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