

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 2

2014

110. Jahrgang

Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik (Christof Breitsameter) Sp. 91

Exegese / Altes Testament Sp. 107

SCHMID, Konrad: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft (Georg Fischer SJ)

SCHMIDT, Werner H.: Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52 (Georg Fischer SJ)

BOYD-TAYLOR, Cameron: Reading Between the Lines: The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies (Siegfried Kreuzer)

Exegese / Neues Testament Sp. 113

SCHWARTZ, Daniel R.: Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century (Wilfried Eisele)

Paulus Handbuch, hg. v. Friedrich W. HORN (Beate Kowalski)

DUNSON, Ben C.: Individual and Community in Paul's Letter to the Romans (Christine Berberich)

McKNIGHT, Scot: The Letter of James (Karl-Wilhelm Niebuhr)

BEUTLER, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar (Joachim Kügler)

SCHNELLE, Udo: Die Johannesbriefe (Hans-Ulrich Weidemann)

ZELYCK, Lorne R.: John among the Other Gospels. The Reception of the Fourth Gospel in the Extra-Canonical Gospels (Hans Förster)

KOCH, Dietrich-Alex: Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch (Stephan Witetschek)

Kirchen- und Theologiegeschichte Sp. 128

Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. Bernd JASPERT (Hubertus Lutterbach)

LÖX, Markus: monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius (Christian Hornung)

Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformator. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, hg. v. Thomas FRANK / Norbert WINKLER (Klaus Unterburger)

Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?, hg. v. Heinz DUCHHARDT / Johannes WISCHMEYER (Manfred Eder)

UNTERBURGER, Klaus: Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus (Rupert Klieber)

Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim KUROPKA (Christian Handschuh)

KILBY, Karen: Balthasar. A (Very) Critical Introduction (Wolfgang W. Müller)

Paolo VI e la crisi postconciliare. Paul VI. und die Nachkonziliare Krise, hg. v. Jörg ERNESTI (Joachim Schmiedl)

Philosophie Sp. 138

HÖSLE, Vittorio: God as Reason. Essays in Philosophical Theology (Ralf Miggelbrink)

HAUSER, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft. Neomythen der beruhigten Endlichkeit (Michael Bongardt)

SCHMIDT, Jochen: Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“

SOMMER, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“

SOMMER, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“ (Magnus Striet)

NANCY, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums; Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2. Übers. aus dem Französischen v. Esther von der Osten (Fana Schiefen)

HÖRMANN, Christian: Begegnung mit dem Unausprechlichen. Musikerfahrung und kairologische Rationalität (Josef Wohlmuth)

Systematische Theologie Sp. 149

RICKEN, Friedo: Ethik des Glaubens (Konrad Hilpert)

DALFERTH, Ingolf U.: Radikale Theologie (Hans-Peter Großhans)

KLEFFMANN, Tom: Grundriß der Systematischen Theologie (Ralf Miggelbrink)

BÖTTIGHEIMER, Christoph: Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft (Saskia Wendel)

DANZ, Christian: Grundprobleme der Christologie (Karl-Heinz Menke)

DIRSCHERL, Erwin / DOHMEN, Christoph / ENGLERT, Rudolf / LAUX, Bernhard: In Beziehung leben. Theologische Anthropologie (Michael Bongardt)

BRUDER, Benedikt: Versprochene Freiheit. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinärem Kontext (Magnus Lerch)

Praktische Theologie Sp. 161

RENZ, Monika: Der Mystiker aus Nazaret. Jesus neu begegnen. Jesuanische Spiritualität (Hans Kessler)

HOFFMANN, Martin: Ethisch und politisch predigen (Wilfried Engemann)

DROBINSKI, Matthias: Kirche, Macht und Geld (Thomas Schüller)

KLENK, Christian: Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen (Katharina Klöcker)

SCHIEDER, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert (Irena Zeltner Pavlović)

Liturgiewissenschaft Sp. 170

Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Jürgen BÄRSCH / Winfried HAUNERLAND. Unter Mitarbeit v. Florian KLUGER (Klemens Richter)

Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium, hg. v. Gordon W. LAATHROP / Martin STUFLESSER. (Klemens Richter)

Kurzrezensionen Sp. 173

210

Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik

Von Christof Breitsameter

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich überblicksartig und damit selektiv mit einem Forschungszweig, der nicht unbedingt neu zu nennen ist, für den ethischen Diskurs jedoch zunehmend an Bedeutung gewinnt und unter dem Titel „empirische Ethik“ (empirical ethics) für die philosophische wie für die theologische Ethik gleichermaßen wichtige Einsichten bereitgestellt.¹

Schon in der antiken und mittelalterlichen Ethik spielte die Empirie eine Rolle, allerdings so, dass man aposteriorische Einsichten apriorisch deutete und aus allgemeinen Prinzipien konkrete Weisungen deduzierte. So mag, was man etwa einen Syllogismus der praktischen Vernunft nennt, durchaus unabsehbar in dem Sinne sein, dass das Ergebnis dieses Vorgangs nicht apriorisch sichtbar ist, sondern sich im Kontakt mit der Wirklichkeit erst entfaltet, also aposteriorisch erschließt. Der deduktive Charakter dieses Vorgangs bleibt allerdings intakt. Dieses traditionelle Modell der Generierung von Normen kann auch in der gegenwärtigen Ethik weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Es zeichnet sich freilich mehr und mehr die Frage ab, ob es nicht auch induktive Verfahren der Normgewinnung gibt, und, wenn ja, inwiefern die Empirie selbst zur Quelle von Moralität, d. h. für die Formulierung von evaluativen Kriterien werden kann, sowie schließlich, wie deduktive und induktive Verfahren der Herstellung von Normen sich zueinander verhalten.

Den Stellenwert empirischer Sachverhalte für die Ethik zu bestimmen, ist eine metaethische Frage. Ethisch hingegen ist der kontrollierte Umgang mit der Empirie zu nennen. Parallel zur Unterscheidung von Ethik und Metaethik läuft die Differenz von Methode und Methodologie: Der Ethik geht es um die methodisch korrekte Bezugnahme zur Empirie, der Metaethik um die richtige Methode einer solchen Bezugnahme. Was die Klärung metaethischer bzw. methodologischer Probleme anbelangt, geht es zentral darum, das Verhältnis von Empirie und Ethik so zu fassen, dass der sog. naturalistische Fehlschluss vermieden wird. Andernorts wird in diesem Zusammenhang auch der Übergang vom Sein zum Sollen bzw. das Verhältnis von Tatsachen und Werten problematisiert.² Im Folgenden sollen diese drei Begriffe, naturalistischer Fehlschluss, Sein-Sollen-Übergang und Tatsachen-Werte-Dichotomie, kurz in ihrem Bezug zueinander dargestellt werden.

1. Zum Verhältnis von Norm und Empirie

Das Problem des Übergangs von Ist-Aussagen zu Soll-Aussagen geht auf David Hume zurück und darf nicht (was häufig geschieht) mit dem Problem des naturalistischen Fehlschlusses gleichgesetzt werden. Nach Hume muss, wer von der Ebene des Seins auf die Ebene des Sollens übergeht, eine (zusätzliche) Aussage mit einem evaluativen Bedeutungsgehalt in Anspruch nehmen.³ Allerdings enthalten nach dieser Position zentrale Aussagen der Ethik zumeist nicht nur präskriptive, sondern auch deskriptive Elemente, an die weitere deskriptive Aussagen angeschlossen werden können. Auf diese Weise lässt sich der Bezug zur Empirie insofern herstellen, als bspw. gefragt werden kann, ob sich das, was diese Aussagen beschreiben, auch tatsächlich so verhält. Das Zusammenspiel von deskriptiven und präskriptiven Aussagen lässt sich an einem Beispiel wie folgt erläutern: Wenn wir Grund zur Vermutung haben, dass die Selbstbestimmung von Patienten durch eine eingeführte Praxis geschmälert wird, und wir die Autonomie von Patienten aus ethischen Gründen für unbedingt schützenswert erachten, können wir den Schluss ziehen, dass diese autonomiegefährdende Praxis beendet werden soll. Wichtig ist

bei einer solchen präskriptiven Aussage, dass die dabei verwendete normative Prämisse, die Autonomie eines Patienten sei zu schützen, explizit gemacht und ihre Begründungsbedürftigkeit dadurch ausgewiesen wird. Umgekehrt können in deskriptiver Absicht Bedingungen formuliert werden, die die Autonomie des Patienten sicherstellen, und es kann dann empirisch überprüft werden, ob diese Bedingungen in einer konkreten Praxis erfüllt sind, sodass sich, sollte dies nicht der Fall sein, an diese Beobachtungen bedingte normative Empfehlungen anschließen lassen.

Eine nicht-dualistische (oder nicht-dichotomische) Lesart würde auf der einen Seite besagen, dass sich die präskriptiven Elemente ethischer Aussagen naturalistisch interpretieren lassen, auf der anderen Seite, dass Wertannahmen unabhängig von Tatsachen getroffen werden können. Im einen Fall handelt es sich nach George E. Moore um einen naturalistischen Fehlschluss.⁴ Im anderen Fall können wir von einem normativistischen Fehlschluss sprechen. Als eine Alternative zur Zurückweisung der Dichotomie von Fakten und Werten bietet sich die Annahme eines Dualismus an.⁵ Dabei ist im Rahmen dieser Übersicht nicht die Problematik des ontologischen Dualismus, nach dem es keine wertfrei zugänglichen Tatsachen gibt, sondern die des epistemologischen Dualismus, nach dem die Einsicht in Tatsachen nicht unmittelbar zur Erkenntnis normativ gehaltvoller Aussagen führt, von Belang. Eine Diskussion des ontologischen Dualismus ist nur insoweit zu berücksichtigen, als seine Zurückweisung nicht zwangsläufig naturalistische Erklärungen von Normativität legitimiert, vielmehr alternative Konzepte von Normativität für möglich hält, die gleichwohl einen methodisch kontrollierten Übergang von Tatsachen zu Werten erlauben (ganz abgesehen davon, dass, auch wenn uns Tatsachen nur durch Wertannahmen zugänglich sein sollten, immer noch zu fragen wäre, welche Werte auf welche Weise gerechtfertigt werden können). Neben Fragen der Rechtfertigung treten, dies kann im Rahmen dieser Übersicht durch den Begriff des normativistischen Fehlschlusses nur angedeutet werden, Fragen der Erklärung von Normativität: Hier stellt sich das Problem, ob Normativität aus nicht-normativen Bedingungen bzw. nicht-normativen Kriterien (und nicht einfach aus normativen Implikationen normativer Bedingungen bzw. Kriterien) heraus erklärt werden kann. Sollte dies nicht möglich sein, wäre zu diskutieren, ob sich die Erfordernisse, Normativität aus nicht-normativen Bedingungen bzw. nicht-normativen Kriterien heraus zu erklären, auf Rechtfertigungsfragen auswirken.

Neben Fragen der Begründung von Normen eröffnet die Perspektive der Erklärung von Normativität für die Ethik Fragen der Befolgung von Normen, die ebenso sowohl in metaethischer als auch in ethischer Hinsicht gelesen werden können. Die Empirie kann – in ethischer Perspektive – bspw. Auskunft darüber geben, ob Normen, die etabliert und zuvor begründet wurden, auch befolgt werden. Sie kann weiterhin Auskunft darüber geben, wie Normen befolgt werden, das heißt, welche Folgen bzw. Nebenfolgen die Etablierung einer Norm nach sich zieht und ob ihre „Befolgung“ also „im Sinne des Erfinders“ dieser Norm liegt. Bedeutsam ist dabei das sog. „slippery slope“- oder Dammbruch-Argument, das auf unerwünschte Nebenwirkungen von Normen schon vor ihrer Etablierung hinweist und daher mit Unsicherheit operieren muss, da belastbare Aussagen über Wahrscheinlichkeiten nur mit Hilfe der Empirie gewonnen werden können. Würde man bspw. darauf hinweisen, dass die Freigabe der Tötung auf Verlangen unerwünschte Auswirkungen auf nicht entscheidungsfähige Personen nach sich ziehen würde,⁶ könnte diese Vermutung durch die Erhebung empirischer Daten bestätigt oder widerlegt werden. Die Daten kämen im Fall unerwünschter Folgen natürlich „zu spät“, sodass im Vorfeld überlegt werden müsste, ob der in Frage stehende Wert einem solchen Experiment ausgesetzt werden soll oder nicht. Werden

¹ Vgl. Pascal BORRY / Paul SCHOTMANS / Kris DIERICKX: „The Birth of the Empirical Turn in Bioethics“, in: *Bioethics* 19 (2005), 49–71; *Engaging the World: The Use of Empirical Research in Bioethics and the Regulation of Biotechnology*, hg. v. Søren HOLM / Monique F. JONAS, Amsterdam 2004; Jeremy SUGARMAN / Ruth FADEN / Judith WEINSTEIN: „A Decade of Empirical Research in Medical Ethics“, in: *Methods in Medical Ethics*, hg. v. Jeremy SUGARMAN / Daniel P. SULMASY, Washington DC 2001, 19–28.

² Vgl. Rob DE VRIES / Bert GORDIJN: „Empirical ethics and its alleged meta-ethical fallacies“, in: *Bioethics* 23 (2009), 193–201.

³ Vgl. David HUME: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978, 211f.

⁴ Vgl. George E. MOORE: *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, 39ff.

⁵ Vgl. Hilary PUTNAM: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard/Cambridge Mass. 2002.

⁶ Vgl. zu dieser Frage etwa Tom L. BEAUCHAMP: „A reply to Rachels on active and passive euthanasia“, in: *Ethical issues in death and dying*, hg. v. Tom L. BEAUCHAMP / Seymour PERLIN, Englewood Cliffs, New Jersey 1978, 246–258.

Erfahrungen mit der Wirkung von Normen gesammelt, können auf dieser Grundlage unter Umständen Prognosen für weitere Normveränderungen abgegeben werden. Jedenfalls kann die Empirie dazu beitragen, Informationen darüber zu liefern, welche Folgen und Nebenfolgen die Etablierung bzw. Veränderung einer Norm nach sich zieht. Bei der Bewertung von Normalalternativen sind empirische Erkenntnisse, welche die Abschätzung von Folgen und Nebenfolgen stützen, somit unabdingbar.

Damit weist – und dies ist die metaethische Perspektive – die Frage der Implementierung von Normen auf die Frage ihrer Begründung zurück. Man kann, wie bereits erwähnt, die Wirkung von Normen beschreiben, also feststellen, ob und wie sie befolgt werden, und daraus Schlussfolgerungen auf ihre Geltung ziehen. So wurde etwa untersucht, ob ethische Leitbilder das Handeln von Pflegenden in Hospizen beeinflussen. Es stellte sich heraus, dass Leitbilder nur dann wirksam sind, d. h. das Handeln der Pflegenden beeinflussen, wenn diejenigen, denen sie gelten, selbst an der Entstehung dieser Leitlinien beteiligt waren.⁷ Daraus kann die Empfehlung abgeleitet werden, um der Wirksamkeit der Leitbilder willen diejenigen, die diesen allgemeinen Handlungsregeln unterworfen sein sollen, unmittelbar zu Autoren eben dieser Regeln zu machen (in anderen Fällen mag eine repräsentative Regelsetzung, also eine mittelbare Autorschaft sinnvoll sein). In diesem Sinn geben sich Akteure ihre Regeln selbst, oder anders formuliert: sie unterwerfen sich selbst Handlungsbeschränkungen, innerhalb derer ihre Handlungen als ethisch legitim gelten können. Genese und Geltung von Normen werden auf diese Weise in einen engen Zusammenhang gerückt. Wenn Akteure sich selbst Normen unterwerfen, tun sie dies idealerweise deshalb, weil sie den sozialen Sinn dieser Handlungsbeschränkungen einsehen. Damit ist die notwendige Bedingung für die Geltung von Normen geschaffen. Die hinreichende Bedingung ist gegeben, wenn die Befolgung der Normen für alle Akteure gleichermaßen sichergestellt ist. Dies ist, wie das Beispiel aus dem Hospizkontext zeigt, solange kein Problem, als keine konfligierenden Kalküle vorliegen, Handlungen verschiedener Akteure also lediglich koordiniert werden müssen. Existieren hingegen Anreize, von einer Norm, die abstrakt gerechtfertigt werden kann, abzuweichen, so dass diese Norm keine konkrete Verpflichtungskraft entfaltet (d. h. nicht allgemein befolgt wird und Kooperation so nicht zustande kommt), muss entweder die Norm verändert oder ihre Einhaltung durch Kontroll- und Sanktionsmechanismen sichergestellt werden.⁸ Hier kann die Theorie keine Prognosen darüber abgeben, wie die Akteure sich verhalten werden.⁹ Deshalb kommt es der Empirie zu, nicht nur Koordinations-, sondern auch Kooperationsprobleme aufzudecken. Sie kann außerdem auf Problemlösungen hinweisen. So zeigt uns die Evolutionsbiologie bspw., dass der Mensch die Bereitschaft zu einem reziproken Altruismus besitzt. Diese Bereitschaft entfaltet ihre Wirksamkeit allerdings nur im Nahbereich, dann nämlich, wenn eine altruistische Tat auch tatsächlich erwidert wird. In überschaubaren Gruppen mit hochfrequenten Interaktionen entstehen auf diese Weise stabile Formen der Kooperation. Denn die Mitglieder kennen einander, sie erinnern sich an geglückte Kooperationen und bilden erfahrungsbewährte Erwartungen an künftig gelingende Kooperationen aus. Anders in großflächigen, anonymen sozialen Räumen, in denen sich Interaktionspartner vielleicht persönlich nie (oder nur einmal) begegnen. Hier erodiert, wie empirisch gezeigt werden kann, die Bereitschaft zum reziproken Altruismus. Von dieser Beobachtung her wird der Vorschlag gemacht, im Fall der Organspende den im Nahbereich funktionierenden Altruismus für den Fernbereich mit Hilfe einer Norm zu rekonstruieren, die vorsieht, dass derjenige, der bereit ist, im Todesfall Organe zu spenden, bevorzugt behandelt wird, wenn er selbst ein Organ benötigt (wobei damit noch nicht erwiesen ist, dass dieser Vorschlag auch ethisch gerechtfertigt werden kann bzw., falls dies der Fall wäre, überlegt werden müsste, ob Missbrauchsmöglichkeiten existieren bzw. wie diese ausgeräumt werden können).¹⁰

Der Empirie kommt es weiterhin zu, die Wirksamkeit von Kontroll- bzw. Sanktionsmechanismen zu untersuchen und diese auf ein sinnvolles Maß, nämlich auf den Rahmen ihrer tatsächlichen Wirksamkeit zu beschränken. So kann die Frage gestellt werden, ob die Befolgung einer Norm durch Anreize mindestens genauso gut erreicht werden kann wie durch Sanktionen (was den Grund dafür abgibt, statt Sanktionen Anreize zu wählen); oder es kann die Frage gestellt werden, ob eine bestimmte Sanktion ausreicht, um den gewünschten Effekt (nämlich die Normbefolgung) zu erzielen, oder ob sie unter Umständen ver- oder vielleicht auch entschärft werden sollte.

