begriff *pistis* (208–224); es schließen sich Arbeitsübersetzungen zu den beiden Briefen (225–248) und drei Anhänge an: zu „Vorstellungen von der Vollendung der Menschheit bei Paulus" (249–254), zur Echtheitsfrage der Briefe im Stil einer ausführlichen Rezension der Arbeit von M. Crüsemann aus dem Jahr 2010 (255–298) und Auszüge und Zusammenfassungen aus der Diss. „Tag des Herrn" von S. von 2013 (299–313), auf die sich B. und S. im Kommentar häufig beziehen. Durch diesen Aufbau erhält der ganze Kommentar einen etwas bruchstückhaften Charakter, der noch dadurch verstärkt wird, dass B. und S. an vielen Stellen eine exegetische Entscheidung nicht begründen, sondern nur mit einem Hinweis auf frühere eigene Werke andeuten (z.B. 23f). Dadurch gerät die Kommentierung von 1 Thess sehr knapp, und die Nachvollziehbarkeit der Auslegung wird teilweise erheblich erschwert.

Der häufigen Bezugnahme auf eigene Arbeiten von B. und S. steht eine reduzierte Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur gegenüber, die sich im Wesentlichen auf einige Kommentare beschränkt, die jedoch stellenweise sehr ausführlich wiedergegeben werden (z.B. 113–129 zu 2 Thess 1,5–10).

Die Stärke der Kommentierung besteht in der Suche nach neuen semantischen und grammatikalischen Lösungen für exegetische Probleme, wobei die gängige Semantik einzelner Begriffe hinterfragt wird. Daraus ergeben sich immer wieder interessante Alternativen des Verstehens.

Einige Beispiele: Der Begriff „Trauen" weckt andere Assoziationen als das übliche „Glauben" (zu 1 Thess 1,3 u. ö.). Den „Zorn" Gottes über bestimmte Juden aus 1 Thess 2,16 beziehen B. und S. auf gegenwärtige Erfahrungen „seines ‚Spiegel-Vorhaltens'" (32), nicht auf eine endgültige Verurteilung des Judentums. In 3,2–10 bedeutet die *pistis* die zwischenmenschliche, gegenseitige Beziehung von Gemeinde und Missionaren (41.210–212).

Eine Grundlinie der Kommentierung, die weitreichende theologische Folgen für das Gesamtverständnis der Paulusbriefe hat, besteht in einer nicht-eschatologischen Auslegung der Stellen, die gewöhnlich als (Wieder-)Kommen des erhöhten Jesus *in der Zukunft* verstanden werden. Besonders deutlich wird dies in der Entscheidung, den Begriff *parousia* stets mit „Gegenwart" zu übersetzen und nicht die Bedeutung „Ankunft" als Kommen des Christus am Ende der Welt zu wählen. Die eindeutig futurisch-eschatologisch zu verstehende Stelle 1 Thess 4,15 integrieren B. und S. dadurch, dass sie den Titel *kyrios* in 4,15–17 auf *Gott* bezogen sehen, sodass mit dem Letzten Tag *Gottes* kein endzeitliches Kommen des Christus angesprochen sei (59f.67). Die alternative Auslegung der „Gegenwart" Christi als „gemeinsame(s) Gebet" und „Stehen vor Christus" (38; vgl. 45f), die B. und S. zu 2,19 nennen, bedeutet eine Spiritualisierung der Aussage. Das gilt auch für 1,10, wo B. und S. das „Erwarten" des Sohnes vom Himmel her „in einer geistlichen Weise, die mitten in unser Leben einbricht" (18), deuten.

Die Auslegung des 2 Thess setzt das Prinzip, die Texte un-eschatologisch zu verstehen, fort, was bes. bei 2 Thess 2,3–12 auffällt: Statt eines endzeitlichen Gegenspielers Gottes, wie von nahezu allen Exeget/inn/en angenommen (wobei dessen Identifizierung nach wie vor umstritten ist), handele es sich um einen Gegner innerhalb der Gemeinde selbst, einen Falschpropheten, der mit dem Anspruch auftrat, authentische Offenbarung Gottes bzw. Jesu zu vermitteln (135–139). Dazu sind freilich wieder etliche ungewohnte semantische Entscheidungen nötig.

So lesen B. und S. in 2,3 statt „Abfall" „Abstand"; der „Mensch der Bosheit" wird generisch gedeutet; in 2,6 statt „das Aufhaltende" „was ihn deckt"; in 2,7 statt „Geheimnis der Gesetzlosigkeit" „das geheim gehaltene und verdeckte gesetzlose Tun".

Dabei klingt die Deutung von B. und S. ganz modern: Man geht gegenüber einem Menschen mit zu hohen Ansprüchen „zuerst auf Distanz", denn „[n]ur so kann man zu einem unabhängigen Urteil kommen" (143). Aus ihrer un-eschatologischen Auslegung von 2 Thess 2,3–12 schließen B. und S. auf die Authentizität des 2 Thess, da damit der als Argument für den pseudepigraphischen Charakter des Briefes geltend gemachte Unterschied zum „echten" Paulus in der Eschatologie wegfalle (94.98). Die bereits bei der Auslegung von 1 Thess sichtbare Tendenz zur Spiritualisierung setzt sich bei der Auslegung von 2 Thess fort (94.104f.107.135.150.156f).

Damit liegt ein neuer Entwurf zum Verständnis der Thessalonicherbriefe vor. Er basiert auf vielen neuen semantischen Einzelentscheidungen. Diese sind grundsätzlich nicht unmöglich, in ihrer Fülle aber doch auffällig. Und weil sie inhaltlich vielfach zusammenhängen, bleibt dem/r Leser/in, von Einzelstellen abgesehen, nur die Wahl, der Auslegung als Ganzer zu folgen oder nicht. Wenn ich dies nicht tun kann, liegt dies daran, dass sich bei genauerem Hinsehen die philologischen Neubestimmungen an etlichen Stellen als problematisch erweisen und willkürlich wirken:

(1) In Bezug auf den Begriff *parousia* und die Eschatologie: Der von B. und S. angegebene semantische Befund, der u.a. Bedeutungen wie „Besuch, Auftreten, Erscheinen, Epiphanie, Kommen, Heimkehr, Rückkehr" (300) umfasst, eröffnet auch die im deutschen Sprachschatz vorhandene Möglichkeit, *parousia* als „Ankunft" zu verstehen. Entscheidend ist der Kontext, der in 1 Thess 2,19; 3,13 und 5,23 die Perspektive auf das endgültige Kommen des Christus sehr plausibel und für 4,15 sogar unmissverständlich klar macht. Dabei wird der Titel *kyrios* in 4,15–17 im Einklang mit der Verwendung in 1,1.6; 2,15.19; 3,11.13 weiter auf Jesus zu beziehen sein. Entgegen der Tendenz zur Spiritualisierung bei B. und S. scheint mir die soziopolitische Situierung zentral: Für die Briefadressaten bedeutet die „Ankunft" Jesu sein vor aller Welt *sichtbares* Auftreten in der eschatologischen Zukunft. Wenn Jesus dabei als „Herr" angesprochen wird, ist die soziopolitische Bühne der Welt betroffen, wo nicht zuletzt der römische Kaiser als „Herr" tituliert wurde: Dann wird *Jesus* als neuer Herr sichtbar. Seine Ankunft bedeutet – auf dem Hintergrund eines apokalyptischen Denkmodells – den Beginn der neuen, die Geschichtszeit komplett verändernden Heilsherrschaft Gottes. Das Bewusstsein, bereits *jetzt* am Beginn dieser eschatologischen Heilszeit zu leben, prägt die Identität der von ihrer städtischen Umwelt „bedrängten" (vgl. 1,6; 3,3) Adressaten entscheidend, sodass die Verfasser von 1 Thess wiederholt daran erinnern.

(2) Zum Gegenspieler in 2 Thess 2,3–12: Der Satz in 2 Thess 2,7 wird m. E. gegen den griechischen Wortlaut jeder temporalen Konnotation entkleidet; das Relativpronomen „der" zu Beginn von 2,8 wird nicht, wie naheliegend, auf das davor stehende Substantiv („der Gesetzlose"), sondern auf den „Verdeckenden" (d.h. den Satan) bezogen und der Relativsatz völlig aufgelöst, um die in 2,8 genannte Vernichtung durch den Herrn nicht auf ein Mitglied der christlichen Gemeinde (den Falschpropheten), sondern den Satan beziehen zu können (154f). Dagegen verweist die Charakterisierung des Gegners, dass er sich über Gott erhebt, in den Tempel Gottes setzt und selbst als Gott darstellt, im frühjüdischen Kontext auf globale, politische Verhältnisse. Die auf Jesus, den Herrn, bezogene Formulierung „mit dem Hauch seines Mundes" erinnert an das vernichtende Wirken des Messias an den Feinden Israels (PsSal 17,24.35; vgl. äthHen 62,2; 4 Esr 13,9–11; 1QSb 5,24; Jes 11,4) und deutet so wieder auf die politische Bühne. Die Deutung von B. und S. nimmt dem antiken Text das Fremde, Anstößige eines apokalyptisch geprägten Weltbildes.

(3) Die semantischen Entscheidungen müssen sich daran messen lassen, ob sie ein besseres Verstehen des Textes ermöglichen, oder ob der neu konstruierte Text noch mehr Probleme aufwirft als der alte. Letzteres ist z.B. bei 2 Thess 1,6–10 der Fall (104–113): Indem B. und S. das „ewige Verderben" aus 1,9 als nur diesen Äon, also die Gegenwart betreffende Strafe deuten (108–110), handeln sie sich das theologische Problem des innergeschichtlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs ein: „Das Urteilen Gottes hat immer zwei Seiten, je nach dem Verhalten des Menschen, mit der Folge von Lohn oder Strafe, nicht erst oder nur am Ende der Zeiten [...], sondern *auch innerhalb der Geschichte*" (109, kursiv i. O.). Diesen Tun-Ergehen-Zusammenhang führte bereits das Ijob-Buch ad absurdum; er entspricht auch nicht den aktuellen Erfahrungen der impliziten Adressaten, die „Bedrängnis" erfahren (1,4–6). Vielmehr geht es um den Gedanken, dass die gegenwärtig erfahrene Ungerechtigkeit durch Gottes Eingreifen zukünftig einen Ausgleich findet.

(4) Auf weitere problematische Stellen sei kurz hingewiesen (vgl. noch 130 zu 2 Thess 1,11): In 1 Thess 2,13 beziehen B. und S. die schwierige griechische Formulierung „Wort der Botschaft – von uns – Gottes" auf ein einzelnes Prophetenwort des Paulus, das zukünftige Bedrängnis vorhersagte (28–30); im sozialgeschichtlichen Kontext einer jungen Konvertitengruppe läge es jedoch viel näher, an die Botschaft des Evangeliums als Ganze, die die neue Überzeugung der Konvertiten grundgelegt hat, zu denken. An der notorisch umstrittenen Stelle 1 Thess 4,4 den Begriff *skeuos* mit „Stütze (seine künftige Ehefrau)" zu

übersetzen (48), ist semantisch kaum belegbar und führt zu der unwahrscheinlichen Interpretation von 4,3–8, dass nämlich „ein junger Mann in der Gemeinde eine junge Frau, die bereits mit einem anderen ‚Bruder' verlobt war, durch Geschlechtsverkehr an sich gebunden und sie damit dem anderen weggenommen hat" (49); ein solch konkreter Fall ließe sich auch konkret ansprechen (vgl. 1 Kor 5,1–13). Dass „Tag des Herrn" in 1 Thess 5,2 unspezifisch als „jede Art eines auffallenden ‚Kommens des Herrn' in die Geschichte von Menschen und Völkern" zu verstehen sein soll (71), ist angesichts einer im frühjüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch geprägten Verwendung des Syntagmas für den Tag des machtvollen, endgültigen Eingreifens Gottes in die Welt kaum anzunehmen.

So stellt sich am Ende die Frage nach der methodischen Verifizierbarkeit und nach den Kriterien der semantischen Entscheidungen, gerade wenn es um Nebenbedeutungen oder fernliegende grammatische Konstruktionen geht.

Augsburg Stefan Schreiber

Calaway, Jared C.: **The Sabbath and the Sanctuary**. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XIII) 250 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 349), pb. € 74,00 ISBN: 978–3–16–152365–6

Jared C. Calaway vergleicht in seiner Monographie *The Sabbath and the Sanctuary* den Hebräerbrief mit Qumrantexten, und das an sich ist interessant. Es ist in der Tat so, dass die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer für die Erkennung wie auch Anerkennung eschatologischer bzw. jüdisch apokalyptischer Elemente in der Hebräerforschung förderlich war; gleichwohl ebbte ihr Interesse an diesem Textcorpus mangels überzeugender Ergebnisse schnell ab. Weil aber seither kritische Ausgaben dieser Texte erschienen sind, schließt C. folgerichtig, „are [there] new opportunities to discuss what additional insight […] the Dead Sea scrolls can give to the study of Hebrews and the New Testament" (6–7).

Eine solche Gelegenheit ergreift C. und vergleicht ein bestimmtes Konzept im Hebräerbrief, dasjenige des Zugangs zu Gott (daher der Untertitel: *Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context*), mit den sog. Sabbatopfer-Gesängen, die in zehn fragmentarischen Kopien – acht aus Höhle 4 in Qumran (4Q400–407), eine aus Höhle 11 (11Q17) und eine aus Masada (Mas1k) – erhalten sind. Einen Vergleich dieses liturgischen Zyklus, bestehend aus zusammenhängenden und für die ersten dreizehn Sabbate des Jahres bestimmten Kompositionen, mit dem Hebräerbrief sieht C. aus mehreren Gründen als geboten an: Zwar seien sie in Gattung (Liturgie dort und Homilie hier) als auch Datierung unterschieden (um das 1. Jh. v. Chr. dort und um das 1. Jh. n. Chr. hier), teilten aber einen priesterlichen Hintergrund und in Verbindung damit gleich mehrere inhaltliche Konzepte: So seien die Sabbatopfer-Gesänge zusammen mit dem Hebräerbrief die ersten zwei Zeugen nach dem Pentateuch, Hesekiel und Jesaja, welche den Sabbat in Verbindung mit dem himmlischen Heiligtum bringen würden. Zudem seien sie die einzigen, die von dem himmlischen Zelt (und nicht Tempel) reden würden, und zwar in Verbindung mit dem mosaischen Muster. Ferner seien sie seltene Zeugen eines blutigen Opfers im Himmel (statt der üblichen Rauchopfer, der Gebete und guten Taten), und schließlich stellten sie sich beide eine melchisedekitische Priesterfigur im himmlischen Zelt vor. Nach Darlegung dieses dem Forschungsprojekt zugrunde liegenden Arguments bietet C. im ersten Kap. (1–31) darüber hinaus noch einen Einblick in relevante Aspekte der Hebräerforschung sowie in den Inhalt der folgenden Kap.

Im zweiten Kap. (32–58) sucht C. in der Hebräischen Bibel nach Vorläufern von Verbindungen des Sabbats mit dem Heiligtum und findet sie in priesterlichen Schichten des Pentateuchs, im Hesekiel- und auch im Jesajabuch. Im Ersteren – beispielsweise – sei eine Verbindung bereits in der narrativen Struktur angelegt, denn die Anweisungen zum Bau der Stiftshütte (Ex 25–31) kulminierten in Sabbatgeboten (Ex 31,12–17) und in inverser Abfolge beginne die Aufrichtung der Stiftshütte (Ex 35–40) mit Sabbatgeboten (Ex 35,1–3). Weil aber Sabbatgebote den Schöpfergott würdigten, sei dieser Tag zur Annäherung als für besonders geeignet erklärt worden. Somit war eine „spatiotemporale" Korrelation institutionalisiert, die dem Sabbat eine identische Heiligkeit beimaß wie dem Heiligtum selbst. Ein Konstrukt, das in exilisch und unmittelbar nachexilischer Realität formuliert worden sei, mit dem Zweck, sich anstelle des abhanden gekommenen Tempels als Ort der Annäherung an die Gottheit das von Mose geschaute himmlische Zelt vorstellen zu können.

Vor diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht C. im dritten Kap. (59–97), wie der Hebräerautor den Zugang zur Gottheit nach seinem Verständnis konstruiert. Ausgehend von dem Begriff der „Ruhe" würde dieser nämlich ein ursprünglich räumlich definiertes Konzept in eine temporale und in den Himmel reichende Realität transformieren, welche den Gläubigen zum Eintritt offen stehe. Diese Gläubigen unter den Adressaten aber würde er mit den Glaubenshelden der Vergangenheit in Beziehung bringen, welche der Apostasie der Auswanderergeneration wegen nicht ins Land einziehen konnten. Und zwar über das von David prophezeite „Heute": „‚Today' became the day of the Lord or the age inaugurated by Jesus' actions in the heavenly sanctuary; that is, the eschatological and heavenly Day of Atonement. Therefore, the past faithful, who could not be made perfect ‚apart from us', now constitute a ‚cloud of witnesses' (Hebr 12,1) and, having been perfected by Jesus, could then receive the promises as the ‚spirits of just men made perfect' (Hebr 12,23)" (95). Das Konzept des „Landes" würde durch diese Operation zunächst deterritorialisiert, hernach als Sabbat temporalisiert (Hebr 3,7–4,11), um schließlich als himmlisches Heimatland wieder reterritorialisiert zu werden (Hebr 11,13–16.39–40). Im Unterschied zu den Sabbatopfer-Gesängen sei der Sabbat im Hebräer aber nicht bloß ein temporales Medium zu himmlischen Realitäten, sondern himmlische Realität selbst.

Näher würde der Hebräertext den Sabbatopfer-Gesängen liegen, wenn er das himmlische Heiligtum beschreiben würde, welches Gegenstand von C.s viertem Kap. (98–138) ist. Denn wie andere, und z.T. kurz nach der Tempelzerstörung verfasste Texte auch, würden diese das künftige Heiligtum mit Hilfe des mosaischen „Musters" (*pattern*) umschreiben; nicht jedoch als eschatologische irdische Realität (wie etwa im 4. Buch Esra oder 2. Baruch), und auch nicht als Paradigma des gesamten Kosmos (wie bei Philo), sondern vielmehr und als einzige würden diese Texte das Muster mit dem himmlischen Zelt gleichsetzen, allerdings mit dem Unterschied, dass nur die Sabbatopfer-Gesänge von der Vision Hesekiels ausgehen würden.

Im fünften Kap. (139–177) untersucht C. Zugangsrituale zum himmlischen Heiligtum. Gemäß der biblischen Vorlage würde das in Lev 16 beschriebene Ritual mit seinen Opfern nicht nur das Reinigen des Heiligtums und des Volkes zum Ziel haben, sondern auch die Transformation der punktuellen Sinaitheophanie der Vorväter in eine permanente Gottesgegenwart unter seinem Volk. Auf dasselbe würden sowohl die Sabbatopfer-Gesänge als auch der Hebräer zielen, nämlich auf eine „communal experience of heavenly realities" (176), jedoch in unterschiedlicher Weise. Während es nämlich bei der möglicherweise entrechteten Priesterschaft der Sabbatopfer-Gesänge darum gehe, durch das Rezitieren der Liturgie himmlische Realitäten zu erfahren und darin Einfluss auf das himmlische Opfer zu nehmen, mit dem Ziel, die Visionen des Mose und Hesekiel zu verwirklichen, verlaufe das Zugangsritual im Hebräer in inverser Reihenfolge, nämlich indem Jesu vollendendes Opfer zwingend *vor* dem Zugang seiner Nachfolger zur himmlischen Realität, als Voraussetzung desselben, stattfindet.

Abgesehen von einem Ausblick resümiert C. im sechsten Kap. schließlich (178–206) seine Erträge und kontextualisiert sie in der Nachkriegszeit um 75–115 n. Chr., wo die Rivalität zwischen dem aufstrebenden Christentum und priesterlichen Kreisen des Judentums über Fragen des Zugangs zum Heiligen einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hätte. Die Vorstellung Letzterer, dass das Heilige über den Sabbat zugänglich sei, hätte der Hebräerautor dadurch unterminiert, indem er behaupte, „that no one could experience either the early sanctuary (Hebrew Bible) *or* the heavenly sanctuary (*Songs*) ‚without us'" (202).

C. ist ein interessanter Wurf gelungen. Nicht nur, weil er Vorstellungen über einen himmlischen Kult bereits in der Hebräischen Bibel und dort im Zusammenhang von exilischer bzw. nachexilischer Existenz verortet, sondern auch, weil er sie mit dem Textkorpus der Sabbatopfer-Gesänge im Nachgang des ersten jüdisch-römischen Krieges vergleicht. Damit bestätigt er jüngere Forschungsansätze, welche die Ausführungen des Autors zum himmlischen Kult in den Zusammenhang besagter historischer Kalamität gestellt hatten und Kultkritik nicht als Kritik am Levitischen Priestertum, sondern als Kritik am Kultverlust gedeutet hatten.

Auf drei Dinge sei an dieser Stelle verwiesen: Die Titelgebungen scheinen nicht immer gelungen. Ferner hätte die Analyse räumlicher Aspekte des Hebräers einen Einbezug raumtheoretischer Methoden verdient, zumal eines Edward W. Sojas oder eines Henri Lefebvre. Und schließlich scheint C. eine mögliche Parallele des Hebräers zu den Sabbatopfer-Gesängen entgangen zu sein. Denn hätte er den Begriff „vollendet werden" als terminus technicus der Priestereinsetzung und des Herannahens zu Gott in der Septuaginta vertiefter untersucht, wäre ihm vielleicht aufgefallen, dass der Hebräerautor bei den Herannahenden nicht von einem „Füllen der Hände" durch Opferteile wie in der Hebräischen Bibel ausgeht, sondern wie in den Sabbatopfer-Gesängen von einem Herannahen mit „Opfern des Lobes", d.h. „Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen" (Hebr 13,15).

Basel Gabriella Gelardini

Grünstäudl, Wolfgang: **Petrus Alexandrinus**. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 363 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 353), kt € 80,00 ISBN: 978–3–16–152440–0

Die exegetische Zerredung der neutestamentlichen Hauptcorpora – ein Produkt der Personalvermehrung und der technischen Innovation – führt junge Wissenschaftler/innen unmittelbar zu den „Exoten" des neutestamentlichen Kanons, bei denen exegetische „Neuigkeiten" – wenn überhaupt – am ehesten zu erwarten sind. Selbstverständlich sind auch diese keine Exoten mehr. Neueres Beispiel dieser Tendenz ist die unter der Betreuung von Tobias Nicklas an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg entstandene und dort 2012 eingereichte Diss. zum zweiten Petrusbrief von Wolfgang Grünstäudl. Zielsetzung dieser Studie ist eine denkbar breite, insofern sie darin besteht, einen

„Vorschlag zur Verortung des 2 Petr zu entwickeln" (VII) und damit einen Beitrag zur „Erschließung dieses oft verkannten Textes" (VII) sowie zur Behebung seiner „Ortlosigkeit" (5) beizusteuern. Anvisiert ist damit der Versuch einer gründlichen historischen Kontextualisierung dieses Briefes (3), die aller darauf aufbauenden Einzelversanalysen ein verantwortliches Fundament verleiht.

Dazu unterteilt der Vf. seine Studie in fünf Kap. mit sehr ansprechenden Titeln: 1. „Konturen"; 2. „Petrus Apocryphus"; 3. „Petrus Receptus" und 4. „Petrus Alexandrinus". In Kap. 5 werden die Ergebnisse präsentiert und Impulse zur Anschlussforschung benannt.

Diese Arbeit versteht sich als ein kontinuierlicher, kritischer „Dialog" mit den von Richard Bauckham vorgelegten Arbeiten zu 2 Petr sowie mit exegetischen Ansätzen, die 2 Petr mit Rom und einer etwaigen dort gepflegten „Petrustradition" (233) in Verbindung bringen wollen.

In Kap. 1 (Einleitungskap.: „Konturen") wird – nach einem kurzen forschungsgeschichtlichen Abriss – auf S. 7f die Zielrichtung der Analyse benannt, die darin besteht, „in einer *rezeptionsgeschichtlichen Analyse* mögliche frühe Spuren für die Existenz und Verwendung des 2 Petr auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen und für eine Verortung des 2 Petr auszuwerten". Dazu wird der Untersuchungszeitraum für etwaige literarische Bezugnahmen auf den 2 Petr bis zum Beginn des 3 Jh.s ausgeweitet. Insgesamt dient Kap. 1 als Sammelbecken diverser „Ausgangspunkte der Untersuchung" zu 2 Petr (8), in dem der pseudepigraphe Charakter von 2 Petr aufgewiesen und nach diversen literarischen Verbindungen des 2 Petr mit weiteren urchristlichen Schriften gefragt wird (literarische Abhängigkeit von Jud; Verbindung zu 1 Petr, zum Corpus Paulinum sowie zu den kanonischen Evangelien). Der Duktus der Ausführungen positioniert den 2 Petr – zunächst ohne genauere Festlegung – ins 2. Jh. Aufbauend auf diesem intertextuellen Befund werden im zweiten Teil des einleitenden Kap.s präzisere „Annäherungen an einen terminus ad quem" vorgelegt. Hier wird die „sehr späte Bezeugung des 2 Petr im lateinischen Westen" (88) als massives Argument gegen eine römische Herkunft gedeutet und Origenes als erster unzweifelhafter Zeuge des 2 Petr etabliert, womit ein topographischer Fingerzeig vorliegt, dem die Studie im weiteren Verlauf genauer nachgehen will.

Kap. 2 („Petrus Apocryphus") fährt mit einer Untersuchung diverser frühchristlicher Texte fort, die wie 2 Petr „die Figur des Apostels Petrus als das zentrale Trägermedium ihrer theologischen Anliegen gebrauchen" (89) und in den in Kap. 1 markierten Entstehungszeitraum fallen. Den Beginn macht dabei eine wenig aussagekräftige „Untersuchung" zum „Kerygma Petri" (2.1: 90–97). Der gleiche Einwand gilt auch Punkt 2.3 (144–147: „Evangelium des Petrus"). Untersucht werden ferner in 2.4 (147–156) „Akten des Petrus", in 2.5 (157–165) die „Pseudoclementinische Literatur" sowie in 2.5 (165–181) die Apokalypse des Petrus aus Nag-Hammadi. Anderen Kalibers sind die äußerst stringenten Ausführungen zum Konnex des 2 Petr mit der „Apokalypse des Petr" (2.2: 97–144) mit der ebenso überraschenden wie überzeugenden These der Priorität der ApkPetr und der literarischen Abhängigkeit des 2 Petr von dieser. Damit markiere die ApkPetr keinesfalls einen *terminus ad quem* als vielmehr einen *terminus a quo* zur Datierung des 2 Petr (142f). Der Vf. spricht äußerst selbstbewusst von dem von ihm erbrachten „Nachweis" der Rezeptionsrichtung (181). Negativ fällt auf, dass Kap. 2 (89–183) das mit Abstand längste Kap. ist, in dem jedoch hinsichtlich der Rezeption des 2 Petr weitgehend (Ausnahme: ApkPetr) negative Ergebnisse präsentiert werden, sodass sich die Frage einstellt, inwieweit der betriebene Aufwand und die vorgelegten Ergebnisse in einem stimmigen Verhältnis stehen und ob das auf S. 8 anvisierte Forschungsvorhaben erreicht worden ist.

Kap. 3 („Petrus Receptus") ist diversen Texten des 2. Jh. gewidmet, die in der Forschung gern als früheste Spuren einer Rezeption des 2 Petr gewertet werden. Der Vf. kommt hier zunächst – wohl zu Recht – zu überwiegend negativen Ergebnissen: Weder lasse sich in 1 Clem, Herm (trotz terminologischer Berührungen mit 2 Petr), noch 2 Clem, noch Barn, Polyk eine Verwendung des 2 Petr wahrscheinlich machen. In allen Fällen seien etwaige Parallelen weder genügend deutlich noch spezifisch genug, um eine Abhängigkeit – in welcher Rezeptionsrichtung auch immer – positiv behaupten zu können. Das Blatt wende sich erst bei Justin dem Märtyrer. Das Verhältnis von Justin Dial. 82,1 und 2 Petr 2,1 erzwinge gleichsam die Annahme einer literarischen Abhängigkeit, wobei der Vf. durch seine Position einer literarischen Verwendung von Justin Dial. 82,1 *durch* (!) 2 Petr exegetisches Neuland betritt: 2 Petr 2,1 sei eine „Reformulierung von dial. 82,1" (219). Für diese Rezeptionsrichtung spreche auch das Fehlen jeglichen Anklanges an 2 Petr bei Tatian, Irenäus Tertullian und Theophilus von Antiochien (gegen I. Broer / H.-U. Weidemann).

Kap. 4 („Petrus Alexandrinus") ist das Unterkap., das der gesamten Monographie ihren Titel verliehen hat. Darin wird eine Kenntnis des 2 Petr durch Clemens Alexandrinus für unwahrscheinlich erklärt. Wichtiger sei die Beobachtung einer „fundamentalen *Entsprechung*" (282) innerhalb der theologischen Konzeption beider Textbereiche, sodass in Alexandrien ein konzeptionelles Umfeld vorliege, in dem die Abfassung des 2 Petr gut vorstellbar ist. Diese Beobachtung führt daher zur Kernthese der Studie insgesamt, die darin besteht, „*die historische und theologische Heimat des 2 Petr* in jenem Lehrertum Alexandriens zu erkennen, das für uns in den Texten des Clemens Alexandrinus [...] greifbar wird" (283). Freilich wird sich diese These angesichts der bei Clemens fehlenden apokalyptischen Eschatologie des 2 Petr im exegetischen Diskurs allererst bewähren müssen.

Die Bewertung dieser Studie ist eindeutig: Ohne jeden Zweifel liegt eine hochklassige Promotion im Grenzbereich von ntl. Exegese und Patrologie vor. Die Methodik ist klar, die Fülle der rezipierten und kritisch diskutierten Literatur ist beachtlich und die Ergebnisse sind im Großen und Ganzen überzeugend. Alle exegetischen Überlegungen werden auf einem auffallend hohen Reflexionsniveau präsentiert. Die Argumentation hat den Mut, Sachverhalte, die ausgehend von der Quellenlage als offen gelten müssen, als solche auch anzuerkennen (z.B. 153/156: Beziehung ActPetr/2 Petr; 163f: Beziehung 2 Petr/PsClem). Die Monita halten sich hingegen im Rahmen. So ist bes. im vorderen Bereich der Studie (Kap. 1 und 2) eine mangelnde Leserfreundlichkeit anzusprechen, verursacht durch die Vorliebe des Vf.s zur Konstruktion betont auf Unverständlichkeit ausgerichteter Sätze und durch zum Teil ausufernden Anmerkungen. Es fällt der etwas unkritische Anschluss an Forschungspositionen seines Lehrers Tobias Nicklas auf, wo es in der Regel zu einem Vollanschluss kommt (vgl. z.B. 127–129). Befremdlich wirkt bisweilen die Paraphrasierung von Textinhalten mangels gesicherter Daten (151). Nicht wenige Thesen bleiben, auch wenn ein gewisses Maß an Plausibilität erreicht worden ist, letztlich doch spekulativ (z.B. Rezeption des Justin durch 2 Petr). Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass mit dieser Studie eine Arbeit vorgelegt worden ist, die die 2 Petr-Exegese der kommenden Jahre nachhaltig beeinflussen wird. Die Anschlussfähigkeit und das heuristische Potential dieser Studie sind als extrem hoch einzustufen. So kann diese Rezension mit der Standardbemerkung günstig ausfallender Rezensionen schließen: Die 2 Petr-Exegese der kommenden Zeit wird an der Studie von G. nicht mehr vorbeikommen.

Münster Adrian Wypadlo

Kirchengeschichte

The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE), hg. v. Wendy Mayer / Pauline Allen. – Leuven: Peeters 2012. (XVIII) 372 S. (Late Antique History and Religion, 5), geb. € 67,00 ISBN: 978–90–429–2604–2

Die christliche Geschichte Antiochiens vom Beginn des vierten Jh.s bis zur arabischen Eroberung hat – abgesehen von den Studien Robert Devreesses (1945) und Glanville Downeys (1961) – bislang nur wenige Forscher zu einer Monographie gereizt, obwohl die Stadt am Orontes neben Altrom und Alexandria der bedeutendste Bischofssitz der Antike war. Die vorliegende Studie unternimmt daher – das Ergebnis sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen – nicht ohne beachtlichen Erfolg das schwierige Unterfangen, eine kirchenbaugeschichtliche Gesamtschau Antiochiens (vgl. die umfangreiche Einleitung S. 1–29) in seiner patristischen Glanzzeit, d.h. vom vierten Jh. an bis zur arabischen Eroberung, vorzulegen.

Die Studie gliedert sich in drei Abschnitte, in einen ersten katalogartigen Überblick über die Kirchen der Stadt sowie in einen zweiten zeitgeschichtlichen Teil, der die kaiserlichen Bauaktivitäten näher beleuchtet, und einen dritten, die praktische Verwendung der einzelnen Gebäude betreffenden Abschnitt. Die über 140, wenngleich leider nur schwarz-weißen Abbildungen (287–372) machen das Buch zu einer wahren Fundgrube nicht nur für Archäologen, sondern auch für Patrologen und historisch interessierte Theologen. Eine gewisse Schwierigkeit besteht allerdings, und sie wird von den Autorinnen meisterlich gelöst, in der rechten Zuordnung und Deutung der mannigfachen literarischen Angaben in ihrem Bezug zu den archäologischen Ausgrabungsbefunden. Die Autorinnen haben sich dafür entschieden, die sicher identifizierbaren Kirchen, und dies sind zweifelsfrei die meisten, dem Leser in einem umfangreichen alphabetischen Katalog (31–111) zu präsentieren. Der zweite Unterteil (112–118) liefert nützliche, aber keinem konkreten Bauwerk zuordnungsfähige Angaben, der dritte die spärlichen Dubia (119–122). Der große Vorteil der einzelnen Katalogangaben im ersten Hauptteil besteht nicht nur in den zahlreichen Fußnotenangaben, sondern v.a. in den Belegen aus der griechischen und syrischen Väterliteratur. Besonders ausführlich wird das Babylas-Heiligtum (32–49) behandelt, zu dem die meiste Literatur vorliegt und die Autorinnen auch persönlich geforscht haben.

Der zweite Hauptteil (127–164) geht diachron vor und beleuchtet die Phasen der einzelnen Herrscher, angefangen von der vorkonstantinischen Zeit (128–130) über das vierte Jh. von Konstantin bis Theodosius I. (130–146), das fünfte Jh. von Theodosius II. bis Zeno (146–153) und schließlich das sechste und frühe siebte Jh. bis Heraclius und dem Arabereinfall (154–164). Der Kirchenbau ist, wie die Autorinnen (127) ausführen, kein Zufallsprodukt, sondern verdankt sich, spätestens seit den Baubriefen Konstantins, einer systematischen Planung. Neben örtlichen Vorgaben oder der Integration eines Märtyrergrabs spielt die öffentliche Repräsentation der kaiserlichen Politik eine entscheidende Rolle. So war beispielsweise die Aufwertung des Babylas-Kultes ein Politikum; vom heidnischen Kaiser Julian dem Apostaten bekämpft, wurde er von den christli-

chen Imperatoren gefördert, um die traditionelle Apollo-Verehrung in dem malerischen Daphne zu bekämpfen. Einen besonderen Höhepunkt des antiken Märtyrerkultes bildet die in Antiochien beheimatete Makkabäer-Verehrung, die aus ihrem ursprünglich rein jüdischen Kontext herausgelöst zum fixen Bestandteil des christlichen Pilgerrepertoires wurde. Es versteht sich von selbst, dass diesem Kult die Kanonizität der bisweilen als „apokryph" angesehenen Texte des ATs unausgesprochen zugrunde lag. Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist der bezeichnende Umstand, dass unter Kaiser Leon I. das erste Michael-Patrocinium (151) erwähnt wird. Der durch Erdbeben und andere Katastrophen stark dezimierten Bevölkerung war am himmlischen Beistand des Engelsfürsten so sehr gelegen, dass sie ihm ein Gotteshaus zur besonderen Verehrung zuwies. Während der Pestepidemien und der militärischen Bedrohungen des sechsten Jh.s wurde unter Kaiser Justinian I. (162) der Michaelskult noch intensiver gepflegt und das Kirchenbauprogramm entsprechend erweitert.

In einem dritten Schritt wird die Funktionalität des Kirchenraumes (165–231) behandelt. Dabei geht es konkret um Fragen nach der Aufbewahrung kostbarer Reliquien, um den damit verbundenen Heiligen- und Märtyrerkult, die Verwendung des Kirchenraumes als Bischofskirche und Kathedrale, Stationsgottesdienste und liturgische Prozessionen, um den Klerus, die Bediensteten, die Gilden und Bruderschaften sowie die kirchliche Repräsentation im Allgemeinen. Eine gewisse Schwierigkeit bringt die Lokalisierung der Kathedrale (174–182) im Sinne eines Bischofssitzes mit sich. Die Autorinnen gehen davon aus, dass es zwei Kathedralkirchen (175) gab, da die alte vorkonstantinische Basilika, die sog. „Palaia", durch die „Große Kirche" abgelöst worden sei. Doch angesichts der Zerrissenheit der Kirche in Antiochien ist von vornherein von einer Vielzahl der Kathedralen auszugehen. Während des berühmten Schismas ab 341 kann es als sicher gelten, dass Katholiken und Arianer (Homöer) nicht denselben Kultraum benutzten und dass es mehrere *cathedrae* in der Stadt gab. Selbiges gilt für die unübersichtliche Situation, als sich die chalcedonischen Orthodoxen und die schismatischen Monophysiten aufs heftigste befehdeten.

Eine umfangreiche Bibliographie (235–254) bietet die wichtigste Quellen- und Sekundärliteratur zum Thema und lässt nichts zu wünschen übrig. Ob es allerdings darüber hinaus noch eines speziellen Glossars (255–257) bedurft hätte, mag der geneigte Leser selber entscheiden; aber modernen Archäologie- und Kunststudenten muss man wohl eigens erklären, dass es sich bei einem Baptisterium um eine Taufkapelle handelt. Den Begriff „Chalcedonian" mit „pertaining or adhering to the Council of Chalcedon" zu erklären, bedeutet freilich kein Mehr an dogmengeschichtlicher Information. Die chronologische Tabelle (262–267) erweist sich indes wegen ihres synoptischen Charakters als recht nützlich, kombiniert sie doch die Lebensdaten der Kaiser und Bischöfe mit den Naturkatastrophen, Konzilien und den kirchlichen Ereignissen rund um den Märtyrerkult.

Zusammengenommen mit dem reichen Karten- und Fotomaterial (287–372), oft auch aus privaten Beständen der Autorinnen, setzt das Werk Maßstäbe für die historische Erforschung Antiochiens in seiner patristischen Glanzzeit und kann daher jedem Interessierten nur empfohlen werden.