Schließlich kann die Empirie Hinweise dafür geben, ob es bestimmten Personen schwerer als anderen fällt, Normen zu befolgen, und welche Schlussfolgerungen in normativer Hinsicht daraus gezogen werden sollten. Fehlt die Fähigkeit, das Unrecht einer Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, wird man einen Schuldausschluss annehmen; ist diese Fähigkeit beeinträchtigt, wird man von einer Schuld minderung sprechen. Greifen wir als Beispiel die Frage auf, inwiefern wir von Freiheit und Schuldfähigkeit sprechen können, wenn eine psychische Prädisposition für ein bestimmtes Fehlverhalten vorliegt, und zwar der Art, dass hirnganische Korrelate dafür identifiziert werden können.¹¹ Nehmen wir die auf empirischen Untersuchungen beruhende Aussage der Hirnforschung, dass sich Menschen mit einer dissozialen Persönlichkeitsstörung durch die Androhung von Sanktionen nicht zur Befolgung gesellschaftlich anerkannter und etablierter Regeln bewegen lassen. Zwar kann man argumentieren, dass ein Mensch dem Drang zur Straftat nur dann hätte widerstehen können, wenn ein noch stärkeres Motiv, etwa die Furcht vor Strafe, vorhanden gewesen wäre. Wenn er allerdings nichts dafür kann, dass ein solches Motiv nicht oder nicht ausreichend stark vorhanden war, weil die entsprechenden psychologischen Bedingungen nicht gegeben waren, stellt sich die Frage nach seiner Verantwortlichkeit und damit nach seiner Schuldfähigkeit.¹² Die Frage ist, welche Schlussfolgerungen wir aus dieser Beobachtung ziehen können. Folgt daraus unmittelbar, dass wir von einer Minderung oder gar von einem Ausschluss der Fähigkeit zur Impulskontrolle sprechen müssen? Hier nimmt die Empirie zweifellos einen wichtigen Stellenwert ein, denn man kann statistisch feststellen, in welcher Streubreite bei dem betreffenden Befund Verhaltensalternativen beobachtet werden können. Von da aus können Schwellen für Einschränkungen der Fähigkeit zur Selbstbestimmung definiert werden. Sinnvollerweise wird dabei das Ausmaß der zumutbaren Anstrengungen mit der Größe des auf dem Spiel stehenden Rechtsguts variieren.¹³

Auf diese Weise kann die Empirie auf Probleme hinsichtlich der Geltung von Normen hinweisen. Einsichten, die aus der empirischen Forschung resultieren, haben hier zwar allgemeinen Rang, können aber, wie die Frage nach der Schuldfähigkeit zeigt, auf den Einzelfall angewendet werden. Insofern ist diese Frage implizit normativ auf der Ebene der Regelbefolgung und explizit normativ auf der Ebene der Regeletablierung oder Regeländerung.¹⁴

2. Zum Verhältnis von Handlung und Empirie

Von Normen sind rationale Kalküle im Sinne von Interessen und Präferenzen abzuheben, die in Entscheidungen und Handlungen münden. Hier könnte, was ein Akteur, ausreichend informiert, will, als moralische Intuition bezeichnet werden: Gut ist demnach, was einem aufklärten Kalkül entspricht. Für sich genommen, ist diese Aussage problematisch: Was geschieht nämlich, wenn ein solches Urteil bezweifelt wird, wenn also Kalküle in Konflikt zueinander treten? Wenn wir also daran gehen, solche Konflikte durch Normen zu befrieden, wird klar, dass moralische Intuitionen¹⁵ (wenn man diese Bezeichnung verwenden will) allein nicht zur Rechtfertigung von Normen dienen können. Wenn Normen daher einer anderen Rechtfertigungsbasis bedürfen und dann auch tatsächlich gerechtfertigt werden können, ist fraglich, was der Hinweis auf moralische Intuitionen noch ausrichten sollte. Entweder wird man Handlungen mit Intuitionen

⁷ Vgl. Andreas WALKER / Christof BREITSAMETER: "Ethical decision-making in hospice care", erscheint in: *Nursing Ethics* 21 (2014).

⁸ Vgl. Christof BREITSAMETER: „Gendoping im Hochleistungssport – eine ethische Perspektive“, in: *Höher – schneller – weiter. Gentechnologisches Enhancement im Spitzensport*. Ethische, rechtliche und soziale Perspektivierungen, hg. v. Swen KÖRNER / Stefanie SCHARDIEN, Paderborn 2012, 281–295.

⁹ Vgl. Ariel RUBINSTEIN: "Comments on the Interpretation of Game Theory", in: *Econometrica* 59 (1991), 909–924, 909.

¹⁰ Vgl. zu diesem Vorschlag Christian ILLIES: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt a. M. 2006, 259f.

¹¹ Zur Frage der Bestimmung des Verhältnisses von mentalen und neuronalen Prozessen vgl. Michael PAUEN: „Grundprobleme der Philosophie des Geistes und die Neurowissenschaften“, in: *Neurowissenschaften und Philosophie*, hg. v. Michael PAUEN / Gerhard ROTH, Paderborn 2001, 83–122, hier 85–107.

¹² Vgl. Gerhard ROTH: *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2009, 201.

¹³ Vgl. Geert KEIL: *Willensfreiheit*, Berlin / New York 2007, 159–164.

¹⁴ Vgl. hierzu Bert MOLEWIJK: *Risky business*. Individualised evidence-based decision support and the ideal of patient autonomy. An integrated empirical ethics study, Leiden 2006.

¹⁵ Vgl. Robert AUDI: *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton/Oxford 2004.

rechtfertigen wollen (dann ist nicht recht einzusehen, wozu es Normen geben sollte), oder man wird Handlungen durch Normen rechtfertigen (dann ist nicht einzusehen, welche Rolle Intuitionen zukommen sollte). Allenfalls wäre überlegenswert, Intuitionen eine heuristische Funktion für die Findung geeigneter Normen, die dann als Handlungsrestriktionen dienen, zuzuweisen. Insofern ist der Zugang zur Empirie moralischer Intuitionen für die Ethik tatsächlich von Belang. Die Normen selbst müssten dann freilich auf eine eigene Rechtfertigungsbasis gestellt werden. Hier spielen Informationen über die Folgen einer Handlung eine Rolle, die, wenn sie nur mit Wahrscheinlichkeit benannt werden können, als Risiken bezeichnet werden (fehlen diese Informationen, sprechen wir von Unsicherheit). Dabei entsteht das Problem, dass Informationen aufgrund der begrenzten Kapazitäten für endliche Wesen unvollständig sind und es deshalb gilt, die richtigen Informationen zu selektieren. Umgekehrt gilt es, Verzerrungen bzgl. Informationen, die für die Wahl von Mitteln bzw. Zielen maßgeblich sind, zu erkennen und zu überwinden. Im Einzelnen sind drei Irrtumsmöglichkeiten zu unterscheiden, die an Beispielen aus der Medizinethik erläutert werden sollen.

Wir können einmal von einem *instrumentellen* Irrtum sprechen: Eine Person kann sich hinsichtlich der geeigneten Mittel zur Erreichung eines bestimmten Ziels in einem Irrtum befinden. Dies ist zum einen dann der Fall, wenn ihr falsche Informationen vorliegen, die entweder Tatsachen oder Wahrscheinlichkeiten betreffen. Hier kommt die Empirie in der Gestalt von Informationen ins Spiel, die als Evidenzen betrachtet werden.¹⁶ Aussagen über den tatsächlichen Nutzen oder Schaden etwa von medizinischen Interventionen lassen sich nur a posteriori treffen, a priori lassen sich Nutzen oder Schaden nur als Wahrscheinlichkeitsaussagen formulieren, und auch hier nur auf der Grundlage zurückliegender Erfahrungen bzgl. vergleichbarer Situationen. Mit dem Evidenzbegriff wird die Frage gestellt, wann wir in gerechtfertigter Weise von methodisch abgesicherten medizinischen Informationen sprechen können, welche die Ergebnisse der medizinischen Praxis zu verbessern in der Lage sind und im Einzelfall erlauben, begründete Entscheidungen über den Einsatz einer medizinischen Maßnahme zu treffen.¹⁷ Insofern ist der Hinweis, ethische Empirie beziehe sich nicht auf Sinnes-, sondern auf Sinnerfahrungen, schlicht einseitig.¹⁸ Für das ethische Urteil hinsichtlich medizinischer Maßnahmen sind empirische Daten unverzichtbar.

Von einem Irrtum ist zum anderen dann zu sprechen, wenn zwar korrekte Informationen vorliegen, diese aber nicht richtig kommuniziert bzw. verstanden werden. Dies soll an der Frage des Mammographie-Screenings gezeigt werden.¹⁹ Eine wichtige Information betrifft die Frage, ob die frühzeitige Entdeckung der Erkrankung die Sterblichkeit durch Brustkrebs reduziert. Zur Klärung dieser Frage wurden zehn umfangreiche randomisierte Studien durchgeführt, an denen insgesamt rund 500.000 Frauen in Kanada, Schottland, Schweden und den USA beteiligt waren.²⁰ Das Ergebnis: Keine der zehn Studien konnte zeigen, dass das Mammographie-Screening bei Frauen zwischen 40 und 49 die Sterblichkeit durch Brustkrebs reduziert. Es gibt also keinen Hinweis dafür, dass das Mammographie-Screening die Brustkrebs-Mortalität für Frauen im Alter von 40–49 Jahren senkt. Weiter stellt sich die Frage: Nützt das Screening Frauen ab 50? Wenn man die Ergebnisse aller vorliegenden Studien zusammenfasst, ergibt sich eine relative Risikoreduktion um ungefähr 27% und eine abso-

lute Risikoreduktion von ungefähr 4 von 1000.²¹ Neben der Kommunikation etwaiger Vorteile hat der Arzt auch auf die möglichen Nachteile hinzuweisen. Hier sind physische und psychische Schäden sowie finanzielle Aufwendungen zu nennen. Dabei sind drei Gruppen betroffen: Zu nennen ist zunächst die Gruppe von Frauen, die keinen Brustkrebs haben. Falsch-positive Ergebnisse können bspw. zu psychischen oder physischen Belastungen durch weitere Untersuchungen bzw. Eingriffe führen. Hier ist es hilfreich, Frauen darüber zu informieren, wie häufig falsch-positive Ergebnisse auftreten, wodurch Belastungen wenigstens gemildert werden können. Bei einer zweiten Gruppe von Frauen liegt eine Art Brustkrebs vor, die außer beim Mammogramm zu ihren Lebzeiten nie bemerkt worden wäre. Schätzungsweise trifft dies für etwa 25% der durch Mammographie entdeckten Fälle von Brustkrebs zu.²² Falls ein Karzinom nicht invasiv ist, ändert weder der Tumor selbst noch seine Behandlung (oder Nicht-Behandlung) die Lebenserwartung der betroffenen Person. Die Ärzte können aber nicht vorhersagen, welches Karzinom invasiv wird und welches nicht. Ein weiterer Grund, weshalb eine Frau Brustkrebs haben kann, der ohne Mammographie-Screening nie entdeckt würde, ist das relativ langsame Wachstum einiger Karzinome, insbes., wenn diese in hohem Alter diagnostiziert werden. Die dritte Gruppe von Frauen schließlich, die Nachteile des Screenings befürchten müssen, umfasst jene, bei denen sich ein Brustkarzinom erst durch die Strahlenbelastung bei der Mammographie entwickelt. Das Risiko eines strahlungsinduzierten Brustkarzinoms hängt stark vom Alter bei der Exposition ab. Schätzungen zufolge sind davon 2 bis 4 von 10.000 Frauen, die ab einem Alter von 40 Jahren am Mammographie-Screening teilnehmen, betroffen, und eine von ihnen wird an den Folgen sterben.²³

Sollte Frauen also empfohlen werden, am Screening teilzunehmen? Aus ärztlicher Sicht sollte zunächst auf die Vor- und Nachteile des Mammographie-Screenings aufmerksam gemacht werden. Aufklärung besteht hier darin, auf die Faktenlage hinzuweisen und mögliche Risiken zu benennen. Erst auf der Grundlage dieser Informationen ist eine Abschätzung bzw. Bewertung der Folgen einer Teilnahme am Mammographie-Screening möglich. Die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte medizinische Maßnahme (mit Blick auf die Folgen und Nebenfolgen einschließlich der Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens) muss von jeder Frau auf der Grundlage ihrer persönlichen Wertvorstellungen selbst getroffen werden, was freilich nicht bedeutet, dass der Arzt auf der Basis guter Gründe und in Kenntnis der Präferenzen bzw. Interessen seiner Patientin nicht auch zu einer Entscheidung raten darf. Eine Empfehlung, die eine Wertung des Arztes einschließt und über die Kommunikation von Informationen hinausgeht, muss daher dem Patienten gegenüber eigens kenntlich gemacht und kann nur ausgesprochen werden, wenn der Arzt um die Wertvorstellungen der Patientin (die, das wird vorausgesetzt, unvertretbar sind) weiß. Dies ist deshalb wichtig, weil eine Studie zeigt, dass die meisten Frauen, die vor der Entscheidung standen, ob sie an einem Mammographie-Screening teilnehmen sollen oder nicht, der Empfehlung ihres Arztes folgten: Empfohl der Arzt die Teilnahme, nahmen 90% der Frauen teil, empfahl er sie nicht, taten das nur 10%.²⁴

¹⁶ Vgl. *Evidence-based Practice in Medicine and Health Care. A Discussion of the Ethical Issues*, hg. v. Ruud TER MEULEN / Nikola BILLER-ANDORNO / Christian LENK / Reidar K. LIE, Berlin / Heidelberg / New York 2005.

¹⁷ Dies gilt auch und gerade für Patienten, die nicht entscheidungsfähig sind, sodass stellvertretende Entscheidungen getroffen werden müssen. Vgl. Terri L. MAJOR-KINCADE / Jon E. TYSON / Kathleen A. KENNEDY: "Training Pediatric House Staff in Evidence-Based Ethics: An Exploratory Controlled Trial", in: *Journal of Perinatology* 21 (2001), 161–166, 162; *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin. Entscheidungsfindung bei nichteinwilligungsfähigen Patienten*, hg. v. Christof BREITSAMETER, Stuttgart 2011.

¹⁸ Vgl. Dietmar MIETH: *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik* (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1977, 40.

¹⁹ Vgl. Christof BREITSAMETER: „Probleme der transparenten Kommunikation medizinischer Risiken am Beispiel ‚Mammographie-Screening‘ – eine ethische Perspektive“, in: *Ethik in der Medizin* 23 (2011), 191–200.

²⁰ Vgl. Karla KERLIKOWSKA: "Efficacy of screening mammography among women aged 40 to 49 years and 50 to 69 years: comparison of relative and absolute benefit", in: *Journal of the National Cancer Institute Monographs* 22 (1997), 79–86; DIES.: "Breast cancer screening", in: *Women and Health*, hg. v. Marlene B. GOLDMAN / Maureen C. HATCH, New York 2000, 895–906.

²¹ Genauer ließ sich keine Reduzierung der Sterblichkeit bei Frauen zwischen 40 und 49 in den ersten neun Jahren des Screenings erkennen. Nur bei einer Studie ergab sich eine Verringerung der Mortalität nach 10 bis 14 Jahren Screening. Diese Abweichung kann aber in Frage gestellt werden, weil die Studie nicht ausdrücklich für Frauen in den Vierzigern geplant war. Gerd GIGERENZER: *Das Einmaleins der Skepsis. Über den richtigen Umgang mit Zahlen und Risiken*, Berlin 2002, 91ff, weist darauf hin, dass auch die Forderung, das Mammographie-Projekt senke die Sterblichkeit bei Frauen ab 50, bestritten wurde. So meinen Peter C. GÖTZSCHE / Ole OLSEN: "Is screening for breast cancer with mammography justifiable?", in: *Lancet* 355 (2000), 129–134, nur zwei der Studien an Frauen zwischen 50 und 69 seien angemessen randomisiert. Sie ließen keine Auswirkung des Screenings auf die Brustkrebsmortalität erkennen, was den Schluss zulasse, dass das Mammographie-Screening auf Brustkrebs nicht gerechtfertigt sei. Ähnlich Göran SJÖNELL / Lars STÄHLE: "Mammography screening does not significantly reduce breast cancer mortality in Swedish daily practice", in: *Lakartidningen* 96 (1999), 904–913, 904f, 908–913.

²² Vgl. Lisa M. SCHWARTZ / Steven WOLOSIN: "Participation in mammography screening", in: *British Medical Journal* 333 (2007), 1248–1252.

²³ Vgl. Horst JUNG, „Mammographie und Strahlenrisiko“, in: *Fortschritte auf dem Gebiet der Röntgenstrahlen und der bildgebenden Verfahren* 169 (1998), 336–343.

²⁴ Vgl. Lisa R. METSCH / Clyde B. MCCOY / H. Virginia MCCOY / Margaret PEREYRA / Edward TRAPIDO / Christine MILES: "The role of the physician as an information resource on mammography", in: *Cancer Practice* 6 (1998), 229–236.

Im Spannungsfeld von Autonomie und Fürsorge ist es Aufgabe des Arztes, Aufklärung zu leisten. Wird der Patient entsprechend informiert, handelt es sich nicht um einen erst zu rechtfertigenden Eingriff, sondern um eine rechtfertigbare *Einflussnahme*. Klärt der Arzt den Patienten über eine Diagnose oder Therapie auf, hat er also nicht nur auf die erwünschten Folgen, sondern auch auf die unerwünschten Nebenfolgen einer medizinischen Maßnahme wie auch ihrer Alternativen (einschließlich der Option, auf die Behandlung zu verzichten) hinzuweisen, und zwar immer mit Blick auf die Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens. Klar ist freilich auch, dass der Arzt, der den Patienten gegen seinen erklärten Willen, das heißt gegen seine kompetente Entscheidung, auf ungerechtfertigte Weise die Autonomie des Patienten beeinflusst. Vom paternalistischen Eingriff soll also, so könnte man zusammenfassen, jede Form der Einflussnahme, die der Bildung eines kompetenten Urteils dient, unterschieden werden, v.a. was das Geben und Vorenthalten von Informationen, aber auch was die Art und Weise der Kommunikation von Informationen betrifft.²⁵ Deshalb gehört es zwar zur Aufklärung, den Informationsstand des Patienten zu beeinflussen, nicht aber, ihn durch das Umgehen seiner kognitiven Fähigkeiten zu manipulieren, um ihn zu einer Entscheidung zu bewegen, die er, wäre er auf diese Art der Einflussnahme aufmerksam geworden, nicht gefällt hätte. Nutzen- und Schadensabschätzungen (einschließlich der ihnen zugemessenen Wahrscheinlichkeit) werden von verschiedenen Individuen nicht nur unterschiedlich wahrgenommen, sondern auch bewertet. Diese individuellen Einschätzungen bzw. Bewertungen sind – wir werden darauf zurückkommen – kulturell beeinflusst (bspw. durch den Stand des medizinischen Könnens oder in der kulturell geprägten Vorstellung von Autonomie) und befinden sich stets im Wandel, bedingt durch den kulturellen wie auch durch den individuellen Wandel (etwa durch neue Perspektiven in der Medizin oder den Verlauf einer Krankheit, der bei einem Patienten mehr oder weniger Autonomie ermöglicht oder vielleicht auch das Bedürfnis, Autonomie aktuell auszuüben, mehr oder weniger stark ausprägt). Häufig werden Patienten als Individuen idealisiert, die einer Behandlung, vollständig informiert, frei und vernünftig zustimmen (informed consent).²⁶ Dabei werden die Asymmetrien übersehen, die zwischen Arzt und Patient bestehen. Zwar wird vielfach die Frage gestellt, wie entschieden werden soll, aber seltener untersucht, wie tatsächlich entschieden wird. Auch hier bedarf es der empirischen Herangehensweise, die Asymmetrien aufzudecken und Vorschläge zu entwickeln vermag, wie ein symmetrisches Arzt-Patient-Verhältnis befördert werden kann. Es gilt, für die Praxis Regeln zu entwickeln, die Rücksicht darauf nehmen, dass auch sog. rationale Akteure nur beschränkte Kapazitäten zur Informationsverarbeitung besitzen.²⁷ Und Ärzte können dem Patientenwunsch nur dann gerecht werden, wenn sie verstehen, wie Patienten selbst über ihre Autonomie denken bzw. wie viel Autonomie Patienten ausüben wollen.²⁸

Auch die Bedeutung der Art und Weise, medizinische Informationen zu kommunizieren, soll am Beispiel des Mammographie-Screenings kurz erläutert werden. Untersuchungen von Artikeln in Fachzeitschriften ergaben, dass die dort enthaltenen Informationen über Risiken in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen für Ärzte schwer verständlich waren. Das lag etwa daran, dass nicht absolute, sondern relative Risiken genannt wurden.²⁹ Verdeutlicht werden soll dies

durch die Gegenüberstellung zweier Gruppen, nämlich von 1.000 Frauen, die nicht am Screening teilnehmen, und 1.000 Frauen, die daran teilnehmen. Innerhalb von 10 Jahren sterben vier Frauen der ersten und drei Frauen der zweiten Gruppe an Brustkrebs. Das bedeutet eine relative Risikoreduktion von 25%. Die absolute Risikoreduktion beträgt 1 von 1.000, also lediglich 0,1%. Auch wenn Ärzte in der Lage sind, relative Risiken zu interpretieren, benötigen sie doch die Angabe zu den absoluten Risiken, um die Bedeutung dieser Zahlen für eine medizinische Entscheidung abschätzen zu können. Die Aussage, eine Vorsorgeuntersuchung verringere die Wahrscheinlichkeit, an Krebs zu sterben, um 50% (relative Risikoreduktion), ist genauso zutreffend für die Reduzierung der Sterblichkeit von 400 auf 200 von insgesamt 10.000 Personen wie für die Reduzierung der Sterblichkeit von 4 auf 2 von insgesamt 10.000 Personen (absolute Risikoreduktion). Werden die absoluten Risiken kommuniziert, kann man auf die relativen zurückschließen – umgekehrt ist dies jedoch nicht möglich. Die Frage, ob durch eine medizinische Maßnahme 2 oder 200 von 10.000 Personen weniger sterben, macht allerdings in der durch die Patientin vorzunehmenden Bewertung einer vom Arzt vorgeschlagenen Diagnose bzw. Therapie mit Blick auf die möglichen Nachteile einen gravierenden Unterschied.

Wichtig ist zudem der Hinweis, dass die Entscheidung eines Patienten durch die Art und Weise der Aufklärung beeinflusst werden kann, sodass nicht nur in Frage steht, ob, sondern auch, wie der Arzt aufklären soll. Informationen können hier bewusst oder unbewusst verzerrt werden. In der Literatur werden hier insbes. folgende Effekte diskutiert:³⁰

- Framing- oder Wording-Effekt: Werden bzgl. einer medizinischen Maßnahme die relevanten Alternativen etwa durch die Wortwahl auf unterschiedliche Weise dargestellt, führt das zu unterschiedlichen Entscheidungen bei den Patienten.
- Issue-Framing-Effekt: Durch die Betonung bestimmter Aspekte wird das Augenmerk auf bestimmte Risiken bzw. Folgen gelenkt.
- Referenzpunkt/Status Quo bias: Risiken können durch den Arzt abgewertet werden, indem er den Fokus des Gesprächs auf die Tatsache lenkt, dass die Erkrankung unbedingt der Behandlung bedarf.
- Anchoring-Effekt: Menschen verarbeiten und gewichten die ihnen vermittelten Daten abhängig davon, welche Informationen sie zuerst erlangt haben. Insbes. die zeitliche Reihenfolge der Informationsgewinnung kann ein Entscheidungsverhalten also beeinflussen, aber auch das Anbieten einer zusätzlichen schlechteren Entscheidungsalternative, da diese die getroffene Wahl noch bestärkt.
- Over Confidentiality Bias: Eigene Risiken werden unterschätzt und Kontrollmöglichkeiten überbewertet.
- Sicherheitseffekt: Menschen neigen dazu, zahlenmäßig benannte geringere Wahrscheinlichkeiten in irrationaler Weise einzuschätzen und sie systematisch zu vernachlässigen. Das ist relevant für die Darstellung von Wahrscheinlichkeiten für unerwünschte Gefahren und Nebenfolgen bei der Aufklärung über Risiken.
- Ambiguitätsaversion: Menschen sind dann besonders risikoavers, wenn ihnen Wahrscheinlichkeiten nicht genau benannt werden.

Um diese Effekte zu verhindern oder wenigstens zu mildern, könnten Regeln geschaffen werden, die Ärzten empfehlen, ihre Aufklärung durch die Wahl der Worte und die Art der Darstellung, bspw. was die Reihenfolge oder Betonung von Informationen betrifft, so zu gestalten, dass Patienten in ihrer Entscheidung im oben beschriebenen Sinn beeinflusst werden, ohne dass in ihre Entscheidung eingegriffen wird. Dies könnte z.B. durch eine gesteuerte, nach Bedarf betonte oder abgeschwächte Darstellung von Eingriffsrissen erfolgen.³¹ Es ist sicher eine unzulässige Form des Paternalismus, den Patienten in der Art aufzuklären, dass er die für ihn sicherste Maßnahme wählt oder in einen vom Arzt als „notwendig“ betrachteten Eingriff einwilligt. Aller-

²⁵ Zu Problemen der transparenten Kommunikation medizinischer Risiken und der Frage, wie diese Schwierigkeiten überwunden werden können, vgl. Christof BREITSAMETER: „Medical decision making and communication of risks – an ethical perspective“, in: *Journal of Medical Ethics* 36 (2010), 349–352.

²⁶ Vgl. Robert ZUSSMAN: *Intensive care: Medical ethics and the medical profession*, Chicago/London 1992; Renee FOX: *The sociology of medicine: A participant observer's view*, Englewood Cliffs, N. J. 1989.

²⁷ Vgl. Dieter BIRNBACHER: „Ethics and social science: Which kind of co-operation?“, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 2 (1999), 319–336, 324–325.

²⁸ Vgl. Anne M. STIGGELBOUT / Albert Christiaan MOLEWIJK / Wilma OTTEN / J. Hajo VAN BOCKEL / Cornelis M. A. BRUIJNINCKX / Ilse VAN DER SALM / Job KIEVIT: „The impact of individualized evidence-based decision support on aneurysm patients' decision making, ideals of autonomy, and quality of life“, in: *Medical Decision Making* 28 (2008), 751–762; Anne M. STIGGELBOUT / Albert Christiaan MOLEWIJK / Wilma OTTEN / Danielle R. M. TIMMERMANS / J. Hajo VAN BOCKEL / Job KIEVIT: „Ideals of patient autonomy in clinical decision making: a study on the development of a scale to assess patients' and physicians' views“, in: *Journal of Medical Ethics* 30 (2004), 268–274.

²⁹ Vgl. Jim NUOVO / Joy MELNIKOW / Denise CHANG: „Reporting number needed to treat and absolute risk reduction in randomized controlled trials“, in: *Journal of the American Medical Association* 287 (2002), 2813–2814; Lisa M.

SCHWARTZ / Steven WOLOSIN / Evan L. DVORIN / H. Gilbert WELCH: „Ratio measures in leading medical journals: structured review of accessibility of underlying absolute risks“, in: *British Medical Journal* 333 (2006), 1248–1252; Artyom SEDRKYAN / Chuck SHIH: „Improving depiction of benefits and harms: analyses of studies of wellknown therapeutics and review of high-impact medical journals“, in: *Medical Care* 45 (2007), 523–528.

³⁰ Vgl. Daniel KAHNEMAN / Amos TVERSKY: „Rational Choice and the Framing of Decisions“, in: *Choices, Values, and Frames*, hg. v. Daniel KAHNEMAN / Amos TVERSKY, Cambridge 2008, 209–223.

³¹ Vgl. Christof BREITSAMETER: „Autonomie und Fürsorge – zwei gegensätzliche Prinzipien?“, in: *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin*. [Anm. 17], 60–78.

dings darf auch die Verarbeitung von Informationen nicht überschätzt werden, weil oft viel eher aus Bauchentscheidungen heraus der richtige Weg gefunden wird.³² Außerdem bedeutet die Tatsache, dass eine Patientenentscheidung kontextabhängig ist, nicht, dass sie nicht mit den Wertvorstellungen des Patienten übereinstimmen kann.

Welche Schlussfolgerungen sind aus diesen Bemerkungen für die Beziehung zwischen Arzt und Patient zu ziehen? Angemessen erscheint – wenigstens theoretisch – das Modell einer strengen Aufgabenteilung: Der Arzt liefert Fakten, der Patient Werte. In der Praxis durchdringen sich diese Kompetenzen: Der Arzt wählt die signifikanten Informationen und empfiehlt die seiner Expertise nach beste Alternative, freilich nur in Kenntnis der Wertvorstellungen des Patienten, während der Patient auf dem Hintergrund seiner persönlichen Präferenzen und Interessen auf die Wahl der als signifikant empfundenen Informationen einwirken und durch Nachfragen ggf. das Spektrum der als problematisch erachteten Risiken erweitern kann. Klar ist auch, dass der Arzt seine eigene Werthaltung kennt, damit es nicht zu einer unbewussten Übertragung kommt. Das Modell des „shared decision-making“ vermag diesen komplexen Sachverhalt besser zu erfassen als das diffuse Modell des „informed consent“, das zwischen Fakten und Werten nicht gleichermaßen streng zu unterscheiden erlaubt.³³ Im Modell des „shared decision-making“ wird berücksichtigt, dass die Abschätzung und Bewertung von Risiken einen Prozess darstellt, in dem sich die Kompetenz des Arztes, Fakten zu liefern, und die Kompetenz des Patienten, diese Informationen zu bewerten, zunehmend durchdringen, bis – im Idealfall – über die Entscheidung Konsens erzielt wird.³⁴ Damit wird klar, dass die Berücksichtigung der Empirie Folgen für die Wahl bzw. Ausgestaltung von Autonomie-Modellen hat.

Die zweite Form kann als Irrtum *prudentieller* Art bezeichnet werden: Hier stehen nicht die Mittel in Bezug auf feststehende Ziele, sondern Ziele im Hinblick auf andere – entweder gleichzeitig oder in der Zukunft bzw. sogar in der Vergangenheit – erstrebte Ziele zur Disposition. Fehler entstehen immer dann, wenn Ziele gewählt werden, die mit der Realisierung anderer erstrebter Ziele nicht vereinbar sind, entweder weil entscheidungsrelevante Ziele nicht in den Blick kommen oder nicht richtig aufeinander bezogen werden. So könnten z.B. weit in der Zukunft liegende Risiken unter- oder in naher Zukunft zu erwartende Beeinträchtigungen überschätzt werden.³⁵ Hier ist in der Tat zu fragen, ob eine entsprechende Aufklärung als Einflussnahme oder als (zu rechtfertigender) Eingriff zu werten ist. Entscheidend ist, ob die vom Arzt vorgenommene Aufklärung sich nur auf Ziele bezieht, sofern sie Mittel für andere, weiterreichende Ziele sind, oder ob der Arzt auf die Wahl der Ziele selbst Einfluss nimmt. Dahinter verbirgt sich folgendes Problem: Kann eine Person, die nicht eindeutig definierte, (auf gleichzeitig erstrebte Ziele bezogen) inkonsistente bzw. (auf in der Vergangenheit oder in der Zukunft liegende Ziele bezogen) inkohärente Ziele verfolgt, als rational bezeichnet werden? Empirisch informierte Ansätze der „bounded rationality“ besagen, dass auch bei unklaren, inkonsistenten und inkohärenten Zielvorstellungen von Rationalität gesprochen werden kann. Dieser Begriff von Rationalität wird nicht als defizitär gegenüber einem Begriff vollständiger Rationalität verstanden, sondern als Rationalität eigener Art.³⁶ Um

unterscheiden zu können, ob Unklarheiten in der Definition der erstrebten Ziele bzw. Inkonsistenzen und Inkohärenzen als beschränkt rational oder als defizitär rational zu betrachten sind, sollte der Arzt, wenn Wünsche aktuell geäußert werden, über die fragliche Sachlage informieren und damit die Basis für eine mögliche Revision der augenblicklichen Zielvorstellungen legen. Der Arzt sollte also den Patienten auf die (in seinen Augen) bestehenden Defizite hinweisen, allerdings wiederum nur in Form einer hypothetischen Empfehlung, also bezogen auf die Wertvorstellungen des Patienten. Um Autonomiedefizite dieser Art zu beseitigen, sind geeignete Beratungsverfahren hilfreich.³⁷

Eine dritte Form kann als *werthafter* Irrtum bezeichnet werden: Hier wird unterstellt, dass sich eine Person in der Wahl ihrer Ziele irrt, selbst wenn diese sich mit anderen – gleichzeitig oder in der Zukunft bzw. auch in der Vergangenheit – erstrebten Zielen vereinbaren lassen. Unklar ist hier, warum bei einer urteilsfähigen Person von einem Irrtum gesprochen werden sollte. Stattdessen spricht viel dafür, dass es sich, wenn die Ziele einer Person mit den Zielen des Arztes nicht übereinstimmen und weder ein instrumenteller noch ein prudentieller Irrtum vorliegt, um einen ungerechtfertigten Eingriff dann handelt, wenn nicht nach den (aktuell geäußerten oder in einer Verfügung dokumentierten) Zielen des Patienten, sondern nach den Zielen des Arztes verfahren wird bzw. wenn der Arzt versuchen würde, die Urteilsfähigkeit eines Patienten in einer Weise zu manipulieren, die von diesem, wenn er sich dessen bewusst wäre, nicht akzeptiert werden würde.³⁸ Die dritte Form muss sich daher mit dem Hinweis auseinandersetzen, dass die Autonomie der betreffenden Person missachtet wird, auch wenn dies mit dem Ziel geschieht, einen (vermeintlichen) Schaden von ihr abzuwenden. Dies führt uns zu der Frage, wie über die Urteilsfähigkeit eines Patienten entschieden werden soll.

Gerechtfertigt ist deshalb, so könnte man einstweilen zusammenfassen, ein Eingriff in eine Maßnahme oder ihre Unterlassung, durch deren nicht gewusste bzw. nicht beabsichtigte Folgen sich eine Person selbst schädigt. Dies gilt auch, wenn ein bewusstes Entscheiden oder Handeln nicht vorliegt, wir also nur von einem Verhalten sprechen. Für diese Fälle kann plausibel gemacht werden, dass man die Ursache dieses Verhaltens oder dieser Entscheidung bzw. Handlung nicht als zur betreffenden Person gehörig betrachten sollte. Vielmehr sollten die verursachenden mentalen Faktoren als externe Faktoren angesehen werden. Dies gilt bei psychischen Störungen ebenso wie für falsche Überzeugungen bzgl. des Zusammenhangs von Ursachen und Folgen.³⁹ Ereignisse, die unter diese Beschreibung fallen, können wie Naturereignisse behandelt und mit dem Harm-to-Others-Principle erfasst werden (so als müsse man einen Menschen vor den schädlichen Auswirkungen eines Naturereignisses schützen). Sie stellen deshalb keinen Fall paternalistischen Handelns dar.⁴⁰ Nicht eigens betont zu werden braucht, dass es häufig kontinuierliche Übergänge zwischen einem paternalistischen Eingriff und einer nicht-paternalistischen Einflussnahme gibt.

3. Zum Verhältnis von Person und Empirie

Viel spricht deshalb dafür, dass wir Personen, die normal sozialisiert wurden, zunächst einmal die Fähigkeit, selbstbestimmt zu entscheiden und zu handeln, unterstellen, also nicht vom Ideal vollständiger Rationalität ausgehen, das vorsieht, dass sich eine Person jederzeit kritisch zu all ihren Wünschen verhält. Das schließt nicht aus, dass wir das Urteil in der Frage, ob eine Person autonom entscheiden bzw. handeln kann oder nicht, an Fähigkeiten binden, und das Vorhandensein dieser Fähigkeiten anhand empirisch darstellbarer Kriterien überprüfen. Klar ist aber, dass sich der Begriff der Autonomie darin nicht er-

³² Vgl. Nathan BERG / Gerd GIGERENZER: „Psychology implies paternalism? Bounded rationality may reduce the rationale to regulate risk-taking“, in: *Social Choice and Welfare* 28 (2007), 337–359, 340.

³³ Vgl. Cathy CHARLES / Amiram GAFNI / Tim WHELAN: „Shared decision-making in the medical encounter: what does it mean? (Or it takes at least two to tango)“, in: *Social Science & Medicine* 44 (1997), 681–692; Glyn ELWYN / Adrian EDWARDS / Paul KINNERSLEY: „Shared decision-making and the concept of equipoise: the competences of involving patients in healthcare choices“, in: *The British Journal of General Practice* 50 (2000), 892–899; Ezekiel J. EMANUEL / Linda L. EMANUEL: „Four models of the physician-patient relationship“, in: *The Journal of the American Medical Association* 267 (1992), 2221–2224.