Bamberg Peter Bruns

Nesselrath, Theresa: **Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches**. Konzepte und Vorbilder. – Münster: Aschendorff 2013. 220 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Kleine Reihe, 9), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–402–10916–8

Bei diesem Buch handelt es sich um eine für den Druck leicht überarbeitete Diss., die im WS 2011/12 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommen wurde. Sie widmet sich einer interessanten Figur des vierten Jh.s: dem römischen Kaiser Julian. In einem Jahrhundert, in dem der römische Staat eine religionspolitische Wende zugunsten des Christentums vollzieht, steht dieser Kaiser, obwohl als Neffe Kaiser Konstantins christlich erzogen, während seiner nur kurzen Regentschaft von kaum zwei Jahren (361–363) auf der Seite der heidnischen Opposition und betreibt eine Restaurationspolitik des heidnischen Kults und der heidnischen Religion. Dazu konzipiert er eine bis dato in den heidnischen Kulten unbekannte reichsweite Organisation, die bereits sein Zeitgenosse Gregor von Nazianz als „Nachäfferei" der Christen wertet (Gr. Naz. or. 4,112). Obwohl dieser Kaiser, schon angefangen bei seinen Zeitgenossen wie Gregor von Nazianz, durch die Geschichte hindurch immer wieder große Aufmerksamkeit erfahren hat, bemerkt die Vf.in, dass die bisherige Forschungsliteratur „gerade die Behandlung von Julians reichsweiter paganer religiöser Organisation und bes. die interessante Frage nach der Quelle seiner Inspiration für diese Vereinigung (christlich oder pagan) meist nur kurz am Rande erwähnt" (12) bzw. „zwiegespalten [ist]: Ein Teil sieht eindeutige Parallelen zum Christentum, während ein anderer Teil jede Abhängigkeit Julians von der Religion seiner Kindheit bestreitet" (7). Da Nesselrath, wie sie bereits in der Einleitung feststellt (7), „eine pauschale Verortung des julianischen Konzeptes entweder ganz im Christentum oder ganz im Heidentum kaum möglich" erscheint, setzt sie es sich zum Ziel, die julianische Konzeption zu analysieren sowie mit paganem und christlichem Verständnis zu vergleichen.

Die Vf.in gliedert ihre Untersuchung in zwei große Teile: In einem recht umfänglichen ersten Teil (17–80) widmet sie sich der Person Julians: seiner religiösen Biographie, seinem Verhältnis zum Christentum und seinem philosophischen Hintergrund. Nach diesen Hintergrundinformationen geht es im zweiten Teil um Julians Konzeption einer Repaganisierung sowie seine paganen und christlichen Einflüsse (83–184). Die Ergebnisse werden abschließend auf wenigen Seiten zusammengefasst (180–184). Ein Literaturverzeichnis (190–209) sowie mehrere Register (211–220) beschließen das Buch.

N. kommt zu dem Ergebnis, dass Julian, „ein Wanderer zwischen den Welten, der sich noch nicht endgültig vom christlichen Gott abwendete, aber auch die paganen Götter ehrte, da er sich das Wohlwollen beider Seiten erhalten wollte" (26), sich von seiner christlichen Seite trennte und mit der christlichen Tradition brach, als er an die Macht kam. Er fühlte sich fortan von den Göttern erwählt, ihre Verehrung neu zu beleben. Die Neubelebung sei als „eine Art Neukonstruktion der alten paganen Kulte" zu verstehen (186), bei der Julian auch auf originär christliche Aspekte zurückgegriffen habe. N. sieht diese vorrangig im Bereich der christlichen „Philanthropie" gegeben (168–184): der caritativen Sorge um Bedürftige, der Gastfreundschaft, dem liebevollen Umgang mit Kranken, der Sorge um Gefangene. Julian habe die caritative Praxis der Christen übernommen, sie aber anders begründet: „Ihm ging es um die Nachahmung der Götter, nicht um den Lohn im Jenseits" (183). Daneben findet die Vf.in pagane und christliche Einflüsse in Julians Streben nach einer reichsweiten Organisation des heidnischen Kultes sowie den Anforderungen, die der Kaiser an Ausbildung und Lebenswandel der Priester stellte. Dabei habe Julian sich aber – damit sein Konzept in den Augen der heidnischen Bevölkerung nicht von Vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen wäre – bemüht, „jeglichen Verdacht, er imitiere die Kirche, zu vermeiden"; vielmehr habe er danach getrachtet, „den Erfolg der Christen nachzueifern, indem er solche paganen Kultvollzüge und Vorstellungen in sein Konzept aufnahm, die den von ihm als nachahmenswert empfunden christlichen Praktiken vergleichbar waren" (188). Somit ist Julians Repaganisierungspolitik in den Augen N.s weder „bloße Imitation der Kirche" noch „einfache Restauration der traditionellen Kulte", sondern „etwas Neues, eine großartige eigenständige Leistung Julians, die [...] wie seine eigene Frömmigkeit Paganes und Christliches verbindet [...], eine ganz eigene julianische Interpretation des Paganen" (189).

Die Studie ist insgesamt gut lesbar und übersichtlich aufgebaut. So folgt z.B. der Aufbau des zweiten Teils zur Konzeption der julianischen Repaganisierung (mit Ausnahme des 6. Kap.s, wo ein Abschnitt vorangestellt ist) dem stets gleichen Muster: Zunächst wird Julians Entwurf dargestellt, dann nach paganen und christlichen Parallelen gefragt. Ein abschließender Vergleich fasst die Ergebnisse zusammen. Auf der Grundlage einer profunden Kenntnis der antiken Quellen und weitgehend auch der modernen Forschungsliteratur gelingt der Vf.in eine eigenständige Position zur julianischen Religionspolitik, die in der bisherigen Forschungsliteratur unterschiedlich beurteilt wird. Allerdings versammelt die Vf.in, gerade im ersten Teil, viel Bekanntes und bleibt oberflächlich. Als Leser der Studie ist man zudem doch sehr überrascht, wenn man am Ende des Buches angelangt N.s bereits erwähnte Bewertung der julianischen Repaganisierungspolitik als „etwas Neues", als „eine großartige eigenständige Leistung Julians" liest (189). Das, was die Vf.in hier abschließend so klar vorträgt, erscheint beim Lesen der einschlägigen Kap. des zweiten Teils als weit weniger eindeutig und bleibt vielmehr vage. Immer wieder ist von Scheinbarem die Rede, von Möglichem oder Wahrscheinlichem; N. äußert des Öfteren Vermutungen und räumt mehrfach ein, nicht mit Sicherheit feststellen zu können, wie Julians Konzeption vor dem Hintergrund vermeintlich christlicher und paganer Parallelen denn zu bewerten sei. Um ein Beispiel zu nennen: Es erscheint N. bei ihren Ausführungen zu Julians Konzeption der Priesterschaft als „*sehr wahrscheinlich*, dass Julian sich von Jamblich anregen ließ und dessen Konzept des Philosophenpriesters [...] übernahm." Dass es zudem aber auch „viele ins Auge fallende Ähnlichkeiten zwischen Julians Konzept und den Anordnungen der Kirche" gibt, „liegt *vermutlich* daran, dass sowohl die Kirche wie auch Julian erkannt haben, welch wichtige Rolle die Priester für die Ausbreitung des jeweiligen Glaubens spielten [...]. Die Übereinstimmungen zwischen christlichem Klerikerbild und Julians Ideal eines Priesters *scheinen* sich so *fast schon notwendig* aus ihren ähnlichen Zielen zu ergeben. Dabei *lässt sich kaum mit Sicherheit feststellen*, ob und, wenn ja, inwieweit Julian diese Ziele von der Kirche übernahm, um sie dann, unter Berufung auf die pagane Tradition und gestützt auf die neuplatonischen Lehren, v.a. Jamblichs, neu mit Inhalt zu füllen. Dabei *mag* er das eine oder andere christliche Element *unbewusst* aufgrund der in seiner Kindheit und Jugend erfahrenen christlichen Prägung *übernommen haben*" (135; Hervorhebungen C. U.). Eine durch und durch neuartige, „große, eigenständige Leistung Julians" ist doch etwas anderes. Trotz dieser kritischen Bemerkungen wird derjenige N.s Studie mit

Gewinn lesen, der sich kompakt über Kaiser Julian und seine Religionspolitik informieren möchte.

Münster Christian Uhrig

Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit"?, hg. v. Michaela Maurer / Bernhard Schneider. – Münster: Lit 2013. 411 S. (Religion – Kultur – Gesellschaft, 1), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12003–8

Vorliegender Band, der die interdisziplinäre und interkonfessionelle Reihe „Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne" eröffnet, dokumentiert die Referate einer in Trier abgehaltenen internationalen Tagung des Teilprojekts „Armenfürsorge und katholische Identität" innerhalb des Trierer Sonderforschungsbereichs „Fremdheit und Armut", die beide – wie vorgesehen – im Dezember 2012 abgeschlossen wurden. Im Mittelpunkt der Tagung, die von 29. Juni bis 2. Juli 2011 in Kooperation mit der Kath. Akademie Trier und dem Diözesan-Caritasverband Trier stattfand, stand die Frage, ob im langen 19. Jh. (d.h. von 1789 bis 1914) der vom späteren Mainzer Bischof Ketteler 1848 reklamierte „edle Wettkampf der Liebe und Barmherzigkeit" (17) zwischen katholischen Initiativen einerseits und protestantischen, öffentlichen und säkular-philanthropischen Bestrebungen andererseits in politisch und religiös unterschiedlich geprägten europäischen Ländern tatsächlich zustande kam.

Einer instruktiven „Einleitung und Zwischenbilanz" (13–37) von *Bernhard Schneider*, dem Initiator der Tagung und Mitherausgeber des Bandes, folgen 15 Beiträge, von denen vier Übersetzungen auf Englisch gehaltener Referate bilden. Entsprechend dem Tagungsablauf sind sie in die drei Sektionen „Semantiken und Diskurse", „Offene und geschlossene Armenfürsorge" sowie „Armenfürsorge und Genderfrage" gegliedert.

In der ersten Sektion wird die konfessionelle bzw. profane Bewertung von Armut, Wohltätigkeit und Sozialer Frage in zeitgenössischer Publizistik und Verkündigung in den Blick genommen. Während in der evangelischen Publizistik der konfessionelle Wettstreit nur eine untergeordnete Rolle spielte *(Thomas K. Kuhn)* und das Urteil von profaner Seite verschieden ausfiel *(Wilfried Rudloff)*, kamen *Michaela Maurer* und *Ingmar Franz* für den katholischen Bereich zu einer differenzierenden Einschätzung: „Ein ‚Wettkampf der Barmherzigkeit' wurde in den ultramontanen Kreisen diskursiv sowohl dem konfessionellen Konkurrenten als auch dem Staat gegenüber ausgefochten, nicht dagegen in den katholisch-spätaufklärerischen" (22).

Die zweite und umfangreichste Sektion wendet sich der praktischen sozialen Arbeit in Deutschland, in der Habsburgermonarchie *(Rupert Klieber)*, in Frankreich *(Catherine Maurer)*, Belgien *(Leen van Molle / Jan de Maeyer)*, Großbritannien *(Frances Knight)* und Irland *(Dáire Keogh)* zu. Ein weiterer Vortrag der Tagung zu Dänemark und Schweden konnte für den Druck nicht fertiggestellt werden *(Liselotte Malmgart:* Christian social work in 19th century Denmark and Sweden – A competition of charity?); auch auf zugesagte Beiträge zur Schweiz und zu den Niederlanden musste verzichtet werden. In Bezug auf Deutschland werden von *Christian Schröder* die Entwicklungen im katholischen Fürsorgewesen in Südbaden und im Saargebiet zwischen 1800 und 1870 beleuchtet (143–162), von *Beate Althammer* die deutsche Wandererfürsorge am Beispiel des 1883 ins Leben gerufenen „Rheinischen Vereins wider die Vagabundennoth" (163–182), und von *Andreas Henkelmann* das durch den Kapuziner Cyprian Fröhlich 1889 gegründete „Seraphische Liebeswerk für verwahrloste Kinder" im Kaiserreich (183–207). H. stellt dabei fest, dass im Bereich der Kinder- und Jugendfürsorge ein in feindseliger Atmosphäre ausgetragener Streit zwischen katholischer Caritas und evangelischer Innerer Mission stattfand, der alles andere als „edel" war, sondern vielmehr ein „praktischer Kulturkampf im Alltag" (24; vgl. 190).

Die dritte Sektion schließlich betrachtet die Armen- und Krankenfürsorge in der Genderperspektive, was insofern sinnvoll ist, als im 19. Jh. einerseits Frauen (insbes. Witwen und alleinerziehende Mütter) von Armut wesentlich häufiger betroffen waren als Männer, und andererseits das sozial-karitative Arbeitsfeld eine ausgesprochene Frauendomäne war. Von daher stellt sich auch die Frage nach einem „Wettbewerb der Geschlechter" (19) innerhalb und zwischen den Konfessionen. Die drei Aufsätze dieser Sektion stellen die Genderfrage hinsichtlich des deutschsprachigen Katholizismus am Beispiel vom steirischen Klerus verwendeter religiöser und homiletischer Publikationen *(Michaela Sohn-Kronthaler)*, bezüglich des deutschsprachigen Protestantismus am Beispiel der Kaiserswerther Diakonissen *(Ute Gause)* und hinsichtlich der Konkurrenz (aber auch Kooperation!) zwischen christlicher Caritas und staatlicher Wohltätigkeit in Frankreich *(Rachel G. Fuchs)*. Ein viertes Tagungsreferat *(Yvonne Maria Werner:* Armenfürsorge und Genderfrage im Protestantismus Skandinaviens) konnte nicht im Druck erscheinen.

Der letzte Teil des Buches bietet einen Ausblick, bestehend aus einem Beitrag des renommierten Sozialwissenschaftlers *Karl Gabriel* (385–401) und dem Kommentar des Trierer Caritasdirektors *Bernd Kettern* aus praktischer Sicht (403–407). Ersterer sah Rechristianisierungskonzepte und sozial-karitative Arbeit im deutschen Protestantismus deutlicher gekoppelt als im deutschen Katholizismus, der stärker auf getrennte Organisationen gesetzt habe (was Bernhard Schneider in Frage stellt; vgl. 34). Heute seien Caritas und Diakonie gemeinsam herausgefordert, sich für den Erhalt und die Weiterentwicklung des deutschen „Sozialmodells der Vielfalt und des sozialen Ausgleichs" (398) zu engagieren und sich vom Markt mit seinen gewinnorientierten Organisationen abzusetzen. K. betonte, dass es sich gegenwärtig kaum mehr um einen edlen Wettkampf der Konfessionen handle, sondern mehr um ein Mit- und Nebeneinander und um einen „edlen Wettbewerb der Werthaltungen" (403). Außerdem verwies er darauf, dass angesichts von fast 80% weiblicher Mitarbeiterinnen im Deutschen Caritasverband und ähnlicher Quoten in anderen Wohlfahrtsverbänden die soziale Arbeit somit immer noch eine Frauendomäne ist. Als weiterer Kommentator zum Tagungsvortrag Gabriels fungierte der Bremer Politikwissenschaftler Philip Manow, dessen Überlegungen nicht abgedruckt sind, aber in die „Einleitung und Zwischenbilanz" Schneiders einflossen.

In dieser Bilanz hält der Trierer Kirchenhistoriker fest, dass in allen untersuchten Ländern ein weites Terrain für private, d.h. vor allem religiös-konfessionelle Aktivitäten karitativer Art existierte. Nicht selten gab es auch Zusammenarbeit mit der staatlichen Fürsorge, einen unmittelbaren Wettkampf dagegen nur, als die Staaten am Ende des langen 19. Jh.s das Fürsorgesystem neu ordneten, nun selbst fürsorgerische Leistungen anboten und die kirchlichen Institutionen sich dadurch positionieren mussten. Interkonfessionell wurde der Spielraum für Kooperationen wegen der „(Re-)Konfessionalisierungsdynamik im 19. Jahrhundert" (32) zwar eher geringer, aber man lernte voneinander, griff Anregungen und erfolgreiche Modelle der anderen Seite auf und schnitt sie auf die eigenen Bedürfnisse zu. Nur für Großbritannien lässt sich von einer Vorstufe sozialer Ökumene sprechen, in Irland hingegen fast von konfessionellem Krieg. Jedenfalls wirkte die Vielzahl von Hilfen und Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege „der Monokultur einer rein staatlichen Fürsorge entgegen" (35), worin Schneider ein wesentliches Element beim Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen sieht. Schließlich verweist er auf die konfessionsübergreifend hervorragende Rolle der Frauen in der Armenfürsorge, die im katholischen Bereich v.a. in einem wahren „Ordenskongregationsfrühling" (Relinde Meiwes) Ausdruck findet, der der kirchlichen Caritas in der Öffentlichkeit ein weibliches Gesicht verlieh. In Irland war dieser Frühling – nach *Dáire Keogh* – allerdings teuer erkauft, weil die kirchliche Hierarchie karitative Initiativen junger Frauen bewusst in die geordneten Bahnen von Schwesternkongregationen lenkte, um unkontrollierte Aktivitäten weiblicher Laien zu verhindern. Sollten sich die Beobachtungen Keoghs für weitere Länder erhärten lassen, müssten die Forschungen von Relinde Meiwes – so Schneider – um einen wichtigen Gesichtspunkt ergänzt werden. Zumindest für Deutschland ist der Sachverhalt nach Überzeugung des Rez.en indes ein anderer, hatte doch hier eine Reihe von Bischöfen Reserven gegenüber jeder eigenständigen Fraueninitiative, auch und gerade was die diözesanübergreifenden und von einer Generaloberin zentral geleiteten neuen Kongregationen anbetraf.

Insgesamt bildet das anregende Werk eine willkommene Bereicherung der noch immer nicht üppigen wohlfahrtsgeschichtlichen Fachliteratur. Schade ist nur, dass man sich – wie heute leider so oft – ein besonders bei Sammelbänden ungemein hilfreiches Register der Personen, Orte und Sachen gespart hat.

Osnabrück Manfred Eder

Lätzel, Martin: **Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg.** Zwischen Nationalismus und Friedenswillen. – Regensburg: Pustet 2014. 216 S., pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2581–9

Die Nachwirkungen des Kulturkampfes in Deutschland, in dem die Katholische Kirche zahlreichen gesetzlichen Einschränkungen unterworfen worden war und die Katholiken sich damit an den Rand gestellt sahen, waren noch nicht überwunden. Die zahlenmäßig etwa 37% Katholiken der Gesamtbevölkerung waren bei den Eliten unterrepräsentiert. Der Kulturkampf führte zu einer stärkeren Identifikation der Katholiken mit der Kirche. Nun bot der Erste Weltkrieg die Gelegenheit, sich als treue Bürger des Staates zu erweisen bzw. die „ungebrochene Diskriminierung war ihnen Ansporn, ihre Vaterlandsliebe zu beweisen" (41). Ein Berliner Dominikaner fasste auf dem Katholikentag in Mainz die patriotische Begeisterung in dem bekannten Kreuzzugsmotto „Gott will es" zusammen (43). Die Folge war eine nationale Engführung, während die Katholische Kirche prinzipiell übernational und international strukturiert ist. Der Autor, Theologe und Publizist Martin Lätzel richtet den Blick auf die Katholische Kirche.

Die Kriegsbegeisterung war nach dem Attentat in Sarajevo auf das österreichische Thronfolgerpaar Franz Ferdinand und seiner Gemahlin Sophie durch alle Bevölkerungsschichten in Deutschland und Österreich weit verbreitet, die ausbleibenden Kriegserfolge führten bald zu einer nüchterneren Sicht.

Die von Cicero ausgehende und von Augustinus weiterentwickelte antike Lehre des *bellum iustum* wurde vehement vom Moraltheologen Joseph Mausbach, Prof. für Moraltheologie, vertreten (62), wie auch in Feldpredigten. Viele meinten das Christentum wieder in einem Land wie Frankreich einzupflanzen, wo der Laizismus zur Abwendung von der Religion geführt habe. In Feldpostbriefen wird von einer wieder gehaltenen Fronleichnamsprozession berichtet. In der Publizistik wurde der Krieg von Frankreich als gegen den Katholizismus

gerichtet, von Deutschland hingegen als Weg, um das laikale Frankreich wieder zu christianisieren, interpretiert (72). Auch der Philosoph Max Scheler hat mit seinem Buch „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg" die nationale Begeisterung unterstützt (85), Kriegsbegeisterung wurde mit Kulturpatriotismus begründet.

Die Bischöfe vertraten die Lehre vom gerechten Krieg, damit wurde selbst der von Papst Benedikt XV. kritisierte Überfall auf das neutrale Belgien als Verteidigung dargestellt. Der belgische Kardinal Désiré-Joseph Mercier verurteilte den Überfall auf sein Land, deutsche Bischöfe und Politiker kritisierten dafür den belgischen Primas (57–61). Ein 1918 veröffentlichter Hirtenbrief der deutschen Bischöfe hatte das Leitwort „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist", (55) ein Bibelwort, das im Vorwort zur „Feierlichen Erklärung" der Österreichischen Bischöfe nach der Okkupation Österreichs im Jahr 1938 wiederkehren sollte, dessen Text im Büro des Gauleiters Joseph Bürckel in Wien endredigiert worden war (M. Liebmann).

In Predigten, Berichten und Briefen von der Front, die durch Beispiele dokumentiert sind, wurde der Krieg nach den ausbleibenden Erfolgen als Strafe Gottes, als Erzieher gedeutet (104–107), so hegte der Bischof von Speyer, Michael Faulhaber, die Hoffnung auf eine Resakralisierung.

Zum Thema Sittlichkeit weist eine 1917 vom Preußischen Kriegsministerium ausgegebene Empfehlung zum Gebrauch von Kondomen als Schutz vor Geschlechtskrankheiten auf diese Problematik im Krieg hin. Dagegen traten stellvertretend die Bischöfe Kardinal Felix Hartmann aus Köln und Erzbischof Franziskus Bettinger aus München in einer Eingabe an den Kaiser auf. Einige Bischöfe interpretierten die Empfehlung als eine „Anleitung zur Hurerei" und führten beim Reichskanzler und Zentrumspolitiker Georg von Hertling Beschwerde (114f).

Die Friedensinitiativen der Päpste Pius X., der für den Frieden sein Leben zu opfern sich bereit erklärte, und Benedikts XV., der am 8. September 1914 einen Mahnruf an die Katholiken des Erdkreises schickte, sind nicht gehört worden. Auch der Schutz von Kulturgütern, wie des Doms zu Trier oder der Kathedrale von Reims, für deren Erhalt sich Papst Benedikt XV. ausdrücklich einsetzte, wurde verhandelt.

Papst Benedikt XV. wurde gar als „Pazifist" bezeichnet, was als Schimpfwort gegolten hat. Seine humanitären Initiativen, Versorgung von Kriegsgefangenen sind heute noch anerkannt. Sein wörtlich abgedrucktes Mahnschreiben an die Oberhäupter der kriegführenden Länder vom 1. August 1917 wurde von Frankreich abgelehnt, die deutschen Bischöfe druckten es nicht ab (169). Die vom Reichstag 1917 auf Initiative von Matthias Erzberger beschlossene Friedensresolution brachte wegen der zeitlichen Nähe zur päpstlichen Initiative keine angemessene Beurteilung der Zentrumspartei. Ebenso findet sich ein an den Papst übersandtes Friedensprogramm in 12 Punkten des Friedensaktivisten Max Joseph Metzger abgedruckt, der zusammen mit Pater Wilhelm 1917 das Weltfriedenswerk vom Weißen Kreuz, seit 1920 Missionsgesellschaft vom Weißen Kreuz genannt, gründete. Wegen seiner Gegnerschaft zum Nationalsozialismus wurde Metzger 1944 hingerichtet (173–176).

Von November 1917 bis September 1918 stellte das Zentrum mit Graf Georg von Hertling erstmals einen Reichskanzler. Die Bedeutung des Verbandskatholizismus und der Zentrumspartei war schon vor dem Krieg ausgeprägt. Folgerichtig hat Matthias Erzberger als Zentrumspolitiker im Wald von Campiègne die Kapitulation für das Deutsche Reich mit unterzeichnet. Das Zentrum sah sich „primär der deutschen Politik verpflichtet und pflegte durchaus Distanz zum Vatikan" und verstand sich als Vorreiter einer sozialen Gesetzgebung (19f). Mit der Zustimmung zu Hitlers Ermächtigungsgesetz und der folgenden Selbstauflösung des Zentrums war das Ende des parteipolitischen Katholizismus eingeläutet.

Eine zentrale Rolle in der Zeit des Ersten Weltkrieges spielte der spätere Kardinal Michael Faulhaber, bis 1917 Bischof von Speyer, dann Erzbischof von München und Freising, der 1915 den bayerischen Soldaten ein patriotisches Kriegsgebet widmete. Kardinal Faulhaber hat den Wandel zur Republik beim Münchner Katholikentag 1922 kritisiert, er blieb der Monarchie verbunden (192).

Wieweit ein katholischer Aufbruch in den Jugendbewegungen „Quickborn" mit frei gewählten Leitungen und Abbau von Unterschieden in Stand und Geschlechtern und „Neudeutschland" durch die Erlebnisse des Krieges beschleunigt wurden, ist vielleicht eine offene Frage, die liturgische Bewegung war erst nach dem Ersten Weltkrieg gewachsen. Für sie wird besonders die Bedeutung des österreichischen, in Klosterneuburg wirkenden Paters Pius Parsch herausgehoben (187f), die in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt wurde. Zitate zum „katholischen Verbandsghetto" (185) wirken etwas eindimensional. Nuntius Eugenio Pacelli beurteilte die Entwicklung der Jugendbewegungen mit Augustin Bea (SJ) in kurialer Perspektive in einer Lagebeurteilung negativ, „ein verkehrter Geist der falschen Autonomie und Unabhängigkeit [...] habe in den ‚Quickborn' Einzug gehalten" (186).

Die Kritik in einem Ausblick auf das Dritte Reich, „dass Katholiken dem Vernichtungskrieg und Völkermord nicht entschieden genug entgegentraten", klingt zeitgeistig pauschalierend und schuldzuweisend, wird aber durch die Feststellung „die Kirche steht niemals außerhalb der Gemeinschaft, da ihre Glieder ebenfalls Glieder derselben sind" etwas zurechtgerückt.

Eine profunde Kenntnis von Literatur liegt dem Buch zugrunde, daraus ist eine lesenswerte Zusammenfassung des Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Ersten Weltkrieg von der Hierarchie bis zum einfachen Soldaten geworden, wenngleich nicht jeder Aussage und Beurteilung gleiches Gewicht zukommt.

Graz Rudolf K. Höfer

Theologiegeschichte

Bruns, Christoph: **Trinität und Kosmos**. Zur Gotteslehre des Origenes. – Münster: Aschendorff 2013. 357 S. (Adamantiana, 3), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–13713–0

Bei diesem Buch handelt es sich um eine für den Druck leicht überarbeitete Diss., die im WS 2012/13 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg angenommen wurde. Sie widmet sich mit der Person des Origenes' einem der bedeutendsten Theologen der Spätantike und mit ihrer Thematik der Trinitätstheologie auch einem gewichtigen Aspekt des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie. Theologiegeschichtlich spielt Origenes für die Entwicklung des trinitarischen Dogmas keine unwichtige Rolle, nennt er in seinem Johanneskommentar (Jo. 2,10,75) Vater, Sohn und Geist doch schon „drei Hypostasen", ohne deren wesenhafte Einheit begrifflich auf den Punkt bringen zu können. In der Forschung besteht jedenfalls, wie der Vf. selbst äußert, „Konsens über die herausragende Bedeutung [...], die dem Alexandriner in der Geschichte der theologischen Bemühungen um das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit zukommt" (14). Diesen generellen Konsens konkretisierend verweist der Vf. (mit den Worten Wolfgang Bienerts) auf die in der Forschungsliteratur breit bezeugte Erkenntnis, dass Origenes „wesentliche Voraussetzungen für das erst in späterer Zeit (im 4. Jahrhundert) ausformulierte trinitarische Dogma geschaffen hat" (15). Vor diesem Hintergrund will Bruns mit seiner Diss. den Versuch einer „Gesamtschau des trinitarischen Denkens [unternehmen], wie es im weitläufigen Œuvre des Origenes zutage tritt" und das „in seinem Schrifttum allgegenwärtig" ist (15). Dabei geht es dem Vf. nicht nur um eine kommentierende Zusammenstellung trinitätstheologisch relevanter Textpassagen aus dem Werk des Alexandriners, sondern auch darum, „Origenes' Wirklichkeitsdeutung als ganze in ihrer trinitarischen Bestimmtheit (...) in den Blick zu nehmen" (15), sie also auch theologisch zu durchdringen. Da B. mit Christoph Markschies Origenes als „systematische[n] Ansatzpunkt für den schweren trinitätstheologischen Konflikt des vierten Jahrhunderts" sieht, will B.' Studie dann auch einen „Beitrag zum besseren Verständnis der Theologiegeschichte des vierten Jahrhunderts" leisten (18f). Schließlich sieht B. in der Trinitätstheologie des Origenes auch eine reiche „Quelle der Inspiration" für die heutige Theologie (17). Damit ist ein weites Feld abgesteckt.

Der Vf. gliedert seine Studie in zwei große Teile, die der Systematik folgen, die „als Erbe Augustins seit der Scholastik im Abendland geläufig ist" (15), die aber, wie B. selber zugesteht, „Origenes (...) noch nicht zur Anwendung" bringt (15), auch wenn er sie „der Sache nach voraussetze" (40): So folgt auf eine recht ausführliche Einleitung (11–40) der erste Hauptteil zur „immanenten" Trinitätstheologie des Origenes (41–157). Hier widmet B. jeder göttlichen Hypostase ein eigenes Kap. Darin trägt er aus dem Gesamtwerk des Alexandriners zusammen, was dieser über Vater, Sohn und Geist und über ihre Beziehung zueinander gedacht hat. Im zweiten Hauptteil (159–300) analysiert B. die „ökonomische" Trinitätstheologie des Origenes, das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist, und zwar unter den Gesichtspunkten von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Die Ergebnisse werden abschließend zusammengefasst (301–309). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (310–337) sowie mehrere Register (338–357) beschließen das Buch.

Das Ergebnis seiner Untersuchung präsentiert B. seinen Lesern in ein paar wenigen Zeilen bereits am Ende seiner Einleitung (40): „Die origeneische Trinitätstheologie erweist sich als *Trinitätslehre in statu nascendi*." Weiterhin sieht B. die Lehre des Origenes' von einer „inneren Ambivalenz" gekennzeichnet: Vater, Sohn und Geist seien für Origenes zwar „drei wesensgleiche Hypostasen", er habe aber „in seinen Überlegungen zur immanenten Trinitätslehre den ontologischen Status weder des Sohnes noch des Heiligen Geistes eindeutig zu bestimmen vermocht." Was B. damit meint, ergibt sich aus seinen weiteren Analysen. Origenes' Trinitätstheologie zeichne ein insgesamt „ambivalentes Bild", denn die bemerkenswerten Ansätze des Alexandriners zu einer Wesensgleichheit der drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist gehen mit einer „partielle[n] Tendenz zum ontologischen Subordinatianismus Hand in Hand" (304). In diesem ambivalenten Nebeneinander sieht B. den Grund dafür, dass „der trinitätstheologische Entwurf des großen Alexandriners in den Auseinandersetzungen des vierten Jh.s zum Gegenstand heftiger Kontroversen werden konnte und bis in unsere Tage Streit unter den Gelehrten hervorruft" (40). Dabei kommt B. in seinem zweiten Hauptteil, der sich mit dem Wirken von Vater, Sohn und Geist in der Heilsgeschichte beschäftigt, zu dem Ergebnis, „dass in das Bild, das der Alexandriner von der trinitarischen Heilsökonomie entwirft, der Sache nach nur eine der beiden Tendenzen in gedanklich substantieller Weise hineinwirkt, die Vorstellung nämlich, dass der eine wahre Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit in den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Heiligem Geist subsistiert, um als der dreifaltig Eine das Heil der vernunftbegabten Kreatur zu sein" (309). Somit müsse Origenes im Endeffekt „als Vordenker des späteren kirchenamtlichen Trinitätsglaubens angesehen werden" (309).

Die Studie ist inhaltlich wie sprachlich insgesamt sehr anspruchsvoll. Ohne fundiertes Wissen über den Forschungsdiskurs zu Origes-

nes ist sie nur schwer zugänglich. Das liegt natürlich auch zu einem guten Teil darin begründet, dass man bei einer solchen Themenstellung methodisch gar nicht anders vorgehen kann, als stark systematisierend unterschiedliche Textstellen und Gedanken aus dem Werk des Alexandriners zusammenzubringen und zu interpretieren, um das Thema angemessen bearbeiten zu können. Dabei entsteht dann ein sehr komplexer und sprachlich dichter Argumentationsgang, der dem Leser manches abverlangt. Man mag darüber streiten, ob eine Gliederung sinnvoll ist, die erst späteren theologischen Erwägungen entspringt, bei Origenes aber der Sache nach angelegt sein mag – jedenfalls passt die Zweiteilung in eine immanente und ökonomische Trinitätstheologie bei Origenes gut zu B.' Duktus und er zeigt sich in seiner Durchführung konsequent. Zudem muss man insgesamt sagen, dass der Vf. ein sehr eigenständiges Werk vorgelegt hat und er sich darin auch klar positioniert. Er zieht eine Reihe von Quellentexten aus dem Gesamtwerk des Origenes' heran und beweist eine gesunde Kritikfähigkeit im Umgang mit der Sekundärliteratur.

Gleichwohl seien dem Rez. ein paar kritische Anfragen gestattet. Nicht alle eingangs benannten Zielsetzungen löst der Vf. ein. So stellt er sicher eine beachtliche Zahl trinitätstheologisch relevanter Aspekte aus dem Gesamtwerk des Alexandriners zusammen. Sein Ziel, „Origenes' Wirklichkeitsdeutung als ganze in ihrer trinitarischen Bestimmtheit [...] in den Blick zu nehmen" (15), gelingt B. aber nur ansatzweise. Diesem Ziel widmet er den zweiten Hauptteil seiner Studie. Allerdings scheint es ihm darin weniger um eine wirkliche trinitätstheologische Durchdringung von Origenes' Wirklichkeitsdeutung zu gehen, als vielmehr darum, wie er selber sagt (304), das von ihm als ambivalent bewertete Ergebnis seines ersten Teils, nämlich „das Problem der ontologischen Implikationen, die dem ewigen Beziehungsgefüge der drei Hypostasen eigen sind, aus dem Blickwinkel der trinitarischen Heilsökonomie einer weiteren Klärung zuzuführen." Hier wäre sicher mehr möglich gewesen.

Aber nicht nur das, sondern bei seiner Absicht nach weiterer Klärung sind B.' Thesen zuweilen zu eng und lassen gewisse Aspekte der origeneischen Theologie unberücksichtigt. So sieht er, um nur ein Beispiel zu nennen, völlig zurecht, dass das Ereignis der Inkarnation für Origenes „ein einzigartiges, völlig unvergleichbares Ereignis darstellt, das es weder in früheren Tagen dieser Weltzeit je gegeben hat noch in Zukunft jemals geben wird" (210). Diese Sichtweise des Alexandriners steht aber in einer gewissen Spannung zu B.' zuvor geäußerter These, dass „die inkarnatorische Offenbarung für Origenes gegenüber der transzendentalen Offenbarung [des ewigen Gottessohnes; C. U.] von untergeordneter Bedeutung" (208) und „die Inkarnation letztlich als Höchstfall der Prophetie" zu begreifen sei (210). B. meint damit, dass die Inkarnation letztlich auch ein solches (wenn auch unüberbietbares) Ereignis ist, das es auch schon davor gab und danach geben wird, bei dem „der ewige Gottessohn einer heiligen Seele Anteil an seiner göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit gewährt" (206). Dagegen steht jedoch Origenes' Äußerung in seiner dritten Josuahomilie, die B. als „modifizierende Bemerkung" abtut (230, FN 808): Vor der Inkarnation war nur eine teilweise Erkenntnis der Trinität möglich, da gerade das Wissen um die Fleischwerdung des Einziggeborenen fehlte (hom. 3 in Jos., 2). Genausowenig ist B. zuzustimmen, wenn er mit Matthias Eichinger festhält, dass „[d]ie Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes [...] für Origenes [...] keine bleibende Bedeutung im Offenbarungsgeschehen" hat (233). Wie Origenes in seinem Johanneskommentar (Jo. 2,8,61) und seinem Matthäuskommentar (comm. in Mt. 15,24) ausführt, ist der göttliche Logos selbst nach seiner Rückkehr in seinen präinkarnatorischen Zustand nicht ohne das Ereignis der Inkarnation und die im menschlichen Leib durchlebte Zeit zu denken. Beide Stellen berücksichtigt B. nicht.

Der bereits erwähnte „ambivalente Befund" weist auf ein anderes Problem hin. B. bescheinigt Origenes immer wieder einen „Mangel an Präzision" (94), eine „uneinheitlich[e] Terminologie" (95), „Ambivalenzen und Inkonsistenzen" (119), einen Mangel „an Eindeutigkeit" (88) und meint sogar, Origenes' Entwurf führe auf der Grundlage der „in sich selbst ambivalenten Aussagen der Heiligen Schrift" und vor den Herausforderungen des Modalismus „geradezu zwangsläufig in das Dunkel" (88). Solche Bewertungen sind befremdlich, da sie ein späteres theologisches Reflexionsniveau voraussetzen und eine Begrifflichkeit einfordern, die Origenes so aber noch nicht zur Verfügung stand. Man kann nicht anachronistisch erwarten, dass Origenes Begrifflichkeiten verwendet, wie sie sich im weiteren Verlauf der trinitätstheologischen Auseinandersetzungen herausgebildet haben. Der Vf. versucht aber immer wieder, „das einschlägige Quellenmaterial im Licht der Problemstellung zu interpretieren, inwieweit Origenes bereits die spätere nizänische Trinitätslehre der Sache nach vertreten hat" (112). Warum ist das nötig? Dem Vf. jedenfalls ist es sehr wichtig zu erweisen, „dass Origenes der Sache nach als *Vordenker des späteren kirchenamtlichen Trinitätsglaubens* angesehen werden muss" (309; Hervorhebung C. U.). Was man auch immer davon halten mag, v.a. muss man Origenes aus seiner Zeit heraus verstehen. Zu seiner Zeit ist es z.B. möglich, der Sache nach von einer Wesenseinheit von Vater und Sohn zu sprechen und gleichzeitig von einem Subordinatianismus des Sohnes in seinem Verhältnis zum Vater. Das ist nicht ambivalent, sondern das, was Origenes zu seiner Zeit sagen konnte, auch wenn es im Licht späterer theologischer Reflexion betrachtet als befremdlich oder als nicht hinreichend betrachtet werden mag. Aber schon vor einem halben Jahrhundert hat Wolfgang Marcus in seinem Buch „Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen" gezeigt, dass Origenes' Subordinatianismus nicht ontisch-usiologisch missverstanden werden darf, so als sei im Sohn eine reale Wesensminderung im Vergleich zum Vater gegeben.

Die kritischen Bemerkungen sollen den Wert und die Leistung der Studie nicht schmälern. Mit B. bleibt zu hoffen, dass Origenes zu einer Quelle der Inspiration für die heutige Theologie werden möge.

Münster Christian Uhrig

Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought, hg. v. Henk Bakker / Paul van Geest / Hans van Loon. – Leuven: Peeters 2010. (XX) 307 S. (Late Antique History and Religion, 3), geb. € 65,00 ISBN: 978–90–429–2397–3

Der Sammelband geht aus einem Symposium niederländischer Theologen des *Centre of Patristic Research* (kurz CPO) in Tilburg/Amsterdam hervor, das am 12. September 2008 an der VU Univ. Amsterdam anlässlich des 1750. Todestages Cyprian von Karthagos abgehalten wurde.

Zum Aufbau des Buches: Der Band selbst gliedert sich in 13 einzelne Beiträge. Wie der Untertitel des Bandes schon vermuten lässt, gibt es keine eindeutige inhaltliche Schwerpunktsetzung durch die Autoren. Das angesprochene Themenspektrum *Life, Language and Thought* ist weit gefasst und lässt viele Anknüpfungsmöglichkeiten zu. Entsprechend vielfältig sind die angesprochenen Fragen und Themen. Die Hg. selbst ordnen die Beiträge wie folgt (vgl. 22): a) biographische Fragen (Kap. 2–3); b) hermeneutische und philologische Fragen (Kap. 4–6); c) theologische Aspekte (Kap. 7–9); d) rezeptionsgeschichtliche Fragen (Kap. 10–13). Abgerundet wird der Band durch ein umfassendes Literaturverzeichnis sowie verschiedene Indizes (Stellen-, Sach- und Personenindex).

H. Bakker, P. van Geest und *H. van Loon* geben in ihrer Einleitung „Cyprian's Stature and Influence" einen Überblick über den aktuellen status quaestionis innerhalb der Cyprianforschung zu folgenden Themenfeldern: a) Cyprians Rolle und Bedeutung innerhalb der westlichen Tradition; b) literarkritische Probleme und Editionen; c) Taufe und Buße; d) Ekklesiologie. Besonders hilfreich ist die umfangreiche Zusammenstellung der Forschungsliteratur zu den einzelnen Themenspektren. *V. Hunink* („St Cyprian, a Christian and Roman Gentleman") beschäftigt sich anhand der *Acta proconsularia* und der *Vita Cypriani* des Pontius mit dem heidnischen Hintergrund Cyprians. Beide Texte „von außen" lassen Cyprian als einen christianisierten *dominus* und *patronus* der städtischen Oberschicht erscheinen: wohlhabend, gebildet, weltgewandt. Aber Cyprian hat für H. noch ein zweites Gesicht: Er ist Bischof und Märtyrer mit einer überaus negativen, pessimistischen Weltsicht. Weitere Facetten Cyprians deutet H. an (vgl. 41), sodass gerade diese Mischung von *personae* Cyprian auch im 21. Jh. immer noch zu einer faszinierenden Gestalt der Alten Kirche macht. Im Beitrag „'Instigator and Standard-bearer' of Christianity (Acta Proconsularia 4.2): A Reconstruction of Early Impressions of Cyprian's Image as Bishop" geht *H. Bakker* der Frage nach, welche biographischen Informationen *Acta* und *Vita* bieten, welches Bild sie von der Person Cyprians und seinem bischöflichen Wirken zeichnen und welche Absichten sie dabei verfolgen. Letzteres hängt eng mit der Frage nach dem literarischen Genre beider Texte zusammen. In Auseinandersetzung mit P. Corssen und A. v. Harnack sieht B. in der *Vita* wie auch in den *Acta* panegyrische Texte mit stark apologetischen Zügen („hagiographic propaganda tale") der Anhänger Cyprians, die auf die Kritik an Person und Amtsführung Cyprians (z.B. im Hinblick auf seine Flucht zu Beginn der decischen Verfolgung) reagieren. *N. Vos* („A Universe of Meaning: Cyprian's Use of Scripture in Letter 58") geht exemplarisch Cyprians Umgang mit biblischen Schriften nach, um so zu vertieften Einsichten in die „creative capacities" des karthagischen Bischofs „as a rhetorician and exeget" (65) zu kommen. Zwar gibt es auch hier wichtige Vorarbeiten, wie M. Fahey: *Cyprian and the Bible.* A Study in Third-Century Exegesis, Tübingen 1971 (BGBH 9), doch berücksichtigen diese nach V. zu selten die Verortung des Schriftgebrauchs im Prozess der Kommunikation und damit die soziale Bedeutung cyprianischer Schriftrelektüre (leider fehlt in dieser Hinsicht eine Auseinandersetzung mit W. Wilhite: *Cyprians Scriptural Hermeneutic of Identity.* The Laxiest 'Heresy', in: HBT 32

[2010], 58–98). V. zeigt auf, dass Cyprian die Hl. Schrift unmittelbar auf die aktuellen Umstände anwendet. So zieht er direkte Verbindungen zwischen biblischen Verfolgungsszenarien und den aktuellen Bedrängnissen der Christen. Um den eigenen Standpunkt zu unterstreichen und die Adressaten in seine Richtung zu beeinflussen, führt der Bischof die Leser und Hörer des Schreibens eng an biblischen Texten entlang. Zwei Übersichten zur Struktur und den Themen des Briefes, den verwendeten biblischen Textstellen und Signalwörtern runden den Beitrag ab. Stärker kommunikationstheoretisch orientiert gibt sich der Beitrag von *A. Smeets „Traces of Care and Involvement.* A Semiotic Reading of Cyprian's De Vnitate". S. unternimmt den Versuch, Cyprians Traktat *De unitate* als Teil eines Diskurses zu verstehen, in dem Cyprian als Zeichengeber dem Adressaten vermittelt gegenübertritt. Eine wichtige Frage ist dabei, wie in diesem Diskurs Sinn erzeugt und welcher Sinn transportiert wird. S. legt für seine Analyse als Theorie die Strukturale Semantik von A. Greimas zugrunde. Demnach installiert Cyprian eine Form der Kommunikation zwischen sich („I") und den Adressaten („You"), in der Licht/Finsternis/Erlösung/Unsterblichkeit/Verdammung die Signalbegriffe sind. Das „I" tritt als Experte für deren Bedeutungsgehalt und als Garant für die Einheit der Kirche auf. *L. H. Westra* („*Cyprian, the Mystery Religions and the Apostles' Creed.* An unexpected Link") geht der Etymologie des Begriffs *symbolum* im antiken christlichen Kontext nach. Er sieht *symbolum* bei Cyprian als ein „baptismal password" (125). Frage und Antwort in der Taufliturgie setzen den kommunikativen Rahmen. Bedauerlicherweise seien gerade Cyprians wenige Anspielungen auf ein möglicherweise bereits bestehendes (apostolisches) Glaubensbekenntnis häufig übersehen worden. *H. v. Loon („Cyprian's Christology and the Authenticity of Quod idola dii non sint")* geht der Frage nach Cyprians Urheberschaft von *Quod idola* nach. Für die Abfassung durch Cyprian spricht neben philologischen Gründen eine große inhaltliche Nähe zu *Ad Quirinium*, insbes. in der Christologie. Beide Schriften verweist er in die frühe Phase des kirchlichen Wirkens Cyprians, noch bevor Verfolgung und innergemeindliche Konflikte seine weiteren Schriften bestimmen. *A. van de Beek („Cyprian on Baptism")* befasst sich mit dem viel diskutierten Thema Ketzertaufe. Cyprians Haltung zur Ketzertaufe müsse stärker als Teil seiner Ekklesiologie erkennbar gemacht werden. Hinter seiner rigorosen Ablehnung der Ketzertaufe gegenüber Stephan v. Rom stehe eine völlig andere Sichtweise auf die Kirche: die Christusgemeinschaft als unabdingbare Voraussetzung für den Vollzug der Taufe. Dennoch sucht Cyprian den Bruch mit Stephan zu vermeiden, da er die kirchliche Einheit über eine dogmatische Position zur Taufe stellt. V. d. B. zeigt dann auch im Verhältnis zum augustinischen Taufverständnis Unterschiede auf. Die Taufe ist für Augustinus gültig, wenn die richtige Taufformel gebraucht wird. Ebenso ist Augustins Blick auf die Kirche ein anderer. Während der Karthager von der Gemeinschaft her denkt, steht bei Augustinus das Individuum im Zentrum seiner Tauftheologie. *A. W. H. Evers* („*Post populi suffragium.* Cyprian of Carthage and the Vote of People in Episcopal Elections") beleuchtet die Rolle des Gemeindevolks im Verfahren der Bischofseinsetzung. E. arbeitet sich an der alten und immer noch häufig vertretenen These ab, dass dem Volk bei der Bischofswahl allenfalls eine untergeordnete Bedeutung zukomme. Dabei entscheidet sich die Frage nach der Reichweite der Beteiligung des Gemeindevolks am Verständnis des Begriffs *suffragium* (= Willensbekundung; Zustimmung; Akklamation). E. kritisiert die Annahme, das *suffragium* des Volkes sei gegenüber dem *iudicium* der Bischöfe zweitrangig, als anachronistisch. Eine Akklamation im römischen Kontext sei ein sehr vielgestaltiges Verfahren und beinhalte aktive Elemente wie Bittgesuche und spezifische Willensbekundung. Dies zeigen auch die Schriften Cyprians auf: Die *plebs christiana* ist bei der Wahl wie auch bei der Absetzung von Bischöfen entscheidend beteiligt. E. sieht das *suffragium* als unzweifelhaft demokratisches Element im kirchlichen Leben, das im römischen Nordafrika stärker etabliert gewesen sein könnte als in Rom.

Kap. 10–13 behandeln rezeptionsgeschichtliche Fragen. *M. A. Gaumer* („*Dealing with the Donatist Church.* Augustine of Hippo's Nuanced Claim to the Authority of Cyprian of Carthage") und *P. van Geest* („*Pectus ardet evangelica pietate, et pectori respondet oratio.* Augustine's Neglect of Cyprian's Striving of Sincerity") untersuchen Augustins Bezugnahme auf Cyprian. Für G. sind Cyprians Ansehen und Autorität Augustins stärkste Waffe, um die Donatisten auch theologisch zu überwinden. Augustin rekurriert weniger auf Cyprians rigorose Haltung zur Ketzertaufe, sondern fokussiert sich auf das Thema Schisma. Hier kann er mit Cyprian seinen Gegnern den Vorwurf der willentlichen Spaltung und der mangelnden Nächstenliebe machen. P. v. G. beobachtet, dass sich Augustinus im Donatistenstreit bei seiner Grundforderung nach innerer Wahrhaftigkeit gerade nicht auf Cyprian stützt, obwohl diese in *De unitate* als unabdingbare Voraussetzung für die Einheit der Kirche erscheint. Augustinus wolle, so v. G., den Eindruck vermeiden, dass auch Cyprian wie den Donatisten die innere Heiligkeit des Sakramentenspenders wichtig sei. *A. Goudrian* erörtert zu „Cyprians de ecclesiae catholicae unitate" die Frage: *Why did Reformed Theologians Consider it as a Useful Book (1559–1655)?* Trotz Cyprians Haltung, „wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben", die einem römischen Exklusivismus zuvorzukommen scheint, hat Cyprian gerade in den Kontroversen um das Papsttum für die Reformatoren (Calvin, A. Scultetus, D. Mornay, Lubbertus, A. Polanus, G. Voetius) großes Gewicht. Sie finden in *De unitate* wichtige Argumente für ihre Behauptung der Gleichheit aller Bischöfe und für ihre Ablehnung des päpstlichen Primats. Einige Reformatoren betonen mit Cyprian auch die Einheit der Kirche in und durch Christus. *M. Poorthuis* („*Cyprian and the Tolerance of our Mother the Church.* A Heritage between Identity and Exclusion") fragt nach der heutigen Relevanz Cyprians, insbes. im Verhältnis zu Anders-/Nichtgläubigen. Cyprians Diktum „außerhalb der Kirche kein Heil" solle man nicht exklusivistisch gegenüber anderen Religionen verstehen, sondern als Appell an die nachfolgenden christlichen Generationen sehen, Erlösung nicht außerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft zu suchen. Bereits Cyprians Gedanken von der notwendigen Einheit der Kirche und sein Bild von der Kirche als Mutter seien mehr von Liebe, Milde und Sorge um Erlösung bewegt als von Intoleranz.

Gleich zu Beginn des Vorwortes stellt *A. Di Berardino* die Frage, ob angesichts der Fülle der Veröffentlichungen zu Cyprians Leben, Werk und Wirken überhaupt noch etwas Neues über Cyprian und dessen Kontext gesagt werden kann. Die Frage ist durchaus berechtigt. Zweifellos liefert der Band aufs Ganze betrachtet nicht nur neue Erkenntnisse, sondern eröffnet auch durch veränderte Perspektiven auf bereits Bekanntes interessante Möglichkeiten, um weiterzudenken. Die biographischen Beiträge weisen verstärkt auf die Komplexität der Person Cyprians und seiner Lebensumstände hin. Auch wird zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Person Cyprian, obwohl verehrter Märtyrer, unmittelbar nach seinem Tod umstritten war und dass es sich bei den dann entstandenen „biographischen" Schriften im Kern um politische (Propaganda-)Schriften handelt. Das liegt insbes. daran, dass Cyprian selbst ein hoch politisches Leben geführt hat. So müssten auch viele Briefe und Werke Cyprians von der Forschung noch stärker als bisher als politische Schriften betrachtet werden. Gerade Vos und Smeets geben in diesem Kontext den wichtigen Denkanstoß, Cyprians Schriften und seinen pointierten Umgang mit der Heiligen Schrift v.a. als Elemente eines komplexen Kommunikationsgefüges zu betrachten, in dem die Intentionen und Erwartungen der Diskursteilnehmer eine außerordentliche Rolle spielen. Besonders die rezeptionsgeschichtlichen Beiträge stoßen in eine Forschungslücke, ohne diese im gegebenen Rahmen auffangen zu können. Sie vermitteln einen sehr guten Eindruck von der Auseinandersetzung Augustins mit Cyprian und die Rezeption cyprianischen Gedankenguts durch einige Reformatoren. Es fehlen aber bis heute umfassende Arbeiten zur Cyprianrezeption von der Alten Kirche bis in die Gegenwart. Welchen Stellenwert ihm auch in der heutigen römisch-katholischen Tradition zukommt, kann allein schon der Blick auf die Kirchenkonstitution Lumen Gentium zeigen. Auch Cyprians eigene Abhängigkeit von der christlichen Tradition in Nordafrika, insbes. von Tertullian, bedarf noch einer systematischen Aufarbeitung. Trotz umfassender Forschung ist das Kapitel Cyprian innerhalb der Kirchengenschichte keinesfalls abgeschlossen, weitere Arbeiten im Geiste des Tagungsbandes wären zu begrüßen.

Siegen Peter Ley

Zachhuber, Johannes: **Theology as Science in Nineteenth-Century Germany.** From F. C. Baur to Ernst Troeltsch. – Oxford: Oxford University Press 2013. (XII) 318 S., Ln. £ 75,00 ISBN: 978–0–19–964191–8

In seinem berühmten Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", der 1898 in der Zeitschrift *Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein* erschien und eine Art Selbstverständigungsdebatte über das Verhältnis von Normativität und Geschichte in der Schule Albrecht Ritschls darstellt, skizzierte Ernst Troeltsch das Programm einer wissenschaftlichen Theologie unter den Bedingungen des modernen Historismus. Für diese sei die historische Methode der alternativlose Zugang zu den biblischen Schriften. Mit diesem Programm knüpfte Troeltsch an grundlegende Motive der protestantischen Theologie des 19. Jh.s an, wie sie von dem Tübinger Theologen Ferdinand Christian Baur und seiner Schule ausgearbeitet wurden. Baur selbst formulierte seine Konzeption einer historischen Theologie vor dem Hintergrund der um 1800 einsetzenden Historisierungsprozesse in Theologie, Philosophie, Geschichtswissenschaft und anderen Disziplinen. Dieses bislang nur wenig untersuchten Forschungsfeld nimmt sich die hier anzuzeigende Studie von Johannes Zachhuber mit dem Titel *„Theology as Science in Nineteenth-Century Germany.* From F.C. Baur to Ernst Troeltsch" an. Bei ihr handelt es sich um die überarbeitete und ins Englische übersetzte Fassung einer Untersuchung, welche im Jahre 2010 von der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. zu Berlin als Habil. schrift angenommen wurde (VIII). Das Buch bietet einen umfassenden Überblick über die Versuche protestantischer Theologen des 19. Jh.s, ihre Disziplin mit den Standards der modernen Wissenschaften in Einklang zu bringen und die Theologie als eine Wissenschaft auszuarbeiten. Exemplarisch wird dies anhand der einflussreichen Konzeptionen von Baur und Ritschl durchgeführt.

Die Untersuchung ist in zwei Hauptteile untergliedert. Der erste Teil ist *Ferdinand Christian Baur and the Tübingen School* (21–130) gewidmet und der zweite *Albrecht Ritschl and the Ritschl School* (131–285). Nach einer Einlei-

tung, welche über den problemgeschichtlichen Hintergrund sowie das Anliegen der Untersuchung informiert (1–20), wendet sich Z. dem Begründer der jüngeren Tübinger Schule zu. Der zweite Abschnitt skizziert zunächst anhand der 1835 erschienenen Studie *Die christliche Gnosis* Grundzüge von Baurs historischer Theologie. Diese Studie setzt die Rezeption von Hegels Religionsphilosophie, dem einzigen Text, welchen der Tübinger Theologe von dem Berliner Philosophen rezipiert hat, voraus. Das von Baur 1835 konzipierte Programm einer Religionsphilosophie, die zugleich Religionsgeschichte und Theologie sein soll, ist indes ambivalent (38). Z. spricht deshalb von *F.C. Baur's Two Programmes of Scientific Theology* (25–50), welche in der Gnosis-Abhandlung nebeneinander stehen. Einerseits sei es dem Tübinger Theologen darum zu tun, Theologie, Philosophie und Geschichte zu vermitteln, und andererseits wird eine strikte Differenz von Geschichte und Theologie betont. Das erste Programm nennt Z. neo-rationalistisch und das zweite idealistisch (47–50). Das idealistische Programm zielt darauf ab, „to overcome the dualistic dichotomy of history and reason by means of rational self-reflection" (49). In seinen Analysen der antiken Gnosis, welche in der Studie von 1835 als Folie zur Rekonstruktion der modernen Religionsphilosophie – und hier sind v.a. Schleiermacher und Hegel im Blick – fungiert, hebt Baur jedoch zugleich die Differenz von Unendlichem und Endlichem, Geist und Natur hervor. Dies führt zu der neo-rationalistischen Lesart seines Programms: „Drawing this final consequence of course means, in practice, returning to the perspective of eighteenth-century Rationalism, which regarded history as merely factual and thus incompatible with true philosophical interest" (ebd.).

Die Wurzeln dieses ambivalenten Programms einer historischen Theologie werden im dritten Abschnitt der Studie untersucht (51–52). Z. rekonstruiert zunächst das Tübinger Osterprogramm (52–64), sodann Baurs frühes Hauptwerk *Symbolik und Mythologie* (64–67) von 1824 und schließlich den Einfluss von Schellings Geschichtsphilosophie auf die Formierung des Programms einer wissenschaftlichen Theologie bei dem Tübinger Theologen (67–72). Mit dem Hinweis auf die von Schelling in seinem Transzendentalsystem von 1800 sowie die in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* ausgearbeitete Geschichtsphilosophie benennt Z. einen Aspekt, der in der Forschung zumeist unterbelichtet wird. Für die sich in der ersten Hälfte des 19. Jh.s formierenden historischen Wissenschaften fungierten diese Texte Schellings in der Tat als ein wichtiger Referenzpunkt, um die pragmatische Geschichtskonzeption der Aufklärung zu überwinden und die Aporien der Hegelschen Konzeption zu vermeiden.

Die These von der Ambivalenz von Baurs historischer Theologie, welche unterschiedliche Lesarten des Projekts wissenschaftlicher Theologie ermöglicht, gibt Z. den Schlüssel, um die Entwicklungsgeschichte der protestantischen Theologie im 19. Jh. zu strukturieren. Die Schüler Baurs haben, wie die Studie prägnant herausarbeitet, die historische Theologie Baurs im Sinne des neo-rationalistischen Programms rezipiert. Von hier aus fällt nun ein höchst aufschlussreiches Licht auf die Theologie von David Friedrich Strauß, welche im vierten Kap. (*A Science without Presuppositions: David Strauss*, 73–95) thematisiert wird, sowie auf die von Eduard Zeller (*Debating the Nature of Religion: Eduard Zeller*, 96–123) und Adolf Hilgenfeld (*A Manifesto of Tübingen Orthodoxy: Adolf Hilgenfeld*, 124–134). Die Konzeption von Strauß, die in der bisherigen Forschung im Horizont des theologischen Hegelianismus untersucht wurde, kommt vor dem Hintergrund der Theologie seines Lehrers Baur als eine Radikalisierung von dessen Programm einer neo-rationalistischen historischen Theologie in den Blick, welche selbst wieder auf den Tübinger Lehrer zurückwirkte. Strauß trennt strikt zwischen empirischer Geschichte und überzeitlicher Wahrheit der Religion. Deshalb optiert er für eine wissenschaftliche Theologie ohne Voraussetzungen, und aufgrund der strikten Differenz zwischen Geschichte und Idee ist er der Meinung, dass die Kritik der evangelischen Geschichte die Wahrheit des Christentums unberührt lässt. Auch Zeller knüpft an das neo-rationalistische Programm Baurs an. Im Unterschied zu Strauß rückt bei dem Schwiegersohn Baurs allerdings die Debatte über das Wesen der Religion in den Fokus. Dieses wird – vor dem Hintergrund der Kontroversen in den frühen 1840er-Jahren über die *Glaubenslehre* von Strauß sowie Feuerbachs *Wesen des Christentums* – in einen praktischen Horizont gerückt. „His [Zellers] response to the triad of knowledge – action – feeling is given along the same lines as his earlier evaluation of Strauss' and Feuerbach's theories; an adequate account must integrate the theoretical and the practical elements of religion and show their mutual interconnectedness." (116)

Während die Schüler Baurs bis hin zu dem Jenaer Theologieprof. Hilgenfeld, der die dritte Generation der Schule repräsentiert, an die neo-rationalistische Lesart des Programms wissenschaftlicher Theologie anknüpfen, rezipiert der Renegat der Baur-Schule, Albrecht Ritschl, das idealistische Programm des Tübinger Theologen. Dessen Programm einer wissenschaftlichen Theologie, gewissermaßen eine Selbstkorrektur der Baur-Schule, ist das Thema des zweiten Hauptteils der Untersuchung. Z. setzt im siebenten Abschnitt (*Albrecht Ritschl on Theology as Science*, 135–174) mit der Debatte zwischen dem späteren Göttinger Theologen und Zeller über die Tübinger Schule ein und arbeitet anhand der zweiten Auflage von Ritschls Schrift *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* dessen Aufnahme des idealistischen Programms aus. Ritschl verknüpft gegen den Hegelianismus von Baurs neo-rationalistischem Programm Theologie und Geschichte. Dahinter steht das Interesse an der Geschichtlichkeit und der individuellen Realisierung des Glaubens, welche in der Sicht des Göttingers in dem Geschichtspantheismus Hegels untergehen. Das achte Kap. *Philosophical Insights and Influences* (175–210) arbeitet behutsam die Quellen von Ritschls Theologie heraus, insbes. des für diese signifikanten Dualismus von Natur und Geist in dem spekulativen Theismus von Hermann Chalybäus und Immanuel Hermann Fichte (196–210), während im neunten Kap. der Reich-Gottes-Begriff Ritschls (211–249) erörtert wird.

Im abschließenden Kap. *The End of the Idealist Programme* (250–285) wird die Theologie der Ritschl-Schule in den Blick genommen. Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und insbes. Ernst Troeltsch teilen nicht mehr die Überzeugung des Göttinger Theologen, dass sich Theologie und Geschichte im Sinne von dessen idealistischem Programm verbinden lassen. Auch wenn von den Schülern das Programm einer historischen Theologie fortgeschrieben wird, so treten doch Glaube und Geschichte zunehmend in einen Gegensatz. Darin löst sich das idealistische Programm Ritschls auf. Die weitere Entwicklung der Theologie im 20. Jh., die Betonung der strikten Differenz von Historie und Glaube bei Paul Tillich, Karl Barth, Friedrich Gogarten u.a. nimmt, so könnte man sagen, unter den durch den modernen Historismus des 20. Jh.s veränderten Bedingungen Baurs neo-rationalistisches Programm wieder auf.

Z. hat eine anregende und überzeugende Studie zur protestantischen Theologie des 19. Jh.s vorgelegt, welche die komplexen Debatten über das Programm einer wissenschaftlichen Theologie in der Baur- und Ritschl-Schule klar strukturiert präsentiert.

Wien Christian Danz

Philosophie

Hoff, Johannes: **The Analogical Turn**. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa. – Grand Rapids: Eerdmans 2013. (XXVI) 241 S. (Interventions), pb. $ 38,00 ISBN: 978–0–8028–6890–9

Johannes Hoff, ein deutscher Theologe, der als Prof. für Systematische Theologie am Heythrop College in London lehrt, legt mit dem zu besprechenden Werk eine außergewöhnlich tiefsinnige und weitsichtige Studie vor. Es handelt sich um eine kritische Auseinandersetzung mit der rationalistischen Moderne, v.a. anhand des mittelalterlichen Denkens des Nikolaus von Kues. Das Buch skizziert die neue, in wissenschaftlichen und künstlerischen Kontroversen seiner Zeit gewonnene Perspektive des Cusanus im Hinblick auf ihre Bedeutung für philosophische Theologie heute. Die von ihm anvisierte analogische Wende ist die Wende zurück zum Analogiedenken des Mittelalters im Unterschied zur Univozität naturwissenschaftlicher Rationalität. H. sieht die moderne Zeit in Diskrepanz mit der Equivozität der post-modernen Popkultur und will diese Diskrepanz mit Hilfe des Cusanus überwinden. Seine Alternativposition würdigt sowohl individuelle Subjektivität als auch naturwissenschaftliche Rationalität.

Den Ansatz bezeichnet H. als „einen mystagogischen Zugang zur Unendlichkeit Gottes, basierend auf spiritueller und liturgischer Praxis" (XV). Gemäß einer an ihn gerichteten Bitte von Christoph Schlingensief sucht H. einen „ästhetischen Weg zu Jesus". Das Resultat ist „eine alternative Modernität, die uns befähigt, die mittelalterliche Analogizität zurückzugewinnen, ohne das befreiende Erbe der Moderne aus dem Auge zu verlieren" (XV). Dank seiner Erfahrungen in Großbritannien gelangt H. zu seiner Kritik der liberalen deutschen Theologen, die im Fahrwasser von Kant, Fichte, Hegel und Schelling sowie Karl Rahner eine anspruchsvolle Ebene der intellektuellen Strenge hegen, aber „ohne dass sie das Bedürfnis fühlen konnten, sich aus der engen und bequemen Umgebung der liberalen Nachkriegs-Ära" (XVII) zu lösen.

H. will nachweisen, dass Kants primäre Leistung in einer bündigen Zusammenfassung des spätmittelalterlichen und frühmodernen Niedergangs des christlichen Denkens bestand, ohne jedoch darüber hinaus zu gehen. Demgegenüber wird gezeigt, dass die Begegnung des Cusanus mit seinem Zeitgenossen Leon Battista Alberti (1406–1472) zu einer Zeit geschah, zu der es noch möglich war, eine alternative Version der Modernität zu finden.

Die cusanischen Verständnisse von Individualität, Kreativität und wissenschaftlicher Genauigkeit haben ihre Wurzel in der analogischen Rationalität des Mittelalters. Im Gegensatz zu Martin Heidegger, der für H. den Nihilismus der Moderne auf Plato und Aristoteles zurückführte, vertritt H. die Ansicht, dass dieser vielmehr in der Frühmoderne zu orten ist. Im Vergleich zu Thomas von Aquin hat Nikolaus von Kues den Vorzug, dass er sich direkt mit der Frühmoderne konfrontiert.

Im ersten der drei Teile des Buchs widerspricht H. der Deutung des Cusanus als Vorläufer der modernen Subjektivitätsphilosophie, der das mittelalterliche Denken bloß als ein Überbleibsel aus der Kindheit westlicher Rationalität versteht. „Cusanus nahm sich selbst als einen Philosophen der Renaissance wahr, der frische und bisher unbekannte Einsichten geboten hat, aber es ist ihm gelungen, diese Selbst-Wahrnehmung mit einem der durchdachtesten Versuche, die mittelalterliche Einheit von Glauben und Vernunft, von Weisheit und Wissenschaft wiederzugewinnen" (2). Mithin wird die Weisheit der Unwissenheit aufrechterhalten. Diese apophatische Anthropologie gab Cusanus den Schlüssel, um auf die Herausforderungen der Frühmoderne zu antworten. Dank dieses Ansatzes konnte er dem Dualismus des Szientismus mit dem Anspruch auf Objektivität einerseits und der offenen ‚negativen' Freiheit der modernen Kunst und Kultur mit ihrer Subjektivität andererseits widerstehen.

Mit seiner apophatischen, christlichen Spiritualität war Cusanus imstande zu erkennen, dass die Weisheit den Gelehrten verborgen blieb, aber den kleinen

und demütigen Menschen schon auf den Straßen und Plätzen offenbar sei. Dieser Weg führt schließlich zum Lob des unaussprechbaren Gottes. „Nur das Lob Gottes" schreibt H. „kann unseren wahrheitssuchenden Geist vor den analytischen Ambition einer desorientierten, um seiner selbst willen verstehenden Rationalität bewahren" (22). Das menschliche natürliche Verlangen danach, Gott zu sehen, ist nach H. nicht nur eine religiöse Angelegenheit; „das Lob Gottes ist eine Angelegenheit der *naturwissenschaftlichen* Bedeutung" (69). Die Vernachlässigung dieser negativen Theologie führe zur ikonoklastischen Gegenbewegung des modernen Atheismus. Zusammenfassend stellt H. fest: „Die Bedeutung des Nikolaus von Kues liegt darin, dass er das Unmögliche versucht hat. Er strebte die Entwicklung eines apophatischen Weges an, um der nihilistischen Selbst-dekonstruktion des westlichen Christentums" (24) durch eine Synthese von Weisheit und Wissenschaft entgegenzuwirken.

Der zweite Teil des Buchs dreht sich um die Koinzidenz von Schauen und Hören, wie sie in der Schrift „De visione Dei" dargestellt wird. H. deutet diese als den Schlüssel zur Dekonstruktion der im 15. Jh. entstehenden ‚narzisstischen' Welt. In seiner kleinen Schrift zeigt Cusanus, dass durch die Verbindung von Sehen und Hören die Subjektivität der Erkenntnis verdeutlicht wird. Die Perspektivität des Individuums zusammen mit der durch das Hören vermittelten Objektivität ist somit eine Komponente des Wissens. Um dies zu verstehen, untersucht H. durch eigene Studien der Kunstgeschichte die Vorgeschichte der modernen Konzepte der Perspektive und des Raums. Cusanus entwickelt eine philosophisch rigorosere Erklärung der modernen Mathematisierung des Raums, sodass er eine umfassende „Dekonstruktion" der Auffassungen Albertis von Raum, Perspektivität und subjektiver Autonomie durchführt. Dank der analogen Perspektive, die etwa Descartes und Leibniz nicht gekannt haben, erscheint Christus als der Verbindungspunkt des Universalen und Einzelnen. „Es ist allein die kontingente Singularität der inkarnierten Universalität Gottes, die zwischen *allen* Unterschieden, einschließlich des Universalen und des Partikularen, vermittelt" (68). In der analogen Sprache des Betens und Lobens werde das Universale mit dem Partikularen vereinigt. Ein beachtenswertes Ergebnis der peniblen Untersuchungen des komplexen zweiten Teiles ist die Feststellung, dass schon der Titel der Schrift über die Gottesschau die cusanische Antwort auf die Innovationen der Renaissance verkörpert, und zwar, indem nicht die Sichtbarkeit von objektiven Gegenständen im perspektivischen Raum, sondern Gott als die Sichtbarkeit des Unsichtbaren in dem realen Raum der persönlichen Begegnungen von Angesicht zu Angesicht herausgestellt wird.

Der dritte Teil ist der Relevanz der cusanischen Vision für die künftige Zeit gewidmet, wobei wiederum die Konzepte des Raumes als auch der Autonomie vor dem Hintergrund der nochmaligen Emergenz des Unsichtbaren in der Kunst und Philosophie der Spätmoderne betrachtet werden. Der „Widerstand gegen die Hyper-Reflexivität des narzisstischen Zeitalters" (101) wird erörtert. Nach Cusanus sind wir berechtigt, uns selbst als das Zentrum des Universums zu sehen, aber nicht im Sinne einer Selbsttäuschung, sondern als den ersten Schritt eines mystagogischen Aufstiegs zum Heil hin. Dabei hebt H. hervor, dass Christus nicht notwendig ist, um Gott zu schauen; umgekehrt ist unsere Deifikation die Bedingung der Möglichkeit der Inkarnation (vgl. 211). Die Präsenz Christi in der Eucharistie „offenbart die unendliche *ambilitas* einer Aktualität, die die Kraft besitzt, unser natürliches Streben nach Wahrheit in einen Spiegel der unveränderlichen Einfachheit Gottes zu transformieren" (204). Der Verzehr der Eucharistie ‚verunendliche' das Verlangen, sodass es mit dem Verlangen des ganzen Universums zusammenfällt. Im Unterschied zu den voluntaristischen Traditionen von Duns Scotus und Kant besteht das Heil für Cusanus in kontemplativer Erkenntnis. Der Glaube kulminiert für ihn im ‚Gipfel der Theorie' (apex theoriae).

Das begrenzte Verstehensvermögen des Rez. reicht vielleicht, um einem intelligenteren Leser anzudeuten, wie er von diesem reichhaltigen und tiefsinnigen, wenn auch schwierigen Buch profitieren kann.

Münster William J. Hoye

Tömmel, Tatjana Noemi: **Wille und Passion**. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt. – Berlin: Suhrkamp 2013. 364 S. (stw, 2077), pb. € 18,00 ISBN: 978–3–518–29677–6

Tatjana Noemi Tömmels Diss. (*Wille und Passion*. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt) ist als suhrkamp taschenbuch wissenschaft publiziert und gründlich gearbeitet, obwohl ihr Thema die Versuchung mit sich bringen mag, auch Modisches zu implementieren. Die Einleitung (15–45) führt sachgemäß in das Buch ein und soll kurz ins Auge gefasst werden. Wie die konkrete Beziehung zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt beschaffen war und ob sie sachliche Bedeutung für deren Denken hat, interessiert den Rez.en nur wenig. Auch die Vf.in will den „Liebesbegriff" beider „gänzlich aus dem biographischen Kontext lösen, um ihn als Teil der philosophischen Werke zu interpretieren" (17). T. gesteht aber (19): „Heideggers Liebesbegriff ist ort- oder zumindest heimatlos". Sie betont das „Schweigen Arendts und Heideggers über die Liebe", will aber dennoch deren Liebesbegriff „rekonstruieren" (25). Obwohl „die Quellenlage generell, insbes. zur ersten Phase der Begegnung der beiden, bescheiden und äußerst einseitig" sei (27), teilt sie „die biographische Beziehung [...] in fünf, in ihrer Intensität stark divergierende Phasen" ein (28; zu diesen „Phasen" vgl. 28–33).

Nüchtern konstatiert die Vf.in am Ende der Einleitung, dass sich „nicht in Erfahrung bringen lasse", „[o]b und inwieweit [...] ein ‚Streit' über die Liebe [zwischen H. und A.] tatsächlich stattgefunden hat" (34). Ersatzweise wendet sie sich dem „Hintergrund der intellektuellen Begegnung von Arendt und Heidegger" zu, nämlich erstens der ‚Reflexion des Traditionsverlustes', zweitens der daraus ‚erwachsenden Methode', drittens der ‚Kritik der philosophischen Grundlagen der Moderne' (34f). Im ersten Punkt findet sich indessen ein πρῶτον ψεῦδος, das dieVf.in – das räumt der Rez. ein – mit einem Großteil der Zeitgenossen teilt (auch wenn der Rez. von der Irrigkeit dieser Einschätzung überzeugt ist). Wenn immer ‚das höchste Wissen' (schon nach Platon) das Wissen des Nichtwissens um das Höchste ist (vgl. z.B. *Politeia* 505a, 509b und *Apologie* 20d–21a) – was H. in seiner Interpretation des Höhlengleichnisses übrigens unter Verdrehung des Textes verdeckt hat (vgl. *Platos Lehre von der Wahrheit*; GA 9,221), dann gerät auch die *kritische* Philosophie Kants in ein anderes Licht: Denn sie zeigt sich als ‚Grundlegung einer kritischen Metaphysik' in sokratisch-platonischem Geist, der Kant gerade nicht fremd war. Der Nachzeichnung der Geschichte der neueren Philosophie durch die Vf.in, in der sie H.s und A.s Sicht bis hin zu Adorno und Habermas vergegenwärtigt und dieser folgen mag, stimmt der Rez. also nicht zu. H.s Weg, dessen Hauptwerk *Sein und Zeit* ein riesiges Fragment geblieben ist, sofern dessen für die Gottesfrage entscheidender dritter Abschnitt des ersten Teils fehlt, mag zu den Ursachen von H.s Fehleinschätzung Kants gehören. Dieser Irrtum tritt ebenso in H.s Vorlesung vom SS 1927 zutage (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), deren Kantdeutung den wesentlichen Punkt in Kants Personauffassung verfehlt (vgl. GA 24, bes. 185–194: zur „personalitas moralis"; vgl. dazu Norbert Fischer: *Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Kant im Blick auf die Zukunft der Metaphysik* [im Druck]). Sofern T.s Buch im Weiteren aber *nicht* ‚die Metaphysik' zum Thema hat (vgl. 43), sondern ‚die Liebe', die ein wichtiges Phänomenfeld der Metaphysik ist, wecken die weiteren Ausführungen Interesse. Die zwei Hauptteile untersuchen den Liebesbegriff H.s (49–187) und A.s (191–344). Das Buch endet mit einem „Resümee und Ausblick", der den Titel des Gesamtprojekts aufgreift: „Liebe als Wille und Passion" (345–364).

Der Heidegger-Teil hat vier Kap. Er beginnt mit der theologisch geprägten Frühphilosophie, wendet sich Gedanken aus dem Umfeld von *Sein und Zeit* zu (II. und III. Kap.) und schließt mit Hinweisen zum Liebesbegriff im Spätwerk (IV. Kap.). Exemplarisch sei das III. Kap. genannt (118–144), welches den Titel „*Amo, volo ut sis* – Die Liebe als Wille zum Sein des Geliebten" trägt. Die Vf.in webt zunächst Biographisches in die Sachbetrachtung (118) mit ein, indem sie mit H.s Rede zum Hochzeitstag seines Bruders Fritz und dessen Frau Liesel beginnt, bezieht diese Rede aber auf das Ideal des Selbstseins und der Eigentlichkeit der Existenz. Augustins „amo: volo, ut sis" begleitet die Darstellung wie ein Basso ostinato, jedoch so, dass (bei H. und in T.s Auslegung) die Personalität des Geliebten zeitweilig aus dem Blick gerät, insofern gelegentlich neutral vom „dilectum" gesprochen wird (120); z.B. wird H. so zitiert (120): „‚amo volo ut sis' ich liebe, das heißt, ich will daß *das* Geliebte sei, *was* es ist" (Kursivierung vom Rez. eingefügt). Implizit wird aber die Intention verfolgt, die *Personalität des Geliebten* im Sinn zu behalten. Zutreffend kommen auch Kantische Kernworte (z.B. „Achtung" und „Zweck an sich selbst", hier als „Selbstzweck") zur Sprache. In diesen Kontext gehört auch T.s Deutung (125): „Echte Liebe besteht also im gemeinsamen Gottesbezug als der Rückkehr zum Schöpfer."