³⁴ Vgl. Dawn STACEY / France LÉGARÉ / Jennifer KRYWORUCHKO: „Evidence-based healthcare decision making: roles for health professionals“, in: *Shared decision making in healthcare: achieving evidence based patient choice*, hg. v. Glyn ELWYN / Adrian EDWARDS, Oxford 2009, 29–35, 29f.

³⁵ Vgl. Dan W. BROCK / Steven A. WARTMANN: „When competent patients make irrational choices“, in: *New England Journal of Medicine* 322 (1990), 1595–1599.

³⁶ Vgl. Nine JOOST: „Begrenzte Rationalität und ärztliche Aufklärungspflichten. Soll das Recht dem Risiko defizitärer Patientenentscheidungen entgegenwirken?“, in: *Grenzen des Paternalismus*, hg. v. Bijan FATEH-MOGHADAM / Stephan SELLMAYER / Wilhelm VOSSENKUHL – Stuttgart: Kohlhammer 2009, 359 S., pb. € 29,99 ISBN: 978-3-17-020548-2, 126–162, 149.

³⁷ Vgl. Colin CAMERER / Samuel ISSACHAROFF / George LOEWENSTEIN / Ted O'DONOGHUE / Matthew RABIN: „Regulation for Conservatives: Behavioral Economics and the Case for Asymmetric Paternalism“, in: *University of Pennsylvania Law Review* 151 (2003), 1211–1254, 1218: „In such errors – apparent violations of rationality – that can justify the need for paternalistic policies to help people make better decisions and come closer to behaving in their own best interest.“

³⁸ Insofern kann ein Idealbild menschlicher Rationalität nicht unmittelbar verpflichten. Vgl. Onora O'NEILL: „Paternalism and partial autonomy“, in: *Journal of Medical Ethics* 10 (1984), 173–178, 176.

³⁹ Vgl. Tom L. BEAUCHAMP: „Paternalism and biobehavioral control“, in: *The Monist* 60 (1977), 62–80, 75.

⁴⁰ Vgl. Michael QUANTE: *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 372 S., kt € 14,40 ISBN: 978-3-518-29173-3, hier 313.

schöpft. Würden wir den Begriff der Autonomie eng an das Vorliegen bestimmter Fähigkeiten binden, hätte das zur Folge, dass alle Personen, die über diese Fähigkeiten nicht verfügen, als nicht autonom angesehen werden würden. Das kann sinnvoll sein, setzt aber die Zustimmung derer voraus, die sich dieser Regel unterwerfen. Der Begriff der Autonomie sollte deshalb jeder Person die Möglichkeit einräumen, an der Definition entsprechender Kriterien mitzuwirken und eine solche Einschränkung als Akt der Selbstbindung zu betrachten. Die Prozesse, innerhalb derer wir uns in unserer Gesellschaft gegenseitig als autonome Wesen anerkennen (oder – weniger im Regel- als vielmehr im Ausnahmefall – nicht anerkennen), müssen daher jederzeit kritisierbar sein. So wie die Unterscheidung von Volitionen erster und zweiter Stufe für ein „internes“ Konzept von Autonomie sinnvoll ist, ist die Unterscheidung von Regeln, denen wir folgen, und Regeln, zu denen wir uns kritisch verhalten (und die konsequenterweise die Manipulation einer Person ausschließen), für ein „externes“ Konzept von Autonomie angemessen.

Aus ethischer Sicht ist ein Schwellen-Konzept von Autonomie geeignet. Wird eine bestimmte Schwelle überschritten, was empirisch eingeholt werden kann, wird eine Person als autonom angesehen, d. h. ihre Entscheidungen bzw. Handlungen werden als rational beurteilt, selbst wenn sie in den Augen anderer irrational zu sein scheinen.⁴¹ Wird die Schwelle hingegen unterschritten, ist ein Eingriff in die Entscheidungen der betreffenden Person legitim. Der Vorteil dieses Schwellenkonzeptes besteht darin, dass dem Menschen grundsätzlich Autonomie unterstellt und die Rationalität seiner Entscheidungen und Handlungen, sofern sie nur ihn selbst betreffen, weitgehend respektiert wird. Der Nachteil besteht darin, dass die Willkürlichkeit der Schwellensetzung besonders deutlich hervortritt. Werden nämlich die Anforderungen zu tief angesetzt, ist zu befürchten, dass dadurch Entscheidungen entstehen, bei denen fraglich ist, ob sie autonom getroffen wurden; werden die Anforderungen hingegen zu hoch angesetzt, entsteht die Gefahr, dass Entscheidungen getroffen werden, bei denen fraglich ist, ob sie wirklich nicht-autonom zustande kamen. Dieser Nachteil kann durch die Definition von Autonomiegraden in rechtlicher Hinsicht bearbeitet werden, eine Bestimmung, die notorisch umstritten bleiben muss.⁴² Ein gradueller Begriff von Autonomie hat den Vorteil, dass die Eingriffstiefe in die Entscheidungen einer Person feiner reguliert werden kann. Dem steht aber der Nachteil gegenüber, dass im Grunde die Rationalität jeder Entscheidung angezweifelt werden kann, womit Eingriffe in viel größerer Breite legitimiert werden können. Im ersten Fall wird also der Raum für paternalistische Maßnahmen bei gleicher Eingriffstiefe eng gehalten, im zweiten Fall ist dieser Raum bei gestufter Eingriffstiefe weit gezogen.

Sinnvoll ist deshalb eine Mischform dergestalt, dass unterhalb einer bestimmten Schwelle zusätzlich Grade dessen, was wir als vernünftig und in diesem Sinne als frei ansehen, eingeführt werden. Ist ein solches Graduierungskonzept innerhalb des Rechtsdiskurses etabliert, können dort, wo die Autonomie einer Entscheidung erfahrungsgemäß in Frage steht, Abstufungen festgelegt werden. Eine solche Strategie der Abstufung kann mit einer „Sliding-Scale Strategy“ verknüpft werden, nach der desto strengere Kriterien anzulegen sind, je gravierender eine Maßnahme für das Wohl eines Patienten auszufallen droht.⁴³ Die Frage, ob sich Personen einem Kompetenztest unterziehen müssen und was aus der Tatsache, dass eine Person sich einem solchen Test verweigert, folgen soll, kann ebenfalls nur innerhalb eines Rechtsdiskurses beantwortet werden, aus ethischer Sicht ist aber zu fragen, auf welche Begründung sich eine solche Norm stützen könnte. Jedenfalls müsste die Entscheidung für eine solche Rechtsnorm, einen Test der Entscheidungskompetenz eines Patienten auch gegen seinen Willen durchzuführen, ethischer Natur sein, d. h. sich auf die autonome Entscheidung des Betroffenen stützen können. Wenn es aktual nicht möglich ist, sich für oder gegen eine entsprechende Maßnahme auszusprechen, müsste eine stellvertretende Ent-

scheidung durch eine Regel, der die Betroffenen zugestimmt haben, legitimiert sein. Wer diese Regel nicht akzeptiert, muss die Möglichkeit haben zu bestimmen, nicht Opfer eines Eingriffs zu werden, wenn er sich dazu nicht äußern kann.

Wird einerseits eine umfassende Aufklärung durch die Möglichkeiten, eine Krankheit zu therapieren, legitimiert, so wird andererseits argumentiert, gerade eine umfassende Aufklärung könnte den Prozess der Heilung behindern.⁴⁴ Für den Arzt entsteht die Frage, ob er den Patienten aufklären soll, um dadurch die Basis für eine autonome Entscheidung zu schaffen, oder ob er damit gerade die Fähigkeit des Patienten zu einer autonomen Entscheidung untergräbt. Das Problem ist, wie man – ohne empirische Erkenntnisse – wissen kann, ob eine Information für den Patienten so belastend ist, dass der Prozess der Heilung genau dadurch beeinträchtigt wird. Und auch wenn solche Informationen vorliegen, müssten sie auf den Einzelfall appliziert werden. Es ist jedenfalls zweifelhaft, ob die Vorspiegelung einer gemessen an den Tatsachen günstigeren Prognose wirklich eine Beruhigung nach sich zieht.⁴⁵ Auch das Verschweigen einer relevanten Information kann belastend sein, v. a. dann, wenn der Patient seinen wahren Zustand ahnt und das Ausbleiben entsprechender Informationen als beunruhigend erfährt. In jedem Falle müsste das Zurückhalten von Informationen durch eine Vereinbarung, die im Gespräch zwischen Arzt und Patient getroffen wurde, legitimiert sein.

Die Empirie ist nicht nur in der Frage hilfreich, inwieweit eine Person aktual zur Ausübung von Autonomie fähig ist, sondern auch in der Frage, ob diese Fähigkeit grundsätzlich gegeben ist, ob wir also überhaupt von einer Person sprechen sollen. Diese Frage ist, grob gesagt, am Anfang und am Ende des Lebens von Bedeutung. Sie soll im Folgenden kurz am Beispiel des sog. Hirntod-Kriteriums erläutert werden. Mit dem Begriff der Person ist folgende Schwierigkeit verbunden: Er bezeichnet, so Michael Quante, keine natürliche, sondern eine nominale Art. Das heißt, eine Klasse von Entitäten wird nach von uns festgelegten Kriterien bestimmt, während dies bei natürlichen Arten durch naturwissenschaftlich entdeckbare Gesetze, die für die jeweilige Art gelten, geschieht. Es existieren also „keine begrifflichen oder naturwissenschaftlich entdeckbaren Gesetzmäßigkeiten, welche die Klasse der Personen als solcher abdecken“.⁴⁶

In der Frage, ob bzw. wann wir es mit einer Person zu tun haben, ist deshalb die Ebene empirisch beobachtbarer Kausalrelationen, die durch Naturgesetze erfasst werden können, zu analysieren. Denn man kann annehmen, dass unterschiedliche Arten von Entitäten, die möglicherweise durch konfligierende Kausalgesetze ausgezeichnet sind, Personen sein können.⁴⁷ Als Alternative zum evaluativen Begriff der Person schlägt Quante deshalb den biologischen Begriff des Menschen vor. Damit ist keineswegs entschieden, dass nur Menschen Personen sein können, es bedeutet nur, dass wir die Frage, ob ein menschliches Individuum angefangen oder aufgehört hat zu existieren, von der Beschaffenheit dessen, was wir als Menschen zu bezeichnen pflegen, her beantworten. „Und für Menschen gilt, dass sie durch organische Subsysteme und (als darunter ausgezeichnetes) ein mentales System konstituiert werden, dessen Integration durch das Hirn als Ganzes kausal gestützt wird.“⁴⁸ Der Wegfall eines Teils dieser Subsysteme allein reicht nicht aus, um vom Ende dieses menschlichen Individuums sprechen zu können. Die Funktionsganzheit des Ge-

⁴⁴ Vgl. Lothar KUTTIG: *Autonomie zwischen ethischem Anspruch und medizinischer Wirklichkeit*. Paternalismus im Arzt-Patienten-Verhältnis, in: *Ethische Norm und empirische Hypothese*, hg. v. Lutz H. ECKENBERGER / Ulrich GÄHDE, Frankfurt a. M. 1993, 268–283.

⁴⁵ Vgl. Sissela Bok: *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York 1978, 232ff.

⁴⁶ Vgl. Michael QUANTE: *Personales Leben und menschlicher Tod* [Anm. 40], 51–54, 144. Zur Konzeption sortaldendenter Identität vgl. David WIGGINS: *Sameness and Substance*, Oxford 1980, sowie Christof RAPP: *Identität, Persistenz und Substantialität*, Freiburg i. Br. 1995; zum Begriff der natürlichen Art vgl. Saul Aaron KRIPKE: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt a. M. 1981, sowie Hilary PUTNAM: „The meaning of ‘meaning’“, in: DERS., *Mind, language and reality*, Cambridge 1979, 215–271.

⁴⁷ Zieht man auch nichtkörperliche Wesen als Personen in Betracht, existieren für diese Entitäten keine Kausalgesetze.

⁴⁸ Michael QUANTE: *Personales Leben und menschlicher Tod* [Anm. 40], 144. Ausgezeichnet ist das mentale System deswegen, weil organische Subsysteme ausgewechselt werden können, ohne dass der menschliche Organismus als integrative Einheit erlischt. Dies kann vom mentalen System nicht gesagt werden: Es ist nicht substituierbar. Insofern kann vom Organismus als einem sich selbst integrierenden Ganzen die Rede sein.

⁴¹ Vgl. Joel FEINBERG: *Harm to Self*, Oxford 1986, 104: „In some contexts we may even want to permit choices that are quite substantially less than ‘fully voluntary’ to qualify as ‘voluntary enough’“. Zur empirischen Seite der Feststellung von Autonomie vgl. etwa Albert W. MUSSCHENGA: „Empirical Science and Ethical Theory: The Case of Informed Consent“, in: *Reasoning in Ethics and Law: The Role of Theory, Principles and Facts*, hg. v. Albert W. MUSSCHENGA / Wim J. VAN DER STEHEN, Aldershot 1999, 183–303.

⁴² Ein solches Konzept verfolgen Ruth R. FADEN / Tom L. BEAUCHAMP: *A history and theory of informed consent*, Oxford 1986, 235.

⁴³ Vgl. Allen E. BUCHANAN / Dan W. BROCK: *Deciding for Others*, Cambridge 1989, 51–70.

hirns, das holistisch verfasst ist, stellt die notwendige kausale Basis für die Existenz des menschlichen Organismus im Sinne einer Integration der Körperfunktionen dar, sodass (umgekehrt), wenn vom Tod eines menschlichen Organismus gesprochen werden soll, nicht sämtliche Lebensprozesse in allen Subsystemen und Bestandteilen des Organismus (Organe oder Zellen), sondern die integrierenden Funktionen erloschen sein müssen.⁴⁹ Die fragliche Integrationsleistung kann also nur relativ zur konkreten Art eines Organismus bestimmt werden. Gestützt wird mit einer solchen Konzeption in der Frage der ethischen Legitimität der Organspende das *Ganzhirntodkriterium*, nicht hingegen das *Teilhirtodkriterium*.

4. Zum Verhältnis von Umwelt und Empirie

Wenden wir uns nach diesen Ausführungen zur Bedeutung der Empirie für die Erklärung und Rechtfertigung von Normen und Handlungen bzw. für die Frage nach dem Autor von Normen sowie dem Träger von Handlungen, wofür wir den Begriff der Person verwendet haben, noch dem Einfluss der Umwelt zu. Hier ist jene Position instruktiv, die besagt, die *Geltung* moralischer Normen sei universal, ihre *Auslegung* hingegen kulturrelativ. Dies soll am Prinzip „Die Autonomie des Patienten ist zu respektieren“ deutlich gemacht werden. Dieses Prinzip müsse dem sog. gutartigen Relativismus (benign relativism) zufolge zum Zweck seiner Anwendung spezifiziert, und das heißt, kulturabhängig interpretiert werden. Autonomie könne demnach für die europäischen Kulturen etwas anderes bedeuten als bspw. für afrikanische Kulturen. Der gutartige Relativismus würde sagen: Das Prinzip der Autonomie besitzt wie alle moralischen Prinzipien universale Geltung. Es kann allerdings in verschiedenen Kulturen je nach Interpretation des Autonomiebegriffs in legitimer Weise unterschiedlich angewendet werden.⁵⁰ In der einen Kultur kann Autonomie als „individual consent“, in der anderen hingegen als „family consent“ (oder auch als „community consent“) zur Anwendung gebracht werden.⁵¹ Was ist auf dieses Argument hin zu sagen? Zuzugeben ist, dass sich der Begriff der Autonomie unterschiedlich interpretieren und damit anwenden lässt. Aber es stellt sich die Frage, was dann unter der angemessenen Interpretation und Anwendung dieses Begriffs zu verstehen ist, wobei unklar bleibt, ob es eine und nur eine richtige Interpretation von Autonomie gibt. Es ist keineswegs auszuschließen, dass sich der Begriff unterschiedlich verstehen lässt. Was Autonomie im konkreten Fall bedeutet, könnte also Gegenstand eines vernünftigen Dissenses sein, sodass sich der Begriff vernünftigerweise unterschiedlich verwenden ließe. Diese Differenzen hinsichtlich einer vernünftigen Anwendung und Interpretation wären allerdings, und das ist mit dem Zusatz „vernünftigerweise“ gemeint, nicht kulturrelativ, weil sie auf Gründe, die nicht subjektiv, sondern objektiv gelten, gestützt werden könnten. Der Begriff der Autonomie könnte also kulturunspezifisch und doch berechtigterweise unterschiedlich verwendet werden. Dabei wären nicht alle Verwendungen zulässig, sondern nur diejenigen, denen richtige Auffassungen von Autonomie zugrunde liegen. Auf falschen Auffassungen beruhende Verwendungen dürften bei der Anwendung bzw. Interpretation des Autonomiegebots, selbst wenn die Möglichkeit vernünftiger Uneinigkeit vorausgesetzt wird, keine Rolle spielen. Von einer Kultur, die ihren Anwendungen einen in diesem Kontext falschen Begriff der Autonomie zugrunde legt, müssten wir demnach sagen: Diese Spezifizierung des Autonomiegebots ist falsch und sollte daher aufgegeben werden. Von einer Spielart des ethischen Relativismus wäre dann aber nicht die Rede.