Mit ihrer Betonung des Weiterwirkens der‚christlichen Tradition' im Denken H.s (auch *nach* der ‚Kehre') mag die Vf.in Zutreffendes betonen, obwohl H. sich im ‚ereignisgeschichtlichen Denken' der *Beiträge zur Philosophie* teilweise vehement von dieser Tradition absetzt. Dazu erklärt sie (133): „Es könnte sein, daß die großzügigen Anleihen, die Heidegger bei Paulus, Augustinus und Kierkegaard in Bezug auf den eigentlichen Lebensvollzug als Wandel vor Gott gemacht hat, ihn in einen Widerspruch treiben." Dieses Problem mag seinen Grund in Heideggers erwähntem Scheitern am dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* haben. Die Vf.in bewegt sich damit auch auf der Linie der Interpretation Otto Pöggelers, nach dem „‚Heidegger die augustinische Tradition mit Nietzsche zusammenzuführen' versuche" (vgl. 136, Fn 73). Die Vf.in gehört somit wohl zu den Interpreten H.s, die dessen von Nietzsche geerbte *Antichristlichkeit* nicht übermäßig ernst nehmen und für sein ‚letztes Wort' halten (welche Haltung dem Rez. angesichts von H.s innerer Zerrissenheit in dieser Frage plausibel erscheint).

Dazu passt die Auskunft im Abschnitt „Der ‚Fehl Gottes' und die Seinsverlassenheit" (150): „Zwei Pfähle, schreibt Heidegger 1935 an Karl Jaspers, steckten in seinem Fleische: die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats." Womöglich ist beides die Folge von H.s Zurückweichen vor einer wesentlichen Begegnung mit Kants Philosophie, sofern diese eben vom „Primat der praktischen Vernunft" her gelesen werden muss.

Dieser Aspekt liegt außerhalb des Horizontes der vorliegenden Diss., die sich insofern mit Recht an H.s faktischen Weg hält, auch wenn gelegentlich in Hinweisen auf Levinas (140) und andere neuere Philosophen alternative Denkmöglichkeiten gestreift werden.

Der zweite Teil zum „Liebesbegriff bei Hannah Arendt" (191–344) betrachtet und vergegenwärtigt Wirkungen von H.s Denken bei A. Der Rez. ist zwar der Meinung, dass A. kein ebenbürtiges Denken bietet, doch kann auch dieser Abschnitt mit Interesse und Gewinn gelesen werden. Im abschließenden Teil „Resümee und Ausblick: Liebe als Wille und Passion" werden die begrifflichen Untersuchungen zusammengefasst und an das wirkliche Leben zurückgebunden, was die Vf.in zu der (jedoch nicht weiter konkretisierten) Aussage treibt: „In überraschender Nähe zu Martin Buber scheint Heidegger für einen Moment sogar eine Philosophie des *Du* zu vertreten." (348) H. wie A. verstünden „die Liebe

als Ausnahmezustand, als den überwältigenden Einbruch einer übermenschlichen, göttlichen Macht, der in die Sphäre des Absoluten entrückt"; sie werde als „Einbruch einer transzendenten Sphäre in den Alltag erfahren" (351) – was mit Worten von Günter Anders auch als „Religiosifizierung der Liebe" benannt wird (352). Das Urteil von T. ist am Ende nicht ohne Grund zwiespältig (357): „Heideggers Liebesbegriff bleibt trotz vieler konstruktiver Ansätze letztlich in demselben ‚spiritualisierten Egozentrismus' verfangen, den Gregory Vlastos bei Platon ausmacht" (357). Das gegen Ende des Buches zitierte Wort A.s aus einem Brief scheint eben in diese Richtung zu weisen. A. schreibt: „Immer noch scheint mir unglaubhaft, daß ich beides habe kriegen können, die ‚große Liebe' und die Identität mit der eigenen Person. Und habe doch das eine erst, seit ich auch das andere habe. Weiß aber nun endlich auch, was Glück eigentlich ist." (357) Damit endet das Buch mit Hinweisen, die mit Mitteln Augustins („sancta civitas") oder Kants (vgl. das von Gott gestiftete „Reich Gottes") weiter bedacht werden könnten: denn wie könnte ein vernünftiger Mensch sein ‚Glück' *genießen*, wenn es ihm – oder seiner/seinem Geliebten – alleine und exklusiv beschert wäre, ‚die Anderen' hingegen im ‚Unglück' verharrten!

Das vorliegende Buch ist gründlich gearbeitet, anregend und bietet viel Anlass, an der Sache weiterzuarbeiten. Für die Lektüre dieses wissenschaftlichen Werkes ist deswegen das Fehlen von Verzeichnissen der benutzten Literatur, von Siglen und Registern sehr störend und lästig.

Wiesbaden Norbert Fischer

Enxing, Julia: **Gott im Werden**. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes. – Regensburg: Pustet 2013. 313 S. (ratio fidei, 50), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2495–9

„Warum greift Gott nicht ein, wo Unheil geschieht?" Mit dieser gleichermaßen alten wie immer wieder neu bedrängenden Frage führt Julia Enxing ihre Diss. über die Prozesstheologie Charles Hartshornes ein. Der Kontext, indem der „*neo*klassische Ansatz" des amerikanischen Philosophen und Theologen vorgestellt wird, ist die Vereinbarkeit von göttlicher Allmacht und Allwissenheit mit der unüberbietbaren Liebe Gottes. Damit verortet sich die Untersuchung im weiteren Umfeld der aktuellen Frage nach den göttlichen Eigenschaften, wie sie derzeit v.a. in der anglophonen Religionsphilosophie erörtert wird. Schon vorausgreifend sei gesagt, dass die Vf.in damit nicht nur einen mittlerweile fast klassischen amerikanischen Denker dem deutschsprachigen Publikum nahebringt, sondern auch einen wichtigen Beitrag zu laufenden theologischen Debatten im deutschen Sprachraum liefert.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf verschieden lange Kap. von durchaus auch sehr unterschiedlichem theologischen Gewicht. So beginnt die Arbeit mit einer biographischen Annäherung an die Jahrhundertgestalt amerikanischer Philosophie, wobei sogleich das Hauptcharakteristikum der Hartshornesschen Religionsphilosophie vorgestellt wird. Dem klassischen Bild eines ewigen, unwandelbaren Gottes von reiner Wirklichkeit (actus purus) wird die Vorstellung des „best and most moved movers", der sich durch ein Maximum an Wandelbarkeit und Flexibilität auszeichnet, entgegengehalten (25). V. a. die Vorstellung eines Gottes, der die Welt und ihren Lauf auf Grund seines Wissens und seiner Macht sowohl von Ewigkeit her kennt und bestimmt, wird vehement abgelehnt. Gleichwohl hält die Autorin daran fest, dass die frühen Prägungen des Autors sein Werk bestimmen (26), weshalb der persönliche und wissenschaftliche Werdegang Hartshornes ebenso dargestellt wird wie die Begegnung mit Alfred North Whitehead und Charles Sanders Peirce (35–38), die wohl dessen intellektuelle Genese am meisten beeinflusst haben. Gewisse Akzente werden gesetzt, wenn die Autorin neben den wenigen Bemerkungen zu Karl Rahner (42f) noch Hartshornes Feminismus erwähnt (43).

Der erste denkerische Schwerpunkt ist das zweite Kap., das von der Perfektion Gottes handelt. Genauer betrachtet werden hier nicht nur zwei verschiedene Perfektionen (48–67) sowie die Dipolarität Gottes (67–70) eingeführt, sondern auch der (In-)Determinismus postuliert (71–87), der besagt, dass Gott den Menschen nicht direkt beeinflussen kann. Während die „klassische" Theologie Gottes Unwandelbarkeit als höchste Perfektion begreift, geht die Prozesstheologie davon aus, dass Wandelbarkeit ein höheres Maß an Vollkommenheit impliziert, weshalb Gott generell als wandelbar und auf seine Schöpfung bezogen vorgestellt werden müsse (47). So werden von Hartshorne absolute und relative Vollkommenheit unterschieden (bes. 56). Während Gottes Liebe und Treue etwa als absolut perfekt gedacht werden, gilt dies nicht gleichermaßen für Macht, Wissen und Glückseligkeit. Allmacht und Allwissenheit verunmöglichten nicht nur die menschliche Freiheit, sondern stünden auch im Widerspruch zur Erfahrung einer Welt voller Leid. Die Existenz von Übeln wird auch als Grund dafür angenommen, dass Gott selbst nicht vollkommen glückselig sein könne. Mit Hartshorne behauptet die Vf.in, dass relative Perfektion keine schlichte Unvollkommenheit bedeute, denn göttliche Macht finde ihre natürliche Grenze an der Existenz einer (nicht aus nichts, sondern aus einer präexistenten Materie erschaffenen) widerständigen Welt, Allwissenheit an der prinzipiell nicht wissbaren Zukunft, vollkommenes Glück am Leid der Kreatur (60). Dennoch und deshalb wird Gott als der „self-surpassing surpasser of all" (53) vorgestellt, der endlos Potentialitäten in Aktualitäten überführe, sich selbst endlos vervollkommne und in Wechselwirkung mit der Schöpfung diese wiederum in einen unendlichen Prozess der Entwicklung und Vervollkommnung entgegen „locke" („lures"), ohne dass ein Ende jemals erreicht werden könne.

Im Horizont einer bipolaren, an die analytische Philosophie angelehnten Logik werde der sog. „klassische Theismus" (vornehmlich der patristisch-scholastischen Epoche) zu einem Nest von Widersprüchen, das es aufzudecken gelte (63). Der Gottesbegriff der metaphysischen Tradition wird folglich nicht in seiner trinitarischen Struktur wahrgenommen, sondern als „monopolar" aufgefasst. „Das monopolare Gottesverständnis" wiederum erscheint als Bedrohung, da die Rechte der Andersheit und der Pluralität nicht mehr gewahrt bleiben (69). Inwiefern freilich ein quasi-totalitäres „Monopol" Gottes in der langen Geschichte der Metaphysik angenommen werden kann und es sich nicht um eine Rückprojektion aus dem nachspekulativ-modernen Kontext handelt, ist eine weite Frage, die hier nur angedeutet werden kann.

Hartshorne jedenfalls unterscheidet in Gott selbst, der, wie gesagt, als „dipolar" begriffen wird, einen absoluten und einen relativen, einen unveränderlichen und einen veränderlichen, einen abstrakten und einen konkreten Aspekt (67). Hier stellt sich die Gretchenfrage, ob die beiden Aspekte wirklich „versöhnt" sind, will sagen, ob beide Pole wirklich zusammen den einen Gott ausmachen oder ob die absolute Seite nur auf einige Aspekte Gottes, so auf seine Liebe und Treue, reduziert wird und sein Wille, seine Macht und seine Ewigkeit nicht letztlich doch zu sehr begrenzt werden (vgl. 132, bes. Anm. 275). Inwiefern ist Gott wirklich ewig und zeitlich zugleich, wie postuliert wird (vgl. 76)? Führt die Dipolarität nicht doch dazu, „einige Attribute zu bejahen und andere zu verneinen" (78)? Es scheint, dass die anthropomorph gefassten göttlichen Attribute beschnitten werden müssen, um für den menschlichen Verstand einen Widerspruch zu vermeiden und Gott vorstellbar zu machen (80–82). V. a. die menschliche Freiheit wird zur absoluten Grenze Gottes (82–87). Entweder göttliche Allmacht und Allwissenheit oder menschliche Freiheit! Doch bevor das Gottesbild Hartshornes weiter entfaltet wird, schiebt die Vf.in im dritten Kap. eine wichtige Zwischenbetrachtung ein.

Einen recht großen Raum nimmt die Analyse der Korrespondenz Hartshornes mit dem methodistischen Philosophen Edgar S. Brightman, der sich um die Fragen des Personalismus und des Panpsychismus entfaltet (94–118). Für Hartshorne ist auch die menschliche Persönlichkeit keine geschlossene Einheit, sondern stets „bound together in a real mutuality" mit anderen Persönlichkeiten. Menschen leben in einer relativen Abhängigkeit voneinander. Mit Whitehead hält Hartshorne daran fest: „It is the view of isolate self-indentity from birth to death that is the illusion" (95). Entscheidend aber ist, dass Hartshorne auch Gott als Persönlichkeit begreift, wobei die „Welt als Körper der Person Gottes verstanden wird" (135). Gerade die Vorstellung eines berührbaren und prozessfähigen Gottes ist die Voraussetzung für „ein reales und personales beidseitiges Gott-Mensch-Verhältnis" (135).

Die wesentliche Vertiefung und mithin das Herzstück der Arbeit findet sich im vierten Kap., das vom sozialen Gotteskonzept Hartshornes handelt (139–239). Hier nennt und entfaltet die Vf.in die verschiedenen „neoklassischen" Gottesattribute und grenzt sie scharf von den „klassischen" ab. Bemerkenswert ist, dass sie sich an dieser Stelle explizit gegen einen Mittelweg und die damit verbundene Kombinierbarkeit beider Konzepte ausspricht (187): „Gott, das soziale Wesen, steht in einer echten, reziproken Beziehung zu seinen Geschöpfen und wird somit – im Gegensatz zur klassischen Auffassung – als veränderlich und berührbar begriffen" (187). Gerade auch in diesem Teil, dem Corpus des Buchs, wird stets auf hohem Niveau argumentiert. Zusammengefasst wird das Kap. mit einer tabellarischen Auflistung von zehn (Dobrowski) bzw. acht (Viney) Brennpunkten, die nicht nur die Konfliktlinien zwischen der Hartshornesschen Prozesstheologie und ihren Gegnern präzise bestimmen, sondern auch als Grundlage für eine weitere Diskussion dienen können.

Dass hier noch Diskussionsmöglichkeiten sind, lässt die zweite Hälfte des vierten Kap.s erahnen, wo nach dem sozialen Gotteskonzept im engeren Sinn Konsequenzen für den Menschen, genauer für die eschatologische Bestimmung des Menschen, gezogen werden. Unter dem Titel „Hartshornes Theorie der essentiellen Immortalität" wird dessen Kritik an Vorstellungen von Auferstehung, Leben nach dem Tod, aber auch ausgleichender Gerechtigkeit (205) erörtert. Die Vf.in macht deutlich, dass Hartshorne „die Option einer postmortalen Karriere" ausschließt, da für ihn der Tod das Ende des aktiv-subjektiven Erlebens ist. Als Argumente werden etwa die Vermeidung der Monotonie in einer endlos sich hinziehenden „schlechten" Unendlichkeit angegeben (196ff). Hartshorne vertritt lediglich eine Immortalität durch Erinnert-Werden (202). Als die drei Prinzipien der „essentiellen Immortalität werden angegeben: 1. die Unvergänglichkeit von Realität, 2. die Immortalität der Vergangenheit und 3. der Glaube an Gottes Allwissenheit und sein unsterbliches Gedächtnis" (216). Wichtig ist es, darauf hinzuweisen, dass sich E. in diesem Kontext nun doch von Hartshorne deutlich distanziert (205, 239), seine Argumentation nicht vollends überzeugend findet (239) und auf andere prozesstheologische Eschatologien (u.a. von Joseph A. Bracken SJ, 223f) verweist. Für die Theodizeefrage, die ja eine Art roten Fadens durch die Arbeit bildet, ist nach E. die „Streichung des Allmachtsprädikats" von weitaus größerer Bedeutung als die eschatologischen Überlegungen Hartshornes (239). Angesichts der Tatsache, dass hier nun noch die Position Hartshornes relativiert wird, ist zu fragen, ob dies nicht auch im eigentlichen Gotteskonzept möglich wäre.

Wenn als letztes Kap. die Abgrenzung vom „Open Theism" vorgenommen wird, dann deshalb, weil nach Überzeugung der Vf.in ein Dialog nicht nur zwischen dem Prozesstheismus und dem klassischen Theismus, sondern auch mit dem „Open Theism" für die Zukunft von Belang sei (240). Der in Deutschland

noch relativ unbekannte „Offene Theismus", der in den USA aus einem progressiven evangelikalen Milieu erwachsen ist, befindet sich mit vielen Positionen in unmittelbarer Nähe zur Prozesstheologie. Wie sich diese v. a. gegen die „klassische" Position etwa eines Thomas von Aquin abgrenzt, so wendet sich jener auch gegen ein fundamentalistisch-evangelikales Denken (250). Die „Open View"-Theologie sieht sich in der Tradition der östlichen Orthodoxie, des Kirchenvaters Tertullian, der Arminianischen und der Wesleyanischen Kirche sowie der Reformierten Gemeinschaft und der Pfingstgemeinden. Gemeinsam ist dem „Offenen Theismus" und der Prozesstheologie v. a. die Begrenzung der Allmacht und der Allwissenheit Gottes. Gott selbst zeichnet sich durch Beweglichkeit und Berührbarkeit aus. Doch während die Prozesstheologie Schöpfung und Gott stark ineinander blendet, betont der „Offene Theismus" die Schöpfungsdifferenz und hält zugleich an einer sehr begrenzten Möglichkeit Gottes, „unilateral" ins Weltgeschehen einzugreifen, um dieses doch immer wieder zum Guten wenden zu können, fest (250–275). Es kann durchaus behauptet werden, dass die Diskussion von beiden Seiten als ein Kampf um das wesentlich Christliche aufgefasst wird. Besonders die Auseinandersetzung zwischen dem Offenen Theisten William Haskers, der in gewisser Weise am „übernatürlichen" Eingreifen Gottes festhält, und dem Prozesstheologen David R. Griffin, der nicht einsieht, warum Gott dann in Auschwitz nicht eingegriffen habe (274f), wird analysiert. Die Kritik am „Open Theism" wird v. a. aus evangelikal-fundamentalistischer Sicht (Douglas Wilson) vorgestellt (275–290), um schließlich das gesamte Kap. mit einer „Kritik der Kritik" (291–294) ausklingen zu lassen. Hier plädiert E. in aller Deutlichkeit dafür, dass der theologische Dialog nicht nur vom „Bemühen um ein Verständnis der jeweils anderen Position" geleitete werden solle, sondern auch „die ein oder andere Modifikation an der eigenen Position aufgrund des Diskurses" möglich sein müsse (293).

Die Arbeit insgesamt endet mit dem Beitrag der Prozesstheologie zu weiteren Forschungsfeldern. Genannt werden hier: Nachhaltigkeit und Umweltethik, geschlechtersensible Gottesbilder, politische und interkulturelle Theologien, Prozess-Theodizee sowie moraltheologische und tierethische Fragestellungen (296–300).

M. E. besteht das Grundproblem aktueller prozesstheologischer Logik darin, dass diese im Wesentlichen bipolar zu sein scheint. Zwei sich vorgeblich ausschließende Begriffe werden zu einem Gegensatz und mehr noch zu einem Widerspruch zugespitzt, z. B.: entweder göttliche Allmacht oder menschliche Freiheit. Werden damit nicht die beiden Ausgangsbegriffe als endliche Größen vorgestellt? Das hätte zur Konsequenz, dass letztlich ein endlicher Gottesbegriff eingeführt würde. Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Schöpfer und Geschöpf, göttliche Glückseligkeit und menschliches Unglück wären gegeneinander begrenzt – trotz aller panentheistischen Grundintuition. Der Begriff göttlicher Unendlichkeit erhielte sich lediglich im Sinn einer „schlechten Unendlichkeit" (Hegel), die eine endlose Reihe eines temporalisiert vorgestellten Fortschritts meint. Dezidiert abwesend wäre der Gedanke einer absoluten Transzendenz Gottes (wie ihn die Theologie etwa der Spätantike und des Mittelalters denkt) oder der göttlichen Dialektik (wie ihn die klassisch neuzeitliche Philosophie entfaltet). In beiden „klassischen Theismen" kann Gottes Unendlichkeit gerade nicht einer endlichen Größe entgegengesetzt werden. Gott und Welt befinden sich – einfach gesagt – nicht auf einer Ebene, dennoch ist Gott nicht gegen die Welt begrenzt, da er schlechthin unendlich ist. Es stellt sich die Frage, ob an die Stelle der dreigliedrigen spekulativen (Vernunft-)Logik Hegels, die von der Identität von Identität und Differenz ausgeht, eine zweigliedrige (Verstandes-)Logik getreten ist. Trinitätstheologisch formuliert: Die Differenz von Vater (dem Einen) und Sohn (dem Anderen) wäre nicht mehr vom ebenfalls göttlichen Geist der Liebe umfangen. Das Dritte, der Grund, dem die Differenzen entsteigen, wäre entfallen.

Diesem Bild der Logik entspricht auf der materialen Ebene eine häufig grobe Schematisierung. Historisch gewachsene, in sich differenzierte Gedankenkomplexe, die ihre eigentliche Kraft an ihrem geschichtlichen Ort entfalten, erscheinen oft lediglich als „Argument" in einer modernen „Funktion". Ist die Kategorie „klassischer Theismus" nicht eine aus argumentationsstrategischen Gründen vorgenommene Vereinfachung? Ist dieses, sagen wir, mittelalterliche Denken überhaupt die (einzige) Alternative zum prozesstheologischen Ansatz? Warum wird die Dialektik des neuzeitlichen Denkens (Fichte, Hegel, Schelling) weitgehend ausgeblendet, wie übrigens auch postmoderne Ansätze (Derrida, Marion)? Vielleicht wäre es gut, wenn die bipolar zugespitzte Schärfe der Argumentation durch die ebenfalls eingeforderte Kultur der Beziehung und Relativität, der Pluralität und Andersheit abgemildert würde. Möglicherweise käme so das von der Vf.in geforderte offene Gespräch eher zustande, als durch die Aufdeckung von scheinbaren logischen Widersprüchen.

Nicht zuletzt die angesprochenen Kritikpunkte zeigen aber, dass das Buch nicht nur brisant ist, sondern auch, dass die Darstellungen und Erörterungen sehr anspruchsvoll sind. Gerade deshalb ist eine produktive Auseinandersetzungen mit den Thesen der Untersuchung wichtig. Wenn man nach der Lektüre das Buch aus der Hand legt, ist man nicht nur an Wissen bereichert, sondern voller Lust auf das theologische Gespräch. So handelt es sich im allerbesten Sinn des Wortes um ein provozierendes Buch.

Dresden Karlheinz Ruhstorfer

Šijaković, Bogoljub: **The Presence of Transcendence.** Essays in Facing the Other through Holiness, History and Text. – Los Angeles: Sebastian Press 2013. 347 S. (Contemporary Christian Thought Series, 22), pb. $ 20,00 ISBN: 978–1–936773–14–5

Bogoljub Šijaković ist in Deutschand wenig bekannt; in Serbien hingegen ist er eine Größe des politischen, akademischen und kirchlichen Lebens. Als Prof. für Philosophie in Belgrad und Nikšić hat er sich ebenso ausgiebig mit den Vorsokratikern wie mit der deutschen Philosophie beschäftigt. Dezidiert versteht er sich als christlicher Philosoph wie auch als „Balkan native", der den Beitrag der Region zum europäischen Erbe von Hellenismus und Christentum artikuliert. In seine Verantwortung als ehemaliger Religionsminister fallen der Entwurf für ein Gesetz über die Religionsfreiheit von 2002, die Einführung von konfessionellem Religionsunterricht an staatlichen Schulen und schließlich die Einsetzung eines dem Religionsministerium angegliederten interreligiösen Rates. Sein ambitioniertes Projekt einer *Bibliographia Praesocratica,* Paris 2001 stellt (als reine Titelbiographie) die heute umfangreichste Spezialbiographie zur vorsokratischen Philosophie inkl. neugriechischer und slawischer Werke dar. Š. hat sich vielfältig um die Übersetzung bedeutender Werke deutscher Philosophie ins Serbische verdient gemacht. Zwei starke Sammelbände von ihm sind bereits auf Englisch bzw. Deutsch erschienen: *Between God and Man.* Essays in Greek and Christian Thought, Sankt Augustin 2002 und *Amicus Hermes.* Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie, Podgorica 1996.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge von Š. aus den Jahren 1983–2013 zu einer breiten Reihe von Themen wie Metaphysik und Ethik, Ontologie und Epistemologie, Geschichtsphilosophie, Klassikerauslegungen und biblische Betrachtungen. Die Beiträge sind nicht chronologisch geordnet, sondern thematisch recht lose um die Schlüsselworte „Holiness", „History" und „Text" gruppiert. Die Begegnung mit „dem Anderen" markiert den gedanklichen Gesamtrahmen, wenn auch keineswegs ein wirklich einheitsstiftendes „Thema" des Bandes. Damit steht Š. einerseits grundlegend im Gespräch mit klassischer Metaphysik und offenbarungstheologischen Traditionen, hat andererseits aber auch vielfältige Anknüpfungspunkte an postmodern-kontinentale Philosophie, wie etwa Emmanuel Levinas, dessen „prima philosophia" das Konzept des „Anderen" liefert.

Die Beiträge beinhalten neben einer Vielzahl von Vorträgen auf internationalen Tagungen sowie Einleitungen zu von Š. herausgegebenen philosophischen Werken auch eine Zusammenfassung seiner Diss. („The Ontological Character of Early Greek Philosophy", 275–284) und sein Manifest „A Critique of Balkanistic Discourse: Contribution to the Phenomenology of Balkan ‚Otherness'" von 1999 (153–181), das auch im Westen Aufsehen erregt hat und nun wieder für ein breiteres Publikum zugänglich gemacht wird. Umfangreiche Register erleichtern nicht nur die Übersicht über Sachen, Personen und Bibelzitate, sondern auch über Zitate von Kirchenvätern und der antiken Philosophie. Die einzelnen Beiträge sind in Struktur, Zielrichtung und Stil durchaus unterschiedlich. Viele zeichnen sich eher durch einen meditativ-kreisenden Duktus als einen streng argumentativen Aufbau aus. Viele bieten eher kurze thetische Darstellungen, viele enden mit offenen Fragen. Fromme und gebildete Reflexionen vor philosophiegeschichtlichem und biblischem Hintergrund zeigen zugleich, wie umfassend gebildet Š. auf verschiedenen Gebieten der Geistesgeschichte ist.

Ein wiederkehrender Ausgangspunkt im Denken von Š. ist die Transzendenzvergessenheit der modernen Welt, die Vertreibung des Heiligen, die zu einer Deformierung der Erinnerung ebenso wie der gegenwärtigen und zukünftigen Kultur führt und sich in Wertrelativismus und Nihilismus äußert. Š. will das Gefühl für das Heilige wiedergewinnen. Transzendenz, personifiziert in der Figur des Anderen, ist für ihn die Quelle von Würde und Verantwortung. Die Begegnung mit dem Heiligen bildet die grundlegende Relationalität menschlichen Daseins ab (Teil I). Die Transzendenz, der wir in der Geschichte begegnen, ist die Quelle des Selbstbewusstseins – für das serbische Volk insbes. das Bewusstsein als Opfer der Geschichte, aber dennoch als ihr Subjekt (Teil II). Die Begegnung mit dem Text bildet die Transzendenzerfahrung von Bedeutung aus (Teil III).

Ein Zentralmotiv der christlichen Philosophie von Š., aber auch seines Geschichtsverständnisses ist das hohepriesterliche Opfer Christi, das in Liturgie und Sakrament anamnetisch vergegenwärtigt wird und an dem Menschen in ihren historischen Erfahrungen von Leid teilhaben können. Opfer und Erinnerung konstruieren auch die eigene geschichtliche Identität, was sich etwa in Š.s wiederkehrende Rede vom „Balkan Golgotha" (155 u. ö.) zeigt. Als Überwindung des Todes kann Erinnerung Leben und Identität stiften. Š. fordert darum eine „Ontologie des Gedächtnisses" zur Überwindung der „Phänomenologie

des Vergessens" (82). Immer wiederkehrende Schlüsselbegriffe des Denkens von Š. sind „Memory", „Suffering", „History" und „Oblivion". Immer wieder kreist sein Denken um die zentralen Fragen: Wie lässt sich theologisch das Vergessen bekämpfen? Wie lässt sich eine Geschichte vom Standpunkt der Opfer aus betrachten, die sie nicht nur als Objekte, sondern auch als Protagonisten ernst nimmt? Auch sehr persönliche Details scheinen in den geschichtsphilosophischen Reflexionen auf: „[S]hould I care about finishing and printing my Bibliographia Praesocratica", fragt sich Š. im Kosovokrieg unter den Angriffen der NATO-Bomber (204).

Die Kategorie des Anderen wird in Š.s provokativem und lange vergriffenem Manifest konkret: „A Critique of Balkanistic Discourse" von 1999. Da es im Rahmen dieser Rezension unmöglich ist, alle dreißig Beiträge in der Verschiedenheit ihrer Hintergründe, Inhalte und Bezüge zu würdigen, erlaube ich mir, diesen Beitrag exemplarisch etwas genauer vorzustellen. Unter dem Stichwort „Balkan Golgotha" (155 u. ö.) verweist Š. auf das Leid und die Traumatisierung dieser Region durch die fortgesetzte imperiale Stigmatisierung von den Römern über die Osmanen, Habsburger, Nationalsozialisten bis zum Zusammenbruch Jugoslawiens. In loser Anlehnung an Levinas' Ethik des Anderen und Saids Orientalismus-Kritik entfaltet er seine Demaskierung des „Balcanistic discourse". Š. verweist auf die Schaffung von Realitäten durch Sprache, Namensgebung und Stereotypisierung und bezeichnet die kolonialen Strategien als „significatory terrorism" (162), „semantic enslavement" (163) und „verbal terrorism" (178). Gegenüber der rhetorischen Inszenierung des Balkan als „Pulverfass" fragt Š.: „Who fills the keg with powder and who produces the fuse?" (164) Gegenüber der Darstellung der „Balkan natives" als barbarisch, tribalistisch und gewaltbereit zeigt er das Interesse europäischer Mächte auf, selbst als Zivilisierer nicht nur kulturell überlegen, sondern zur Machtausübung moralisch legitimiert zu sein (168). Gegen eine voreilige „de-Balkanization" wehrt Š. sich allerdings, da sie die Frage übergehe: „Who has ‚Balkanized' the Balkans?" (179) So appelliert er gleichermaßen an die „Balkan natives" wie an Gesamteuropa, den Balkan als „den Anderen" Europas als konstitutiven Teil Europas zu verstehen und die kulturellen Beiträge des Balkans zu den für ihn höchsten europäischen Errungenschaften – „Hellenism and Christianity" (160) – anzuerkennen.

Š. schlägt in seinem Denken weite Brücken zwischen Philosophie und Theologie, Metaphysik und Mystik, Ontologie und Ethik, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, Frömmigkeit und Geschichtskritik. Es ist sein erklärtes Anliegen, die tiefe Verbindung von Hellenismus und Christentum herauszustellen und gegen eine Moderne zur Geltung zu bringen, deren Krise sich gerade darin zeigt, dass sie beides vergessen hat: „[T]he problem is that contemporary culture is forgetful both of Socrates and of Christ." (304)

Der vorliegende Band bietet nun auch im Westen umfassenden Zugang zum Denken von Bogoljub Šijaković und gibt – über ihn vermittelt – einen wichtigen Einblick in die serbische Orthodoxie der Gegenwart. Als preiswerte englischsprachige Ausgabe bietet dieser Band eine der wenigen handlichen Möglichkeiten zu beidem.

Halle-Wittenberg Hanna Reichel

Fundamentaltheologie

Neuhaus, Gerd: **Fundamentaltheologie**. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. – Regensburg: Pustet 2013. 318 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2489–8

Mit dieser Arbeit legt der Autor ein Lehrbuch der Fundamentaltheologie vor, das dem Schema der drei klassischen *demonstrationes* folgt. Es sind im Wesentlichen zwei Grundideen, die in diesem Werk entfaltet werden:

(1) Die Rechenschaftslegung der Theologie hat sich im Rahmen einer Erstphilosophie zu vollziehen, die sich aus Deutschem Idealismus und Transzendentalphilosophie speist. Hier sind Hansjürgen Verweyen und Richard Schaeffler die maßgeblichen Gesprächspartner des Autors. Entsprechend soll die Rationalität des Glaubens an Gott durch die Selbstreflexion erstens der theoretischen Vernunft auf einen unverfügbaren Grund der Konzeptualisierung von Welt (Fichte) und zweitens der praktischen Vernunft durch die Postulatenlehre Kants sichergestellt werden. Im Gegensatz zu gängigen erstphilosophischen Glaubensbegründungen betont der Autor jedoch die bleibende „Gebrochenheit" der Autonomie der menschlichen Vernunft. Sie kann sich ihrer Voraussetzungen bewusst werden, diese aber nie abschließend durchdringen. Insofern steht am Ende der *demonstratio religiosa* nur die Rationalität des Glaubens, nicht der Nachweis der Existenz Gottes.

(2) Die Geschichte des (deutschen) Atheismus (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Horkheimer) wird daher als Teil der kritischen Selbstreflexion des religiösen Glaubens gelesen, der frommen Selbstbetrug überwinden kann. Hier kommt nun die zweite Grundidee ins Spiel, eine modifizierte Form von Girards Theorie des mimetischen Verhaltens. Nietzsche hat die Moral als Ressentiment gegenüber dem „Anderen" gedeutet. Girard geht davon aus, dass sich die menschliche Identität durch Nachahmung konstituiert. Dies führt beim Erstreben von begrenzt verfügbaren Gütern zu unvermeidlichen Konflikten. Der Autor ergänzt Girards Theorie noch durch eine psychologische Komponente, indem er das mimetische Verhalten als Angstverhalten deutet.

Der Gottesbegriff sei zwar ein A priori der menschlichen Vernunft, so der Autor, die Vernunft bedürfe aber in der Regel der Offenbarung, um sich dieses A priori bewusst zu werden. Im zweiten Teil dieser Arbeit, der *demonstratio christiana*, wird daher die Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition als dynamischer Lernprozess entfaltet. Der schrittweisen Überwindung des religiösen Gentilismus im AT folgt die Deutung Jesu als Überwinder des mimetischen Ausschlusses von Randgruppen. Auch das Kreuz hat dann eine kritische Funktion, insofern es die Versuchung überwindet, Jesus wieder zu einem exklusiven Besitz zu machen. Erst mit einem Leben aus dem Geist Christi wäre das Christentum voll verwirklicht. Damit ist der Autor bei der *demonstratio catholica* angekommen, die er nicht als statische Rechtfertigung, sondern anhand von kirchengeschichtlichen Brennpunkten als dynamischen Kampf um die Verwirklichung des Glaubens eindrucksvoll entwickelt.

Der Autor hat den sehr ansprechenden Einfall, seinen Arbeitsauftrag auf Grundlage von 1 Kor 14 zu formulieren. An dieser Stelle lobt Paulus den „prophetischen" Vortrag in der Gemeinde, weil er im Gegensatz zur Glossolalie selbst für den außenstehenden Gottesdienstbesucher zur Selbstreflexion führen und insofern für ihn verständlich sein kann. Als Philosoph und damit als Fachfremder fühlt sich der Rez. nicht berufen, dieses Projekt hinsichtlich seiner theologischen Qualitäten weiter zu beurteilen, sondern möchte hier einige Überlegungen anfügen, wie diese Arbeit auf Außenstehende wirken könnte. Der „prophetisch Redende" lädt seine Hörerschaft zu einem philosophischen Diskurs ein. Als Medium wählt er die deutsche Philosophie des 19. Jh.s. In der deutschen Fundamentaltheologie mögen erstphilosophisch orientierte Ansätze zwar noch hoch in Kurs stehen, außerhalb der theologischen Fakultäten haben sie ihre Vormachtstellung aber schon lange eingebüßt. Ein transzendentalphilosophischer Ansatz muss daher heute erst plausibel gemacht werden. Hier sind drei Vorschläge, worauf man dabei achten könnte:

(1) Fragen der Ontologie spielen heute wieder eine zentrale Rolle. Mir ist unklar, was es bei dem gewählten Ansatz „Existenz Gottes" (119) bedeuten soll, wenn es um einen „Begriff a priori" geht. Wenn die Hörerschaft nicht schon über eine starke transzendentalphilosophische Präferenz verfügt, kann diese Strategie leicht zum Eindruck einer ontologischen Marginalisierung zentraler Begriffe des Christentums (Gott, Auferstehung) führen. Die Theologie scheint diesbezüglich heute vorsichtiger, um nicht zu sagen ängstlicher zu sein als die Philosophie.

(2) Das Buch weist zwar durch seine beiden Grundideen und ihre konsequente Entfaltung eine große terminologische und argumentative Geschlossenheit auf. Trotzdem sind mehrere Traditionen zusammengekommen, sodass eine Klärung notwendig wird, wieso die unterschiedlichen Konzeptionen, die hier als Gott bezeichnet werden, sich auf das gleiche Objekt beziehen – falls man hier von Referenz sprechen darf – oder zumindest begrifflich zusammengehörig sind. Wie gehören die Postulate der praktischen Vernunft, der uneinholbare Möglichkeitsgrund für die Selbstreflexion des Ichs (30) und dessen Personalität (48) – die übrigens nicht begründet wird – miteinander zusammen? Und wieso sind sie mit dem Gott der Offenbarung, „der Liebe ist" (247), gleichzusetzen? Gerade wegen des prekären ontologischen Status Gottes ist eine Antwort auf diese Fragen wichtig.

(3) Die gewählte Perspektive hat Implikationen für das Verständnis von Erlösung. Gibt es hier nicht eine starke Tendenz zu einer Intellektualisierung? Emotionen (Angst) erscheinen als Störfaktoren, die es beim Bemühen um Autonomie der Vernunft zu überwinden gilt. Früher spielten in diesem Zusammenhang die durch die ethischen Tugenden geformten Affekte durchaus eine Rolle. Besteht Erlösung in der Gewinnung voller Autonomie der Vernunft? Lässt sich damit das Bewusstsein Jesu deuten, wenn die Möglichkeit zur Konzeptualisierung von einem „uneinholbaren Möglichkeitsgrund" logisch abhängig ist? Ist das Verhältnis von spekulativem Vernunftbegriff und Psychologie ganz geklärt (108)? Der Systemgedanke, den Kant und der Deutsche Idealismus in diese Arbeit einbringen, könnte in der Konzeption von Erlösung zu einer Perspektivverengung geführt haben.

Generell gefragt: Sind die Vorzüge der Denkmodelle der deutschen Philosophie des 19. Jh.s für die Theologie so groß, dass sie zum *ausschließlichen* Medium der Selbstreflexion herangezogen werden sollten?

Eine große Stärke dieses Buches besteht im konsequenten Bemühen des Autors, den theologischen Aussagen einen Sitz im Leben zuzuweisen. Insofern enthält es eine Fülle von einsichtsvollen und bedenkenswerten Einzelanalysen.

Paderborn Andreas Koritensky

Striet, Magnus: **In der Gottesschleife**. Von der religiösen Sehnsucht in der Moderne. – Freiburg i. Br.: Herder 2014. 174 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–451–30686–0

Das neue Bändchen des Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet gliedert sich in fünf Kap., wobei dem ersten und letzten jeweils ein Exkurs beigefügt ist. Nicht alle Texte sind gänzlich neu, jene aber, die bereits anderweitig veröffentlicht wurden, seien für diese Monographie gründlich überarbeitet und umgestaltet worden. Die fünf Studien verstehen sich als ein Ganzes, könnten aber auch einzeln gelesen werden. Dieser Intention seien die Redundanzen geschuldet, die sich tatsächlich vielfältig wiederfinden und für die der Autor um Entschuldigung bittet. Gleichwohl stellen sie für den Leser einen hilfreichen Indikator für die zentralen Anliegen in S.s theologischem Denken dar. Kurz zusammengefasst sind dies folgende Themen:

Glaubenskrise: Der christliche Glaube sei innerhalb der römisch-katholischen Kirche, auf die sich der Freiburger Theologe ausdrücklich bezieht, in eine unübersehbare Krise geraten – zumindest in der westlichen Welt. Zwar sei die Gottesfrage in der westlichen Gegenwartskultur keineswegs verstummt, doch der alte Kirchenglaube werde im Kontext gegenwärtiger Welterfahrungen nicht mehr als tragfähige und befriedigende Antwort wahrgenommen. Verschärft werde diese Situation dadurch, dass im kirchlichen Binnenraum die Gottesfrage im Sinne von: „Wo bist Du, Gott?" (12) noch immer nicht in ihrer ganzen Radikalität gestellt werde. Doch Glaube und Welt dürften sich nicht ausschließen, sondern hätten sich aufeinander zu beziehen. Würde die Abgründigkeit der Geschichte nicht ausgeblendet, dann würde das Schweigen Gottes als unausweichliche und bedrückende Last empfunden. S. möchte den Leser dazu animieren, sich mit seinem Glauben der harten Faktizität der Wirklichkeit zu stellen und nüchtern einzugestehen, dass es keinerlei Gewissheit gibt, was indes kein Grund sei, das Sehnsuchtswort Gott preiszugeben. Suspekt, ja anstößig ist ihm ein naiver, oberflächlicher, allzu harmloser Glaube, wie er ihn in manchen Formen gegenwärtiger Spiritualität am Werk sieht.

Theodizee: Stehle sich der Glaubende nicht aus der Welt, d.h. den geschichtlichen Realitäten, so nehme er den hilflosen, ohnmächtigen und oftmals vergeblichen Schrei nach Gott angesichts des unsäglichen Leids in der Welt als existentielle Herausforderung und Verunsicherung wahr. Nach S. könnten Theologie und Kirche der Theodizee-Frage, die in der Moderne auffällig und beunruhigend an Brisanz gewonnen habe, gar nicht genügend Beachtung schenken, was indes oftmals nicht geschehe. Im Gespräch mit Heinrich Heine, Albert Camus, Jean Améry, Georg Büchner etc. macht er deutlich, wie sehr die äußerst bedrängende Frage nach der Gegenwart Gottes bzw. dem Schweigen Gottes im Zentrum seines theologischen Denkens steht. Warum greift Gott, wenn er denn existiert, nicht ein? „Niemand weiß es" (147). Trotzdem aber müsse das Hoffen des Menschen nicht notwendig falsch sein.

Augustins Erbe: Die augustinische Theologie hat sich nach Ansicht des Fundamentaltheologen S. äußerst verhängnisvoll auf den christlichen Glauben ausgewirkt und wirke bis heute noch immer negativ nach. Insbes. betreffe dies Augustins (Erb-)Sündenlehre und damit verbunden seine Leib- und Sexualfeindlichkeit. Augustinus habe mit seiner Theodizee, die allein darauf angelegt gewesen sei, Gott für die Faktizität des Bösen nicht verantwortlich zu machen, einen entsetzlich hohen Preis bezahlt: Die Schuld liege einzig und allein bei Adam und damit bei allen Menschen, die nun unentrinnbar von der Macht des Bösen, d.h. der Erbsünde befallen seien. Mit diesem theologischen, auf die Sünde fixierten Konstrukt, verbunden mit einer bestimmten Prädestinations- und Satisfaktionslehre, habe Augustinus „unzählige Menschen religiös neurotisiert" (26). Inzwischen musste aber Augustins Gott angesichts evolutionsbiologischer Erkenntnisse und des modernen Freiheits- und Verantwortungsbewusstseins notgedrungen abdanken. „Der alte Gott wird still tot geschwiegen" (135) und „an der Stelle des augustinischen Gottes entstand eine große Leere" (63).

Freiheit: Seit der französischen Revolution bzw. der Aufklärung sei dem Menschen ein ganz neues Freiheitsbewusstsein zugewachsen, welches sich in der grundlegenden Einsicht niedergeschlagen habe, dass sich der Mensch selbst Gesetz sein müsse, sollte er überhaupt moralisch sein können. Doch gerade mit der Freiheitsdynamik moderner Gesellschaften habe sich die Kirche bislang theologisch nicht entschieden genug auseinandergesetzt. Denn das Freiheitsdenken ernst zu nehmen hieße, den Gottesbegriff in der Kategorie der Freiheit zu denken und von einer unbegrenzten Allwissenheit sowie Allmacht Gottes Abschied zu nehmen. Bedeutet dies dann, letztlich mit dem Scheitern Gottes rechnen zu müssen? In letzter Konsequenz könne dies nicht ausgeschlossen werden, doch wer sich zur Auferweckung Jesu bekenne, hoffe darauf, dass Gott solange warte, „bis auch der letzte Mensch sich einfangen, bis in die letzte Faser seiner Existenz überzeugen lässt von der Allmacht Gottes", die kein anderes Mittel habe als die Liebe (169).

Das Büchlein analysiert die Krise des christlichen Glaubens und die Herausforderungen, die sich hieraus für Kirche und Theologie ergeben, klar und zutreffend: Die Folgen natur- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die Glaubenszweifel aufgrund buchstäblich zum Himmel schreienden Unrechts sowie eines erfahrungsmäßigen Schweigen Gottes wie auch das durch die Aufklärung erweckte Freiheitsbewusstsein des modernen Menschen, all dem wird in weiten Kreisen kirchlichen Denkens kaum Rechnung getragen. Somit bleiben Glaubende, die nicht mehr glauben können, allein auf sich gestellt. Dies wird auch zukünftig solange der Fall sein, wie sich die Soteriologie im traditionellen Fahrwasser von Erbsündenlehre und Sühnetheologie bewegt. Wer bereit ist, seinen Glauben kritischen Anfragen schonungslos auszusetzen, ohne sich mit halbherzigen Antworten zufrieden zu geben, dem sei dieses Bändchen zur Lektüre empfohlen. Es lässt dabei noch genügend Raum zum eigenen Reflektieren, fallen die Antworten S.s doch weniger bestimmt aus als seine scharfsinnigen Problemanalysen. Zudem laden sie teilweise zu kritischen Rückfragen ein. So wird beispielsweise zu Recht darauf gedrungen, dass der Glaube auf rationale Argumente nicht verzichten kann, und doch bleibt die diskursive Antwort auf die gewichtige Theodizee-Frage letztlich in einer eigenartigen Schwebe.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, hg. v. Klaus von Stosch / Muna Tatari. – Paderborn: Schöningh 2012. 285 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 5), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77317–3

Im Rahmen der Buchreihe „Beiträge zur Komparativen Theologie" wird mit diesem Sammelband erstmals Befreiungstheologie zum Thema des christlich-islamischen Dialogs. Im ersten Teil finden sich sechs Beiträge zu islamischer Befreiungstheologie, wovon vier von muslimischen Autoren verfasst worden sind. Der zweite Teil umfasst fünf Beiträge zur christlichen Befreiungstheologie; die Autoren sind allesamt Christen. Der dritte Teil trägt den Titel „Kontexte einer Theologie der Befreiung. Spiritualität – Pädagogik – interreligiöse Perspektiven". Hier finden sich je drei Texte von muslimischen und von christlichen Autoren. Ein Teil der Beiträge sind Texte, die kommentierend bzw. erwidernd auf einen anderen Text des Bandes eingehen. In den Fußnoten wird immer wieder auch auf weitere Beiträge des Buches Bezug genommen. So macht bereits die Struktur des Bandes das Anliegen komparativer Theologie sichtbar, christliche und muslimische Theologien in einen Austausch zu bringen, bei dem sie auch auf Positionen der jeweils anderen Religion Bezug nehmen. Komparative Theologie wird in diesem Band selbstverständlich praktiziert, ohne dass die in anderen Zusammenhängen im Vordergrund stehenden hermeneutischen Anliegen dieser theologischen Richtung Gegenstand des Dialogs werden. Der interreligiöse Charakter kommt auch durch die gemeinsame Herausgeberschaft durch den Paderborner Systematiker Klaus von Stosch und durch die islamische Theologin Muna Tatari, die ebenfalls an der Univ. Paderborn tätig ist, zum Ausdruck.

Die Hg. und Autoren des Bandes sprechen religionsübergreifend von „Befreiungstheologie" und betonen, dass sich diese nicht allein im Christentum finden lässt. Der Begriff „Befreiungstheologie" wird auch von den muslimischen Autoren ohne Vorbehalte verwendet, wobei *Hamideh Mohagheghi* darauf verweist, dass er „im islamischen Kontext eher unbekannt" (77) sei. Ihr Beitrag widmet sich iranischen Positionen, für die, wie *Anna-Maria Fischer* in einer Replik betont, das Verhältnis von Religion und Staat im Unterschied zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine zentrale Rolle spielt (94). Daneben wird immer wieder auf den 2013 verstorbenen indischen Reformdenker Ashgar Ali Engineer Bezug genommen. Ob in der Tat alle von *Halima Krausen* angeführten islamischen Reformdenker (vgl. 179–193) sinnvoll unter dem Programm einer Befreiungstheologie subsumiert werden können, bedürfte einer weitergehenden Diskussion. In jedem Fall macht der Band die Breite verschiedener islamischer Ansätze sichtbar.

Prominent mit einem eigenen Beitrag vertreten ist der südafrikanische Theologe *Farid Esack*. Befreiung betrachtet er als „allgegenwärtige(n) Impuls" (27) im Islam. E. wehrt sich auch gegen eine Idealisierung des Islams, die er bei anderen Befreiungstheologen beobachtet (34). Sein Ansatz ist von einer befreienden Praxis, einer ausgeprägten Sensibilität für sich verändernde Kontexte und einer Koranhermeneutik geprägt, die die Marginalisierten in den Mittelpunkt rückt. In seinem kommentierenden Beitrag formuliert *von Stosch* Zweifel, inwiefern sich E.s Positionen für westliche Kontexte fruchtbar machen lassen (43). Er stellt außerdem in Frage, ob eine Teilhabe für Theologen am Leben Marginalisierter und an der Praxis der Befreiung erforderlich sei (45f). E.s Begründung der Parteilichkeit Gottes für die Armen hält er für „offenbarungspositivistisch" (49). Hier wird deutlich, dass es um fundamentaltheologische Grundfragen geht, die an befreiungstheologische Entwürfe aus unterschiedlichen Religionen gerichtet werden müssen.

Erfreulicherweise werden in dem Band auch verschiedene Kontroversen sichtbar: Während E. (ebenso wie der christliche Befreiungstheologe *Stefan Silber*) den materiellen Aspekt von Armut in den Mittelpunkt stellt, möchte *Mouhanad Khorchide* eine Polarisierung vermeiden, indem er eine spiritualisierte Deutung von Reichtum und Armut vertritt (112f). Strittig ist auch, inwiefern Analogien zwischen islamischen und christlichen Entwürfen als ein Abhängigkeitsverhältnis zu deuten sind. *Shadaab Rahemtullah*, Doktorand an der Univ. Oxford, beobachtet eine „epistemische Dominanz des Christentums", woraus

die Gefahr resultiert, dass islamische Entwürfe „nur eine Kopie christlicher Befreiungstheologie" (55) sind. Diese Gefahr sieht er bei E. gegeben, der analog zu christlichen Autoren dem Exodus (allerdings in der Darstellung des Korans) zentrale Bedeutung beimisst. Für wechselseitige Inspirationen über Religionsgrenzen hinweg ist in R.s Konzeption kein Raum. *Tatari* betont im Unterschied dazu das „genuin islamische Moment des Einsatzes für Gerechtigkeit" (268) bei E. und verweist auch auf Vertreter der umgekehrten These, dass christlich-befreiungstheologische Positionen auf ein islamisches Religionsverständnis zurückzuführen seien (ebd., Anm. 63). Weitere Gemeinsamkeiten, wie die Auseinandersetzung mit Kolonialgeschichte und Imperialismus sowie die Einbeziehung feministischer Anliegen, sind weniger strittig. Trotz des beschriebenen Dissenses zwischen den beiden Autoren findet sich bei E. eine interessante, nicht weniger ideologiekritische Entsprechung zu R., wo E. dem nicht-muslimischen westlichen Publikum ein „eifrige(s) Interesse an Blaupausen ihrer selbst" (30) und fehlende Differenzierung vorwirft. Ein stärker interreligiöses Diskussionsfeld, das aber ebenfalls innerislamisch kontrovers ist (vgl. 69), ist das im Islam (etwa auch im Ansatz E.s) zentrale Prinzip der Einheit (*tauḥīd*), das *Katharina Lammers* in einer Spannung zur muslimischen „Wertschätzung von Pluralität" (199) sieht.

Immer wieder verbinden die Autoren des Bandes mit befreiungstheologischen Ansätzen die Hoffnung, damit gemeinsame Handlungsmöglichkeiten zu erschließen, wie das etwa Mohagheghi am Ende ihres Beitrags andeutet (87). Für Silber gewinnen dadurch Religionskritik und Alltagsorientierung im interreligiösen Dialog an Gewicht (125). Der spanische Theologe *Juan José Tamayo* hält den Übergang zu einem „kulturell polyzentrischen Christentum" (142) für notwendig und spricht von einer „islamisch-christlichen Theologie der Befreiung" (232–253) auf der gemeinsamen Grundlage eines „ethischen Monotheismus" (239). Eine solche religionsübergreifende Befreiungstheologie bedarf sicherlich noch weitergehender Diskussionen.

Für eine Leserschaft aus der christlichen Theologie liegt die Stärke des Bandes im Teil zur islamischen Befreiungstheologie und im abschließenden vergleichenden Beitrag von *Muna Tatari*, in dem sie etwa den Unterschied herausstellt, dass für Gustavo Gutiérrez die Liebe Gottes, für E. „die Verantwortung des Menschen, Gottes Auftrag nach Gerechtigkeit zu streben, zu erfüllen" (269), zentral ist. Der zweite Teil dokumentiert eine rein innerchristliche Diskussion, was zeigt, dass die komparative Theologie hier noch in ihren Anfängen steht. So könnten in Zukunft etwa Unterschiede in den jeweiligen Darstellungen des Exodus stärker zum Thema werden (vgl. 196). Da Schrifttexte für muslimische wie christliche Befreiungstheologen eine zentrale Rolle spielen, kann auf deren gemeinsamer Lektüre wie auf Fragen der Hermeneutik ein lohnenswerter Schwerpunkt liegen. In jedem Fall eröffnet der Band ein weites Diskussionsfeld, dem sich muslimische und christliche Theologen hoffentlich auch in anderen Projekten und Publikationen noch ausführlich widmen werden. Die besondere Herausforderung besteht darin, den je eigenständigen und stark kontextuell geprägten Charakter befreiungstheologischer Entwürfe aus beiden Religionen zum Ausdruck zu bringen, ohne damit verbundene Chancen gemeinsamer Perspektiven und wechselseitiger Solidarisierungen aus den Augen zu verlieren. Schließlich könnte auch eine mögliche Erweiterung des Gesprächs um jüdische, buddhistische oder hinduistische Positionen, die in dem Band anklingen (vgl. 25), eine Bereicherung darstellen.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Winkler, Ulrich: **Wege der Religionstheologie**. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. – Innsbruck: Tyrolia 2013. 482 S. (Salzburger Theologische Studien, 46/Salzburger Theologische Studien interkulturell, 10), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–7022–3191–0

The subtitle of Ulrich Winkler's beautiful book has given me much food for thought. At first I guessed that it might discuss the special honor of being chosen to do comparative theology, but on closer inspection the subtitle suggests something programmatic rather than autobiographical. It seems to suggest that the theology of religions needs to say goodbye to the notion of being elected by God as its presupposition in considering other religions – specifically Judaism – and move towards comparative theology as a new paradigm. Yet W. clearly does not endorse the proposal by James Fredericks and Klaus von Stosch that comparative theology should now substitute the theology of religions. At the same time, the subtitle specifies the title in indicating that "election" and "comparative theology" are not just two of the possible ways in the theology of religions, but that there is a certain historical movement from the one to the other.

W.'s book enacts this movement by taking us from the beginnings of the *Fachbereich* that he represents at the Univ. of Salzburg to the present day. In that sense, the movement "from election to comparative theology" corresponds with the historical line that connects the sixteen essays gathered in this book. The first part, *Theologie interkulturell*, contains four essays from 2001 to 2007, while the second part (*Israeltheologie*) contains two essays from 2008 and 2009. The third part, on *Religionstheologie*, is clearly the central part in the book because it describes W.'s central concern in six essays published between 2004 and 2009, while the fourth part about *Komparative Theologie* contains four essays that were published in 2008–2009.

It is certainly no coincidence that the term "election" (Erwählung) is used as a sort of *terminus a quo* for this book since it not only betrays the supersessionism that has haunted traditional Christian systematic theology, but the research about the consequences of such election is clearly part of W.'s contemporary theological agenda, together with research about the foundation of comparative theology in the theology of religions. In that sense, the second and the fourth part of the book serve as the side panels that support the central panel on the theology of religions, while the first part serves as its historical and geographical introduction.

Taken together, the four parts of this book serve to supply four ways to remove long-standing theological arrogance. The first part describes the development of an awareness that all theology is located in a specific culture, as W. shows by displaying the genesis of *Theologie Interkulturell* in Salzburg. Reading this first part of the book in another continent made me aware how important this local rootedness is for a healthy theological development. It leads W. to an insight that might contain the most important challenge he gives us: the mutual blindness of a Christian theology of the Jewish people (*Israeltheologie* – part two) and a Christian theology of religions (*Religionstheologie* – part three). One quote may suffice here: „Deshalb halte ich die Kongruenz von Israeltheologie und Religionstheologie auf dem Boden christlicher Theologie für eines der wichtigsten Desiderate gegenwärtiger systematischer Theologie" (146). In this sense, Catholic theologians still need to fulfill the promising overtures made by the Vatican II document *Nostra Aetate* now fifty years ago. W. tries to give his own contribution to such fulfillment by developing a situational notion of election (179–185, also 238–244). While the strong side of W.' s systematic-theological argument shows itself in his masterful discussion of the long *adversus Iudaeos* tradition, his weaker side shows itself in his lack of attention to Jewish historical approaches to the notion of election, for instance by Reuven Firestone.

While some of the sometimes long-winded discussions have only local relevance and betray their origins in the genre of the academic *Festschrift*, the challenges uncovered by W.' s thorough analysis certainly deserve a much wider public. The main challenge is addressed in the essay on Christology under crossfire *(Christologie im Kreuzverhör*, originally published in Salzburger Theologische Zeitschrift [2004]) where W. shows how Friedrich-Wilhelm Marquardt's passion for a Christology that does justice to the Jewishness of Jesus leads him to disregard the values of the *goyim* and their religions (196). Conversely, John Hick's passion for religious pluralism causes him to overlook the special election of Israel (203). In this essay, W. gives some basic criteria for further reflection that he enfolds in the next essay, and this is how the entire book develops step by step. At the same time, *Wege der Religionstheologie* is still very much a set of articles that are reproduced without editing: the analysis of the positions by Marquardt and Hick is repeated in a shorter fashion in the next essay, in order to further develop criteria for interreligious reflections. This leads to a repetitiveness that makes the book much thicker than necessary. Something similar happens in the final chapters about comparative theology: after a long discussion of the approaches by Keith Ward and Robert Neville on pages 426–449, the same discussion is repeated more concisely in the next essay, on pages 459–462 and again on 476–478. The footnotes in that essay duly refer to the earlier essay with full bibliographic references instead of referring to the earlier pages in the book, making it to appear as a set of essays instead of a thoroughly edited book.

Nevertheless, W. shows his excellence as a systematic theologian with a formidable range of interests: he does not only discuss intercultural theology, theology of Judaism, theology of religions and comparative theology in the four parts of his book, but he is also able to connect with contemporary discussions in philosophy, history and phenomenology of religion as well. W. is one of the few dogmatic theologians who is able to engage in scholarly conversations with representatives of the *Religionswissenschaften*. This wideness of vision gives the book a particular attraction, but it sometimes leads to a lack of focus. A comparative theologian working along the lines of Francis X. Clooney will miss a more specific engagement with other religions in this book, and in that sense the book might be a foundational defense of comparative theology („Religionstheologie ist ein Begründungsdiskurs der komparativen Theologie", 469) rather than a substantial comparative contribution to it. Yet that limit might very well show the excellent quality of the systematic theologian: it is his – or her – task to show those who are working more concretely with other religious traditions how their work can be a legitimate part of the Christian theological tradition. We may be very thankful to W. for having guided us along the paths of the theology of religions toward new horizons.

Washington D.C. Pim Valkenberg

Heidemann, Astrid: **Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie.** Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie. – Paderborn: Schöningh 2013. 337 S., kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–77620–4.

Es bedeutete eine Revolution, als 1954 Yasutani Haku'un Roshi in Kamakura die sich inzwischen Sanbō Zen nennende Sanbō-Kyōdan-Bewegung gründete. In der hier ganz bewusst durchgeführten Öffnung für das Christentum wurden nicht nur christliche Zenschüler aufgenommen, sondern zum ersten Mal in der Geschichte des Zen-Buddhismus katholische Priester wie Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, Willigis Jäger, Peter Lengsfeld oder Johannes Kopp zu Zenmeistern ernannt. Diese erste Generation von katholischen Zenlehrern kehrte aus Japan zurück, um in Europa Zen zu lehren. Die Theologin Astrid Heidemann gehört als Schülerin des letztgenannten Pallottiners Johannes Kopp nun zu einer zweiten Generation von christlichen Zenschülern, die Zen nicht mehr in Japan, sondern in Europa kennenlernten. Mit ihren „Grenzgängen zwischen Zen und christlicher Theologie" wurde die Autorin im WS 2012/13 zur Dr. theol. am Lehrstuhl für Systematische Theol. der Univ. Duisburg-Essen promoviert.

In einem ersten Kap. reflektiert die Vf.in den Erfahrungsbegriff in seiner Abgrenzung zu Wahrnehmung und Erlebnis sowie zu einem hermeneutischen oder empirischen Erfahrungsverständnis (14–101). Besondere Schwerpunkte werden auf die Aufarbeitung von Erfahrung in der neueren deutschsprachigen, aber auch der amerikanischen Theologie gelegt. Auf ihrer Suche nach einem genuin religiösen Erfahrungsbegriff kritisiert die Autorin dabei die meisten theologischen Ansätze in ihrem mangelnden Potential, wirkliche Gotteserfahrung plausibel zu machen, da meist keine tiefere Erfahrung als die bereits erlebte erschlossen werde. Die tatsächlichen Möglichkeiten menschenmöglicher Erfahrung bleiben so unerkannt und dies insbes. dann, wenn Gotteserfahrung als Leere-Einheits-Erfahrung verstanden wird, in der die Diskrepanz von Subjekt und Objekt aufgehoben sei. Obwohl sich jede religiöse Erfahrung als in dieser Weise ungegenständliche Erfahrung dem menschlichen Zugriff entziehe, sieht die Vf.in doch die Möglichkeit zur Vorbereitung des Menschen für ein solches Erfahren durch geistlich-kontemplative Übungsformen. Das Kap. mündet daher in der Betonung einer Mystagogie geistlichen Lebens und religiöser Erfahrung. Einer Theologie der Erfahrung als Mystagogie komme die Aufgabe zu, „Menschen neue und tiefe religiöse Erfahrungen zu erschließen und den Glauben so als lebendige Gegenwart attraktiv zu machen" (99).

Das zweite Kap. widmet die Autorin dem religiösen Erfahrungsweg des Zen-Buddhismus (102–147). Es werden Grundstrukturen von Zen als Übungsweg aufgezeigt und die Einordnung der mit Kenshô und Satori benannten Zenerfahrung in die formale Zen-Schulung dargelegt. Grundlegende Methodik bildet jedoch der bekenntnisgebundene, innere Mitvollzug des Zen für die Vf.in als „erfahrungsbasierte interreligiöse Kompetenz" (111). Zahlreiche Missverständnisse der von außen kommenden Interpreten, die große Teile der gegenwärtigen Diskussion prägen, aber in der Sache nur wenig hilfreich sind, können so vermieden werden.

Das Zentrum der Arbeit liegt dann in dem umfangreichen dritten Teil einer fundamentaltheologischen Reflexion zur Integration des Zen in die christliche Theologie (148–317). Es geht der Autorin somit weder um einen religionstheologischen Vergleich, noch um eine Gegenüberstellung von Zen und Christentum, sondern um die Prüfung der Vereinbarkeit des religiösen Erfahrungsweges des Zen mit christlicher Spiritualität. Die Vf.in vertritt dabei, wie schon ihr Zenlehrer Johannes Kopp, die These von der Möglichkeit eines „christlichen Zen". Schritt für Schritt diskutiert die Autorin die zentralen Fragen nach der Einordnung der Zenerfahrung in die Kontexte von Religion, des Buddhismus und des Christentums, wobei nicht nur Argumente aus der christlichen Theologie, sondern auch aus dem japanischen Zen-Buddhismus herangezogen und diskutiert werden. Die durch die Praxis des Zen eröffnete Intensität religiöser Erfahrung sei nicht an eine bestimmte Religion gebunden, da durch sie die „numinose Qualität jeder Religion und religiösen Erfahrung" eröffnet werde (154). Hierbei hat die Autorin einen interreligiösen Dialog im Blick, durch den sowohl Zen als auch christliche Theologie ihre „material-verendlichenden" Verkürzungen ihrer ursprünglichen Intention überwinden könnten. Dann könnten beide Seiten ihre eigenen Wege jeweilig als „Tore zu einem existentiellen Glaubensgeschehen" begreifen (195). Wie dies konkret gehen kann, vermag die Vf.in v. a. in ihren umfangreichen Analysen zu den Themen Sterben, Tod und Auferstehung überzeugend aufzeigen.

Dabei werden durchaus auch Konfliktfelder im Dialog mit dem Buddhismus angesprochen, wobei sich die Autorin nicht mit der Aufklärung von althergebrachten Missverständnissen oder unzutreffenden Vereinfachungen begnügt, wie sie in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder zu finden sind (z. B. der Vorwurf der Selbsterlösung oder das nihilistische Verständnis des Buddhismus). Ihr geht es um die Hochinterpretation des Zen wie auch christlicher Theologie, durch die erst ein lebendiger Dialog möglich wird. Als wichtigstes Thema ist die Frage nach dem personalen Gottesbild hervorzuheben, wobei die Vf.in einerseits Kritik an einer „einseitig personalistischen Ausrichtung zeitgenössischer Theologie" übt, gleichzeitig aber auch die Vermutung äußert, dass gerade die personale Dimension sowohl des Menschen wie auch Gottes „zum größten Geschenk der abendländischen Philosophie- und Theologietradition" an den Buddhismus werden könnte (237).

In der heutigen Zeit erscheint der Kontakt mit dem Gedankengut anderer Religionen unvermeidlich, sodass es immer wichtiger wird, die bei einem solchen Kontakt ins Bewusstsein tretenden Unterschiede nicht als Mangel, sondern als, wie die Autorin schreibt, „gegenseitig wertvolle Herausforderung" begreifen zu können (320). Lernende Dialoge geschehen nicht zwischen West und Ost und nicht einmal zwischen Christentum und Buddhismus, sondern in der ganz konkreten Praxis zwischen individuellen Personen, die in ihren jeweiligen Kulturkreisen und Religionen beheimatet sind. Mit Sanbō Zen entstand, im Unterschied zu zahlreichen anderen Zenformen, eine Laienorganisation, die sich außerhalb traditionell-buddhistischer Tempelstrukturen entwickelte und sich so mit all ihren Grenzen, aber auch Möglichkeiten für den Dialog mit zahlreichen Vertretern des Christentums öffnete. In beeindruckender Weise gelang es Astrid Heidemann, den Ball aufzunehmen und das Potential eines buddhistisch-christlichen Dialoges fundamentaltheologisch auszuloten und in dieser Weise einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung christlich-theologischen Denkens der Gegenwart zu leisten.

Münster Eckard Wolz-Gottwald

Dogmatik

Hubert, Rudolf: **Im Geheimnis leben.** Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen. – Würzburg: Echter 2013. 549 S., geb. € 49,00 ISBN: 978–3–429–03602–7

Wer sich 30 Jahre nach dem Tod Karl Rahners erneut mit dem Jesuitentheologen beschäftigt, tut dies vermutlich vornehmlich mit wissenschaftlichem Interesse an den Wurzeln der Transzendentaltheologie. Da deren Fortschreibungen die Systematische Theologie bis in die Gegenwart prägen, ist dies fraglos ein bleibend wichtiges Unterfangen. Wer sich jedoch in anderer, näherhin vergegenwärtigender Fragerichtung einem der Hauptvertreter anthropologisch gewendeten Denkens in der akademischen katholischen Theologie des 20. Jh.s nähert, wird diesen unter den Vorzeichen heutiger kultureller Wirklichkeiten anders wahrnehmen müssen. Eine solche Perspektive versucht der Vf. des vorliegenden Bandes. Er bietet eine Mixtur zwischen theologischen Fragen, geistlichem Entdecken und rational verantworteter Verkündigung und schreibt R. darin die Rolle eines „Lehrmeister[s] des Fragens" (25) zu. Somit begegnet R. in aktualisierter Gestalt und macht damit zugleich eine gewisse Zeitlosigkeit seines Fragens und Denkens offenkundig. Derjenige, der diese Art von Zeitgenossenschaft ermöglicht, tut dies aus der doppelten Perspektive dezidierter Diasporasituationen: als Zeitzeuge des DDR-Sozialismus sowie eines radikal säkularen Zeitalters im Osten Deutschlands.

Angesichts einer für die säkulare Gegenwart konstatierbaren Unselbstverständlichkeit bzw. Irrelevanz des Glaubens, stellt der Vf. bereits zu Beginn die Frage nach dem Gottesbezug bzw. dem übernatürlichen Existential des Menschen, einer für das Rahnersche Denken konstitutiven Prämisse. Dieses Gerichtetsein des Menschen bleibe jedoch trotz aller augenscheinlichen Verschüttung dauerhaft in vielen Einzelerfahrungen als Grunderfahrung präsent: gerade ihre Verdrängung in Rausch, Utopie oder Ideologie weise auf deren fortwährende Existenz im Menschen hin. In diese den Gottesglauben und das Glaubensleben auf bisher ungekannte Weise herausfordernden soziokulturelle Kontexte soll nun R.s Theologie insbes. als geistliches Suchen aktualisiert werden, freilich nicht ohne deren kritisches, weil prophetisches Korrektiv zu entfalten, das gerade heute spezifische Weisen der Bekehrung fordert.

Strukturell orientiert sich der Vf. an den neun „Gängen" des Rahnerschen Hauptwerkes „Grundkurs des Glaubens" (1976). Die innere Logik dieser Reihung führt er dabei allerdings über den Aufbau des Grundkurses hinaus zu den wesentlichen Brennpunkten des Denkens R.s. Die „Gänge" dieses Bandes sind somit überschrieben mit: „Experiment Mensch" (37–57), „Der ‚Hörer des Wortes'" (59–103), „Der Mensch im Lichte des Glaubens: Heils- und Offenbarungsgeschichte" (105–136), „Jesus Christus" (137–211), „Der dreifaltige Gott als ‚konkreter Monotheismus' – Leben aus der Gnade" (213–250), „Kirche in der Welt von heute" (251–314), „Christlich glauben angesichts des Pluralismus der Weltanschauungen – Was dürfen wir hoffen?" (315–372) und „Christliche Lebenskultur in Anerkennung des bleibenden Geheimnisses" (373–405). Diese einzelnen Kap. werden unterteilt in wesentliche Leitfragen bzw. thematische Unterpunkte, welche wiederum durch immer wiederkehrende Strukturmerkmale gekennzeichnet sind: Nach einer kurzen Einführung folgen passend ausgewählte, gut verständliche Textabschnitte aus dem gesamten Œuvre R.s, zu denen der Vf. dann eine jeweils „Kurze Interpretation" bietet. Eine „Entfaltung auf heutige Erfahrung hin" ermöglicht sodann eine Verbindung zwischen den Kontexten der Rahnerschen Theologie bzw. Fragesituationen und heutiger Lebens- und Glaubenserfahrung. Noch persönlicher und daher tiefergehend fragen die dann folgenden Abschnitte „Zu welcher Bekehrung möchte Rahner mit die-

sem Text bewegen?", denn hier geht es um die für den Jesuiten R. so wesentliche geistliche Erkenntnis- und tatsächlich existentielle Prägekraft theologischen Denkens.

Als ergiebig für die theologische Diskussion um den bleibenden fachwissenschaftlichen Stellenwert der Theologie Karl R.s zeigen sich die letzten beiden Abschnitte, in denen neben dem Vf. auch *Roman A. Siebenrock* zu Wort kommt. Letzterer (409–426) gibt einen theologischen Überblick in die Herkunft (die ignatianischen Exerzitien in ihrer „doppelt-einen Bewegung" [413]: „‚Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott'" [ebd.] als Grundprägung des Gesamtwerkes), Dynamik (zwischen Gegenwartsanalyse und dogmatischen Prinzipien), Kernthemen (Transzendental-, Sakramenten- und Logostheologie) sowie Perspektiven (Analysen zur Situation des Glaubens in Ungleichzeitigkeit, unhintergehbarem Pluralismus und Minderheit) des Rahnerschen Gesamtdenkens, der zugleich zeitgeschichtlich-biographisch eröffnete Entwicklungslinien erkennbar werden lässt. Wie S. betont der Vf. daran anschließend (427–475) die bleibende Orientierungsfunktion R.s für eine der Moderne und ihren Problemstellungen sich verpflichtende Theologie. Dabei lässt er klassische Anfragen an R. nicht aus (das Verhältnis von kategorialer und transzendentaler Offenbarung sowie die Bedeutung der Kategorie der Stellvertretung für Soteriologie und Eschatologie), fragt jedoch die tatsächliche Gegensätzlichkeit von Positionen (beispielsweise in der Kontroverse Balthasar–Rahner) mithilfe synoptisch angeführter Textauszüge (vgl. etwa 459) an.

All diese Erkundungen und Brücken zwischen Rahnerschem Gesamtwerk und heutigen kulturellen Lebens- und Glaubenskonstellationen werden unterfüttert durch einen sehr breit und kundig angelegten Anmerkungsapparat (477–533), der nicht nur die Rahnerstudien verschiedener Generationen zu Wort kommen lässt, sondern auch sachliche Panoramen anderer, durchaus kontroverser inner- wie außertheologischer Denkansätze über die hier hergestellten Kontexte hinaus eröffnet. Damit wird an wesentlichen Punkten auf Diskussionen hingewiesen, die das im Text Gesagte einmal in Form wissenschaftlicher Diskussionspunkte weiten und darin zugleich durch persönliche Lebenskontexte oder Anfragen des Vf. bereichert werden.

Es ist erfrischend, R. von seinen Urintentionen einer kerygmatischen und mystagogischen Theologie her vergegenwärtigt zu lesen. Die umfassende Kenntnis des Vf.s macht es möglich, nicht nur einen Ausschnitt der Theologenpersönlichkeit Karl Rahners wahrzunehmen, sondern Person und Werk unter den wesentlichen thematischen Brennpunkten vorgestellt zu bekommen. Dass dabei die theologische Fachdiskussion in Gestalt der beiden abschließenden Aufsätze ebenfalls nicht ausgespart wird, macht die Ausgewogenheit des vorliegenden Bandes aus. All das regt an, nochmals bei R. nachzulesen, alte Fragestellungen nicht als erledigt oder zeitbedingt abzulegen und R.s Grundanliegen einer möglichen und nötigen anthropologisch gewendeten Rede von Gott als Prämisse theologischen Denkens zu bewahren und die darin notwendig implizierte Geschichtlichkeit menschlicher Existenz als theologischen Erkenntnisort dauerhaft zu würdigen.

Bereichernd wirken auch die persönlichen Perspektiven, richtungsweisenden Interpretationen oder Bekehrungsoptionen im Sinne R.s, insbes. da hier deutlich deren subjektiver und daher freiheitlicher Charakter gewahrt bleibt. Was nachdenklich macht, ist ein bisweilen kulturpessimistischer Unterton oder die Haltung der „Angst" (40) areligiösen Lebensentwürfen gegenüber. Denn gilt es nicht auch bei aller berechtigten zeitdiagnostischen Skepsis, ohne die christliche Prophetie gewiss nicht denkbar ist, auch angesichts dessen mit Karl R. die Haltung eines „Glaubens, der die Erde liebt", einzuüben und so innerhalb eines toleranten Pluralismus das Eigene in eine „Konkurrenz der Hoffnungen" (J. B. Metz) hinein anzubieten, einzubringen, zur Diskussion zu stellen? Erschwert es nicht, wenn man sich mit Menschen, die den Bezug auf Gott hin nicht (mehr) realisieren wollen bzw. können, innerlich schwer tut?

Unbeschadet dieser Anfrage liegt hier ein Band vor, der allen Generationen „nach Rahner" diesen auf eine Weise näherbringt, die den Ordensmann, Theologen und Seelsorger Karl Rahner als kontroversen Diskussionspartner, geistlichen Lehrer und insbes. existentiellen Gottsucher vorstellt.

Münster Jan Loffeld

Roth, Ulli: **Gnadenlehre**. – Paderborn: Schöningh 2013. 274 S. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie, 8), pb. € 38,90 ISBN: 978–3–506–77647–1

„Gnade scheint keine entscheidende Kategorie mehr für die gegenwärtige Reflexion des Glaubens zu sein" (15), stellt der Autor, Privatdozent an der Theol. Fak. in Freiburg, einleitend fest, und man muss ihm wohl zustimmen. Wie können wir wieder von dem reden, was für den Glauben das Kostbarste ist? Die vorliegende Gnadenlehre will keinen neuen Ansatz entwickeln, sondern einen „Blick auf das Gesamtbild" tun, unter der Voraussetzung, „daß die Gesamtentwicklung [...] hinsichtlich des Gnadengedankens eine gewisse Geschlossenheit erreicht hat" (18). So stellt sich die Frage, wie der Autor mit der Perspektivität umgeht, der auch er nicht entkommt. Welche Selektionen nimmt er vor? Die Antwort ergibt sich aus seiner Überzeugung, dass „der unmittelbare Zugang" zur Gnade heute für die Glaubensreflexion „nicht mehr möglich" ist (17). Das mit Gnade Gemeinte kann nur aus dem Rahmen der philosophischen Reflexionen über die Gabe bzw. das Geben überhaupt erschlossen werden. Leser des Buches müssen sich also auf ein hohes Abstraktionsniveau gefasst machen. Sie müssen damit rechnen, dass die Philosophie sehr viel Raum einnimmt und die Theologie auf den Kernbestand reduziert wird.