Von diesen Überlegungen her ist dafür zu plädieren, eine kontext-sensitive Ethik zu entwickeln. Universal geltende Prinzipien sind nur in ihren unterschiedlichen Spezifizierungen kulturrelativ. Deswegen

sollen die Bedingungen ihrer Anwendung und Interpretation, nicht jedoch, wie Philippa Foot vorschlägt, die Prinzipien selbst als kontingent bezeichnet werden (denn unklar bliebe dann, welcher Anteil der Prinzipien als kontingent und welcher als nicht kontingent zu bezeichnen wäre).⁵² Nehmen wir, um dies zu erläutern, erneut unser Beispiel auf: Ein „family consent“ kann die Autonomie des Patienten zum Ausdruck bringen, er kann sie aber auch paternalistisch bedrohen.⁵³ Ob eine konkrete Spezifizierung, also eine bestimmte Anwendung und Interpretation des Autonomieprinzips legitim oder illegitim ist, kann nicht allein theoretisch, sondern nur unter Zuhilfenahme empirischer Erkenntnisse geklärt werden, die zeigen, ob die Ergebnisse einer bestimmten Anwendung zu erwünschten oder unerwünschten Ergebnissen für die Betroffenen führen. Studien haben ergeben, dass stellvertretende Entscheidungen, die durch eine Gruppe von Angehörigen getroffen werden, zu besseren Ergebnissen führen als stellvertretende Entscheidungen, die durch einen einzelnen Angehörigen getroffen werden.⁵⁴ Insofern könnte man versucht sein, zu empfehlen, die individuelle Zustimmung prinzipiell durch eine familiäre Zustimmung zu ersetzen. Allerdings funktioniert das Modell der Gruppenentscheidung, wie empirische Studien zeigen, nur, wenn die Entscheidungsträger individuell ausgewählt wurden. Deswegen liegt hier durchaus eine individuelle Zustimmung und nicht einfach ein „family consent“ vor. Für die These, dass in anderen, nicht-individualistisch geprägten kulturellen Kontexten die familiäre Zustimmung bessere Ergebnisse liefert als die individuelle Zustimmung, gibt es immerhin Anzeichen, wenn auch keine breiten empirischen Erkenntnisse. Wenn wir den bereits vorliegenden Erkenntnissen aber Gewicht zumessen, dann ist das Prinzip der Autonomie in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich anzuwenden und zu interpretieren. Die Anwendung und Interpretation unserer Kultur funktionierte dann nicht in der afrikanischen Kultur und umgekehrt. Anders formuliert: Der „family consent“ bringt in unserer individualistischen Kultur schlechtere Ergebnisse als die individuelle Entscheidung, sich von einer genau bestimmten Gruppe von Angehörigen vertreten zu lassen. Und umgekehrt führt die individuelle Entscheidung in einer eher kollektivistisch geprägten Kultur zu schlechteren Ergebnissen als der „family consent“.⁵⁵

Was wir von der Relativismusdebatte lernen können, ist die Einsicht, dass Kontingenz eine Ethik, die sich auf objektiv geltende Gründe stützt, nicht zwangsläufig in Gefahr bringt. Verknüpft man die Ethik mit der empirischen Basis menschlichen Entscheidens und Handelns, stellt man sie auf ein Fundament, das ohne Zweifel relativ zu sozial divergenten und zeitlich variablen kulturellen Vorgaben ist. Darüber hinaus lassen sich Normen von unterschiedlicher Geltungsreichweite begründen. Der Streit um den Relativismus beinhaltet die zutreffende Einsicht, dass unsere Ethik sich nicht im luftleeren Raum entwickelt und nicht vollkommen frei von empirischen Voraussetzungen oder Rahmenbedingungen ist. Diese Relativität der Ethik hat aber, richtig verstanden, keine zerstörende Wirkung für unser ethisches Selbstverständnis und das daraus resultierende Entscheiden und Handeln. Sie fordert in meinen Augen nicht zwingend einen Relativismus heraus. Denn auch wenn wir die Reichweite einzelner Normen als gestuft ansehen, können dafür (und damit auch für diese Beschränkung) Gründe angeführt werden, die für jedes vernünftige Wesen einsichtig sind. Vorstellbar sind Normen, die für vergleichbare, genau bestimmbare Situationen, aber eben nur für sie und in diesem Sinn nur für eine bestimmte Kultur Geltung beanspruchen. Relevante Faktoren, die dann als kontingent behandelt werden können, sind erstens die faktischen Rahmenbedingungen sowie zweitens die Bewertungen dieser Rahmenbedingungen durch die den zu etablierenden Normen unter-

⁴⁹ Vgl. Dieter BIRNBACHER: „Einige Gründe, das Hirntodkriterium zu akzeptieren“, in: *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium*, hg. v. Johannes HOFF / Jürgen IN DER SCHMITTEN, Hamburg 1995, 28–49, 34; „Die Grenze zwischen Leben und Tod wird nicht durch den Funktionsausfall einzelner Organe oder Organsysteme markiert, sondern durch den Verlust der Fähigkeit zu ihrer zentralen Steuerung und Integration zu einem Ganzen.“ Vergleichbares gilt auch für das Gehirn: Es müssen nicht alle Nervenzellen abgestorben, sondern nur diejenigen Funktionen, die den Organismus zu einer Einheit integrieren, erloschen sein. Es ist ja denkbar (und ein alltäglicher Vorgang), dass Zellen absterben (deren Funktion dann unter Umständen substituiert werden kann), ohne dass das Gehirn seine Integrationsleistung verliert.

⁵⁰ Vgl. Gerhard ERNST: „Normativer und metaethischer Relativismus“, in: *Moralischer Relativismus*, hg. v. Gerhard ERNST, Paderborn 2009, 181–191.

⁵¹ Vgl. Ho M. CHAN: „Sharing death and dying: advance directives, autonomy and the family“, in: *Bioethics* 2 (2004), 87–103.

⁵² Vgl. Philippa FOOT: „Moral Relativism“, in: *Moral Relativism. A Reader*, hg. v. Paul K. MOSER / Thomas L. CARSON, New York / Oxford 2001, 185–198.

⁵³ Vgl. Christof BREITSAMETER: „Autonomie und Fürsorge. Zwei gegensätzliche Prinzipien?“, in: *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin* [Anm. 31], 60–78.

⁵⁴ Vgl. Jane CHAMBERS-EVANS / Franco A. CARNEVALE: „Dawning of awareness: The experience of surrogate decision making at the end of life“, in: *The Journal of Clinical Ethics* 16 (2005), 28–45; David I. SHALOWITZ / Elisabeth GARRETT-MAYER / David WENDLER: „The accuracy of surrogate decision makers. A systematic review“, in: *American Medical Association* 166 (2006), 493–497.

⁵⁵ Vgl. Christof BREITSAMETER: „Zum Verhältnis von (meta-)ethischem Relativismus und kulturellem Pluralismus in bioethischen Anwendungen“, in: *Theologische Ethik im Pluralismus*, hg. v. Konrad HILPERT, Freiburg i. Br. / Freiburg i. Ue. 2012, 259–268.

worfenen Subjekte – was Normen generell den Charakter einer hypothetischen Empfehlung verleiht. Eher scheint mir von diesen Vorgaben her eine kontextsensitive Ethik erstrebenswert: Eine Ethik muss plausibel machen können, unter welchen Kontextbedingungen eine moralische Norm gilt und unter welchen nicht.⁵⁶ Das Diktum Bernard Williams', der Relativismus sei „the anthropologist's heresy, possibly the most absurd view to have been advanced even in moral philosophy“⁵⁷ ist in meinen Augen überzogen, weil wir von Ethnologen – oder allgemein gesprochen von der Empirie – ganz sicher lernen können, wie wir universal geltende Prinzipien spezifizieren und damit auf Kontingenzen reagieren sollten. Genauso liegt aber eine gewisse Berechtigung dieser Einschätzung von Williams auf der Hand: Wo es um das ethische Urteil über die Ergebnisse bestimmter Spezifizierungen geht, sollten wir nicht von Relativismus sprechen.

5. Alternative Modelle

Zuletzt sind einige Alternativen, empirische Erkenntnisse in Fragen der praktischen Vernunft einzubinden (oder eben nicht einzubinden), zu diskutieren. Vorschläge kommen insbes. von utilitaristischen Modellen. Eine Spielart besagt, dass Normen dann ethisch gerechtfertigt sind, wenn durch sie möglichst viele Wünsche (Präferenzen und Interessen) erfüllt werden, wobei näher bestimmt werden muss, wie die Wünsche einer Person zu den Wünschen anderer Personen in Beziehung gesetzt werden (und dabei die Wünsche oder die Personen oder beides gezählt werden) sollen. Die Empirie könnte, so wird argumentiert, zu einer möglichst genauen Kenntnis dieser Wünsche verhelfen. Eine eingehende Erörterung der Schwierigkeiten, die mit den verschiedenen utilitaristischen Konzeptionen entstehen, ist im Rahmen des hier beabsichtigten Überblicks nicht möglich. Eine Schwierigkeit – so soll nur angedeutet werden – besteht darin, dass die Unterscheidung zwischen Norm und Handlung nicht trennscharf gezogen werden kann.

Problematisch sind auch Modelle, die den Unterschied zwischen deskriptiver und präskriptiver Ebene abschwächen.⁵⁸ Dies geschieht durch Vertreter einer sog. „integrativen empirischen Ethik“.⁵⁹ Es taucht nämlich wieder das Problem auf, dass der Übergang zwischen beiden Ebenen gekennzeichnet und methodisch reflektiert gestaltet werden muss, will man sich nicht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zuziehen. Die Fragen, ob die Wirklichkeit zutreffend beschrieben wird bzw. ob es gerechtfertigt ist, Handlungen vorzuschreiben, müssen unterscheidbar bleiben.

Die Zuordnung von Handlung und Norm sowie von deskriptiven und präskriptiven Elementen muss sich nun auch an dem Modell ausweisen lassen können, das hinter der überblicksartigen Präsentation des Verhältnisses von Ethik und Empirie steht. Dabei könnte es so scheinen, als bildeten individuelle Wertsetzungen die Letztbegründung für Handlungen. Hier muss noch einmal der Einwand aufgegriffen werden, dass dann unklar bleibt, wie mit Handlungskonflikten umgegangen werden soll. Man könnte sich auf die Position zurückziehen, dass es einen wissenschaftlichen Zugang zu dieser Frage eben nicht gebe. Werte werden dann, weil sie sozial divergent und zeitlich instabil sind, nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion akzeptiert. Nimmt man diesen Einwand ernst, besteht die Möglichkeit, Werten aus methodischen Gründen zu unterstellen, sie seien sozial konvergent und zeitlich stabil. Im Gegenzug werden Normen insofern als handlungsbegründend betrachtet, als sie zwar nicht Ziele, wohl aber Mittel von Handlungen limitieren. Zielkonflikte werden durch Mittelrestriktionen bearbeitet. Auch wenn also hinsichtlich der Handlungsziele Dissense bestehen bleiben können, lassen sich Konsense hinsichtlich der zu etablierenden Normen herstellen. Insofern Normen in ihrer Wirkung auf Handlungen untersucht werden können, können sie als Gegenstand der wissenschaftlichen Beschäftigung be-

trachtet werden. Auf diese Weise ergeben sich hypothetische Empfehlungen zur Etablierung oder Veränderung von Normen.

Ein weiteres Wort gilt deshalb dem Verhältnis von Empirie und dem Wert wissenschaftlicher Modelle. Man ist versucht, solche Modelle mit dem Code von „wahr“ und „falsch“ zu beurteilen. Wenn man annimmt, dass wissenschaftliche Modelle die Wirklichkeit zwar nicht abbilden, sie aber doch beschreiben sollen, sollte ihr Wert nach ihrer Leistungsfähigkeit bemessen werden, die sich nicht (vollständig) a priori erschließt. Natürlich liegt das Defizit, dass eine Theorie die Wirklichkeit nicht richtig beschreibt, an der Theorie, nicht an der Wirklichkeit. Das Defizit selbst kann allerdings nur a posteriori festgestellt werden. Der Wert eines wissenschaftlichen Modells bemisst sich dann daran, inwiefern es in der Lage ist, Beobachtungen zu organisieren und zu verstehen. Ein solches Modell wird nicht einfach als wahr oder falsch bezeichnet werden können, es vermag im Vergleich zu alternativen Modellen jedoch mehr oder weniger gut Beobachtungen zu generieren und zu erklären.⁶⁰ Auf den Begriff der Wahrheit muss man deswegen nicht verzichten, er dient freilich nicht dazu, Modelle, sondern Beobachtungen, die auf der Grundlage dieser Modelle gemacht werden, an der Wirklichkeit zu messen und auf diese Weise zu bewerten. Dies gilt nur für deskriptive Modelle: Sie können über die Beobachtungen, die sie – implizit oder explizit – produzieren, an die Wirklichkeit herangetragen und an ihr getestet werden. Es gilt nicht für normative Modelle: Sie können keinem solchen empirischen Test unterworfen werden.⁶¹

Kehren wir zu der eingangs aufgeworfenen Frage zurück, inwiefern die Empirie zur Quelle von Moralität, d.h. für die Formulierung von evaluativen Kriterien werden kann. Man könnte ein wenig unbeholfen auch formulieren: Wann sollen deduktive und wann induktive Verfahren der Herstellung von Normen Anwendung finden? Diese Frage könnte im Sinne von Bereichskompetenzen verstanden werden und wäre dann wohl falsch gestellt. Man kann allerdings experimentell nachweisen (oder doch zumindest mit hoher Plausibilität zeigen), dass durch die Beobachtung von Regularitäten Normen entdeckt werden, die ohne empirische Methoden nicht entdeckt worden wären.⁶² So könnte vermutet werden, dass wir auf empirischem Weg einen materialien Zugang zu Normen gewinnen, während Prinzipien sich in formaler Hinsicht limitierend auf dieses Material beziehen lassen. Normen können auf diese Weise auf ihre ethische Legitimität hin befragt werden. Das mag für ihre Genese als richtig angesehen werden, stimmt es allerdings auch für ihre Geltung?

Die folgende Überlegung soll auf die Schwierigkeiten, die mit dieser Frage aufgeworfen werden, hinweisen. Wird eine Regel auf eine bestimmte Situation angewendet, muss sie gedeutet werden. Anders formuliert: Was eine Norm bedeutet, kann nur gesagt werden, wenn auch geklärt wird, wie diese Norm zu deuten ist.⁶³ Diese Deutung folgt nun freilich ihrerseits einer Regel usw. Dieser unendliche Deutungs-Regress kann nur durch eine Praxis, die Normen implizit enthält, gestoppt werden, eine Praxis, die sagt, wie eine Regel verstanden werden soll. Es muss allerdings weiter geklärt werden, was es für Normen heißt, implizit in Praktiken enthalten zu sein. Nun kann man das Befolgen solcher impliziter Normen, wie bereits angedeutet, als Verhaltensregularität verstehen. Der Handelnde muss um diese Normen nicht wissen, er kann sie allerdings in Regeln zum Ausdruck bringen. Anders gesagt: Die in Praktiken implizit enthaltenen Normen können explizit gemacht werden. Oder noch einmal anders: Normen, die explizit in Form von Regeln ausgedrückt werden, Regeln, die ausdrücklich bestimmen, welches Verhalten richtig und welches falsch ist, werden nur als *eine* mögliche Form verstanden, die Normen annehmen können. Ja noch mehr: Eine praxisimplizite Norm wird, zumindest was ihr Verstehen und Deuten und damit ihre Begründung betrifft, als die grundlegendere Form gegenüber einer die Praxis explizit regelnden Norm betrachtet. Jedenfalls zieht die Rede von praxisimpliziten Normen das Problem der Unterscheidung zwischen dem, was gemäß einer Norm richtig ist, und dem, was derjenige, dessen Handlung

⁵⁶ Unter der Geltung einer Norm wird hier nicht nur ihre abstrakte Verpflichtungs-, sondern auch ihre konkrete Durchsetzungskraft verstanden. Vgl. dazu Christof BREITSAMETER: „Handeln verantworten“, in: Heike BARANZKE / Christof BREITSAMETER / Ulrich FEESER-LICHTERFELD / Martin HEYER / Beate KOWALSKI: *Handeln verantworten* (Theologische Module, 11), Freiburg i. Br. 2010, 7–45.

⁵⁷ Vgl. Bernard WILLIAMS: *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge / New York 1972, 34.

⁵⁸ Vgl. Bert MOLEWIJK: „Integrated empirical ethics: In search for clarifying identities“, in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 (2004), 85–87.

⁵⁹ Vgl. Lieke VAN DER SCHEER / Guy WIDDERSHOVEN: „Integrated empirical ethics: loss of normativity?“, in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 7 (2004), 71–79.

⁶⁰ Vgl. Robert J. AUMANN: „What is Game Theory Trying to Accomplish?“, in: *Frontiers of Economics*, hg. v. Kenneth J. ARROW / Seppo HONKA-POHJA, Oxford 1985, 28–76, 32ff.

⁶¹ Vgl. Reinhard SELTEN: „Comment to Robert J. Aumann: What is Game Theory Trying to Accomplish?“, in: *Frontiers of Economics* [Anm. 60], 77–87, 81.

⁶² Vgl. Reinhard SELTEN, a. a. O., 85.

⁶³ Vgl. Saul Aaron KRIPKE: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge Mass. 1982, 108; Crispin WRIGHT: *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge Mass. 1980, 220.

anhand dieser Norm als richtig oder falsch beurteilt wird, für richtig hält, nach sich. Die eine Seite der Unterscheidung wird nicht in einem objektivistischen Sinn verstanden, sodass die zweite Seite als subjektivistisch erscheint, weil die Anwendung einer Norm zweifelsfrei beurteilt werden und die Tatsache, dass der so Beurteilte dieser Deutung nicht zustimmen kann, als Vernunftirrtum interpretiert werden kann.⁶⁴ Nach dem Gesagten kann es berechnete Zweifel an der Deutung einer Norm geben, und die Frage ist dann, welche Instanz letztgültig darüber entscheidet. Bei diesem Verständnis einer Praxis, die sich nach impliziten Normen richtet und diesen Normen gemäß beurteilt werden kann, taucht allerdings die Schwierigkeit auf, dass die Unterscheidung zwischen kausalen und normativen Erklärungen eingegeben zu werden droht. Das heißt, die Differenz zwischen der richtigen und der unrichtigen Performanz wird mit dem Unterschied zwischen regelmäßiger und unregelmäßiger Performanz gleichgesetzt. Eine Norm, die in einer Praxis enthalten ist, ist dann einfach ein Verhaltensmuster. Nicht richtig zu handeln bedeutet entsprechend, unregelmäßig zu handeln. Die Praktiken, auf die es uns ankommt, müssen so gefasst sein, dass sie zum einen explizite Regeln nicht einschließen müssen und sich zum anderen von bloßen Regelmäßigkeiten unterscheiden. Das Problem, das sich nun weiter auftut, besteht darin, dass jede einzelne Menge von Performanzen viele Regularitäten aufweist. Diese werden zwar mit Blick auf jene Performanzen, die bereits vollzogen wurden, übereinstimmen, nicht aber mit Blick auf diejenigen, die (noch) nicht hervorgebracht wurden. Egal, was weiter getan werden wird, es wird immer eine Regularität geben, die als Fortsetzung des bisherigen Musters interpretiert werden kann. Es gibt somit nicht ein bereits vorliegendes Verhaltensmuster, auf das man sich stützen kann, um ein künftiges Verhalten als regelmäßig oder unregelmäßig und in diesem Sinne als richtig oder unrichtig auszuzeichnen. Insofern sich die Mitglieder einer Gemeinschaft gegenseitig als intentionale Systeme betrachten oder behandeln und ihre Intentionalität je weils von den Einstellungen ihnen gegenüber abhängt, können nur

⁶⁴ Vgl. dazu ausführlich Robert B. BRANDOM: *Expressive Vernunft*. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt a. M. 2000, 66–72.