Gemäß der Anlage der Reihe schreitet die Darstellung von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit, dem „Zielpunkt" bzw. der „gründende[n] Stellung" (9) der Heiligen Schrift entgegen. Daraus ergeben sich, wie auch bei den anderen Bänden, erhebliche Darstellungsprobleme. Roth meistert sie, indem er die referierten theologischen Positionen als Artikulationen innerhalb des zeitgenössischen philosophischen Denkens ausweist, also synchron zur Philosophie statt diachron zur theologischen Tradition. Wenig überzeugend erscheint mir die Heranziehung der kantischen Modal- und Qualitätskategorien (Affirmation, Negation, Limitation), um damit die Geschlossenheit des Denkens einer Epoche belegen zu können. – Der Ausgangspunkt bei Denkern der Postmoderne (Foucault, Derrida, Marion) errichtet eine hohe Hürde der Abstraktion und liegt wie eine Barriere vor den weiteren Ausführungen. Während die Postmoderne, so erfährt man, von der „Unmöglichkeit der Gabe" spricht, postuliert die Moderne die „Möglichkeit einer Gabe". Lubac, Rahner, Boff, Barth und Scheeben sollen sich unter diesem Vorzeichen verstehen lassen. Breiten Raum nimmt das Reden von Gnade und Gabe in der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie ein. Ihr werden Schleiermacher, die Protagonisten des Gnadenstreits im 16./17. Jh. und die Auseinandersetzungen der Reformationszeit zugeordnet. Thomas v. A. und Augustinus kommen im Kontext der plotinischen, gnostischen und hellenistischen Philosophie zur Sprache. Das Schema der Zuordnung der Theologie zur Philosophie ist in etwa immer das Gleiche: Theologie steht im Horizont philosophischen Denkens, überbietet dieses jedoch durch Radikalisierung. R. hebt hervor, dass christliche Gnadenlehre jeden Gedanken einer Wechselhaftigkeit zwischen Gabe und Gegengabe abschneidet (vgl. 157, 227, 231, 214f u. ö.), wie er in der Philosophie doch noch immer leitend ist. Das biblische Zeugnis wird aus den Voraussetzungen des altorientalischen Umfelds und der griechischen Weisheit erschlossen. Die Darstellung weicht hier vom dem invers-chronologischen Prinzip ab, das AT wird doch vor das NT gezogen. Warum das so ist, hätte man gerne erklärt gefunden. Jesus Christus, in dem die Fülle der Gnade erschienen ist, verkündet die Botschaft von der vorbehaltlosen, bedingungslosen Zuwendung Gottes und das Lebensprinzip der freien Selbsthingabe für die anderen. Warum das nach dem AT noch gesagt werden musste bzw. inwiefern es sich von der bedingungslosen Zuwendung Gottes zum Sünder unterscheidet, von der bereits der Alte Bund wusste (vgl. z. B. 209), wird nicht so recht klar.

Die Darstellungsleistung des Vf.s ist beeindruckend. Die Mühe der Erarbeitung, von der das Vorwort spricht, hat zu instruktiven Ergebnissen geführt. Zu einigen der aufgeführten Positionen hat man selten eine so gehaltvolle Darstellung gefunden; im Besonderen möchte ich dabei den Abschnitt zu Scheeben nennen. Bei der Passage über das AT bewährt sich die Orientierung an Ex 34,6f hervorragend, um den gewaltigen Stoff zu meistern. Bei manchen Positionen bleibt unvermeidlich ein gewisses Ungenügen, wenn da ein Fichte, ein Kant, ein Leibniz auf vier, fünf Seiten zusammengefasst werden. Man kann fragen, ob nicht eine Gliederung nach Sachgesichtspunkten eine konsistentere Erfassung des Materials ermöglicht hätte, aber diese Frage richtet sich an den Hg., nicht an den Vf. Es ist jedenfalls so, dass die philosophischen Anfragen der Gegenwart im Laufe der Durchführung und gerade an deren Ende, bei der Bibel, so gut wie keine Rolle mehr spielen. Einige wenige Anspielungen darauf (z. B. 218f, 224, 236, 260), bleiben zu unbestimmt, um den breiten Raum, den die Philosophie in diesem Buch einnimmt, zu rechtfertigen.

Will man das Werk kritisch würdigen, so ist zu sagen: Es handelt sich um ein durch und durch idealistisches Werk. Idealistisch in dem Sinne, dass es sich an Gedanken und Ideen orientiert und nicht an den materiellen Gegebenheiten wie dem Schmerz und der Lust, dem Hunger und dem Überfluss, den Produktionsverhältnissen und den ökonomischen Bedingungen von Geben und Nehmen. Ein Materialismus, wie ihn beispielsweise René Buchholz[1] mit guten Gründen für die Theologie reklamiert hat, liegt dieser Gnadenlehre völlig fern. Kann man aber über die Gnade, über das Geben und die Gaben reden, ohne die materiellen Verhältnisse ins Auge zu fassen? Wäre es für eine Theologie der Gnade, die schon im Titel der Reihe den Gegenwartsbezug betont, nicht richtig und angemessen, die Gnade in den Kontext

[1] R. Buchholz: *Körper – Natur – Kultur.* Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001.

der Ökonomie unserer Tage zu stellen? Für die angeführten postmodernen Positionen stehen die ökonomischen Verhältnisse zweifellos im Hintergrund, aber ihre Wiedergabe lässt das nicht mehr erkennen. Marx wird zwar unter den Denkern der Moderne aufgeführt, aber seine Kritik am sog. Deutschen Idealismus wird nicht aufgegriffen. Die Darstellung des Idealismus bleibt selbst idealistisch, insofern der vermeintliche Gegensatz von Freiheit und Gnade kritiklos übernommen und auch noch als Deutungs-Determinante für den sog. Gnadenstreit auftritt, der mir damit weitgehend verzeichnet zu sein scheint. Der Gnadenstreit entzündete sich an der Unterscheidung *geschuldet/ungeschuldet* und zeigt schon damit sein ökonomierelatives Profil. Es braucht nicht viel, die Positionen der beiden Parteien als theologische Perspektiven auf die im Entstehen begriffene Geldwirtschaft zu erkennen; ihnen geht es jedenfalls nicht um einen abstrakten Freiheitsbegriff. Ein für diesen Zusammenhang so elementares Werk wie das von August Maria Knoll über „Zins und Gnade“[2] wird nicht berücksichtigt. Die Passagen zum AT sprechen vollmundig über Huld und Erbarmen, ein Bezug zum Erbarmensrecht Israels, das die Tora ist, wird indessen nicht hergestellt. Für Paulus, so heißt es, ist Gnade „das Herzstück“ (228) des Evangeliums, aber dass er daraus eine sehr konkrete Gemeindeordnung abgeleitet hat, die u.a. in manchen Freikirchen bis heute eine nachhaltige Wirkung entfaltet, wird nicht erwähnt (vgl. 1 Kor 14 in der Deutung von J. H. Yoder[3]). Dass eine so ökonomieferne Deutung der Gleichnisse Jesu, wie R. sie vornimmt, heute überhaupt noch möglich ist, hat mich gewundert.

Das Buch ist von der Art, dass diejenigen, die heute im Namen eines irren und irrigen Verständnisses von Geben und Nehmen Gottes schöne Schöpfung ruinieren und den Menschen die Würde nehmen, es ohne die geringste Irritation, ohne Beunruhigung oder gar Verärgerung zur Seite legen können. Aber das sollte doch ein Qualitätskriterium für theologische Werke heute sein, für solche über die Gnade zumal.

Dortmund Thomas Ruster

Greshake, Gisbert: Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis. – Regensburg: Pustet 2014. 636 S., geb. € 44,00 ISBN: 978-3-7917-2592-5

Gisbert Greshake gelingt es seit Jahrzehnten als theologischer Forscher und akademischer Lehrer die Diskussion auf zentralen Feldern der katholischen Dogmatik in nachhaltiger Weise mitzugestalten. Nun hat er als sein „mit Sicherheit [...] letztes *größeres* theologisches Werk“ (15) eine umfassende Studie mit dem Titel „Maria-Ecclesia“ vorgelegt. In der Einleitung (15–33) gibt G. autobiographische Rechenschaft über seinen Weg zu dieser Thematik, der in gewisser Weise das wechselvolle Schicksal der Mariologie im 20. Jh. widerspiegelt. G. versteht die Mariologie als dogmatischen Knotenpunkt, an dem Linien aus vielen Richtungen zusammenfinden. Sein Werk bemüht sich daher um nichts weniger als eine theologische Gesamtsynthese mit „marianischer Grundierung“. Besonderes Augenmerk wird auf die enge Verbindung von mariologischer und ekklesiologischer Reflexion gelegt, da die Entfaltung dieses Schlüsselmotivs des Zweiten Vaticanums bis heute nicht überzeugend gelungen ist.

Eine „entschiedene Sicht der Kirche von Maria her“ (25), so G.s These, könnte das theologische Bild der Kirche und auch die ekklesiale Praxis entscheidend verändern. – Sein Buch arbeitet dieses Programm in zwei großen Schritten aus. Ein erster Teil, allzu bescheiden mit „Prolegomena“ überschrieben, umfasst sieben Kap., die nach Umfang und thematischer Aufteilung als kompletter mariologischer Traktat in herkömmlicher Form gelten dürfen. An den Anfang wird ein an den Ergebnissen der Exegese orientierter, zugleich bereits systematisch ausgerichteter Überblick über die Maria betreffenden Texte des NT gestellt (37–120), den G. offenbar primär der materialen Vollständigkeit halber ausgeführt hat (28). Das Fazit verknüpft die nüchterne Kenntnisnahme der historischen Befunde mit einem Verweis auf das lebendige Glaubensbewusstsein der Kirche, in dem die biblischen Texte rezipiert wurden und werden (104–120). – Es folgen vier Kap., die den zentralen marianischen Titeln gewidmet sind. Sie illustrieren zugleich die wesentlichen dogmatischen Glaubensaussagen über Maria: Gottesmutterschaft (121–189), Jungfräulichkeit (190–235), Sündenlosigkeit (236–283), himmlische Verherrlichung (284–300). In seiner systematischen Reflexion stellt der Vf. konsequent die Relevanz für die Ekklesiologie heraus. Ob Maria als „Typos“ der Kirche tatsächlich mehr sein muss als deren „erste exemplarische Verwirklichung“, wie Congar die Lehre der lateinischen Väter zusammenfasst (153), ist die schon hier aufgeworfene Leitfrage, deren Beantwortung G. sich im zweiten Buchteil vornimmt. Dass er selbst auf ein vertieftes Verständnis der *„bräutliche[n] Identität* von Maria und Kirche“ abzielt (187), klingt in seiner kritischen Darstellung der Mariologie des Zweiten Vaticanums (182–188) an. – Die systematische Bedeutung des Bekenntnisses zur Jungfräulichkeit Mariens sieht G. in der Verbindung mit der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Gestalt des Handelns Gottes in der Welt. Der diesbezügliche Exkurs (206–210) kann die Differenziertheit der Positionen in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte allerdings kaum abbilden. Überzeugend sind die Ausführungen zur christologischen Relevanz der biblisch bezeugten einmaligen Empfängnisweise (223–228), die ich kürzlich in ähnlicher Weise zu erläutern versucht habe (*Mein Herr und mein Gott.* Christus bekennen und verkündigen. Festschrift für Walter Kardinal Kasper, Freiburg i. Br. 2013, 117ff). – Das Immaculata-Dogma konfrontiert der Vf. mit modernen Einwänden gegen die Erbsündenlehre im augustinischen Sinn. Er selbst versteht „Erbsünde“ als die „in einem uns entzogenen Ur-Geschehen“ (260) vollzogene Verweigerung des Menschen, die eigene Freiheit als „Gabe“ Gottes glaubend entgegenzunehmen. Der stattdessen gewählte selbstbezügliche Vollzug pflanzt sich im gemeinsamen „Freiheitsraum“ der Menschheitsgeschichte als „gesellschaftlicher Unheilszusammenhang“ fort und lässt ein zum Bösen drängendes Bedingungsgefüge entstehen, das die einzelnen Menschen stets neu tathaft bestätigen und verfestigen. Eine so (um)gedeutete „Erbsünde“ kann niemandem einfachhin „erlassen“ werden, auch nicht Maria. Ihre „Freiheit von der Erbsünde“ liegt nach G. darin, dass sie, in der „lebendigen Glaubenstradition Israels“ stehend (und so „vorerlöst“), „letztlich“ dem Sog des Bösen, dem auch sie ausgesetzt war, nicht erlegen ist (265–270, hier Zitate 267f.269). Einen wesentlichen Unterschied zur Begnadung aller Menschen (verstanden als apriorisch wirksames Existential) nimmt G. nicht an. Die bei Rahner und von Balthasar noch als Privileg Mariens gelehrte Prädestination zur Sündenlosigkeit lehnt er aus freiheitslogischen Gründen ab. Maria hat durchaus lässliche Sünden begangen (282) und hätte sich auch radikal verweigern können – Gott hätte dann aus der Fülle seiner „kreativen Möglichkeiten“ einen anderen Weg für die Durchsetzung seines Heilsplans (unter Mitwirkung eines anderen Individuums?) gefunden (280, Anlehnung an Pröpper). Hier kommt G. den Positionen eines „Open Theism“ sehr nahe. Dass er das Dogma von 1854 in einer Weise interpretiert, die von der *mens auctoris* weit abweicht, lässt er selbst anklingen (255). – Recht knapp fällt das fünfte Kap. zur Assumptio Mariens aus (284–300). Das ist nicht überraschend: Unter den Bedingungen seiner bekannten These einer „Auferweckung im Tod“, deren Kerngedanken der Vf. in Erinnerung ruft, ist die Vollendung Mariens nur exemplarische Manifestation dessen, was an allen Erlösten im Tod geschieht. – Bevor der erste Hauptteil mit einem knappen Blick auf die ökumenische Relevanz der Mariologie schließt (343–360), wird ein Kap. eingefügt, das über den üblichen mariologischen Traktatstoff hinausweist: „Maria Sapientia Ecclesia“ (301–342). Es ist in der Architektur von G.s Buch wichtig, weil es das Kernkap. des zweiten Teils in materialer Hinsicht vorbereitet. Da der Vf. die Prädestination Christi als absolute ansieht, müssen zugleich alle Menschen, welche das Kommen Gottes in die Welt ermöglichen, in das ewige Erlösungsdekret eingeschlossen sein, allen voran Maria (309f). Das ist zunächst eine auch aus der Perspektive traditioneller Prädestinationstheologie wenig spektakuläre These. Diesen sicheren Grund verlässt G. allerdings, wenn er die ewige Erwählung Mariens mit einer Präexistenzthese verknüpft. Dabei beruft er sich auf eine Identifikation von Maria/Kirche und der erstgeschöpflichen göttlichen Weisheit, wie sie angeblich in der Liturgie und in einem bestimmten Strang der theologischen Tradition vorgenommen worden sei. Die rätselhafte, mit personalen Zügen ausgestattete Gestalt der Weisheit begegnet in späten Schriften des atl. Kanons und wurde von der überwiegenden Mehrheit christlicher Theologen als Hinweis auf den präexistenten Logos verstanden. Die Belege, die der Vf. für seine abweichende Deutung v.a. aus dem Buch von Th. Schipflinger (einer wissenschaftlich nur bedingt seriösen New Age-Programmschrift) zusammenträgt, überzeugen allesamt nicht recht: Wenn die Liturgie einige Weisheitstexte an Marienfesten verwendet, bedeutet dies keine uneingeschränkte „Identifikation“ (so u.a. 363), sondern die Übertragung bestimmter Motive im Kontext einer geistlichen Schriftauslegung. Niemand würde ja auch behaupten, Maria sei „identisch“ mit den unzähligen anderen alttestamentlichen Gestalten und Bildern, die auf sie hin ausgelegt wurden. Auch weitere Belege, die G. diskutiert, bleiben schwach. Bei Augustinus geht es beim „Himmel der Himmel“ wohl um einen kreatürlichen „Herrlichkeitsraum“ von Anbeginn für die zur Glorie erwählte geistige Schöpfung, einen marianischen Bezug entdecken die Interpreten in diesem neuplatonisch gefärbten Motiv aber nicht (mit Ausnahme Hans Urs v. Balthasars, vgl. 330). Schipflingers Versuch, im Werk der Hildegard von Bingen Maria als Inkarnation der göttlichen Weisheit aufzuweisen, muss G. selbst im Rekurs auf seriösere Literatur als „weit überzogen“ beurteilen (331). Die stärkste Unterstützung könnte G. wohl bei russisch-orthodoxen Sophiologen des 19. und 20. Jh.s finden, die er aber nur erstaunlich knapp und mit wenig Rekurs auf die Originalquellen abhandelt (335–341). Vielleicht haben ihn die vielen ungeklärten Probleme, die in der russischen Sophiologie zu konstatieren sind (341), zu dieser Zurückhaltung geführt.

Der zweite Hauptteil des Buches greift explizit das Leitthema des Titels auf („Maria-Ecclesia: Reflexionen und Impulse“, 365–587). – Im ersten Kap. („Maria die Glaubende“: 367–417) bildet den Ausgang eine v.a. im Kontext des aktuellen Gabediskurses entfaltete Glaubensphänomenologie, die G. am Beispiel Mariens bestätigt sieht und aus der er teils sehr konkrete Postulate für die aktuelle ekklesiale Praxis ableitet. Vor der damit verbundenen Kirchenkritik hatte er

[2] A. M. Knoll: *Zins und Gnade.* Studien zur Soziologie der christlichen Existenz, Neuwied/Berlin 1967; vgl. auch ders.: *Der Zins in der Scholastik.* Wien 1933 sowie Chr. Fleischmann: *Gewinn in alle Ewigkeit.* Kapitalismus als Religion, Zürich 2010.

[3] J. H. Yoder: *Die Politik des Leibes Christi.* Als Gemeinde zeichenhaft leben, Schwarzenfeld 2011.

in seiner Einleitung „Theologen und Hierarchen, die den […] ‚frommen' Äußerungen vielleicht Beifall zollen" (29), gewarnt. Da seine v. a. gegen die nachkonziliare römische Kirchenleitung gerichtete Polemik kaum die üblichen, ausgetretenen Bahnen verlässt, dürfte sich das Erschrecken in Grenzen halten. Mit den zahllosen Konsequenzen, die der Vf. aus seinen allgemeinen „marianischen Prinzipien" ableiten möchte, dehnt er den Rahmen wissenschaftlicher Theo-Logik vielleicht allzu sehr aus. Der Übergang zwischen dogmatischer Argumentation und geistlicher Exhorte wird in den diesbezüglichen Passagen des Buches jedenfalls fließend. – Das zweite Kap. („Maria quae est sancta Ecclesia": 418–466) beschreibt differenziert den Sinn von Einheits- und Differenzaussagen über Maria und die Kirche. Zentral wie schwierig bleibt die im antiken (biblischen) Denken häufig anzutreffende Figur „korporativer Persönlichkeiten", denen G. auch in der heutigen theologischen Reflexion eine mehr als nur metaphorische Bedeutung zumisst (421ff). Aber überzeugen die dafür angeführten Plausibilisierungen, gerade wenn man die Unhintergehbarkeit individueller Freiheit so stark betont, wie es G. an anderen Stellen des Buches tut? Als Ziel ekklesialer Existenz wird die Aufnahme der Menschen in das „trinitarische" Personenverhältnis beschrieben, in dem Vielheit und Einheit ihre Vermittlung finden (424–430). Hier kommt der im Vorwort (25) angekündigte enge Bezug des vorliegenden Werkes zur (sozialen) Trinitätstheologie des Vf.s klar zum Ausdruck. – Die so konstituierte ekklesiale *Communio* hat in der Kraft des Heiligen Geistes echte sakramentale Bedeutung im Heilsgeschehen, ohne dass im stellvertretenden Handeln der Kirche die Souveränität Gottes und der Primat seiner Gnade in Frage gestellt würden (Kap. 3: „Maria-Ecclesia als ‚Mitarbeiter Gottes'", 467–489). In diesem Punkt sind weiterhin konfessionelle Differenzen zu konstatieren (472). – Kap. 4 („Geschaffen als Anfang seiner Wege…": 490–569) bezeichnet G. selbst als „Schlussstein", der das Ganze seiner Überlegungen zusammenhält (489). Tatsächlich beinhaltet es die originellsten, aber auch kühnsten Thesen des Buches. Die zuvor nur angedeutete Identifizierung Marias mit einer präexistenten kreatürlichen Weisheit präzisiert und systematisiert der Vf. im Rekurs auf Ideen des Jesuitenspirituals Wilhelm Klein, die u. a. bei Ferdinand Ulrich und in seinem Kreis (jüngst durch Stefan Oster) rezipiert wurden: Die Reflexion der Heilsgeschichte führt zum Postulat eines ersten Geschöpfes, mit dem sich der göttliche Logos schon „im Anfang" so vermählt hat, dass im Verbund mit ihm ein „Wechselspiel von Wort und Ant-Wort, von Gabe und Gegen-Gabe" (510) möglich wurde. Dieses Ur-Geschöpf kann synonym als „sapientia creata", „ecclesia primigenia" oder „Maria-Ecclesia" bezeichnet werden (516). G. scheint dieser These v. a. aus drei Gründen zuzuneigen. Erstens hält er nur auf diesem Wege die „Vermittlung der ungeheuren Differenz von Schöpfer und Schöpfung" für möglich, ohne entweder den Eigenstand der Schöpfung oder die Allmacht Gottes negieren zu müssen: Weil Gott trinitarisch ist, kann er dem Endlichen „Raum" eröffnen, und weil die Schöpfung in ihrer ursprünglichen Gestalt „als Adressatin einer Beziehung" zu denken ist, kann diese Ur-Gabe ohne Beeinträchtigung Gottes Annahme finden (518ff). Zweitens wird mit der Idee eines Urbundes „Gott–Maria" die Möglichkeit begründet, die ursprüngliche Einheit der Schöpfung auch unter den Bedingungen ihrer evolutiven Konstitution denken zu können (521ff). Drittens erblickt G. in seinem Theologoumenon den archimedischen Punkt einer Gnadenlehre, die sich dem Einwand zu entziehen vermag, ein punktuelles historisches Ereignis (die Inkarnation) könne gar nicht Ursache einer die gesamte Menschheitsgeschichte prägenden Wirkung (der Durchsetzung des alle Menschen umfassenden göttlichen Heilswillens) sein. Man könnte G.s These folglich als Versuch einer transzendentalhistorischen Letztbegründung für Rahners Konzept eines „übernatürlichen Existentials" verstehen (vgl. 529), sofern die apriorisch-gnadenhafte Erwählung aller Menschen nun in einer maximal universalen Bundestheologie fundiert wird. Die „‚Vermählung' des Gottessohns mit dem ‚reinen Geschöpf'" (524) umfasst wegen ihres primordialen Charakters alle Gesellschaften, Kulturen und Religionen. Somit ist „jede Religion die ‚Spiegelung' bzw. sich ‚wiederholende' geschichtliche Konkretisierung des Ur-Verhältnisses ‚Gott in Maria'". Damit ein Mensch im religiösen Vollzug daran teilhaben kann, kommt es nicht primär auf die Bejahung materialer Offenbarungsinhalte an, sondern „auf die Erfahrung der Liebe und das Tun der Liebe" (560). – Aus der Vielzahl kritischer Anfragen, die gegen dieses Modell erhoben werden könnten, seien nur drei knapp benannt. (1) Formal leidet die These nicht bloß an unzureichendem Rückhalt in Schrift und Tradition, sondern auch an der Unschärfe ihrer zentralen Begriffe, die vom Vf. nicht zufällig andauernd in Anführungszeichen präsentiert werden. Ob die präexistente „Ecclesia-Maria" eine Person ist oder eine Struktur, ob sie überhaupt eine ontologisch reale Größe ist oder eher eine transzendental-ideale, wird kaum deutlich. (2) Fraglich ist, was der Ansatz für die Lösung des Gnade-Freiheit-Problems leistet. Wenn die Ur-Maria eine echte kreatürliche Antwort auf Gottes Anrede geben soll, die durch keine „innere Gnade" prädestiniert ist, stellt sich ihr Ja-Wort wiederum als kontingentes Faktum dar, das für die Konstitution eines alle späteren geschöpflichen Stellungnahmen „umgreifenden Raumes" (vgl. 547) nicht taugt. Nimmt man für die erste geschöpfliche Antwort dagegen eine prädeterminierende Gnade an, wird das Ur-ereignis ebenfalls verzichtbar, weil unter diese Bedingung auch alle einzelnen späteren Freiheitsentscheidungen gestellt sein könnten. (3) Was das Verhältnis zwischen Ur-Vermählung und geschichtlicher Verwirklichung des Bundes, v. a. hinsichtlich der Funktion der Inkarnation angeht, lehrt G. klar den sachlichen Primat des primordialen Geschehens. Die „Annahme des Menschen durch Gott" ist nicht bloß prä-inkarnatorisch *gewollt*, sondern *real vollzogen*. Die Geschichte ist nur noch „der Prozess, in welchem das marianische Ur-Ja zur Vermählung weitergesprochen wird" (527). Für den grundlegenden Bund Gottes mit der Menschheit ist demnach Inkarnation nicht notwendige Bedingung, sondern sie ist allein dessen höchste Manifestation in der Zeit. Diese Inanspruchnahme einer die entscheidenden Weichen stellenden „Geschichte vor der Geschichte" steht hinter dem vom Vf. als Selbsteinwand eingeführten Gnosis- und Mythologieverdacht, der trotz starker Bemühungen (529ff) nicht wirksam entkräftet zu werden vermag. – Der Band schließt mit der exemplarischen Analyse einiger Marienbilder der Kunst aus alter und neuer Zeit, die mit den zuvor behandelten Themen in Verbindung gebracht werden können, sowie mit der thesenartigen Zusammenschau theologisch-ekklesialer und geistlicher Konsequenzen (Kap. 5: 570–587).

In einer Zeit, in der starke systematische Modelle und Neuansätze in der katholischen Theologie selten geworden sind, setzt G.s Studie ein herausforderndes Zeichen. Die konsequente Durchdringung einer riesigen Fülle theologischen Materials von einer inneren Mitte her, die Öffnung eines regionalen Traktats in die umfassende Weite dogmatischer Reflexion, die Verbindung von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Spiritualität – all diese Qualitäten früherer Werke G.s beeindrucken den Leser auch in der vorliegenden Monographie. Die Kernthese des Buches allerdings führt in eine spekulative Sackgasse und wird vermutlich nur wenige Unterstützer finden.

Augsburg Thomas Marschler

Valentin, Joachim: **Eschatologie**. – Paderborn: Schöningh 2013. 308 S. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie, 11), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77648–8

Stellt man im Rahmen einer Modulprüfung die Frage nach den klassischen Traktaten der Dogmatik, wird mit bemerkenswerter Regelmäßigkeit die Eschatologie ans Ende der Aufzählung gestellt. Schließlich handelt es sich um die „letzten Dinge", mit denen sich der kirchliche Glaube beschäftigt. Dass sich mit dieser Einschätzung allerdings keine Abwertung verbindet, beweisen überfüllte Seminare und Vorlesungen, weil das Thema in der Populärkultur massiv vertreten ist. Es ist daher nur folgerichtig, dass im Rahmen der Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken" mit dem Religionsphilosophen Joachim Valentin ein Vordenker gewonnen wurde, dessen wissenschaftlicher und beruflicher Werdegang exakt auf die vom Hg. betonten „Herausforderungen der Gegenwart" (5) zu passen scheint. Und in der Tat versteht der Vf. seine Eschatologie als Ausdruck tiefgreifender Glaubensabbrüche der Moderne bzw. als eine fundamentale Um- und Neubesetzung religiöser Metaphern im Zeitalter digitalisierter Artikulationsformate. Die im Anschluss an Norbert Bolz und Wolfgang Iser formulierte „fiktionale Anthropologie" (18) dient dabei als zeitgenössische Deutekategorie, um Apokalypsen als fiktionale Texte zu lesen und Eschatologie als deren theologischen Sinngehalt zu reflektieren. Mit dieser Hermeneutik ist es sinnvoll im ersten Hauptteil mit einem eingehenden Blick auf die „Gegenwart" zu beginnen, und nicht, wie der Vf. einleitend formuliert, „bei Adam und Eva" (13).

Ausgehend von einer kurzen und prägnanten Untersuchung des postmodernen Restgehalts eschatologischer Themen und ihrer vielschichtigen Rekonstruktion im Denken von Levinas, Derrida und Foucault (vgl. 50–72), setzt der Autor bei der Genreanalyse des Films (vgl. 73–97) ein, der zweifelsohne als zentraler Diskursort apokalyptischer Themen bezeichnet werden kann. Dies ist umso bedeutsamer, weil das v. a. von US-amerikanischen Produktionen beherrschte Medium nicht nur den weitaus größten Teil der Glaubenshaltung einer Bevölkerung widerspiegelt, sondern weil über diese Filme das Thema Religion insgesamt zum Ausdruck gebracht wird. Trotz der inhärenten Disparatheit und Unübersichtlichkeit werden gerade in diesem Format für den heutigen Konsumenten die religiösen Versatzstücke aufbereitet, die in der westlichen Welt die Arbeit der kirchlichen Bildungsträger sukzessive ersetzt haben. Dabei geht es nicht nur um Kassenschlager wie die Weltuntergangsszenarien in „Armageddon" und „Independence Day", sondern um weitaus mehr: „Soll ein theologischer Text von solcherlei marktförmiger Faszination des Apokalyptischen absehen, es gar nicht erwähnen oder in Bausch und Bogen verdammen? […] Tritt es doch zumindest Teile des christlichen Erbes an und profitiert dabei ganz gewiss von der Faszination eines finalen Kampfes, der ‚das Gericht ist', genauso wie Dantes *Divina Comedia* oder das flämische Tafelbild." (94, Hervorh. im Orig., W. B.) Es ist einer der größten Vorzüge dieses Buches, um dem Gesamturteil vorzugreifen, dass V. nicht nur sehr umfassend gegenwärtige Kulturorte nach ihren eschatologischen Denk- und Sprachmustern und/oder apokalyptischen Motiven hin befragt, sondern dies ohne die theologische Arroganz und Vorverurteilung bewerkstelligt, die für die universitäre Vernunfttheologie so typisch geworden sind. Gerade die Systematische Theologie lebt in der fatalen Fehleinschätzung, über die künstliche Hermetisierung ihrer Inhalte ihren wissenschaftlichen Status zu legitimieren. Der an der Schnittstelle zwischen Theologie und Gesellschaft (noch dazu in der Finanzmetropole Frankfurt) lehrende Akademiedirektor V. weiß um die Umsetzungsschwierigkeiten einer rational verantworteten Glaubensvermittlung, die sich kirchlicherseits überwiegend abseits gesellschaftlicher Selbstinszenierungen bewegt, von Jugend- und Katholikentagen einmal abgesehen. Dass sich Theologie selbst aus dem Diskurs verabschiedet hat, liegt sicherlich auch an ihrer subkulturell abgenabelten Spra-

che, die keine Vermittlungsebene zu den Erfahrungsräumen des interessierten Laien mehr zulässt, zum Teil aus Selbstschutz, zum Teil aus despektierlichem Desinteresse. Der zeitgenössische Bildungsbürger findet seine Antworten mittlerweile in der Literatur (vgl. 98–112) oder im Expressionismus der Moderne, die sich ebenso in den existenzphilosophischen Ansätzen Heideggers oder in den Utopien Blochs bzw. Benjamins widerspiegeln (vgl. 113–120). Deren Radikalität zeigt sich auch in den evangelischen Eschatologien des 19. und frühen 20. Jh.s (vgl. 124–132) sowie in den katholischen Entwürfen, etwa in der Theodramatik von Balthasars oder in politischen oder befreiungstheologischen Konzepten (vgl. 133–152). Gerade letztere verstehen sich als Reaktion auf den massiven Zuspruch, den die Endzeitkirchen seit dem 19. Jh., v.a. in Amerika und mittlerweile auch in Osteuropa, erfahren (vgl. 153–190). Für den außenstehenden Betrachter oftmals schwer voneinander zu unterscheiden, verbindet diese Gruppierungen dennoch ihre dualistisch-apokalyptische Denkform, die gepaart ist mit einer elitären Sektierermentalität sowie einer hohen Missionierungsmotivation, die sich gerade in strukturell schwachen Kulturen und Gesellschaften von den etablierten Großkirchen und ihren lebensfremden, behäbigen Diktionen abheben kann. Ungemein kenntnisreich und auf der Basis einer langjährigen wissenschaftlichen Beschäftigung analysiert V. diese Bewegungen, ohne die Geduld des Lesers mit Details zu überfordern. Vielmehr verbindet er seine Beobachtungen mit der konkreten US-amerikanischen Realwelt, ihren Lieblingsbüchern und -politikern, die sich erst recht nach dem religiös konnotierten Datum des „11. Septembers" in einer unmittelbaren Endzeit begreifen (vgl. 191–205).

Der zweite, nicht minder anspruchsvolle Hauptteil befasst sich mit der Geschichte eschatologischer Entwürfe, wobei auch hier die Gegenwart als Ausgangspunkt dient und das Buch beim historischen Jesus endet, was zunächst für einen systematischen Theologen etwas ungewöhnlich erscheint, beim zweiten Nachdenken aber der Makrostruktur des Buches sehr wohl entspricht. Für die Neuzeit hebt V. die aufgrund der ätzenden Kritik Kants geradezu untergegangene Relevanz Emanuel Swedenborgs hervor, dessen Einfluss auf die westliche Esoterik ebenso nachweisbar ist wie der des mittelalterlichen Chiliasmus des Joachim von Fiore (vgl. 218–228). Beiden Autoren wird in den zeitgenössischen Vorstellungen des New Age sowie in den neuen Parallelwelten und Respiritualisierungssehnsüchten des modernen Stadtmenschen ein später Erfolg beschert. Antike Eschatologien, v.a. die wiederentdeckte Apokatastasis-Lehre des Origenes sowie die apokalyptischen Bilder und Visionen in der jüdischen und frühchristlichen Literatur, schließen das Buch (vgl. 255–294).

V. legt eine sehr informative, umfassende und v.a. aktuelle Eschatologie vor, die auf knapp 300 Seiten klassische Standardautoren und theologische Wissensformen genauso mustergültig behandelt wie den quasireligiösen Charakter einer Daily Soap. Damit bietet dieses Buch erheblich mehr als das in Studienbüchern vorherrschende Vertrautmachen mit geschichtlichen Argumenten und ihren Vertretern. Es ist Übersetzungsarbeit im besten Sinne, weil der Vf. mit einem historisch geschulten Auge alle Gegenwartsströmungen von Religion sensibel im Blick hat, ohne diese pauschal zu verurteilen. Vielmehr prüft und reflektiert er vorbehaltlos ihren semantischen Gehalt. So bietet dieses Buch einen höchst anregenden Theologieunterricht, flüssig und verständlich geschrieben und umfassend belegt. Gerade darin erweist es sich als äußerst wertvoll für Lehrende, Studierende und – last but not least – intellektuell Interessierte an einer „Theologie, die an der Zeit ist" (294) und deren Engagement für das „letzte Traktat" der Dogmatik mit diesem Grundlagenwerk ganz gewiss weiter zunehmen wird.

Regensburg Wolfgang Baum

Meuffels, Otmar: **Ein eschatologisches Triptychon**. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (IX) 221 S. (Religion in Philosophy and Theology, 64), geh. € 54,00 ISBN: 978–3–16–151907–9

Meuffels widmet sich auf originelle Weise einem derzeit wieder stark diskutierten Thema, nämlich der Eschatologie. Der Titel verweist auf ein aus drei Tafeln bestehendes Gemälde, welches in der christlichen Kunst oftmals als dreiflügeliger Altar für Kirchen angefertigt wurde und ein Ereignis in mehreren Episoden und Gesichtspunkten wiedergibt. Er ist insofern gut gewählt, als ein zentrales Anliegen im Buch von M. darin besteht, verschiedene Perspektiven zusammenzudenken, ohne sie zu nivellieren. Damit will er dem heutigen gesellschaftlichen und noetischen Pluralismus gerecht werden, aber auch die Theologie in den Kontext anderer methodischer Zugänge, namentlich der Philosophie und der Soziologie, stellen.

Näherhin gliedert sich die Arbeit, die unter dem Motto steht, „in christlicher Hoffnung zu leben *angesichts* des Todes" (5), in drei „Tafeln" und zwei „Scharniere". Die erste Tafel thematisiert in Auseinandersetzung mit philosophischen Texten das Thema *Gedächtnis* (11–39). M. hält fest, dass dieses Gedächtnis gerade aufgrund des Todes immer ein gebrochenes ist, da unser Subjektsein sich in Relationen vollzieht, die durch den Tod fragmentiert werden. Als besondere Gesprächspartner dieses Teils fungieren Heidegger, Agamben und Derrida, wobei letzterer ein für das Buch wichtiges Motiv beisteuert, nämlich das „Sich-gegenseitig-erwarten" (32). Dieses steht dem von Heidegger akzentuierten Egoismus des Todes entgegen, was in dieser Spannung zu einer philosophisch nicht mehr auflösbaren Aporie führt.

Das erste Scharnier, welches den Bogen zur folgenden Tafel spannen soll, trägt den Titel „Leben und Tod in Gottes Verheißungen" (39–60). Es spannt einen Bogen der biblischen Heilszusagen von der frühen Königszeit bis hin zum Auftreten Jesu. Als Leitwort deutet sich in diesem Scharnier das Thema *Anerkennung* an. In Gottes Bund zeigt sich eine den Tod umgreifende Anerkennung des Anderen, auf die sein Volk antwortet, in einem entsprechenden Gedächtnis auch des nach irdischen Maßstäben Verlorenen, aus dem ein räumlich und zeitlich universaler Anerkennungsraum erwächst. An dieses Scharnier schließt sich die zweite Tafel (61–97) mit dem Titel „Anerkennung und Wiedererkennen in Verantwortung" an. Diese hat im Gesamtzusammenhang des Buches einerseits die Funktion, sich mit aktuellen Anerkennungstheorien zu konfrontieren, andererseits will sie ganz besonders die gesellschaftliche Situation, in die hinein sich Anerkennung vollziehen soll, beleuchten. M. bringt in diesem Teil Autoren wie Honneth, Mead, Ricœur und Levinas ins Spiel. Anhand von Honneth versucht er die Relationalität und Wechselseitigkeit menschlich-kommunikativer Existenz herauszustreichen. Mit Levinas akzentuiert er eine „überschüssige Herrlichkeit des Unendlichen" (89), die sich in der Begegnung des Anderen offenbart. Dieser ist niemals vergegenständlichbar und ruft in eine Verantwortung, die sich jeder Verrechnung und Begrenzung entzieht. Besonders herausgestrichen wird daher im Gefolge von Levinas (und Ricœur), dass die Anerkennung, wenn sie sich als liebendes Ja zum Anderen vollzieht, auch den Tod (bzw. den Toten) mit einbeziehen muss. Ansonsten wäre weder ganzheitliches Anerkennen möglich noch, aufgrund der Relationalität alles Seins, eine Lebensganzheit. Daraus folgt nicht zuletzt, dass eine Gleichsetzung des Todes mit dem Nichts ein ewiges Verfehlen der menschlichen Existenz – und wohl auch eine Verendlichung des Anderen – nach sich zöge. Die Eschatologie wird also da virulent, wo einerseits sich der Andere jeder Verfügbarkeit entzieht und wo andererseits der Mensch über seinen fragmentarischen Status hinausgreift. Allerdings ist die Hereinnahme des Todes in menschliche Anerkennungsbeziehungen nie im Letzten diskursiv möglich, sondern kann nur symbolisch-narrativ erfolgen, wo der Bruch, den der Tod bedeutet, gewissermaßen offen gehalten werden kann. Als ausdrucksstärkstes Symbol sieht M. dabei Kreuz und Auferstehung Jesu, die auch den Toten nicht in beziehungsloses Nichts fallen lassen. Vielmehr erweckt dieses Symbol die Hoffnung, dass es mit Christus gegen alles letztendliche Zerbrechen und Fragmentieren eine „Bewahrung des identischen Lebens im göttlichen Leben" (93) gibt.

Das zweite Scharnier, welches auf die mittlere Tafel folgt, thematisiert konsequenterweise das österliche Ereignis und die Frage der Existenz im dreieinigen Leben Gottes (99–139). Die alle Zeiten und Relationen umfassende Unendlichkeit als Horizont von Lebensganzheit und definitiver Anerkennung ist nach M. das innertrinitarische Leben Gottes, in dem die Andersheit der Schöpfung eingeborgen und anerkannt wird. Daran schließt die dritte Tafel „Topik der Wahrheit – Zeit und Ewigkeit" an (141–185), in der eine Verhältnisbestimmung von endlicher Existenz und unendlichem Leben Gottes versucht wird. Der Begriff der *Wahrheit* spielt in diesem Teil – nach demjenigen des *Gedächtnisses* im ersten und demjenigen der *Anerkennung* im zweiten Teil – die zentrale Rolle. Dabei schwingen immer die Momente „Wahrhaftigkeit" und „Liebe" mit, d.h. es geht im Letzten um eine (ganzheitliche) Authentizität und Stimmigkeit des Lebens, in denen sich sozusagen Ewigkeit kundtut. Ihren Maßstab haben sie im Umgang mit Differenzen (186) und der Anerkennung der Doxa des Anderen. Passend schließt daher das Buch mit einer Art Epilog unter dem Titel „Respekt", der Brücken schlägt, ohne Differenzen einzuebnen.

Das vorliegende Buch hat nicht zuletzt den Vorzug, gut lesbar zu sein. Die originelle Grundstruktur und viele Ideen, die dem Leser mitgegeben werden, vermögen Interesse zu wecken, wichtig und zeitgemäß ist das sehr authentische Bemühen um die Wertschätzung von Differenzen. Einige mögliche Kritikpunkte seien aber nicht verschwiegen: Es werden zahlreiche Philosophen und Theologen als Gesprächspartner herangezogen, allerdings wäre es wohl von Vorteil gewesen, wenn dieser Dialog mit einigen vertieft worden wäre und sich nicht primär in Andeutungen vollzogen hätte (z.B. Agamben, Heidegger …). Ein zentraler Begriff des Buches, an dem ein Großteil der Argumentation angebunden ist, nämlich die Anerkennung, hätte noch stärker in seinen Bedeutungsnuancen herausgearbeitet werden können. Eng damit verbunden ist die Frage, ob heute wirklich noch die Alternative „Fragment" – „Lebensganzheit" überzeugen kann. Meint Anerkennung nicht auch und gerade einen Blick für die Dignität des Zerbrochenen, Kontingenten, Fragmentarischen, Unvollkommenen? So gibt dieses Buch, wie andere theologische Bücher unserer Zeit auch, trotz und gerade in der vom Autor auf schöne Weise zum Ausdruck gebrachten Sensibilität für „Alterität", „Differenz" und „Endlichkeit" zur kritischen Anfrage Anlass, ob nicht generell die Theologie dazu übergehen müsste, ihre zentralen Aussagen vorsichtiger und weniger direkt zu formulieren, nicht zuletzt, um die Fragen einer Welt, die nicht in ungebrochenem Glauben steht, *anzuerkennen*.

Wien Kurt Appel

Moraltheologie / Sozialethik

Berkenkopf, Christian: **Sünde als ethisches Dispositiv**. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs. – Paderborn: Schöningh 2013. 230 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77295–4

In der neueren Moraltheologie begründet sich die Rede von der Sünde üblicherweise in der theologischen Sicht des Menschen als eines in Freiheit geschaffenen und zur Gemeinschaft mit Gott berufenen Wesens; Sünde ist die schuldhafte Selbstverfehlung dieser Freiheit, d.h. sie ist die Negierung der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott als des absoluten Woher und Woraufhin des Menschen und damit die Ablehnung des Geschenks göttlicher Gnade. So wie Freiheit keine Teileigenschaft des Menschen ist, so bleibt auch der Missbrauch der Freiheit nicht auf abgrenzbare Bereiche beschränkt, sondern betrifft den Menschen in seiner gesamten Lebenswirklichkeit, in all den Relationen, in denen der Mensch mit seiner Welt verbunden ist. Die konsequente Einbindung in eine Theologie der Freiheit hat die dem Diskurs der Moderne verpflichtete Moraltheologie befähigt, an die Wurzel der Phänomene menschlicher Fehlbarkeit zu gehen und den durch das menschliche Herz gehenden „Riss" (vgl. Röm 7,19ff) als „Tat", „Macht" und „Zeichen einer verkehrten Grundoption" aufzudecken. Die eigentliche Radikalität menschlicher Selbstverfehlung in der Sünde erhellt auch für die gegenwärtige Moraltheologie erst aus der Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu Christi als des fleischgewordenen Logos; im Glauben an die Erlösung durch Christus weiß der Mensch erst zuverlässig, wie es um ihn steht: Er erkennt seine absolute Heilsunfähigkeit in der Sünde, die er aus eigenen Kräften nicht zu überwinden vermag; er weiß aber ebenso um die Definitivität der Heilszusage Gottes, kraft derer er auch angesichts der menschlicherseits unentrinnbaren Verstrickungen in den Strukturen des Bösen Hoffnung zu haben vermag.

An all diesen moraltheologischen Erkenntnissen will der Vf. nicht rütteln, gleichwohl sucht er angesichts der Banalisierung und der Sprachlosigkeit, was die Rede von der „Sünde" im heutigen gesellschaftlichen Diskurs betrifft, nach neuen hermeneutischen Zugängen, um diese zutiefst theologische Kategorie konstruktiv und innovativ weiterzudenken (vgl. 9). Die Erschließung dessen, was Sünde bedeutet, scheint von einem freiheitsanalytischen Ansatz allein her nicht mehr zureichend zu sein. Die Frage nach der Schuld ist damit nicht suspendiert, aber die Gefahr besteht, sie mit einem Subjektverständnis anzugehen, das sich in dieser Weise zumindest nicht in den biblischen Texten findet und allzu leicht die Opposition von „individuell" und „kollektiv" erzeugt. Dies ist auch einer der Gründe, weshalb der Vf. den Begriff der „sozialen bzw. strukturellen Sünde" nicht weiter aufgreift und reflektiert (vgl. 13). Die zunächst etwas paradox erscheinende These besteht darin, dass es der Theologie nicht gelungen ist, den „Mehrwert" des Sündenbegriffs gegenüber dem Schuldbegriff hinreichend zum Ausdruck zu bringen (vgl. 205). So berechtigt die mit Augustinus einsetzende „*Anthropologisierung* des Sündenbegriffs" (205) und damit die Etablierung der Erste-Person-Perspektive als moral point of view ist, so bedeutet die „Ichförmigkeit" dieser Perspektive eine Gefahr, dem relationalen Geschehen von „Gesellschaft, Geschichte und Handeln" (204) nicht mehr adäquat gerecht zu werden und damit auch den biblischen Sündenbegriff um seine spezifische Semantik zu bringen.

Um dies deutlich zu machen – ohne die transzendentaltheologischen Zugänge einfachhin aufzuheben –, bedarf es eines methodischen Neuansatzes. Der Vf. möchte quasi der „generativen Grammatik" des biblischen Redens von der Sünde durch eine Verbindung strukturalistischer und systemtheoretischer Ansätze auf die Spur kommen. Verknüpfungspunkt beider Ansätze ist der auf Michel Foucault zurückgehende Begriff des „Dispositivs": „eine heterogene Gesamtheit von Ideen, Institutionen und Praktiken, die sich zwecks eines strategischen Interesses miteinander und untereinander vernetzen" (209). Das ethische Moment des untersuchten biblischen „Dispositivs" liegt in der Differenz zwischen Konnektivität und Diskonnektivität. Sünde ist dem Grundsinn nach „Sonderung"; dies kann hinsichtlich des Konnexes von Sünde und Geschichte wie auch des Konnexes von Sünde und Gesellschaft beschrieben und erfasst werden (vgl. 89), woraus sich nach Darstellung des semantischen Feldes biblischer Rede von Sünde („Wie spricht die Bibel von Sünde?") die anschließenden Hauptteile „Sünde in Relation zu Geschichte und Gesellschaft" und „Sünde als Aspekt von Moral und Recht" ergeben. Ohne die äußerst kenntnisreichen, sehr lesenswerten Ausführungen im Einzelnen darstellen und würdigen zu können, geht es im ersten Reflexionsgang um eine andere, dem biblischen Denken adäquatere Anthropologie, die v.a. durch den „konstellativen Personbegriff in Israel" (vgl. 129f), wie ihn Bernd Janowski aus exegetischer Sicht entwickelt hat, inhaltlich ausgestaltet wird. Entscheidender Integrator des die Leib- und Sozialsphäre des Menschen ausmachenden „Dispositivs" ist nicht die intellektive Seele, sondern das „Herz" (vgl. 141); die Frage nach der Einheit von Seele und Leib erweist sich hierbei als ein Scheinproblem, weil die „Temporalität" von vornherein in die Geschichte JHWHs mit seinem Volk und mit der Welt hineingenommen ist. Die der Sünde inhärente Diskonnektivität enthüllt sich damit in der Realität ihres Unheilscharakters, sie führt „mittels der Theodizee zur Frage nach der Erlösung" (143). JHWHs Gerechtigkeit begreift die Bibel stets und zentral als rettende Gerechtigkeit. Dies zeigt v.a. der zweite Diskursgang über Moral und Recht. Der trennende Charakter der Sünde begegnet auf der gesellschaftlichen Ebene in der Negierung von Achtung. Die moralische Differenz von Achtung und Missachtung wird aber im Zuge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung „Israels" theologisch kommuniziert und grundlegend neu interpretiert, nämlich als Bruch mit Gott (vgl. 199): „Sünde ist, mit einem Wort, quasi der Widerpart zur göttlichen Gerechtigkeit, denn Sünde ist der Inbegriff jeglicher diskonnektiven Dynamik. [...] Der Mehrwert des Sündenbegriffs liegt darin, dass er die Möglichkeit einer retroaktiven Wiederherstellung der verletzten Ordnung und der Integrität der Opfer denken lässt" (206f).

Der Vf. erachtet am Schluss seiner Arbeit seine These von der Sünde als „ethisches Dispositiv" ohne weiteres als anschlussfähig an eine transzendentale Anthropologie, wie sie Karl Rahner entwickelt hat und welche ‚die wesenhafte apriorische und in Freiheit zu übernehmende Geöffnetheit auf das menschliche Du' als ‚inneres Moment seiner (erkennenden und wollenden) Transzendentalität' (211) versteht. Denn darum geht es, Personalität als Vollendung von Individualität zu begreifen und die bisherige moraltheologische Sicht der Sünde auf ein neues, konstellatives Personverständnis hin zu öffnen und zu erweitern. Dies ist dem Vf. in vorzüglicher Weise gelungen. Es ist klar, dass ein solcher Neuaufbruch eine Vielzahl von An- und Nachfragen methodischer und inhaltlicher Art hervorruft, aber dies macht gerade die wissenschaftliche Bedeutung dieser Arbeit offenkundig.

Bonn Gerhard Höver

Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, hg. v. Friedrich W. Horn / Ulrich Volp / Ruben Zimmermann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 478 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 313), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–152499–8

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge zu den ersten vier „Mainz Moral Meetings" (MMM), die in den Jahren 2009–2011 in Mainz stattfanden und die von dem an der dortigen Ev.-Theol. Fak. eingerichteten Zentrum für Ethik in Antike und Christentum (EAC) veranstaltet wurden. Dieses Zentrum, das von den drei Hg.n des Bandes im Jahre 2010 begründet worden ist, will einen „interdisziplinären Ansatz zur Erforschung der ethischen Bildung, der literarischen und rhetorischen Konstruktionen von ethischen Normen und der diskursiven Grundlagen für die Ethik im frühen Christentum" (V) etablieren. Dabei zielt das Zentrum auch auf akademische Nachwuchsförderung, denn zu den Treffen werden stets auch Doktoranden und jüngere Wissenschaftler eingeladen, die hier ihre Arbeit präsentieren und zur Diskussion stellen können. Die MMM fokussieren sich je auf einen relativ eng definierten Themenbereich, der durch Beiträge aus unterschiedlichen Wissenschaften, die sich mit der Antike auseinandersetzen, erschlossen werden soll. Dabei werden punktuell auch Brückenschläge in Bereiche außerhalb der Antikenforschung unternommen, so etwa zu den systematisch arbeitenden Fächern oder in Epochen der späteren (Kirchen-)Geschichte hinein. Die innere Kohärenz des inhaltlich vielschichtigen Bandes wird dadurch erreicht, dass sich alle vier dokumentierten Meetings mit ethischen Normen in Antike und Christentum auseinandersetzten, und zwar über die Schlüsselbegriffe „Gut/das Gute", „Leben", „Leib" und „Tugend". Zwei unter der Überschrift „Hinführung" publizierte Aufsätze von *Ruben Zimmermann* zur impliziten Ethik frühchristlicher Schriften (3–27) und von *Gerd Theißen* zur Frage von Bibelhermeneutik und Ethikbegründung (29–49) schließen den Horizont auf, in den die folgenden Detailstudien einzuzeichnen sind.

In den Publikationen des ersten MMM zum „Guten" als ethischer Norm setzt sich *Ruben Zimmermann* v.a. mit dem Thema Güterabwägung auseinander, und zwar zum einen in grundsätzlicher Perspektive (53–60) und zum anderen am konkreten Beispiel des 1. Korintherbriefes (131–153). *Christoph Horn* stellt über den Güterbegriff die Verbindungslinien zur antiken Moralphilosophie her (61–72). *Jan G. van der Watt* analysiert in seinem englischsprachigen Beitrag die Reflexionen über Gutes und Wahres im Johannesevangelium (73–92). *Jörg Röder* klärt in einer umfänglichen Untersuchung die hohe Bedeutung des Adjektivs „gut" in der ethischen Argumentation im NT (93–129). Ein Brückenschlag über die Fächergrenzen schließt den ersten Teil ab: Aus Perspektive der Systematischen Theologie plädiert *Notger Slenczka* programmatisch für eine deskriptive christliche Ethik (155–175).

Das zweite MMM widmete sich dem „Leben" bzw. dem Lebensbegriff als ethischer Norm. *Ruben Zimmermann* zeichnet einführend Aspekte des Begriffes im antiken ethischen Diskurs nach (179–184). *Maren R. Niehoff* untersucht die Ethik im hellenistischen Judentum unter bes. Berücksichtigung von Philon von Alexandrien, der mosaisches Gesetz und hellenistische Tradition über die Vorstellung einer gemeinsamen, im Naturgesetz verankerten Ethik verbindet (193–206). *Manfred Lang* (207–224), *Eckart David Schmidt* (225–255) und *Mira Stare* (257–279) klären die Funktion von „Leben" im Römerbrief, im 1. Petrus-

brief und im Johannesevangelium. Brückenschläge unternehmen Präses *Nikolaus Schneider* mit der Frage „Wieviel Naturwissenschaft verträgt die Theologie?" (185–191) und *Werner Zager*, der sich mit der unter dem Schlagwort „Ehrfurcht für das Leben" bekannt gewordenen Ethik Albert Schweitzers befasst (281–304).

Der dritte Teil des Bandes widmet sich dem „Leib" als ethischer Kategorie in der Antike und im Christentum. *Ulrich Volp* zeichnet knapp einführend den Begriff in die Begründungsstrukturen frühchristlicher Ethik ein (307–311). Sodann wird ein weiter Bogen gespannt, der von der aristotelischen Ethik (*Jochen Althoff*, 313–328) über Paulus (*Lorenzo Scornaienchi*, 329–349 sowie *David G. Horrell*, 351–363) und Markion (*Sebastian Moll*, 365–370) bis hin zu Maximus Confessor (*Frederick D. Aquino*, 371–381) reicht. Dieser Teil des Bandes bleibt leider beim Historischen stehen und unternimmt, anders als die anderen Abschnitte, keine Ausflüge in Diskurse der Gegenwart, die sich doch gerade bei diesem Thema angeboten hätten.

Der vierte und letzte Teil ist dem Tugendbegriff als ethischer Norm gewidmet. *Friedrich W. Horn* bietet eine kurze geistesgeschichtliche Hinführung (385–388) und problematisiert dann in einem längeren Beitrag die forschungsgeschichtlich etablierte Rede von einer „Tugendlehre" in den Texten des NTs (417–431). Mit paganen Perspektiven auf die Tugend setzen sich die Beiträge von *Wilhelm Blümer* zur Verpflichtung auf ein tugendhaftes Leben bei Hesiod (389–398) und von *Maximilian Forschner* zum Tugendbegriff in Stoa und akademischer Skepsis (417–431) auseinander. *Christian Hengstermann* referiert unter dem Titel „Leben des Einen" zum Tugendbegriff des Origenes (433–453); direkt auf diesen Beitrag respondiert der abschließende Aufsatz von *Ulrich Volp* (455–464), der auch noch einmal über die reine Origenesforschung hinaus gehende Perspektiven thematisiert, z.B. was die Frage des Verhältnisses von (christlicher) Tugend und spätantiker „theoria" angeht (464).

Ein Autorenverzeichnis und ein Stellen- und Sachregister runden den Band ab, dessen sorgfältige Bearbeitung durch Esther Verwold eigens herauszuheben ist.

Das Mainzer EAC und die ersten vier Treffen der MMM haben sich ein weites Themenfeld vorgenommen, das nicht eben neu ist, sondern in Vergangenheit und Gegenwart – aufgrund seiner Bedeutung auch ganz zu Recht – bereits intensiv bearbeitet worden ist und weiter bearbeitet wird. Verwiesen sei hier nur auf den neuen Band von van Henten / Verheyden in den „Studies in Theology and Religion" (Brill); auf das „Oxforder Handbook Early Christian Ethics" oder auf die Arbeit des Heidelberger FIIT, dessen Abteilung VI sich mit Anthropologie und Ethik im frühen Christentum befasst. Weitere gegenwärtig laufende Projekte wären zu nennen. Möglicherweise wird man in Mainz noch vermehrt nach Kooperationen Ausschau halten, um Synergien zu erreichen und Dubletten zu vermeiden. Andererseits ist das Thema der frühchristlichen Ethik im Kontext des antiken Denkens nahezu unerschöpflich und die ohnehin sehr breite Quellenbasis ließe sich, falls gewünscht, durch vermehrte Ausflüge in die Spätantike noch mühelos erweitern. Die als „Brückenschlag" gedachten Beiträge aus anderen Disziplinen und Epochen sind begrüßenswert, öffnen doch schon jetzt wenigstens punktuell die Konzentration auf die Antike. Möglicherweise könnte man auf diesem Wege noch den einen oder anderen Schritt weitergehen. Denn in der Gegenwart drängt sich die Frage nach Kriterien und Begründungszusammenhängen ethischen Handelns angesichts der hoch komplexen Gesellschaften unserer Tage unmittelbar auf. Auch unter diesem Aspekt könnte sich die Erforschung der so stark von Pluriformität geprägten Antike als lohnendes, weil in Teilen anschlussfähiges Unternehmen erweisen.

Sehr zu würdigen ist das hohe Eigenengagement der drei Gründer des EAC und Hg., die immerhin acht der insgesamt 27 Aufsätze des Bandes selbst verfasst haben. Erfreulich ist auch, dass die Arbeitsgruppe an der Wissenschafts- und Publikationssprache Deutsch festhält (was Internationalität und Kommunikationsfähigkeit im Englischen und in anderen modernen Sprachen ja bekanntlich nicht ausschließt). Zu hoffen bleibt, dass sich die Bemühungen des Zentrums hinsichtlich der Nachwuchsförderung als fruchtbar erweisen. Den weiteren Aktivitäten des Mainzer EACs, nicht zuletzt auch den hier hoffentlich bald entstehenden Qualifikationsarbeiten, darf man gespannt entgegensehen. Mit der Publikation des vorliegenden Bandes ist den Gründern jedenfalls ein guter Start geglückt.

Halle (Saale) Jörg Ulrich

Hermanns, Manfred: **Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs**. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Dr. Werner Thissen. – Friedberg in Bayern: Pallotti 2011. 242 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–87614–079–7

Dienste an Menschen unterwegs sind heute stark nachgefragt, betreffen sie doch dynamische Migrationsbewegungen, die jeden Winkel dieser Welt ergriffen haben. Deutschland ist im 19. und 20. Jh. und bis in die Gegenwart hinein nicht nur Einwanderungs-, sondern auch Auswanderungs- und Transitland. Armutskreisläufe, die Suche nach Arbeit und Wohlstand oder politische bzw. ethnische Verfolgung haben seit der Mitte des 19. Jh.s mehr als fünfzig Millionen Menschen veranlasst, aus Europa und damit auch aus bzw. über Deutschland auszuwandern.

Der Sozialwissenschaftlicher Manfred Hermanns, em. Prof. für Soziologie an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg, beschäftigt sich mit dem Engagement in der Auswandererfürsorge des katholischen Raphaels-Werkes in Deutschland (Generalsekretariat in Hamburg). Erschienen zu dessen 140-jährigem Gründungsjubiläum rekonstruiert er die Geschichte, die aktuellen Herausforderungen und das spezifische Profil ihrer professionellen Beratung durch speziell ausgebildete Sozialarbeiter/innen. In den Blick geraten damit rückblickend auch die ca. vier Millionen Menschen, die als Auswanderer und Auswanderungsinteressierte in der 140-jährigen Geschichte vom Verein begleitet wurden, v.a. aber auch die Beratungssuchenden heute, die als Deutsche dauerhaft ihren Wohnsitz in ein anderes Land verlegen, dort vorübergehend arbeiten oder von dort nach Deutschland zurückkehren wollen bzw. die als Ausländer oder Flüchtlinge neue Perspektiven in einem Drittland suchen oder in ihr Herkunftsland zurückkehren oder die in binationalen Partnerschaften und Familien dementsprechenden Beratungsbedarf entwickeln.

Detailgenau geht der Autor auf ein spannendes Stück jüngerer Sozial- und Caritasgeschichte ein, indem er – bezogen auf die einzelnen geschichtlichen Etappen von Auswanderung im 19. und 20. Jh. – das dementsprechende Engagement des Raphaels-Werkes, dessen inhaltliche Ausrichtung und die damit verbundene konkrete Arbeit darstellt. Er beginnt mit der Gründungs- und Aufbauphase (Kap. 1–4) bis zum Ende des 19. Jh.s, in die die Gründung des „Comités zum Schutz deutscher Auswanderer" und des St. Raphaels-Vereins durch den Limburger Kaufmann Peter Paul Cahensly (1838–1923) im Jahre 1871 fällt. Cahensly, der entscheidende Ideengeber und Motor, ist Zeitgenosse der bedeutenden Sozialpioniere Lorenz Werthmann und Franz Hitze, agiert wie diese im Vorfeld des katholischen Milieus und vertritt im Raum der Gesellschaft offensiv die sozialen und ethischen Anliegen der Kirche. Cahensly verfolgt als Laie – aufgrund seiner persönlichen Wahrnehmung von Not – zielstrebig den Aufbau eines organisationalen Rahmens, durch den die Begleitung der Auswanderer in den Heimatorten und den Einschiffungshäfen, die Betreuung auf den Schiffen während der Überfahrt und schließlich während des Aufenthaltes in den Ausschiffungshäfen Amerikas möglich wurde.

Die Kap. 5–7 widmen sich dann der Internationalisierung der Arbeit bis zum Zweiten Weltkrieg, u.a. der Gründung weiterer Raphaels-Vereine in Europa und Amerika und der dadurch initiierten internationalen Begegnung der engagierten kirchlichen Akteure, dann den neuen Aufgaben durch den Auswanderungsstrom aus Süd- und Osteuropa, durch Mädchenhandel und den ersten gesetzlichen Maßnahmen zur Verbesserung der sozialen Situation der Auswanderer.

Kap. 8 befasst sich mit der Auswanderungshilfe für Juden während der Zeit des Nationalsozialismus. Diese zeigt sich u.a. im Lebenszeugnis des ehemaligen Generalsekretärs Max Größer, der als Pallotinerpater in der Zeit von 1930 bis 1940 vielen Katholiken, die – in der Sprache der Nazis – eine „nicht-arische" Biographie besaßen, zur Auswanderung aus Deutschland verhalf, dabei mehrfach von der Gestapo verhaftet wurde und 1940 an den Haftfolgen verstarb. Der Verein selbst erhielt 1941 ein Tätigkeitsverbot, gleichzeitig wurde das Vermögen beschlagnahmt.

Kap. 9 stellt die Wiederaufnahme und Neuorganisation der Auswanderungsberatung nach Ende des Zweiten Weltkrieges dar, mit der Umbenennung in „Raphaels-Werk – Dienst am Menschen unterwegs e. V." im Jahre 1976.

Kap. 10 beschäftigt sich mit den Auswanderungsbewegungen aus dem sog. Ostblock in den 70er- und 80er-Jahren und der ersten Sensibilisierung für das Weltflüchtlingsproblem.

Die abschließenden Kap. 11 und 12 thematisieren die Beratungsarbeit unter den Bedingungen der Globalisierung seit den 80er-Jahren und bieten eine aktuelle Selbstvergewisserung und damit verbundene Zukunftsperspektiven.

Der inzwischen em. Hamburger Erzbischof W. Thissen verweist in seinem Geleitwort auf den Charakter einer „gut lesbaren ‚Biographie' einer Organisation" (6). Von diesen Biographien der zahlreichen, im katholischen Raum von engagierten Laien, Priestern oder Ordensleuten im 19. und 20. Jh. gegründeten sozialen Vereine, Initiativen oder Genossenschaften, gibt es immer noch zu wenig, wie auch dem vielfältigen kirchlichen Zeugnis einer institutionalisierten Diakonie sowohl in der Pastoraltheologie wie der Pastoral der Kirche insgesamt zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. H. exemplifiziert am Beispiel des Raphaels-Werks entscheidende Elemente des Sozialkatholizismus in Deutschland: Aus der persönlich wahrgenommenen Betroffenheit über die Notlage von Auswanderern eines Einzelnen (Cahensly) ergibt sich unmittelbar, motiviert von einer am Evangelium orientierten Humanität, die Notwendigkeit zum Handeln, indem zur Abhilfe eine notwendende Organisationsform initiiert wird. Damit korrespondieren eine breite Vernetzung der eigenen Initiative mit anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Kräften und ein dementsprechendes sozialpolitisches Engagement. Dazu gehört auch das Bemühen sowohl um eine kirchliche Anerkennung und Verankerung der eigenen Arbeit in den Strukturen von Kirche und Gesellschaft als auch um eine Verbreitung der eigenen guten Idee durch institutionelles Wachstum und gezielte Öffentlichkeitsarbeit.

Deutlich wird bei H.' sozialkatholischer Organisationsbiographie auch, dass und wie sich das kirchliche Engagement sowohl mit den jeweiligen gesellschaftlichen bzw. sozialstaatlichen Gegebenheiten und Ansprüchen arrangiert und auch das eigene Profil und die eigene Tradition im Blick behält. V. a. in der Gegenwart einer hochprofessionalisierten Dienstleistungsgesellschaft wird verdeutlicht: Eine christlich motivierte und kirchlich eingebundene Beratungshilfe muss, den gesellschaftlichen Standards gemäß, bestmögliche Beratung sein. In einer Migrationsgesellschaft und vor dem Hintergrund eines dynamischen Globalisierungsprozesses erfordert fachkundige Beratung höchste Professionalität, wie auch u. a. detaillierte Sachkenntnis. Sie wird diese aber auch mit im Evangelium verankerten Haltungen und Optionen verbinden können, die die eigene Tätigkeit entscheidend begründen und stimulieren.

Der Autor erschließt sachkundig, wissenschaftlich kompetent und lesefreundlich die bisher wenig für die Pastoral- bzw. Caritastheologie erschlossenen Archivquellen, sodass seine Organisationsbiographie durchaus auch von kirchlich Fernstehenden gut nachvollzogen werden kann. Hilfreich sind diesbezüglich auch die vielen biographischen Informationen zu haupt- und nebenbeteiligten Akteuren. An einigen Stellen kommt eine kritisch-diskursive Reflexion einzelner Stationen des Raphaels-Werkes zu kurz, z. B. bezüglich dessen Deutschtumsorientierung (99, 202) nach dem Ersten Weltkrieg. Beachtlich ist ferner die Einbettung der Geschichte der Auswanderungsberatung in eine soziologische, sozialgeschichtliche und sozialethische Perspektive. Diese interdisziplinäre Grundorientierung des Werkes ist hilfreich und erhellend. Gerade die pastoral- und caritastheologische Perspektive müsste notwendigerweise ergänzt werden, etwa im Blick auf den Stellenwert des Raphaels-Werkes im Geflecht des Deutschen Caritasverbandes oder im Blick auf die dort neu aufgebrochene Diskussion über den Stellenwert einer angewandten Theologie in sozialcaritativen Einrichtungen und von Sozialberufen.

Aachen Rainer Krockauer

Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Nils Goldschmidt / Ursula Nothelle-Wildfeuer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 390 S. (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 59), geh. € 59,00 ISBN: 978-3-16-150330-6

Zum 100. Geburtstag von Joseph Kardinal Höffner veranstalteten das Walter Eucken-Institut und der Arbeitsbereich Christliche Gesellschaftslehre der Freiburger Theol. Fak. eine Gedenktagung, deren Vorträge im vorliegenden Sammelband veröffentlicht wurden. Der Natur eines solchen Anlasses und einer solchen Publikation entsprechend, werden in den 22 Beiträgen von Autorinnen und Autoren aus Wissenschaft, Politik und Kirche Leben und Werk Höffners ausführlich gewürdigt und in seiner bleibenden Bedeutung für heute vorgestellt und diskutiert. Da die meisten der Autoren/innen dem Denkansatz Höffners und seinen eher als „konservativ" einzuordnenden politischen und kirchlichen Positionen durchaus nahestehen, ist nicht verwunderlich, dass die Beiträge sein Lebenswerk v. a. positiv herausstellen und wenig kritisieren. Wegen der vielen Bezugnahmen auf Höffner in fast allen Beiträgen können auch häufige Wiederholungen nicht ausbleiben. Trotzdem sind die meisten der Artikel lesenswert und anregend, können aber hier natürlich nicht alle vorgestellt werden.

In zehn präzisen und knappen Thesen bietet *Ursula Nothelle-Wildfeuer* eine gute einführende Übersicht über das Denken und den sozialethischen Ansatz Höffners, wobei sie seine Ethik zutreffend als Ordnungsethik charakterisiert und die besondere Nähe seines ökonomischen Denkens zum Ordoliberalismus herausstellt. Der letzte Punkt wird dann in dem Beitrag von *Nils Goldschmidt* – ebenfalls in zehn Thesen – noch einmal deutlicher herausgearbeitet, wobei er am Ende auch die Unterschiede, v. a. in Einzelfragen benennt. Besonders spannend – weil für mich neu – fand ich den Beitrag von *Norbert Trippen*. Auf der Grundlage ausführlicher Quellenstudien gibt er einen Einblick in Höffners Freiburger Studienjahre, in denen es Höffner trotz anderer Vorstellungen seiner kirchlichen Vorgesetzten offenbar gelingt, seine eigenen akademischen Ziele und wissenschaftlichen Interessen effektiv zu verfolgen, und dies auch noch in atemberaubend kurzer Zeit.

Neben den allgemein den Ansatz Höffners würdigenden Beiträgen gibt es auch einige Artikel, die mehreren bis heute relevanten Einzelfragen gewidmet sind, so z. B. von *Arnd Küppers* zur Mitbestimmung und Sozialstaatsdiskussion, von *Ulrich van Lith*, der für mehr Wettbewerb in der Ordnung des Bildungssystems eintritt, von *Jörg Althammer* zur Alterssicherung und ihren aktuellen Herausforderungen durch den demographischen Wandel, den Höffner so natürlich noch nicht absehen konnte, von *Dirk Sauerland* zum Gesundheitswesen oder von *Michael Schramm* zur Unternehmensethik und zur Frage eines von Höffner vorgeschlagenen „Ethos des Unternehmers". Diese und andere Beiträge zu weiteren Einzelthemen setzen in unterschiedlichem Maß immer wieder Höffners Positionen zu heutigen Fragestellungen in Bezug, wobei hin und wieder auch sichtbar wird, dass selbstverständlich heute weit über Höffner hinaus gedacht werden muss, um heutige Probleme zu lösen, etwa im Bereich der Familienpolitik, die sich in der Gegenwart nicht mehr an Höffners noch sehr traditionellen Vorstellungen der Geschlechterrollen orientieren kann. Besonders S. stellt in seinem Artikel sauber getrennt die Position Höffners kurz vor und diskutiert sie dann ausführlich, wobei er in manchen Punkten zu Einsichten kommt, die mit der Position Höffners nicht mehr übereinstimmen.

Auch der evangelische Ökonom und langjährige Vorsitzende der Kammer der EKD für soziale Ordnung, *Gert G. Wagner*, hat einen interessanten Text, nämlich einen Vergleich von Höffners Lehre über die Familie mit den familienpolitischen Vorstellungen der Evangelischen Kirche in Deutschland, beigetragen, der die Verdienste Höffners herausstellt, in dem aber zugleich verständlicherweise eine größere Distanz zu seinen Positionen, insbes. zur Familienpolitik deutlich wird. *Friedhelm Hengsbach* hat einen interessanten Vergleich zwischen der Kapitalismuskritik bei Höffner und der Kapitalismuskritik von Oswald von Nell-Breuning vorgelegt, ohne freilich seine größere Sympathie für Nell-Breuning zu verleugnen. Trotzdem arbeitet er auch „tiefe Gegensätze" (285) Höffners zum Ordoliberalismus heraus, etwa in Fragen der Verteilung der Einkommen oder der extrem ungleichen Verteilung des Produktivvermögens. Der „irenische" Joseph Höffner habe in Wirtschaft und Unternehmen immer an die gemeinsamen Interessen aller Beteiligten erinnert, während Nell-Breuning stärker die Interessenskonflikte und asymmetrischen Machtverhältnisse herausgestellt habe.

Ein aus meiner Sicht wichtiges Problem kommt leider nur im entwicklungspolitischen Beitrag von *Joachim Wiemeyer* kurz zur Sprache, nämlich Höffners Position zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Meinem Eindruck nach hat die Marxismusrezeption in der Befreiungstheologie und ihre starke Kapitalismuskritik Höffner den Zugang zu diesem wichtigen theologischen Neuansatz in Lateinamerika verstellt. Man muss aus heutiger Perspektive konzedieren, dass Höffner in seiner Kritik der Befreiungstheologie teilweise zwar Recht hatte, aber trotz seiner guten Kenntnisse Lateinamerikas und seiner Geschichte war er offenbar nicht in der Lage zu sehen, dass die dort rezipierten marxistischen Theorieelemente nicht die Übernahme sowjetkommunistischer Ideologie bedeuteten, und die befreiungstheologische Ablehnung des Kapitalismus eben jenen abhängigen und von lokalen Eliten als Ausbeutungssystem organsierten Kapitalismus meinte, der auch von der katholischen Soziallehre her nicht zu rechtfertigen war (und heute sogar vom Papst als eine „Wirtschaft, die tötet" in „Evangelii gaudium" direkt verurteilt wird). So konnte Höffner, der ansonsten ja als eine eher vermittelnde, Konsens suchende Persönlichkeit beschrieben wird, offenbar leider nur wenig zu einem besseren Verstehen zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und Rom beitragen.

Mainz Gerhard Kruip

Praktische Theologie

Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven, hg. v. Thomas Schreijäck u. a. – Ostfildern: Grünewald 2012. 560 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-7867-2925-9

Diese Festschrift hat mit dem Begriff Weltkirche einen weiten Fokus: „Weltkirche – das meint nicht nur gemäß Jesu Sendungsauftrag, das Evangelium in der ganzen Welt zu verbreiten, sondern auch den vielfältigen Artikulationen der Ortskirchen Raum und Stimme in der Gesamtkirche zu geben und als solidarische Gemeinschaft in der einen Kirche auf der ganzen Welt einzustehen" (Einband Rückseite). Prälat und Prof. Sayer war selbst jahrelang in der kirchlichen Entwicklungsarbeit in Peru tätig, dann ab 1988 Prof. für Pastoraltheologie in Freiburg (CH) und später Hauptgeschäftsführer und Vorstandsvorsitzender des kirchlichen Hilfswerkes Misereor (1997–2012). Die einführende knappe biografische Skizze von *Werner Thissen* („Überall die Stimme der Armen hören lassen", 10–13) würdigt sein vielseitiges Engagement unter dem Motto „Kampf gegen den Hunger, Krankheit und Unterdrückung auf der einen Seite und andererseits Gespräche mit den Großen und Mächtigen dieser Welt" (11).

Der Band beinhaltet unter den Rubriken „Erfahrungen", „Themen" und „Optionen und Perspektiven" 36 Beiträge aus Theologie und Kirche, Forschung und Wissenschaft, Politik, Öffentlichkeit und Medien, aus kirchlichen Hilfswerken und aus humanitären Entwicklungs- und Hilfseinrichtungen. Herausragende Beiträge sind *Albert Biesinger*, „Nähe als Grundprinzip gelingender Pastoral" (14–30); *Gerhard Ludwig Müller*, „Meine Erfahrungen mit der Befreiungstheologie" (49–58); *Gustavo Gutiérrez*, „Die Pluralität der Religionen – eine Herausforderung" (110–128); *Ignatius A. Kaigama*, „Interreligiöser Dialog in Nigeria" (144–157) (der Autor ist Erzbischof von Jos, u. a. gute Beschreibung der religiösen Realität in Nigeria); *Diethmar Mieth*, „Barmherzigkeit" (176–194), *Stephan Ackermann*, „Gerechtigkeit – mehr als ein Thema: Verheißung, Auftrag und Perspektive" (195–203); *Theo Paul*, „Kirche für die anderen" (275–283); *Franz Kamphaus*, „Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt" (312–327); *Paulo Suess*, „Gerechtigkeit, Friede, Befreiung – Zur konstitutiven Natur missionarischen Handelns" (355–368); *Rita Panicker*, „Kinderrechte und Kin-

derpartizipation" (369–388; „Kinder für die Mitwirkung am Entwicklungsprozess stärken"); *Thomas Schreijäck*, „Das eine Zeugnis und die vielen Zeugen: ‚Theologie interkulturell' als weltkirchliche Artikulation ‚unsere(r) Hoffnung'" (415–427) und *Leo Karrer*, „Plädoyer für eine Pastoral des Säens – Zwischen Vision und Wirklichkeit: Mut zum langen Atem" (428–440; Gesamtverzeichnis der Beiträge auf http://www.gruenewaldverlag.de/pdf/978-3-7867-2925-9.pdf).

Die Beiträge dokumentieren die Spannungen, Herausforderungen und Erfolge des vielfältigen kirchlichen Engagements für die Armen und Hungernden, oft verbunden mit den persönlichen, teilweise inspirierenden Erfahrungen Einzelner. Sie verbinden biblische, kirchenhistorische (etwa die vielen Bezüge zu B. de las Casas) und missiologische Einsichten mit den einschlägigen Erklärungen der katholischen Kirche und bieten in dieser Kombination interessante Anregungen für eine bewusst kirchlich geprägte Entwicklungsarbeit und ein gesellschaftsrelevantes Zeugnis im europäischen Kontext.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Boschki, Reinhold / **Bergold**, Ralph: **Einführung in die religiöse Erwachsenenbildung**. – Darmstadt: WBG 2014. 160 S., pb. € 17,95 ISBN: 978-3-534-25498-9

In der kath. Erwachsenenbildung tätige Personen mahnen gerne und zurecht an, dass alle theoretischen Überlegungen zur Erwachsenenbildung einer deutlichen Verankerungen in der Praxis bedürfen, um tatsächlich vor Ort in den Bildungshäusern, Stadt- und Kreisbildungswerken, in den Verbänden und Pfarrgemeinden wirksam werden zu können. Entsprechend hoffnungsvoll beginnt man die Lektüre, kommen doch im beruflichen Hintergrund der beiden Autoren Theorie und Praxis gleichermaßen zusammen. Ralph Bergold ist Direktor des Katholisch-Sozialen Instituts in Bad Honnef sowie Vorstandsmitglied in der KEB Deutschland. Reinhold Boschki ist Prof. für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik an der Univ. Bonn.