Gemeinschaften, nicht hingegen Individuen als Träger von ursprünglicher Intentionalität interpretiert werden. Man kann auch sagen, dass Individuen einander durch die gegenseitige Zuweisung von Intentionalität anerkennen. Deshalb macht es, und das schließt die Rede vom Verstehen einer Norm ein, einen Unterschied, ob man einer Regel unterworfen ist, deren Zugriff auf uns von der Anerkennung durch uns abhängt oder nicht. Vernünftig zu sein heißt für Kant deshalb, an Regeln gebunden zu sein.

6. Bilanz

Der vorliegende Artikel ist dem Versuch gewidmet, den Einfluss der Empirie auf die Ethik nach den Begriffen Handlung und Norm auf selektive Weise zu untersuchen, indem bei beiden Begriffen sowohl Ursachen als auch Wirkungen als möglicherweise relevant für das Erbringen empirischer Informationen angesehen wurden. Bezogen auf *Handlungen*: Warum handeln Personen, wie sie handeln? Was ist ihr Motiv? Und welche Folgen ergeben sich daraus? Wie können wir, wenn die beobachteten Wirkungen unerwünscht sind, auf die Ursachen Einfluss nehmen? Und bezogen auf *Normen*: Warum etablieren wir Normen? Und wiederum: Welche Folgen entstehen daraus? Schließlich: Wie können wir Ursachen und Wirkungen von Normen in ein reflektiertes Verhältnis setzen? Empirisch informiert sollte die Ethik auch im Hinblick auf die Träger von Handlungen und die Autoren von Normen, die wir als *Personen* bezeichneten, sein: Wann können wir von einer Person sprechen? Welche Voraussetzungen müssen vorliegen, dass dies nicht möglich ist, und was folgt daraus? Schließlich wurde der Bezug auf die *Umwelt* von Personen bzw. Handlungen und Normen als konstitutiv für die Ethik betrachtet.

Die in der Überschrift angedeutete Frage, ob es berechnete erscheint, angesichts der gegenwärtigen Forschungslage von einem „empirical turn“ innerhalb der Ethik zu sprechen, wird man als zu schlicht gestellt empfinden, als dass man eine einfache Antwort darauf geben könnte. Klar scheint, dass etablierte normative Modelle in viel stärkerem Ausmaß empirisch informiert werden müssen, als dies bislang geschah. Zu vermuten ist, dass ein solcher „Einzug der Empirie in den ethischen Diskurs“ einen heute noch unabsehbaren Umbau insbes. traditioneller normativer Modelle nach sich ziehen wird.

Exegese / Altes Testament

Schmid, Konrad: *Gibt es Theologie im Alten Testament?* Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft. – Zürich: Theologischer Verlag 2013. 147 S. (Theologische Studien NF, 7), pb. € 15,40 ISBN: 978–3–290–17806–2

Angesichts der „Blüte alttestamentlicher Theologien“ in den letzten Jahren ist ein Buch, das deren Hintergründe aufweist und reflektiert, sehr willkommen und angebracht. Konrad Schmid stellt sich dieser Aufgabe und bietet damit einen wertvollen Beitrag zur Aufarbeitung dieses wichtigen Gebietes.

Im ersten Teil (A) erläutert er Fragestellung und Vorgehen. Theologie des AT als „Krondisziplin“ leidet darunter, dass unklar ist, was sie zu leisten hat (9). S. geht es in diesem Buch nicht um einen eigenen Entwurf dafür, sondern er nimmt sich vor, „nach dem möglichen Vorhandensein von Theologie im Alten Testament“ zu fragen (10). Dafür sei die „Kategorie ‚Theologie‘ im Blick auf alttestamentliche Texte“, gerade auch im Rahmen der Geschichte der Bibelauslegung und in ihrem Verhältnis zum Religionsbegriff, zu klären (11).

Damit ist der Inhalt für den ersten Hauptteil „B: Aufkommen und Geschichte der Theologiebegrifflichkeit im Blick auf die Bibel“ (13–52) benannt. Darin gibt S. einen ausgesprochen weit gefassten Überblick, der von der griechischen Philosophie über Scholastik, reformatorische Neuprägung und weitere Veränderungen in der neuzeitlichen Entwicklung bis in die Gegenwart reicht. Dabei kommen auch die „Emanzipation der Exegese von der Dogmatik“ unter Johann Philipp Gabler (19), das Zerbrechen der gesamtbiblischen Theologie und die Aufspaltung in eine des AT und eine andere des NT (21–23) und sodann die romantische Abwertung des Theologiebegriffs gegenüber der „lebendigen Religion“ des AT mit ihren Folgen (23ff) zur Sprache, die zum „faktischen Verschwinden der Teildisziplin ‚Theologie des Alten Testaments‘ im Zuge ihrer Historisierung an der Wende zum 20. Jahrhundert“ führte (31). Im Weiteren kam es zu einer vermehrten Wertschätzung der Wissenschaft vom Judentum (36ff) und schließlich zur „Pluralisierung der Theologie des Alten Testaments im Gefolge ihrer Historisierung“ (46–52).

S.s Teil B besticht durch die Erfassung der gesamten Geschichte, die Konzentration auf die wesentlichen Entwicklungen und die weit-

gehend treffende Darstellung der charakteristischen Züge der einzelnen Epochen. Es ist verständlich, dass manches dabei vereinfacht oder schematisiert ausfällt, so z. B. die Gegenüberstellung von Thomas von Aquins „Lehre von Gott“ und der „existenziellen Reinterpretation“ in der Reformation (16–17) – dabei zeugen Thomas zugeschriebene Gebete wie „Gottheit tief verborgen“ (*Adoro te devote*) u. a. von einer tief erlebten Frömmigkeit.

Der zweite Hauptteil „C: Die Entstehung von Theologie in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur als religionsgeschichtliche Fragestellung“ (53–115) deckt sich inhaltlich öfter mit S.s „Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung“ (Darmstadt: WBG 2008). Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass er viele dort vorgestellte Texte nun gezielt im Blick auf „Theologisierungprozesse“ auswertet; das erste, einführende Kap. nennt als wichtige Gesichtspunkte dafür die „Unterscheidung von impliziter und expliziter Theologie“ (54) sowie „intensivierte theologische Reflexion“ (58).

S. setzt mit der „Herausbildung impliziter Theologie in der Prophetie“ ein (61); es folgen Theologisierungen im Recht (79) und in der politischen Geschichte (85). Explizite Theologie begegnet ebenfalls im weiteren Pentateuch (87) und im Psalter (100). Besonders wichtig sind die Theologisierungprozesse, die „bei der Formierung des Kanons“ zu beobachten sind (ab 102). S. geht sogar darüber hinaus und bezieht in den letzten drei Kap. außerkanonische Literatur bis hin zur Apokalypik mit ein.

Dieser Teil C scheint noch stärker verdichtet als Teil B und bietet wiederum ein sehr breites Panorama, diesmal über die atl. Literatur im Hinblick auf die in ihr begegnenden Theologien. Grundsätzlich ist S.s Wahrnehmung der Texte und Bücher in Bezug auf ihr Reden von Gott weitgehend angemessen. Im Einzelnen ergeben sich manchmal Fragen, etwa wenn die Priesterschaft als „theologischer Text“ qualifiziert wird (90) – kann man P als (kohärenten) „Text“ ansehen? – oder wenn Gen 6,13 als eine Reaktion auf Am 8,2 und Ez 7,2–3 sowie als Korrektur dazu gedeutet wird (92–93) – das literarische Abhängigkeitsverhältnis könnte auch umgekehrt gesehen werden.

Der letzte Teil D (117–123) versucht, Bilanz zur Titelfrage des Buches zu ziehen. Dabei fasst das erste Kap. den ersten Hauptteil B in „fünf Grundentscheidungen“ zusammen (117–118) und benennt erneut S.s Anliegen, den Befund für Theologie im AT zu sichten und

offenzulegen, jenseits der Alternative von fragloser Behauptung ihres Vorhandenseins oder Feststellung ihrer Abwesenheit; dies ist ihm sicherlich mit der vorliegenden Studie geglückt. Das zweite Kap. (120–123) ist mit „Folgerungen“ überschrieben, bietet aber mehr, insofern es kritisch auf die gegenwärtige Situation Bezug nimmt, so im Eingehen auf die Position von Jan Christian Gertz, der die Theologie des AT in die Einleitungswissenschaft einbezieht (120, mit Anm. 4).

Mit diesem Werk hat S. ein ausgesprochen anregendes Buch vorgelegt, das unter doppelter – geschichtlicher und literarischer – Rücksicht einen sehr weiten Horizont aufweist. Er hat dafür viel Literatur verarbeitet (s. das Verzeichnis, 125–147) und ist sich der mit seinem Thema verbundenen Probleme sowie Fragen bewusst. Für dies alles ist ihm zu danken.

Seine Arbeit macht aber auch deutlich, dass einige Punkte noch für weitere Diskussion offen sind. Ich möchte drei davon nennen und am Beispiel von Dtn 32 erläutern:

1) S. gebraucht „Theologie“ in vielfältiger Weise, als „auf die Frage des Gottesverhältnisses [...] bezogen“ (9), spricht aber ebenso von der „Inhaltsbezogenheit“ des AT (52), von theologischen „Konzeptionen“ und „Dynamiken“ (122) und konstatiert die „Breite des Theologiebegriffs“ (54). Es wird dabei nicht recht klar, wie „Theologie“ genau zu definieren ist und wie sie sich von „Theologisierung“ unterscheidet. – Dtn 32 verwendet siebenmal „Fels“ im Zusammenhang mit dem biblischen Gott und gebraucht damit erstmalig und gezielt diese Metapher so. Als was ist diese Redeweise zu qualifizieren, und warum?

2) Zu Recht insistiert S. auf der Unverzichtbarkeit „historischer Analyse“ (mehrfach, besonders deutlich 52 mit Anm. 152 unter Berufung auf J.J. Collins und T. Krüger). Sicherlich haben Geschichte und Genese von Texten Einfluss auf ihre Interpretation und auch auf ihre Theologie. Wie sicher sind aber unsere (konstruierten) Thesen zur Entstehung der Texte? Können wir einigermaßen zuverlässig klären, ob Dtn 32 später hinzugefügt wurde, wie manche annehmen, oder ob es von vornherein konzeptionell in die Gesamtdynamik des Buches eingebunden wurde?

3) Bereits am Ende von Teil B und noch mehr in den letzten Kap. n von Teil C weitet S. den Blick auf außerkanonische Texte; explizit benennt er ganz am Ende das Problem der „Kanonsgrenze“ als schwierig (123 mit Anm. 10). Dies spiegelt sich ebenfalls in der Frage, ob über ein „deskriptives Verständnis“ (10) hinaus nicht auch „normative“ Aspekte (121) einzubeziehen sind. Ein Text wie Dtn 32 setzt bzgl. der Theologie Maßstäbe, wie u. a. an der Aufnahme der Fels-Metapher in anderen Texten, dem Reden von Gott mit Zügen von Eltern oder der Spannung von Gericht, Gerechtigkeit und Erbarmen sichtbar wird. Können außerbiblische Texte mit solcher Intensität theologischer Redeweise, aufbauendem Gehalt und Fülle an Motiven wirklich mithalten?

Innsbruck

Georg Fischer SJ

Schmidt, Werner H.: **Das Buch Jeremia**. Kapitel 21–52. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 342 S. (Das Alte Testament Deutsch, 21), geb. € 99,99 ISBN: 978–3–525–51206–7

Es ist ein besonderes Glück, die Kommentierung eines großen biblischen Buches abschließen zu können, umso mehr, wenn dies noch im hohen Alter gegeben wird. Zu jenen, denen dies beim Jeremiabuch nicht vergönnt war, gehören so illustre Personen wie der Hl. Hieronymus, Thomas v. Aquin und in neuerer Zeit Peter C. Craigie (*Word Biblical Commentary* 26, Dallas 1991) sowie Siegfried Herrmann (*Biblischer Kommentar*, zwei Faszikel Neukirchen 1986 und 1990).

Werner Schmidt bleibt im zweiten Band der Jeremia-Kommentierung den Grundzügen des ersten (Jeremia 1–20; ATD 20, Göttingen 2008) treu. Von daher darf auf dessen Besprechung in ThRv 105 (2009), 108–109, verwiesen werden; die dort getroffene Einschätzung gilt im Wesentlichen auch für den neuen Band. Allerdings begegnet S. einer damals vorgebrachten Kritik, nämlich jüngere Literatur kaum einzubeziehen, nun damit, dass er sporadisch auch unlängst erschienene Werke zitiert, z. B. S. 237 in Anm. 17 die FS W. Thiel von 2010, oder in Anm. 19 den Samuel-Kommentar von W. Dietrich (BK) von 2011. Dennoch fehlen weiterhin grundlegende neuere Forschungsarbeiten, wie etwa jene von H. Knobloch zu Jer 26 und 36, *Die nach-exilische Prophetentheorie des Jeremiabuches* (BZAR 12), Wiesbaden 2009, oder von R. Willi zu Jer 29, *Les pensées de bonheurs*, Lugano 2005, sogar die zu Jer 30–31 von B. Bozak, *Life 'Anew'* (AnBib 122), Rom 1991. Die Ankündigung auf der hinteren Umschlagseite „[...] und stellt die Erkenntnisse der Forschung zu den Kapiteln 21–52 vor“ erweist sich so als irreführend.

Zu den Stärken von S.s Kommentierung zählt, dass er konsequent gegliederte Übersichten über die jeweiligen Kapitel und die Abschnitte darin bietet. Damit vermag er den Aufbau und die Struktur zu veranschaulichen. Auch diskutiert er aufmerksam den Text, öfter mit Vergleich zur Septuaginta, der er durchaus kritisch gegenübersteht (z. B. zu Jer 25 auf S. 68 und bei den Völkerworten, 278 und 280f) – doch auf der anderen Seite übersetzt er in Jer 22,23 mit „*der du ...*“, obwohl in diesem Vers im Original mehrfach *feminine* Formen stehen; manchmal ist auch die Übersetzung alleine für sich länger als die Erklärung dazu (so 247 und mehrfach). Gut sind ebenfalls die vielen Verweise auf andere ähnliche Stellen, die gerade im Jeremiabuch gehäuft begegnen und so Verbindungen erkennen lassen.

Die Kommentierung selbst ist öfter umschreibend, assoziativ, mit vielen Fragen (etwa 222, 246 u. a.). Häufig bleiben Besonderheiten des Textes unerklärt, so zu Jer 46 der Spottname des Pharao in V. 17 sowie die Tiervergleiche für Ägypten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen (z. B. 196–199 das Vorwort zu Jer 37–44) fehlen Einleitungen für größere Teile von Jer; auch gibt es kein Wort zum Abschluss. Die redaktionelle Gestaltung ist in manchem uneinheitlich, was die Setzung von Überschriften und den Beginn der Fußnoten betrifft. Im Inhaltsverzeichnis (VIII) ist der Titel für Jer 33 kaum verständlich; die Aufgliederung in vier Zeilen auf S. 167 lässt besser begreifen, was gemeint ist. Ähnlich schwierig ist es mit den Überschriften für den Übergang zu Jer 39 (224).

Wie beim ersten Band stellt sich auch hier die Frage nach der angezielten Leserschaft. Die Auslegung steht einerseits in der Nähe einer erbaulichen ‚geistlichen Schriftlesung‘; in diese Richtung weist auch das Zitat von D. Bonhoeffer S. 273, Anm. 29, zu Jer 45,5. Andererseits finden sich oft längere Passagen mit wenig gesicherten Spekulationen bzgl. der Entstehung und Redaktion der Texte, die selbst zum Diskurs in Fachkreisen wegen des eher behauptenden Charakters und der weithin fehlenden Begründungen nur wenig beitragen können. Vielleicht spiegelt diese Ambivalenz auch eine andere Spannung: zwischen der bereits im ersten Band getroffenen und nun im Vorwort erneuerten Absicht des Vf.s, „jede polemische Auseinandersetzung“ zu meiden (V), und der Erklärung eines Buches, das selber voller Auseinandersetzungen und Konflikte ist.

Innsbruck

Georg Fischer SJ

Boyd-Taylor, Cameron: **Reading Between the Lines: The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies**. – Leuven: Peeters 2011. (XV) 483 S. (Biblical Tools and Studies, 8), geb. € 74,00 ISBN: 978–90–429–2250–1

Das „Interlinear Paradigm“ (im Folgenden: IP) ist das von Albert Pietersma entwickelte Konzept bzgl. der Entstehung und Intention der Septuaginta, das dann auch – zumindest im Prinzip – der „New English Translation of the Septuagint“ (NETS) zugrunde lag. Aufgrund der in (Teilen) der LXX zu beobachtenden nicht nur inhaltlichen, sondern oft mehr noch formalen Nähe des griechischen Textes zu seiner hebräischen Vorlage betrachtete Pietersma die LXX als faktisch unselbstständiges Werk, das – auch wenn die LXX später selbstständig gelesen wurde – seiner ursprünglichen Intention nach auf die hebr. Vorlage hinzuführen sollte, d. h. faktisch wie eine Interlinearübersetzung konzipiert und erstellt war. Entsprechend diesem Verständnis wurde auch der englischen Übersetzung der LXX eine englische Übersetzung des hebr. (masoretischen) Textes zugrunde gelegt, nämlich die „New Revised Standard Version“ (NRSV), von deren Text die Übersetzer nur dann abweichen sollten, wenn auch der griech. Text von seiner hebr. Vorlage abweicht (siehe dazu u. a. „To the Reader of NETS“ in A. Pietersma / B.G. Wright, NETS, 2007). Dieses Konzept steht zugleich in explizitem Gegensatz zur französischen Übersetzung und Kommentierung der LXX, nämlich der „Bible d’Alexandrie“ (BdA), bei der man davon ausging, dass die LXX bei aller Bindung an die hebr. Vorlage für Leser in der Zielsprache gemacht wurde und bei der man sich dementsprechend auf die innergriech. Bedeutung und die Rezeption der LXX konzentrierte. (Die deutsche Übersetzung *Septuaginta-Deutsch*, Stuttgart 2009, war zur Zeit der Entwicklung des IP noch nicht in Planung und daher auch noch nicht im Blick. Das Konzept von LXX.D war von Haus aus stärker auf die Eigenart des jeweiligen Textes ausgerichtet; die Fußnoten zur Übersetzung erlaubten es zudem, auf Besonderheiten des Textes hinzuweisen).