Die Vf. leisten einen wesentlichen Beitrag zur Schließung einer Lücke, unter der die kath. Erwachsenenbildung seit Jahrzehnten leidet: Bislang gibt es wenig ernstzunehmende Versuche einer theologischen Einordnung und Fundierung dieses kirchlichen Handlungsfelds. Darüber hinaus fristet die Erwachsenenbildung auch in den vielfältigen theologischen und religionspädagogischen Ausbildungsrichtungen ein Schattendasein. Ihre vermeintliche Ferne zu den kirchlichen Grundvollzügen (vgl. dazu aber Helmut Gabel: *Kirchliche Erwachsenenbildung – Luxus oder Kerngeschäft?*, in: StdZ 4 [2012], 265–273) trägt dazu ebenso bei wie ihre strukturelle und inhaltliche Heterogenität.

Das Buch gliedern die Vf. in vier große Teile, welche systematisch aufeinander aufbauen. Der erste Teil wendet sich dem Erwachsensein im Kontext unserer Zeit zu (18–43). Die Kernthese dieses Teils ist, dass gerade angesichts enorm beschleunigter gesellschaftlicher Transformationsprozesse die Bildung Erwachsener einen großen Bedeutungszuwachs erhält. Eine umfangreiche, auf die Forschungen von Hartmut Rosa und Zygmunt Bauman aufbauende Zeitdiagnose (20–27) verdeutlicht, dass die Identitätsentwicklung des Menschen zu einer immer größeren Herausforderung wird. Zwar ist allgemein bekannt, dass der „kulturelle Rahmen verlässlicher Traditionen" (29) verlorengegangen ist. Die Konsequenzen für das Erwachsenenalter können jedoch nicht oft genug betont werden. Diese „Entbettung" bedeutet für das Individuum ein Leben im Fragment. Die Vervielfältigung der Lebenswelten sind für die Vf. das zentrale Vor-Zeichen, um über eine religiöse Erwachsenenbildung heute nachzudenken.

Der zweite Teil „Bildung und Lernen Erwachsener" (44–72) zeichnet ein eindrucksvolles Panorama der Folgen der gesellschaftlichen Transformationsprozesse für Erwachsenenbildungsangebote heute. Basis dabei ist ein Bildungsbegriff, der sich – anders als in vielen sonstigen Zusammenhängen gängig – deutlich von einer Zweckbindung des Gelernten absetzt. Der Fokus von Bildung heute muss für die Vf. nicht auf Beschäftigungsfähigkeit, sondern auf persönlicher Selbstverwirklichung und dem sozialen Zusammenleben der Lernenden liegen (47), um der „Pluralität des Weltzugangs" (47) gerecht zu werden. Diese Erkenntnis binden die Vf. in den bildungstheoretischen Diskurs (Konstruktivismus, Systemtheorie) zurück und betonen mehrfach die unabdingbare Notwendigkeit eines lebenslangen Lernens gerade in den heutigen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Auch strukturelle Hinweise auf die vielfältigen Anbieter professioneller Erwachsenenbildung in Deutschland fehlen nicht (61–63). Der weite Bildungsbegriff wird untermauert durch die Entwicklung mehrerer Dimensionen von Erwachsenenbildung (u.a. politisch, dialogisch, ethisch und kulturell-ästhetisch). Insbes. die Charakterisierung von Bildung als „Differenzgeschehen" (65) und „Befreiung" (71) verdeutlicht die Grundposition der Vf.

Im dritten Teil wiederum folgt erstmals der Schritt auf eine dezidiert religiöse Erwachsenenbildung hin (73–117). Gleich zu Beginn greifen die Vf. die Diskussion auf, wann religiöse Erwachsenenbildung als solche zu bezeichnen ist: Ein EDV-Kurs kann für sie bedenkenlos von einem konfessionellen Erwachsenenbildungsträger angeboten werden, da die übergeordnete Zielstellung eines solchen Trägers immer ist, den Menschen in seinen vielfältigen Beziehungen zu stärken und ihn durch Kompetenzerwerb Entwicklungsschritte zu ermöglichen. Dies führt wiederum zu weitergehenden, anthropologischen Ausführungen über die Gottesbegabung des Menschen und mündet in ein zentrales Kap. über die „Religiöse Erwachsenenbildung als ‚Re-Kontextualisierung'" (82–86). Dabei vertreten die Vf. die Auffassung, dass das Christentum seit Anbeginn aufgefordert war, sich zu „Kontextualisieren" bzw. zu „Re-Kontextualisieren", indem es sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neuen kulturellen, geistesgeschichtlichen und historischen Situationen stellen musste und sich daran weiterentwickelte. „Re-Kontextualisierung heißt Neuwerdung bei gleichzeitiger Bewahrung des Ursprünglichen" (83). Daran hängt wiederum eine der zentralen Thesen dieses Buches: Die oben ausgeführten massiven gesellschaftlichen Transformationsprozesse fordern eine Re-Kontextualisierung des Christentums, zu dem die religiöse Erwachsenenbildung einen, wenn nicht *den* entscheidenden Beitrag zu leisten hat (84). Im Anschluss daran wird erstmals die Nähe der Vf. zum Denken von Johann Baptist Metz explizit deutlich: Die Methode der Re-Kontextualisierung ist für sie die von Metz entwickelte Kategorie der „Unterbrechung". Diese gelingt dann, wenn das gängige Zeit-Bewusstsein unserer Gesellschaft hinterfragt und neu gedeutet wird. Letztlich geht es darum, die heutige Schnelllebigkeit (gewissermaßen ein ununterbrochenes Unterbrochenwerden) zu unterbrechen (91f). Dieses Postulat führt die Vf. zu einer Relecture religiöser Erwachsenenbildungsbemühungen seit vorchristlicher Zeit (93–101), welche in eine kenntnisreiche konzeptionelle Weiterentwicklung von Erwachsenenbildungspraxis heute mündet. Die These der Re-Kontextualisierung wird anschließend im Spannungsfeld Kirche – Individuum – Gesellschaft ausformuliert und damit erstmals in einen praktischen Kontext gerückt.

Der Praxisbezug wird in Ansätzen zumindest im vierten Teil des Buches mit dem Titel „Konzeptionen der religiösen Erwachsenenbildung und ihre didaktische Realisierung" (118–145) weiterentwickelt. Der dialogische Grundduktus des Buches setzt sich fort, indem der Kompetenzbegriff eingehender beleuchtet und der Konstruktivismus erneut als die für die Vf. nächstliegende Lerntheorie beleuchtet wird. Eine differenzierte Zielgruppenanalyse religiöser Erwachsenenbildung sowie die Auseinandersetzung mit den immer noch kaum vorhandenen didaktischen Prinzipien für Erwachsenenbildung führen zu einer das Werk abrundenden Überlegung über aktuelle Konzeptionen religiöser Erwachsenenbildung. Ganz im Sinne der oben erarbeiteten Problematik der Identitätsentwicklung des Individuums heute sehen die Vf. in der narrativen Biographiearbeit ein wesentliches Element heutiger religiöser Erwachsenenbildungsarbeit. Besonders wichtig ist den Vf.n jedoch die Unterbrechung als „didaktische Kategorie der religiösen Erwachsenenbildung" (129–135). Überlegungen zur salutogenetischen religiösen Erwachsenenbildung (136–138) und zur „religiösen Erwachsenenbildung als Empowerment" (138–142) runden die konzeptionellen Überlegungen dieses Buches ab.

Bereits oben wurde die Bedeutung dieses Buches für die fortschreitende Professionalisierung religiöser Erwachsenenbildung erwähnt. Es ist ein Lehrbuch, das religiöse Erwachsenenbildungsarbeit kontextualisiert, theoretisch fundiert und praktisch ausfaltet. Entsprechend gering sind die kritischen Anmerkungen: An manchen Stellen hätte man sich eine tiefergehende, differenziertere Reflexion gewünscht. Die anthropologischen Grundlagen etwa wären durchaus ausbaufähig. So mutet die Befassung mit der Religionsfähigkeit des Menschen, bei der auf etwa einer halben Seite mehrere Jahrhunderte erwähnt werden, arg kursorisch an. Auch der Praxisbezug (so etwa in der Ausformulierung der „Unterbrechung" als didaktisches Prinzip) hätte noch mehr Aufmerksamkeit verdient.

Am Ende bleibt aber die Erkenntnis, dass hier ein hervorragendes, überfälliges, klar gegliedertes, sprachlich gut verständliches und v.a. kenntnisreiches Buch vorgelegt wurde, das zur Pflichtlektüre für alle in der religiösen Erwachsenenbildung tätigen Personen werden sollte.

München Christian Hörmann

Rentsch, Christian: **Ritual und Realität**. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier. – Regensburg: Pustet 2013. 599 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 35), pb. € 58,00 ISBN: 978-3-7917-2541-3

Vorzustellen und zu besprechen ist hier eine der seltenen und damit auffallenden liturgiewissenschaftlich-empirischen Studien.

In der vorliegenden Arbeit soll das Rollenverständnis des Priesters untersucht werden, wie es sich aus der Liturgiepraxis erschließen lässt. Dem Autor geht es „weniger um die Diskrepanz von Praxis und liturgischem Soll" (278), sondern darum, aus den Beobachtungen der gefeierten Liturgie die dahinterliegenden Motive zu entschlüsseln. Dabei berücksichtigt der Autor in breiter Weise gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, die er anhand von verschiedenen humanwissenschaftlichen und philosophischen Autoren breit analysiert und diskutiert.

Die Arbeit beginnt in Kap. 1 mit einem Blick auf verschiedene Publikationen zum Thema der ars celebrandi, die in den letzten Jahren Aufmerksamkeit erfah-

ren hat, bis hin zu höchster Stelle. Normabweichungen werden in den offiziellen Dokumenten als Missbrauch bezeichnet; Rentsch bezeichnet sie als Anpassungen, um sie einer fundierten Analyse zu unterziehen. „Die vorliegende Arbeit möchte [...] die liturgische Praxis nicht in erster Linie anhand eines postulierten Solls bewerten, sondern sie in ihrer Eigenlogik verstehen" (21).

Das zweite Kap. stellt das Forschungsdesign vor. R. wählt einen qualitativen Zugang und untersucht den „sonntäglichen Normalgottesdienst der Gemeinde" (32), also die Messfeier am Sonntag. Die Datenerhebung erfolgte durch Videoaufzeichnung von fünf Messfeiern aus dem Bistum Würzburg.

Kap. 3 setzt sich mit dem fiktiven Rollenspiel der Liturgie und der sozialen Realität auseinander. Anhand der Eröffnungssequenz der Messe wird einerseits die Funktion der Eröffnung als Einführung in das Heilige gezeigt, in das der Priester, die liturgischen Dienste und alle Anwesenden eintreten. Andererseits versuchen die Priester in einer Einführung die lebensweltliche Relevanz der Feier herzustellen. Diese feine Analyse der Kommunikationsmuster zeigt den Versuch der Priester, ein wahrgenommenes Defizit auszugleichen und dem Ritual zu Akzeptanz zu verhelfen (98ff).

Die Kluft zwischen dem heiligen Kosmos der Liturgie und der Lebenserfahrung von heute wird anhand der Predigt in Kap. 4 thematisiert. Daraus erschließt der Vf. die Unselbstverständlichkeit der Religion. Damit kann der Autor in Fortführung des Befundes aus den Einführungen die dort schon gemachte Feststellung bestätigen, dass es eine Tendenz zur „Minimierung der Abhängigkeit von spezifisch religiösen Vorannahmen" (154) gibt.

Dieser Befund wird im Kap. 5 „Das liturgische Gebet" weiterverfolgt. Bei den Orationen liegt eine Mehrfachadressierung vor: Erster Adressat ist Gott, als Nebenadressat kommt die Versammlung der Gläubigen hinzu. Bei der Analyse der Gottesdienste zeigt sich eine Verschiebung: Die Adressierung an Gott tritt zurück, die Anwesenden rücken in den Vordergrund. Die Rolle Jesu als Helfer zum Leben nimmt deutlich zu. Daraus schließt R.: „Vorrangiges Ziel des liturgischen Gebets wird es, die Menschen zu überzeugen, nicht Gott." (197)

Kap. 6 erschließt das Ritual als unhinterfragte Selbstverständlichkeit in seinem Ablauf; es schenkt Sicherheit bei nicht verifizierbaren Aussagen. Gesellschaftlich kann eine Abwendung von rituellen Formen festgestellt werden, die zu einer Privatisierung des Innerlichen und zur Philantrophie führen (210). Übertragen auf die Messfeier kann man zwei Richtungen ausmachen: 1.) Die Liturgie zeigt ihre eigene Ordnung und schafft Verbindlichkeiten. 2.) Die Lebenswelt mit ihren Plausibilitäten wird grundlegend für die Feier und Begründung von Liturgie. Diese Beobachtung beschreibt der Vf. als Abhängigkeitsverminderung.

In Kap. 7 wird diese Theorie der Abhängigkeitsverminderung weiterentwickelt, die sich mit einer Tendenz zur Entmythologisierung verbindet und sich in einer wachsenden Funktionalisierung zeigt. So treten neben die biblischen Texte nichtbiblische, denen z.T. eine höhere Lebensrelevanz als den biblischen Texten zugesprochen wird. Wenn auch die einzelnen Elemente der Liturgie nach eigenen Vorstellungen gefüllt werden, stellt R. zugleich fest, dass der Ablauf der Liturgie sehr konstant bleibt.

In Kap. 8 zeigt der Autor aufgrund der Analyse der Fürbitten in den Beispiel-Messfeiern die Tendenz auf, einen transzendenten Bezug aus den Fürbitten zurückzudrängen und in ihnen Handlungsanweisungen an die Anwesenden zu geben. Breit diskutiert R. die theologische Problematik des Bittgebetes und kann aus gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen die Entwicklung im liturgischen Vollzug gut erklären. Eine zukünftige Entwicklung der Liturgie muss einerseits die Notwendigkeiten unserer Zeit wahrnehmen, andererseits auch die Rückbesinnung auf die altehrwürdige Norm der Väter ernst nehmen. Beides sind Forderungen der Liturgiekonstitution.

In Kap. 9 konstatiert R. aufgrund verschiedenster Beobachtungen und Analysen ein Gegenüber von Priester und Gemeinde, bei dem Gott mehr oder weniger ausfällt. Das im Ritus vorgesehene gemeinsame Vor-Gott-Stehen ist zum Gegenüber geworden, das bis in die priesterliche Spiritualität Auswirkungen zeigt, denen R. nachgeht.

Das 10. Kap. nimmt die körperlich-räumliche Inszenierung in den Blick. Auch hier kann der Autor mit Hilfe einer sehr differenziert und fundiert angelegten Analyse seine Grundthese von Widersprüchen und disparaten Paradigmen stützen und zeigen. Schlüssig weist er nach, dass die Kommunikation zwischen Priester und Anwesenden räumlich-körperlich stimmig und diskursiv erfolgt. Dagegen fällt die Kommunikation mit Gott bzw. Christus ab; ihr wird nicht die gleiche Aufmerksamkeit zuteil. Auch hier legt R. die Hintergründe offen und zeigt die Wurzeln dieses Befundes. Der Vf. stellt das Verschwinden der Körper aus der Liturgie fest, was dazu führt, dass die wörtliche Botschaft vorrangig beachtet und gepflegt wird, aber auch auf die Anwesenden angepasst anderen Elementen widerspricht. Epische Elemente in der Liturgie sollen die Mitfeiernden in den Kosmos der Liturgie integrieren, schaffen aber eher Distanz, weil sie zur kritischen Auseinandersetzung führen und die Dramatik der Liturgie unterwandern.

In Kap. 11 analysiert der Autor den eucharistischen Teil der Messfeier. Auch darin zeigt sich: Die Unselbstverständlichkeit des Religiösen führt im Vollzug der Eucharistie während ihrer Feier zum Versuch, sie zu begründen und zu plausibilisieren; diese Begründung führt weg vom Religiösen bzw. Transzendenten und hin zum Sozialen bzw. Immanenten. Die klassische Abhängigkeit von Gott wird tendenziell vermindert, das Paschamysterium Christi tritt zurück und die Eucharistie wird zum Aufruf an die Anwesenden, moralisch gut zu handeln und sich am Leben Jesu zu orientieren. Daraus ergibt sich ein Spannungsfeld zwischen Welt und Sakrament, welches R. als notwendig kennzeichnet und wie immer in seiner Analyse exakt darstellt.

Im 12. Kap. fasst der Vf. die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammen.

Recht umfangreich sind in Kap. 13 die Möglichkeiten einer alternativen ars celebrandi aufgeführt. Ausgehend von den Ergebnissen der bisherigen Überlegungen werden konkrete Folgerungen für die liturgische Praxis gezogen. R. trifft durchaus plausibel und unter Aufgabe der bisherigen Objektivität die Vorentscheidung, „nach der Möglichkeit einer als Vollzug des Werkes der Erlösung gefeierten und konzipierten Liturgie unter den gegebenen soziologischen Bedingungen" (456) zu suchen.

Die Überlegungen nehmen Ausgang bei den beiden sich widersprechenden Paradigmen, die in der Liturgie auftauchen: Liturgie als ritueller, ins Transzendentale weisender Vollzug und als Vollzug, der die Lebenswirklichkeit aufgreifen und formen will. Hier plädiert R. für eine klare Entscheidung für Ersteres, in dem dann das Zweite seinen untergeordneten Platz findet. Auch unter den derzeitigen Bedingungen, unter denen ein religiöses Ritual alles andere als plausibel erscheint, hält er mit guten Gründen eine rituelle Evidenzerfahrung für möglich und damit die Erfahrung einer anderen Welt.

Darauf aufbauend skizziert der Vf. Ideen zu einer alternativen ars celebrandi. Danach muss die liturgische Fiktion gewahrt bleiben, die Rolle jedes Anwesenden über die gesamte Feier hinweg eingehalten werden. Dazu gehört der Weg von außen nach innen und die Orientierung am Richtigen. Beim Beten sind alle Anwesenden Gott gegenüber, wenn auch der Priester für alle das Gebet spricht, sodass sich ein gott-menschlicher Dialog ergibt – und nicht (nur) einer zwischen Menschen.

Bei den Überlegungen zur Körperlichkeit der Liturgie sieht der Vf. die Notwendigkeit, in diesem Bereich konsequent die je eigene Rolle ganz einzunehmen. R. fordert, dass der Priester seinen Körper als „Medium der Darstellung der liturgischen Fiktion" (484f) einsetzt. Ebenso sollen es alle Anwesenden tun. Aus diesem Grund überlegt er, wie die Orte Ambo, Priestersitz, Altar zueinander positioniert sein müssen, um der Botschaft gerecht zu werden. „Der Priester selbst muß als Beter [...] erfahren werden können." Und zwar nicht nur verbal, sondern ganzheitlich, mit seinem ganzen Sein. Damit soll die Gegenwart Gottes nicht nur behauptet, sondern in der Liturgie erfahren werden können.

In einem sehr kurzen abschließenden Kap. 14 unterstreicht R. die Eigenständigkeit der Liturgie gegenüber Pastoral und Katechese, die beide zu einer Instrumentalisierung der Liturgie tendieren. Nur eine „zweckfreie Liturgie" (500) kann ihr Potential voll entfalten.

Auf den 500 Seiten Text zeichnet der Vf. eine höchst differenzierte und sehr minutiös entfaltete Analyse der von ihm untersuchten Liturgiepraxis. Sehr breit greift er auf Untersuchungen zurück, die die gesamtgesellschaftliche Entwicklung in Bezug zum rituellen Geschehen und – wo möglich – zur Liturgie im engeren Sinn setzen. Die Analyse ist ausgesprochen fein und differenziert; anhand kleinster Nuancen zeigt R. die Hintergründe auf, die zu weitreichenden Folgen führen. Messerscharf sind seine Interpretationen der Sachverhalte. Bis einschließlich des zwölften Kap.s bleibt die Darstellung im Sinne des neutralen Beobachters unentschieden und versucht in den Beispielen zu lesen, zu erkennen, zu analysieren und zu interpretieren. R. geht dabei im besten Sinne sine ira et studio vor. Die Ergebnisse koppeln die liturgische Entwicklung zurück an die gesellschaftliche, indem sie Abhängigkeiten und Einflüsse aufzeigen und thematisieren. Eine Möglichkeit, die Ergebnisse zu nutzen, zeigt das Kap. 13 mit Überlegungen zu einer ars celebrandi. Hier verlässt R. die Beobachterrolle und bezieht abgewogen, aber auch dezidiert Stellung. Diese ars celebrandi ist der Beachtung wert, weil sie eine liturgietheologisch gut abgewogene Grundlegung bietet, die freilich noch weiterer Überlegungen und Konkretisierungen bedarf.

R. hat mit dieser Arbeit insgesamt eine sehr beachtenswerte Studie vorgelegt, die ihresgleichen sucht. Trotzdem können verschiedene Dinge kritisiert werden. Die Arbeit ist sehr dicht geschrieben, verarbeitet eine Fülle von Material und analysiert sehr kleinräumig und differenziert. Konsequent eingefügte zusammenfassende Abschnitte hätten die Lesefreude erhöhen und die Mühe vermindern können. Die Schärfe der Interpretationen ist beeindruckend, wenige wirken etwas überzogen.

Die Arbeit ist sehr gelungen und R. hat damit eine Studie vorgelegt, die aller Beachtung wert ist. Es bleibt zu wünschen, dass solch fundierte empirische Studien im Bereich der Liturgiewissenschaft vermehrt durchgeführt werden.

Trier Klaus Peter Dannecker

Bauer, Manfred: **Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO**. – St. Ottilien: EOS 2013. (XXXIV) 109 S. (Kanonistische Reihe, 25), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7629–4

Die Aussage der Gesetzbücher der katholischen Kirche, dass „unter allen Gläubigen [...] eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" herrscht, „kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (c. 208 CIC; c. 11

CCEO), stellt ein markantes Beispiel für den engen Zusammenhang zwischen den geltenden Gesetzesbüchern der katholischen Kirche und dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar, stammt sie doch fast wörtlich aus der Kirchenkonstitution des letzten Konzils. Diese erklärt ausgehend von der Lehre des NT in Art. 32: „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht […]. Wenn also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 1,1)." Aus diesem biblischen Befund kommt das Konzil zu der Aussage: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi."

Mit den theologischen Grundlagen und den juristischen Konsequenzen dieser in einen Gesetzestext umgegossenen konziliaren Lehre befasst sich Manfred Bauer in der vorliegenden kleinen Publikation, die als Diss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechts am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik in München angenommen worden ist.

Nach einer knappen Einleitung (1–2) spannt der Vf. den Bogen recht weit und behandelt in den „Prolegomena" des Hauptteils seines Buches zunächst die Herkunft des allgemeinen Gleichheitssatzes und seine Tragweite im weltlichen Bereich (3–11) und sodann die theologische und rechtliche Rezeption dieses Prinzips in der Kirche von der Heiligen Schrift bis in die geltenden Gesetzbücher (11–39) – ein Vorgang, der keineswegs von einer ständigen Bejahung des Gleichheitsprinzips seitens des kirchlichen Lehramts geprägt war. In der Kirche ist der Grundsatz von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen nicht nur naturrechtlich zu begründen, und zwar als Konsequenz des Gedankens der Gerechtigkeit, sondern zugleich auch theologisch: Die Gleichheit aller Gläubigen ergibt sich aus Taufe und Firmung und dem darin sakramental begründeten gemeinsamen Priestertum.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht ein Kommentar zu c. 208 CIC (40–100), in welchem der Vf. den „normativen Gehalt des c. 208 CIC/1983" (75–77) entwickelt – die Aussagen in diesem Abschnitt dürften übrigens im Wesentlichen auch für c. 11 CCEO gelten. B. kommt zur Formulierung von Kriterien, nach denen eine Ungleichbehandlung zulässig sein kann, ohne im Widerspruch zum Gleichheitsgrundsatz zu stehen. Diese Kriterien überprüft er anschließend anhand zweier kritischer „Anwendungsfelder": der Beziehung von Laien und Klerikern sowie von Mann und Frau in der Kirche. Im Faktum, dass Frauen nicht zum Sakrament der Weihe zugelassen werden können, sieht er zwar einerseits eine Ungleichbehandlung, andererseits aber eine solche, die aufgrund der Tradition der Kirche gerechtfertigt ist, wie sie zuletzt im Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" von Papst Johannes Paul II. vom 22. Mai 1994 als „veritas de fide tenenda" vorgelegt wurde. Eine nicht gerechtfertigte Ungleichbehandlung dürfte hingegen – was der Vf. allerdings nicht sehr deutlich sagt – darin liegen, dass nur Männern, nicht aber auch Frauen die Ämter des Lektorats und Akolythats in einem liturgischen Akt auf Dauer übertragen werden können (c. 230 § 1 CIC).

Leider finden sich in der Arbeit von B. einzelne Ungenauigkeiten. So unterscheidet er zwischen Naturrecht und *ius divinum* und nicht, wie es richtig wäre, *ius divinum positivum* (vgl. bes. 36–38), obwohl ihm klar ist, dass auch das Naturrecht zum göttlichen Recht hinzugehört (vgl. 59). Unzutreffend ist auch die Behauptung, der Diakon könne „allein keine hoheitlichen Akte setzen" (99f); dies ist ihm vielmehr aufgrund ausdrücklicher Gewährung ebenso möglich wie dem Pfarrer oder einem anderen Priester (vgl. c. 89; vgl. auch c. 1079 § 2 CIC). Wenn der Vf. von „demokratischen Elementen in der Kirche" spricht, ist das zumindest irreführend. Wie Winfried Aymans bereits im Umfeld der „Würzburger Synode" hervorgehoben hat, geht es hier nicht um Demokratie, sondern um die Teilhabe aller Christgläubigen – auf ihre Weise und zu ihrem Teil – „an der Sendung der Kirche und an den drei Diensten des Lehrens, des Heiligens und des Leitens" (W. Aymans: *Mitsprache in der Kirche*, Köln 1977, 10). Nicht unproblematisch ist auch die Ansicht, das Amtspriestertum stelle „nur" eine Ausformung des gemeinsamen Priestertums dar (66); hier scheint der qualitative Unterschied zwischen *sacerdotium commune* und *ministeriale* nicht hinreichend Beachtung zu finden. – Schließlich: Was meint die Rede von der „kollegialen Struktur" der Kirche (86)? Ist das dasselbe wie die Struktur der Kirche als Communio?

Widersprechen muss der Rez. der Ansicht von B., mit dem Wort „christifidelis" sei in der Rechtssprache des CIC jeder Getaufte gemeint (vgl. z.B. 41). Schon der Blick in die hier in der Fußnote genannte Diss. von Georg Gänswein (Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici, St. Ottilien 1995; vgl. ebenso Aymans/Mörsdorf: *KanR, II*, 49–51) hätte das genaue Gegenteil erkennen lassen: „Christifidelis" meint im CIC stets den katholischen Christen (vgl. auch die exakte Begrifflichkeit in c. 844 CIC). Es scheint im Übrigen auch nicht wirklich weiterzuhelfen, wenn einerseits (zu Unrecht) behauptet wird, nach c. 208 komme allen Getauften gleiches Recht in der (katholischen) Kirche zu, andererseits aber festgehalten wird: Die nichtkatholischen Christen „können Rechte und Pflichten nur ausnahmsweise in der katholischen Kirche wahrnehmen" (41).

Der Vf. scheint übrigens davon auszugehen, dass einem kirchlichen Grundgesetz ein höherer formeller Rang zukäme (vgl. 59, 75). Dieser Verdacht hatte bereits für das Scheitern des Projekts einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis* eine Rolle gespielt, obwohl klar war, dass es hierbei nicht um eine formelle Verfassungsurkunde der Kirche gehen sollte, sondern nur um eine eigene Kodifikation jener Regelungen, die für die Lateinische und die katholischen Orientalischen Kirchen in gleicher Weise gelten (vgl. z.B. Aymans/Mörsdorf, *KanR, II, 3–5).*

Trotz einiger Kritik im Einzelnen: B. hat eine beachtenswerte Abhandlung zum Thema „Gleichheit und Gleichberechtigung in der Kirche" vorgelegt, die eine hohe Qualität aufweist und unter ständiger Berücksichtigung nicht nur der zugrundeliegenden theologischen Erkenntnisse, wie es bei kanonistischer Arbeit nicht anders möglich ist, sondern auch unter Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC erarbeitet wurde. Die von ihm entwickelten Kriterien berechtigter und unberechtigter Ungleichbehandlung (vgl. 9f, 72, 107) müssten noch auf weitere Bereiche der kirchlichen Rechtsordnung angewendet werden.

Wien Ludger Müller

Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft, hg. v. Bernd Dennemarck / Heribert Hallermann / Thomas Meckel. – Würzburg: Echter 2011. 340 S. (Würzburger Theologie, 7), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–429–03449–8

Die Aufhebung der Exkommunikation von vier widerrechtlich geweihten Bischöfen der Pius-Bruderschaft im Jahr 2009 wirft die zentrale Frage auf, wie die Kirche sich selbst in ihrer Beziehung zur Moderne versteht. Insbes. die zeitgleich bekannt gewordene Leugnung der Shoa durch Bischof Williamson führte zu einem großen medialen Interesse. Dass der Vatikan selbst davon überrascht war, enthüllte nicht nur gravierende Defizite in der Nutzung der neuen Medien durch die Zuständigen im Vatikan, sondern auch ein erhebliches Kompetenzwirrwarr der vatikanischen Behörden. Schwerer wiegt freilich das regelrechte Hofieren einer erzkonservativen schismatischen Gruppierung, die zentrale Lehren des II. Vaticanums ablehnt: Religionsfreiheit, interreligiösen Dialog und Ökumene, Kollegialität der Bischöfe, die Liturgiereform von 1970 und die hinter ihr stehende erneuerte Liturgietheologie. Neben dem disziplinären Aspekt des mangelnden Gehorsams gegenüber dem Papst, wie er erstmals in den vom Vatikan ausdrücklich verbotenen Bischofsweihen 1988 deutlich wurde, geht es um erhebliche doktrinelle Differenzen, insbes. in der Ekklesiologie. Mit den vielfältigen, v.a. kanonistischen Problemen setzte sich eine kirchenrechtliche Fachtagung an der Univ. Würzburg 2010 auseinander, die im vorliegenden Sammelband dokumentiert ist. Einige interdisziplinäre Beiträge ordnen dabei die Auseinandersetzung um die Pius-Bruderschaft systematisch-theologisch, dogmengeschichtlich und liturgiewissenschaftlich ein. Angesichts der Fülle der Aufsätze können hier nur einige ausgewählte gewürdigt werden.

Stephan Haering und *Markus Graulich* zeichnen in ihren Beiträgen die Entstehung und Fortentwicklung des Schismas historisch präzise nach. Besondere Beachtung verdient die Tatsache, dass die Pius-Bruderschaft als *pia unio* gemäß c. 707 § 1 CIC/1917 bis zu ihrer kirchenrechtlichen Aufhebung 1975 niemals in der Lage war, Kleriker zu inkardinieren. Die in ihr gespendeten Weihen waren daher jederzeit unerlaubt, wenn auch sakramental gültig, die Geweihten irregulär und daher suspendiert. G. untersucht darüber hinaus, ob im Fall einer gelingenden Wiedervereinigung eher die Rechtsform der Personaladministration (wie für die traditionalistische Vereinigung St. Johannes Maria Vianney in Campos) oder des Personalordinariats (wie für die zur römisch-katholischen Kirche konvertierten Anglikaner) für die Pius-Bruderschaft infrage kommt und plädiert dabei für letztere. Mit den strafrechtlichen Aspekten im Zusammenhang der unerlaubten Weihehandlungen, insbes. mit den Beugestrafen der Exkommunikation, des Interdikts und der Suspension, setzt sich *Wilhelm Rees* in seinem erhellenden Beitrag nüchtern auseinander. *Ludger Müller* unterscheidet bei den Beugestrafen zwischen ihrem Eintreten als Tatsanktion und ihrer formalen Feststellung durch die kirchliche Autorität. Er kommt zum Schluss, „dass das Rechtsinstitut der Begnadigung für Tatsanktionen nicht gedacht ist und dass sich die Wirkung des Sanktionsnachlasses in diesem Fall u.U. auf den äußeren Rechtsbereich beschränkt" (235), wenn der Täter nämlich seine Widersetzlichkeit nicht aufgibt. Das ist bei den vier Bischöfen der Pius-Bruderschaft zu vermuten. Die rechtliche Situation von Mitgliedern und Anhängern der Pius-Bruderschaft ist nach *Bernd Dennemark* differenziert einzuschätzen: Während bei den formellen Mitgliedern eine explizite Zustimmung zum Schisma vermutet werden darf, weswegen bei ihnen davon ausgegangen werden kann, dass sie sich die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen haben, gilt dies für die Anhänger der Pius-Bruderschaft nur insoweit, als sie deren Position inhaltlich teilen. Hier bedarf es einer Einzelfallprüfung. „Der Pius-Bruderschaft wird man am ehesten gerecht, wenn man sie als schismatische Gemeinschaft versteht, die auf

dem Weg ist, sich zu einer getrennten kirchlichen Gemeinschaft bzw. getrennten Kirche zu entwickeln" (109).

Wolfgang Klausnitzer und *Christoph Böttigheimer* gehen mit unterschiedlicher Akzentsetzung der Frage nach, worin der ekklesiologische Konstruktionspunkt der angestrebten Kircheneinheit liegt. K. untersucht dabei in historischer Perspektive den Einheitsdienst des Papstes von den Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil im 14. Jh. über die Papstdogmen des I. Vaticanums bis heute, während B. im Ausgang von der Tria-Vincula-Lehre Bellarmins überzeugend herausarbeitet, dass eine bloß formale Unterordnung unter den päpstlichen Primat nicht ausreichend ist, um die Kircheneinheit zu gewährleisten, sondern dass die Einheit ursprünglicher in der trinitarisch begründeten communialen Struktur der Kirche wurzelt. Kirchliche Einheit beschränke sich daher „nicht auf das Strukturelle" (205), sondern sei als „andauernder, dynamischer Prozess" (207) zu verstehen. Die Gemeinschaft im Bekenntnis, in den Sakramenten und im Amt verweist auf das Christusgeheimnis. *Heribert Hallermann* merkt an, dass die Pius-Bruderschaft offensichtlich den päpstlichen Primat gegen die Kollegialität zwischen dem Papst und den Bischöfen auszuspielen versuche. Zur Wiederherstellung der Kircheneinheit sei aber die Anerkennung der Lehren des II.Vaticanums einschließlich der bischöflichen Kollegialität sowie des ordentlichen Lehramtes der Päpste nach 1962 durch die Pius-Bruderschaft notwendig.

Jürgen Bärsch arbeitet heraus, inwiefern die erneuerte Messliturgie Ausdruck der Ekklesiologie des II. Vaticanums ist: Ausgehend von „Sacrosanctum Concilium" bestimmt B. die *participatio actuosa* als „Formalprinzip der Reform" (123): Das gegliederte Volk Gottes als Träger der Liturgie nimmt tätig teil am Paschamysterium Christi. Demgegenüber steht „die sogenannte tridentinische Liturgie in der Pius-Bruderschaft auch symbolisch für das Bekenntnis zu einer anderen Sozialgestalt von Kirche" (142). Die Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils manifestiert sich bes. augenfällig im Festhalten an der nichtreformierten Messliturgie.

Die Verpflichtung zur Ökumene, die die Pius-Bruderschaft vehement leugnet, gilt nach *Thomas Meckel iure divino positivo* (vgl. c. 755 § 1 CIC/1983) – Grund genug zu fragen, inwieweit das *ius divinum* einer geschichtlichen Entwicklung unterworfen sein kann. Im detaillierten und orientierenden Durchgang durch verschiedene kanonistische und systematisch-theologische Begründungsstrategien weist M. auf, dass nicht der Wortlaut, sondern der Regelungsinhalt von einzelnen Rechtssätzen *iure divino* ist.

Die differenzierten und detailliert argumentierenden Beiträge des Sammelbandes zeigen deutlich, dass eine Wiedervereinigung zwar wünschenswert wäre, aber doch mehr als unwahrscheinlich ist. Die Pius-Bruderschaft müsste dafür die Lehren des II. Vaticanums vollständig annehmen, was einer Selbstverleugnung gleichkäme. Die im Band thematisierten Aspekte bleiben aber auch dann von Interesse, wenn das Schisma als endgültig angesehen werden muss, beispielsweise die ökumenisch relevante Frage nach den Kriterien der Kircheneinheit, die präzise und differenzierte Darstellung der strafrechtlichen Sanktionen und die Begründung des *ius divinum*. Ausgehend von der Ablehnung des interreligiösen Dialogs durch die Pius-Bruderschaft wären weiterführende Überlegungen zum Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen, bes. zum Judentum, wünschenswert gewesen. Die jüdisch-christlichen Beziehungen hatten ja bereits durch die Wiederzulassung der alten Liturgie 2007 und durch die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden durch Benedikt XVI. 2008 erheblichen Schaden genommen. Am Beispiel der Pius-Bruderschaft wird deutlich, dass der Antimodernismus in katholischen traditionalistischen Gruppierungen und Strömungen immer noch lebendig ist; die mit ihm verbundenen Probleme müssen dringend bearbeitet werden, wenn die katholische Kirche ihre auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil errungene Weite und Offenheit nicht leichtfertig wieder aufs Spiel setzen will.

Hannover Stefan Habel

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Herr Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund
Dr. Wolfgang Baum, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. theol. Lic. Lit. Klaus Peter Dannecker, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, Hellmundstraße 5, 65183 Wiesbaden
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Gabriella Gelardini, Nadelberg 10, 4051 Basel, Schweiz
Dr. Stefan Habel, Schloßwender Str. 1, 30159 Hannover
Prof. Dr. Norbert Hintersteiner, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstraße 78 B, 8010 Graz, Österreich
Dr. Christian Hörmann, Mandlstraße 23, 80802 München
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Rhön)
Dr. Anja Klein, Mound Place, EH1 2LX, Edinburgh, Vereinigtes Königreich
Dr. Andreas Koritensky, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Rainer Krockauer, Robert-Schuman-Str. 25, 52066 Aachen
Prof. Dr. Gerhard Kruip, Forum 4, 55099 Mainz
Peter Ley, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen
Dr. Jan Loffeld, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. DDr. Thomas Marschler, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. theol. Dr. iur. can. habil. Ludger Müller, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Hanna Reichel, Frankeplatz 1/26, 06099 Halle (Saale)
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Weberplatz 5, 01062 Dresden
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart
Prof. em. Dr. Hans-Christoph Schmitt, Ringstr. 62, 91080 Erlangen
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
Dr. Christian Uhrig, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
Prof. Dr. Jörg Ulrich, Franckeplatz 1, 06099 Halle (Saale)
Prof. Dr. Pim Valkenberg, 620 Michigan Ave. N.E., Washington, DC 20064, USA
Dr. Stephan Witetschek, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, AB Neutestamentliche Literatur und Exegese, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Eckard Wolz-Gottwald, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, Johannisstr. 8–10, 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: Christian Föller, Sarah Laudinski, Sonja Rotgeri
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 2014
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

© 2014 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