In neuerer Zeit (öffentlich m. W. erstmals auf dem Septuaginta-Kongress in Leiden 2004) wurde das von dem Übersetzungswissenschaftler Gideon Toury vertretene Konzept der „Descriptive Translation Studies“ (DTS) mit dem IP verbunden bzw. zu dessen Unterstützung herangezogen. Im Wesentlichen geht es dabei um die literatur-

soziologische Verortung und die Frage der Funktion einer Übersetzung. U. a. wird von B.-T. später der Begriff der „Interlanguage“ herangezogen (367–392). Gemeint ist damit, dass in eine Übersetzung immer auch Elemente der Ausgangssprache mit eingehen, wodurch eine Sprache entsteht, die zwischen Ausgangs- und Zielsprache steht und somit eine Art Zwischensprache bildet.

Das vorliegende Werk ist die überarbeitete Druckfassung der entsprechenden Diss., in der Cameron Boyd-Taylor, der wohl konsequenteste Schüler von Albert Pietersma, das IP untersucht, verteidigt und propagiert.

Nach der „Introduction“, die auch schon das IP vorstellt, folgen umfangreiche Prolegomena, in denen „Theory and Practice in Septuagint Studies“, „The Constitutive Character of the Text“ und ausführlich DTS und IP vorgestellt werden (11–111). Anschließend wird in vier Textstudien „the case for Interlinearity“ präsentiert, und zwar an Texten von abnehmender Wortwörtlichkeit, ausgehend von der sehr formalistischen Übersetzung des Aquila (3Kgt 21,7–17), (auch zeitlich) zurückgehend über die ebenfalls stark isomorph orientierte *kaige*-Rezension (4Kgt 23,12–20) zur Übersetzung der Psalmen (Ps 29^{LXX} = Ps 30^{MT}; in Form des Textes von Rahlfs) und bis zur Genesisübersetzung (Gen 1,1–5; 11,1–9).

Die Analysen sind interessant und zeigen den unterschiedlichen Grad der engen Anlehnung an die hebr. Vorlage, die in formaler Anpassung, insbes. der Wortfolge, aber auch in möglichst gleicher Zahl der Wörter oder auch in der 1:1-Wiedergabe des Artikels bestehen kann, aber auch in inhaltlichen Besonderheiten, wie etwa der möglichst konkordanten, d. h. stets gleichen Wiedergabe eines hebr. Wortes mit dem stets gleichen griech. Wort. Bekanntlich hat Aquila letzteres Prinzip auf die Spitze getrieben, indem er die hebr. nota accusativi *’it*, so wie die gleichlautende Präposition *’et* = „mit“ stets gleich mit *syn* übersetzte, auch wenn das zu merkwürdigen Ergebnissen führte.

Bei der Präsentation des Psalmtextes erfährt man, was man bisher vermuten konnte, nämlich dass Pietersma das Modell des IP bei seiner Arbeit an den Psalmen entwickelte (219). In der Tat ist die Übersetzung der Psalmen – d. h. genau genommen der Text, den Rahlfs in seinen beiden Editionen (sog. Handausgabe und Göttinger Ausgabe) als kritischen Text rekonstruierte – ziemlich wortwörtlich und isomorph. (Allerdings wurde z. B. schon von A. Eijmelaeus bestritten, dass man die Psalmen als interlinear übersetzt bezeichnen kann: „The deviations from the word-for-word method are too numerous to allow such a characterization.“ – zitiert ebd., Fn. 3.)

B.-T. ordnet die von ihm untersuchten Texte in der Tat wie eine Interlinearübersetzung an, z. B. MT, darunter die *kaige*-Rezension und darunter Aquila. Das ist hilfreich für den genauen Vergleich, zeigt aber auch eines der wesentlichen Probleme, nämlich die unterschiedliche Schreibrichtung: Das Hebräische muss man mühsam Wort für Wort von links nach rechts lesen. (Im Sinn der Theorie müsste man eigentlich noch weiter gehen und annehmen, dass die griech. Wörter dem Hebr. folgten und man eigentlich die griech. Wörter in verkehrter Reihenfolge zu lesen gehabt hätte.)

Es ist hier nicht der Platz, die Analysen im Einzelnen zu diskutieren. Dass die *kaige*-Rezension sich um eine möglichst weitgehende isomorphe Anpassung an das Hebr. bemühte, ist sicher richtig, wenn auch nicht neu, sondern schon von D. Barthélemy (*Les Devanciers d'Aquila*, VTS 10, 1963) in seinen Analysen der Naḥal-Hever-Rolle herausgestellt.

B.-T. untersucht exemplarisch 2Kön 23,12–20. Diese Untersuchung ist im Prinzip richtig und sie zeigt, dass die *kaige*-Rezension zwar auch stark isomorph arbeitet, aber doch etwas weniger formalistisch und homophon als Aquila. Das zeigt sich etwa daran, dass z. B. Aquila für hebr. *w^egam* nicht nur *kaige* („und auch“) sondern *kai kaige* („und und auch“) schreibt und die nota accusativi generell wie die Präposition mit *syn* wiedergibt (z. B. in V. 15; S. 192f). Ein gewisses Problem besteht darin, dass B.-T. den Text der Handausgabe von Rahlfs als *kaige*-Text nimmt. Eigentlich müsste man dafür den Text des Codex Vaticanus verwenden. Zwar folgt Rahlfs in seiner Edition fast durchwegs dem Codex Vaticanus, aber er erstellt doch einen (jedenfalls nach seinen Kriterien) kritischen Text, d. h. Rahlfs weicht vom Vaticanus- bzw. *kaige*-Text in Richtung der (angenommenen) ursprünglichen LXX ab. Ein Beispiel ist, dass Codex Vaticanus in 2Kön 23,15 das dritte *kai* nicht hat, während Rahlfs es (in Anlehnung an den hebr.-masoretischen Text) ergänzte. Das ist zwar nur ein geringer Unterschied, aber da es insgesamt meistens nur um solche geringen Unterschiede geht, ist er doch relevant. Immerhin bedeutet es, dass die *kaige*-Rezension doch nicht so konsequent isomorph verfuhr oder (was aufgrund diverser ähnlicher Fälle wahrscheinlicher ist) einen Bezugstext hatte, der sich vom (proto-)masoretischen Text etwas unterschied. Das Problem der fehlenden Unterscheidung zwischen Rahlfs-Text und *kaige* (bzw. Codex Vaticanus als dessen in Samuel-Könige bestem Zeugen) findet sich auch an anderen Stellen, etwa V. 18 (S. 218), wo B.-T. mit Rahlfs *kinēsātō* liest, während Codex Vaticanus *kinēsātōsan* hat.

Merkwürdig ist auch, dass B.-T. die hinter *kaige* stehende Hermeneutik vermutlich kennt, aber kaum thematisiert. Jedenfalls steckt dahinter ein hermeneutisches Anliegen, das zum Gesichtspunkt der genauen formalistischen Entsprechung hinzukommt (und diese zugleich relativiert). An manchen Stellen zeigt sich, dass die *kaige*-Rezension nicht immer genau isomorph ist (z. B. V. 20 bzgl. der nota accusativi). B.-T. erklärt solche Abweichungen vom IP „as a matter of strategy“ (216). Das kann man so sehen, aber man sollte auch zugeben, dass damit das IP relativiert wird.

In ähnlicher Weise wird die Psalmenübersetzung untersucht, und zwar anhand von Ps 29 (= Ps 30^{MT}), wobei hier die Old Greek, also die älteste LXX (konkret der Text von Rahlfs), mit Aquila verglichen wird. Das Ergebnis und die

Problematik sind ähnlich. Interessant wäre auch hier wieder die praktisch vollständige Anpassung an das Vorhandensein oder Fehlen des hebr. Artikels bei Aquila, während die LXX den Artikel – grammatisch korrekter – analog dem Vorhandensein von Determination setzt. Dieses Phänomen sollte zumindest vermerkt sein.

Auch die folgende Untersuchung von Gen 1,1–5 und 11,1–9 konzentriert sich ganz auf die isomorphen Phänomene, die den Aspekt der Interlinearität stärken können. Dabei werden die Entsprechungen insbes. in der Wortfolge herausgestellt, während unterschiedliche Wortwahl weniger thematisiert wird.

Mit Spannung wendet man sich dem dritten Hauptteil „Interlinearity and beyond“ (313–458) zu und hier insbes. Kap. 9 „Interlinear Translation within the Literary System of Hellenistic Judaism“ (315–366), weil hier – wie die Überschrift vermuten lässt – externe Belege für Interlinearität zur Sprache kommen sollen. B.-T. bietet noch einmal eine umfangreiche theoretische Einleitung, bevor er zu Texten kommt. Der erste Text (346) enthält einige Zeilen aus der Ilias (A, 1–6), die in einem Papyrus auch in „Vulgar Greek“ wiedergegeben werden, allerdings nicht interlinear, sondern in zwei Spalten. – Dass bei einem Text in derselben Sprache eine weitgehende (keineswegs vollständige!) Entsprechung besteht, ist nicht erstaunlich. Gewichtiger ist, dass die Texte im Papyrus nicht interlinear (sondern in Spalten) geboten werden und dass B.-T. leider kein Alter für den Papyrus nennt. Derselbe Text wird dann noch einmal verwendet, und zwar im Vergleich mit einer byzantinischen Paraphrase. Bei genauerem Zusehen wird allerdings deutlich, dass – entgegen der interlinearen Darbietung (349f) – die beiden Textformen nicht zusammen vorkommen, sondern dass der byzantinische Text aus einem anderen der Amherst-Papyri zitiert wird. Dazwischen (347) wird ein tatsächlich zweisprachiger, nämlich griech. und lat. Text aus dem 3. Jh. (offensichtlich 3. Jh. n. Chr.) erwähnt (nicht zitiert!), in dem der 11., 16. und 17. Fabel des Babrius (spätes 1. oder 2. Jh. n. Chr.) eine lat. Übersetzung vorangeht, allerdings offensichtlich weder in interlinearer noch in synoptischer Darbietung. Die schlechte („extraordinarily bad“) und fehlerhafte lat. Wiedergabe soll dem griech. Text genau folgen, was bei einer solchen dürftigen Übersetzungshilfe auch nicht verwundert. Doch was beweisen diese wenigen und späten Texte, von denen keiner wirklich interlinear ist, für die im 3. Jh. v. Chr. entstandene bzw. begonnene LXX, deren Übersetzern nach allgemeiner Überzeugung bei aller engen Anlehnung an den hebr. Text hohe sprachliche Kompetenz zuzuschreiben ist? Faktum bleibt, dass B.-T. keinen einzigen wirklich interlinear geschriebenen Beleg präsentieren kann.

Die weiteren Ausführungen dieses und der weiteren Kap. des Buches bieten Analysen verschiedener Texte des AT, die wieder interlinear hebr. und griech. dargeboten werden, sowie weitere theoretische Erörterungen, die aber in der Sache nicht weiterführen.

Das vorliegende Buch bietet die umfangreichste und entschlossenste Darlegung und Verteidigung des IP. Trotz aller Bemühungen wird aber letzten Endes die Sache nicht überzeugender, sondern es zeigt sich die Problematik, zumal es offensichtlich keinen antiken Text gibt, der wirklich interlinear war.

M. E. liegt der Kern des Problems im Überstieg von der Isomorphie zur Interlinearität. Dass die LXX – mit Unterschieden von Buch zu Buch – in hohem Maß isomorph übersetzt wurde, ist Konsens. Die Diskussionen, die B.-T. führt, gehen eigentlich um den Grad der Isomorphie. Aus dem Anliegen, das interlineare Modell zu verteidigen, wird die Isomorphie betont und werden die Texte v. a. formal analysiert. Demgegenüber werden die semantischen Unterschiede und die kulturellen und theologischen Neuausrichtungen der LXX heruntergespielt. Symptomatisch für die Begründungsstrategie ist, dass das ganze Konzept von dem späten Extrem der Übersetzung des Aquila her entfaltet wird. Faktisch wird Interlinearität mit Isomorphie verteidigt, was aber zweierlei ist. Selbst eine hohe Isomorphie ist kein Beweis für eine interlineare Anordnung der Texte.

Dass die von B.-T. untersuchten Texte stark isomorph sind, ist der richtige – wenn auch nicht ganz neue – Kern der Sache. Die Interpretation dieses Phänomens als Interlinearität und die Behauptung, dass die griech. Übersetzung *nur* als Rückverweis und Verstehenshilfe für den hebr. Text intendiert war und produziert wurde (also gegen die spätere Verwendung und Rezeption der LXX), bleiben das Prokrustesbett der an sich guten Analysen.

Besonders problematisch wird der Eifer für das interlineare Modell dort, wo es auch zum Postulat für die Entstehung der ursprünglichen LXX gemacht werden soll. In diesem Sinn wird dann von Vertretern des IP behauptet, dass die ursprüngliche LXX („Old Greek“) unter diesem Vorzeichen entstanden sei und alle existierenden Texte erst ein sekundäres Stadium widerspiegeln (Bei B.-T. ansatzweise 340f und mit Hinweis auf A. Pietersma bereits 34, A. 5, 57, A. 8). Auch die von B.-T. in seinem zweiten Hauptteil dargestellte Entwicklung spricht eher dagegen.

Gewiss blieben die LXX und auch die späteren Revisionen und Übersetzungen immer an die Autorität des hebr. Originals gebunden, aber dass die LXX (entgegen ihrer späteren Verwendung) nur geschaffen wurde, um als interlineare Notizen an die hebr. Grundlage heranzuführen, überzeugt nicht. M. E. wurde selbst die Aquila-Über-

setzung – trotz all ihrer Isomorphie und damit verbundenen Merkwürdigkeiten – für die Rezeption in der griechischen Welt bzw. im griechischsprachigen Judentum geschaffen (ähnlich der Buber-Rosenzweig-Übersetzung, die gerade mit ihrer „Hebraizität“ Autorität beanspruchen und in die Zielsprache hineinwirken wollte). – Übrigens hat B.-T. in anderen Publikationen viel zur Erforschung der Rezeption von Aquila im spätantiken Diasporajudentum beigetragen (z.B. in WUNT 252, 2010, 272–288).

Wuppertal

Siegfried Kreuzer

Exegese/Neues Testament

Schwartz, Daniel R.: Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVIII) 204 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 300), Ln. € 79,00 ISBN: 978–3–16–152187–4

Das Schiffelein der ntl. Exegese bewegt sich mitunter zwischen Skylla und Charybdis. Auf der einen Seite droht es am harten Felsen eines unerschütterlichen Bibelhistorismus zu zerschellen. Der joh. Jesus ist hier zugleich der historische, und die Verfasser der ntl. Schriften gelten nicht mehr als *veri auctores* (Dei verbum 11), sondern nur als einfältige Protokollanten. Auf der anderen Seite läuft das Boot Gefahr, in der angeblichen Selbstbezüglichkeit der Texte unterzugehen. Texte sind da nichts als Texte. Sie mögen Geschichten erzählen, aber Geschichte lässt sich aus ihnen nicht mehr rekonstruieren. Die Person Jesu von Nazaret bleibt im dichten Netz der Erzählfäden gefangen und verborgen.

Wer zwischen den Extremen die gesunde Mitte halten will, braucht einen verlässlichen Steuermann und findet ihn in Daniel R. Schwartz. Er erinnert den Historiker daran, dass es ihm nie allein und im Letzten nie um Texte gehen kann, sondern um die geschichtliche Wirklichkeit, von der die Texte zeugen. Gerade christliche Theologie muss sich diese Mahnung gefallen lassen, weil sie vom Grundaxiom der Inkarnation her notwendig historisch werden muss. Sie kann sich also nicht nur bei den Texten aufhalten und darf sich niemals mit den Geschichten allein begnügen. Zugleich muss sie die Geschichte von ihren unterschiedlichen Erzählungen unterscheiden. Mit einem Wort: Sie muss die ntl. Texte kritisch lesen und nach ihrem historischen Gehalt befragen, sonst verfehlt sie ihr ureigenes Ziel, die Offenbarung Gottes in der Geschichte immer besser zu verstehen.

Nun geht es S. in seinem Buch nicht um christliche Offenbarung und nicht in erster Linie um das NT. Letztlich ist es ihm auch nicht um Flavius Josephus (37– ca. 100 n. Chr.) zu tun, obwohl das Buch in Gänze zu einer methodisch angemessenen Lektüre seiner Texte anleitet. S. will nicht Texte, sondern die Wirklichkeit entziffern, in diesem Fall die Geschichte des 1. Jh.s n. Chr. Was das methodisch bedeutet, findet er in einem Aufsatz des italienischen Historikers Arnaldo Momigliano (1908–1987) ausgedrückt, den er in englischer Übersetzung seinem Buch als Anhang beigegeben hat (181–189). Momigliano bringt es auf den Punkt: „All of the historian's work is based upon sources. [...] But nevertheless, the historian is not an interpreter of sources, although interpret he does. Rather, he is an interpreter of the reality of which the sources are indicative signs, or fragments.“ (189) Da S. seine Ausführungen selbst als „footnotes exemplifying Momigliano's views“ (181) betrachtet, sei empfohlen, bei der Lektüre des Buches mit dem Anhang zu beginnen. Sein Anliegen wird so noch schneller klar.

Auch wer vorne beginnt, wird diese Klarheit freilich kaum vermissen. Anhand ausgewählter Beispiele (vornehmlich von Josephus, aber auch aus dem NT sowie der qumranischen und talmudischen Literatur) führt S. grundlegend in die Methoden der philologisch-historischen Textlektüre ein. Nach einer einleitenden Skizze des Methodenrepertoires (Kap. 1) behandelt er nacheinander die Textkritik (Kap. 2), die sprachlich-semantische Textanalyse (Kap. 3), die Literatur- und Quellenkritik (Kap. 4), den synoptischen Vergleich der Quellen (Kap. 5) und die übergreifende Hermeneutik (Kap. 6). In den allermeisten Fällen gelingt es S. zu zeigen, was mit den jeweiligen Methodenschritten für ein angemessenes Verständnis von Text und Geschichte auf dem Spiel steht. Einzelne Ergebnisse bleiben gleichwohl fragwürdig.

In der Diskussion um die Ehescheidung des Josephus (Vita 415) ist bei S. das entscheidende Verb ἀπλλάγη(ν) (mit Augment) durchgehend falsch als

ἀπλλάγη(ν) (ohne Augment) geschrieben (15f, 38). In der Sache möchte er gegen die modernen Ausgaben, die allesamt ἀπλλάγη = „sie trennte sich (von mir)“ haben, mit sämtlichen Handschriften ἀπλλάγην = „ich trennte mich (von ihr)“ lesen. Trotz der einhelligen Überlieferung ist diese Lesart jedoch kaum ursprünglich. Der Text, der die Initiative der Frau voraussetzt, ist zweifellos die *lectio difficilior*. Der Endbuchstabe ν ist ein notorischer Wackelkandidat; er kann in vielen Fällen stehen oder nicht, was eine fälschliche Hinzufügung in unserem Fall erleichtert haben dürfte. Die Grammatik des Satzes setzt außerdem voraus, dass das Subjekt zwischen den Partizipien im Genitivus absolutus (ἀυθέντος = „ich wurde freigelassen“ und πορευθέντος = „ich reiste“, beides auf Josephus bezogen) und dem finiten Verb des übergeordneten Satzes wechselt. Wäre durchgehend Josephus das Subjekt (ἀπλλάγην), würde man erwarten, dass die Partizipien im Nominativ (ἀυθείς und πορευθείς) stehen.

Im Blick auf Jos. Bell. 2,279 löst S. ein Problem, das es m. E. gar nicht gibt (39–43). Hier teilt Josephus mit, die Habsucht des römischen Prokurators Gessius Florus (reg. 64–66 n. Chr.) habe viele Juden außer Landes getrieben. Nach anfänglichen Vorbehalten akzeptiert S. die von den lateinischen Zeugen gestützte Konjekture B. Nieses, wonach die auswandernden Juden nicht τῶν πατρίων ἔθων = „ihre väterlichen Sitten“, sondern τῶν πατρίων ἡθῶν ἐξαναστάντας = „ihre väterlichen Wohnsitze verließen“. An diesem Textverständnis stört ihn jedoch die Doppelung mit dem folgenden „sie flohen in fremdstämmige Provinzen“, weshalb er ἐξαναστάντας lieber mit „having been forced to leave“ (42) übersetzt haben will. Die Semantik des Verbs gibt freilich beides her, und eine etwaige Doppelung wäre als Hendiadyoin mitnichten störend.

Bei der Diskussion um den Nachfolger des Pilatus (reg. 26–36 n. Chr.) im Amt des Statthalters von Judäa (47–50) greift S. mit seiner Frage zu kurz, „why Rome might have decided to suspend the separate existence of Judea as a province“ (49). Pilatus war kein *legatus Augusti pro praetore* wie die Statthalter der ordentlich errichteten kaiserlichen Provinzen, sondern ein Präfekt aus dem Ritterstand, der dem Legaten von Syrien im Zweifelsfall untergeordnet blieb. Dazu passt perfekt die Mitteilung des Josephus (Ant. 18,237), dass Kaiser Caligula zu seinem Nachfolger wieder einen πῑράρχης = „Reiterführer“ (Marullus) ernannte, nachdem der syrische Legat Vitellius für die Übergangszeit nur einen ἐπιμελητής = „Verwalter“ (Marcellus) bestellt hatte (Jos. Ant. 18,89). Die Amtsbezeichnungen machen deutlich, dass Judäa weder unter Pilatus noch danach (bis 70 n. Chr.) als eigenständige Provinz betrachtet wurde. Vielmehr scheint das Verhältnis des syrischen Legaten zum jüdischen Präfekten etwa demjenigen eines römischen *dictator* zu seinem *magister equitum* entsprochen zu haben.

Einige alte Textzeugen schreiben das Magnificat (Lk 1,46–55) in der Rede einleitend nicht Maria, sondern Elisabet zu. Dazu passt, dass in V. 56 Maria als neues Subjekt namentlich genannt wird, während auf Elisabet das Personalpronomen αὐτῇ zurückverweist. Dass ohne Subjektwechsel beide Male „Maria“ steht (so alle griechischen Zeugen), ist hingegen befremdlich. Dasselbe Problem entsteht jedoch auch mit „Elisabet“, die zuvor schon in V. 41 als Subjekt genannt wird. S. nimmt daher an, in V. 46 habe ursprünglich nur καὶ εἶπεν ohne Nennung des Subjekts gestanden (66–70). Überhaupt seien Mariae Verkündigung und Heimsuchung (Lk 1,26–45) erst sekundär in die Geburtsgeschichte Johannes' des Täufers gelangt (113f). So ergebe sich die stringendere Erzählung: Geburt des Johannes (Lk 1,5–25.46–80), Geburt Jesu (Lk 2), Begegnung der beiden Protagonisten (Lk 3). Beide Überlegungen entbehren nicht einer gewissen Willkür. Wo zwei Lesarten existieren, eine dritte, nirgendwo bezeugte als ursprünglich zu postulieren, ist eine textkritisch riskante Operation. Dasselbe gilt für die Literarkritik, die das kunstvolle Ineinander der beiden Anfangsgeschichten mit ihren zwei Durchgängen ohne Not zerstört: zuerst Ankündigung der Geburt des Johannes (Lk 1,5–25), Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26–38) und Begegnung der beiden schwangeren Frauen (Lk 1,39–56); dann Geburt des Johannes (Lk 1,57–80), Geburt Jesu (Lk 2) und Begegnung der beiden erwachsenen Söhne (Lk 3).

Die vorgebrachte Kritik im Detail, die sich noch auf das eine oder andere Beispiel ausdehnen ließe, soll freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass S. eine ganz hervorragende Anleitung zur historisch-kritischen Textlektüre vorgelegt hat. Indem das Buch in grundlegende Probleme der Josephusforschung einführt, erschließt es zugleich den wichtigsten Autor für die jüdische Geschichte des 1. Jh.s. Im Regal des/der Neutestamentlers/-in wird es künftig seinen festen Platz neben den bibelexegetischen Methodenbüchern haben.

Münster

Wilfried Eisele

Paulus Handbuch, hg. v. Friedrich W. Horn. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVI) 653 S., brosch. € 45,00 ISBN: 978–3–16–150082–4

Das Handbuch zu Paulus ist aus dem Rückblick auf die seit der Mitte des 19. Jh.s einsetzende und gegenwärtig internationale und divergente moderne Paulusexegese entstanden (Religionsgeschichtliche Schule, Kerygmatheologie, New Perspective). Auch jene sperrigen Ansätze der Forschung, die sich nicht einfach mit Hilfe einer dieser Epochen kategorisieren lassen, werden nicht ausgeschlossen. Die Intention H.s ist es, einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der ökumenischen und internationalen P.-Forschung zu geben. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf den jüdischen Hintergrund und das Schriftverständnis im Leben, im literarischen Werk und in der Theologie des P. geworfen – dieses Ergebnis der angloamerikanischen New

Perspective scheint konsensfähig zu sein. Ein zweiter inhaltlicher Akzent lässt sich darin erkennen, dass das literarische Werk des P. nicht mehr als geschlossenes theologisches Denksystem verstanden wird, sondern die Wandlungen des paulinischen Denkens in Auseinandersetzung mit seinen Gemeinden und Gegnern als dialogisch-offenes Kommunikationsgeschehen ernst genommen werden (vgl. die Forschungen U. Schnelles). Spannend ist es, das Verständnis der Rechtfertigungslehre auf dem Hintergrund der paulinischen Mission zu lesen und die Christologie (wie J.D.G. Dunn) als partizipatorische zu verstehen.

Das Paulus Handbuch lässt sich in die Reihe der jüngeren Lehrbücher zu P. einordnen, die den Apostel als Person, sein literarisches Werk und seine Theologie herausarbeiten (vgl. U. Schnelle, O. Wischmeyer). Im Unterschied zu diesen ist es jedoch nicht von einem/-r Autor/in verfasst, sondern unter Mitarbeit insgesamt 44 namhafter (überwiegend protestantischer) Paulusspezialist/inn/en von F. W. Horn hg. worden. Die Wahl dieses Genres ist sehr vorteilhaft, da der neueste Stand der Forschung zu Einzelfragen der P.-Exegese von den jeweiligen Fachleuten referiert wird. Dennoch lässt sich eine bemerkenswerte Einheitlichkeit bzgl. des Stils der einzelnen Beiträge erkennen, nämlich Einblicke in eine nicht immer kohärente P.-Forschung zu geben, die aufgrund unterschiedlicher Methoden und Perspektiven nicht in allen Fragen und Details zu einem mehrheitsfähigen Konsens führen kann. Gerade die Diversität der Forschungspositionen macht die Lektüre des Handbuchs spannend und innovativ, weil damit Fragen für die weitere Forschung eröffnet werden; dazu dienen auch die aktuellen Literaturangaben, die jede/r Autor/in seinem Beitrag angefügt hat.

Diese verschiedenen Grundkonstanten durchziehen die verschiedenen Abschnitte des Handbuchs wie ein roter Faden:

Der erste Abschnitt (A – 2–41) widmet sich einer ersten Orientierung in der P.-Forschung. Er stellt Hilfsmittel zur P.-Exegese, textkritische und kanon-geschichtliche Aspekte sowie einen Forschungsabriss seit dem 19. Jh. vor.

Der zweite Abschnitt (B – 43–134) ist der Person des P. gewidmet. Nach der Darstellung der Probleme einer P.-Chronologie werden die verschiedenen Etappen im Leben des Apostels vorgestellt (vorchristliche Zeit, Heidenmissionar, Lebensende, Wertung der Persönlichkeit). Dabei wird seine Bekehrung (Damas-kuserlebnis) als integriert in seine Persönlichkeit und Biographie angesehen.

Der dritte Abschnitt (C – 135–517) nimmt das literarische Werk des P. in den Blick; es ist naturgemäß der umfangreichste Teil des Handbuchs. Hier werden zunächst die sieben protopaulinischen Briefe (epistolographische Grundlagen, Rhetorik, Chronologie, Theologie) in aller Kürze eingeführt; nicht behandelt werden die Zweifelsfälle, die bei den deuteropaulinischen Briefen eingeordnet werden. Anschließend wird die paulinische Mission in ihrem Selbstverständnis, ihrer Organisation (Hausgemeinden, Leiter/innen), ihren Gegnern und ihrer Logistik vorgestellt. Dabei werden Einblicke in das Alltagsleben des Imperium Romanum gegeben, um die Theologie des P. zu kontextualisieren. Breit entfaltet werden theologische Themen der paulinischen Briefe unter der Prämisse, dass diese stets Wandlungen unterliegen und eine Rekonstruktion die Multifaktizität der Wurzeln des Apostels berücksichtigen muss. P. wird als kultureller Grenz-gänger verstanden, dessen Denkmuster konkurrenzfähig und überraschend waren. Auf der Basis dieser Grundentscheidungen werden Christologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und Charismenlehre, Sakramententheologie und Ethik näher untersucht. Querverbindungen zwischen diesen Themenfeldern (Schriftbezug, hellenistischer Hintergrund, frühchristliche Theologie, Wandlungen, Kontingenz und Kohärenz) werden abschließend zusammengefasst.

Der letzte Abschnitt (D – 519–574) ist der Wirkungsgeschichte des P. gewidmet. Aus diesem breiten Themenfeld werden die P.-Schule, die deuteropaulinischen Briefe, die P.-Darstellung der Apg, allfällige antipaulinische und paulinische Ausrichtungen ntl. Schriften sowie die Rezeption in nachntl. Schriften (Apokryphen, kanongeschichtliche Quellen, Seneca, Archäologie und P.-Verehrung) angesprochen. Dieser Abschnitt ist gemessen an der langen und breiten Wirkungsgeschichte des P. verhältnismäßig kurz, setzt aber die Akzente an der richtigen Stelle und verweist auf offene Forschungsfelder.

Ein Verzeichnis der Autor/inn/en, ein Abbildungs- und Literaturverzeichnis sowie ausführliche Register beschließen das Handbuch.

Das Paulus Handbuch ist ein gutes Kompendium der gegenwärtigen P.-Exegese, die in ihrer Ausrichtung international ist. Insbes. die positive Auseinandersetzung mit der New Perspective der englischsprachigen Forschung hat der deutschen P.-Exegese wertvolle Impulse für eine Neuausrichtung verliehen. Themenfelder, die für die zukünftige Forschung offene Fragen bieten, betreffen auf der einen Seite v.a. die Intertextualität der Paulusbrieve (atl. und hellenistische Prätexte), aber auch die Rezeptionsgeschichte. Die Frage nach einer allfälligen Prägung späterer ntl. Schriften durch die ihnen vorausgehende Theologie des Apostels Paulus mit Hilfe einer der Fragestellung angemessenen Methodik wäre für zukünftige Forschung ein lohnendes Feld (vgl. den Beitrag von M. Konradt). Für Studierende der kath. Theo-

logie bietet das Handbuch grundlegende, aktuelle und verständlich dargestellte Einsichten der P.-Forschung, für P.-Forscher/innen ist es eine gute Ausgangsbasis für exegetisches Fragen.

Dortmund

Beate Kowalski

Dunson, Ben C.: Individual and Community in Paul's Letter to the Romans. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 217 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 332), pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–152057–0

Ben C. Dunsons Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung seiner Diss., die er 2011 an der Univ. Durham einreichte. In dieser Arbeit setzt er sich zum Ziel, den Gegensatz zwischen einer am Individuum und einer an der Gemeinschaft orientierten Perspektive zu überwinden, der sich in der exegetischen Paulus-Forschung entwickelt habe. Seine These nennt er zu Beginn der Einleitung: „the individual and the community belong together in Paul's theology; there is no Pauline individual outside of community, just as there is no community without individuals at the heart of its ongoing life.“ (1)

In einem kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick skizziert D. die Traditionen individualistischer Lektüre der Paulusbrieve und die Kritik an einem solchen Verständnis durch neuere Ansätze, die er unter „sozialwissenschaftlichem“ Anti-Individualismus, dem der „New Perspective“ und dem apokalyptischen einordnet: Bei ihnen habe eine kollektivistische Hermeneutik der paulinischen Soteriologie den Einzelmenschen verdrängt (3–12). Ob sich alle Vertreter/innen einer sozialgeschichtlichen Exegese in D.s Kritik wiederfinden würden, sei zunächst dahingestellt. Ebenso kritisiert er eine s. E. zwar verständliche, aber einseitige Gegenreaktion, die die paulinische Rede von Glaube und Erlösung erneut auf ein kontextunabhängiges Individuum zu beziehen versucht (am Beispiel von G. Burnett, *Paul and the Salvation of the Individual*, Leiden 2001; 12f).

Um die Kontroverse der exegetischen Ansätze darzustellen, widmet D. das 2. Kap. seiner Arbeit den Theologien Rudolf Bultmanns auf der einen und Ernst Käsemanns und seiner Schüler/innen auf der anderen Seite. Dabei macht er keinen Hehl daraus, wo seine Sympathien liegen: Während er Bultmann bei aller existentialistischen Fokussierung des Einzelmenschen attestiert, dass „the social and communal in Paul receives sustained treatment in his work“ (33), wirft er Käsemann und anderen vor, in ihrer Kritik an individualistischen Interpretationen das Kind mit dem Bade auszuschütten: Über ihrer kosmologisch-apokalyptischen Perspektive hätten sie die Rolle des Individuums unangemessen heruntergespielt, was den paulinischen Texten nicht gerecht werde. „Käsemann's desire, seen in his Romans commentary, to refute a certain kind of individualism leads him to overstate himself substantially.“ (54) „Käsemann appears to be arguing that justification, even in its individual ramifications, must be understood in the 'cosmic horizons' of God's entire redemptive plan. However, instead of integrating the individual and the cosmic, we see an overreaction that leads to a false antithesis.“ (55)

Gerade das Beispiel, das D. in seinem Unterpunkt „Käsemann's Legacy: The Reception of his Apocalyptic Reading of *δικαιοσύνη θεοῦ*“ (56–61) anführt, um die Abwegigkeit einer „antiindividualistischen“ Exegese zu zeigen, spricht jedoch eher für das Gegenteil: Die apokalyptische Theologie fragt angesichts einer Welt„ordnung“, die dem in der Tora offenbarten Willen Gottes fundamental widerspricht, nach der rettenden Gerechtigkeit Gottes. Von Paulus, der von dieser Theologie geprägt war, anzunehmen, es gehe ihm in erster Linie um die Rechtfertigung des einzelnen Sünders vor Gott, ist nur bei einer weitgehend ahistorischen Lektüre des Briefes möglich.

Dennoch ist D.s Anliegen bei seiner Gegenüberstellung der „exegetical selectivity“ bei Bultmann einerseits und Käsemann andererseits durchaus nachvollziehbar: „Each approach underlines genuinely important aspects of Paul's thought that must be attended to, especially in light of the false antitheses that are so common in current research.“ (63)

In seiner eigenen Untersuchung fährt D. nun zunächst mit einem Kap. „Individual and Community in the Discourses of Epictetus“ (64–107) fort. Darin zeichnet er zentrale Positionen stoischer Philosophie gut verständlich nach: Die Unterscheidung zwischen Dingen innerhalb und außerhalb der eigenen Einflussmöglichkeit des Menschen, die Tugendethik, das Streben nach Unabhängigkeit der persönlichen Willensentscheidung von äußeren Einflüssen, das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft im Sinne eines Lebens „that is in harmony with nature, and that will thus lead to happiness. The happy life, then, is the virtuous life that is dependent on self-control, self-focus, and self-concern. The community is important as an implication of seeking to live in accordance with virtue and seeking to be appropriately integrated into the world, but is not absolutely vital for one's own happiness.“ (75)

Das hauptsächliche Ziel dieser aufschlussreichen und sehr detailliert ausgearbeiteten Epiktet-Lektüre ist für D., die Präsenz der individuellen Perspektive im hellenistischen Denken des 1. Jh.s aufzuzeigen. Letztendlich soll der Vergleich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur paulinischen Theologie das Argument stützen, dass die Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft auch für Paulus eine höchst relevante Fragestellung ist (65, 107).

Durch den weitgehenden Verzicht auf eine genauere Betrachtung des sozialgeschichtlichen und politischen Kontexts kann D. allerdings das analytische Potential, das in dieser Untersuchung steckt, zu großen Teilen nicht nutzen. Während für die Stoa die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse zu den un-

beeinflussbaren äußeren Bedingungen gehören, die gleichsam als Teil der „Natur“ hingenommen werden, arbeitet sich die Apokalyptik an der Schöpfungswidrigkeit der herrschenden Ordnung ab. Verirrung, „Sünde“, ist gerade die Anpassung an diese Verhältnisse. Dies wäre für die Lektüre der Briefpassagen, in denen Paulus sich mit dem Thema „Sünde“ und „Gerechtigkeit“ auseinandersetzt, im Hinterkopf zu behalten.

Das Kernthema der Arbeit behandelt D. in den Kap. n 4 und 5, „Pauline Individuals“ (1) und (2). Anhand ausgewählter Kapitel des Römerbriefes (2–5; 7; 12; 16) versucht er zu zeigen, „not only how pervasive and central the category of the individual is in Paul's theology, but also how communal concerns necessarily shape Paul's understanding of the individual.“ (109) Dazu untersucht er sehr kleinschrittig – teilweise unterstützt von eigenen Übersetzungen, die er in strittigen Fällen auch begründet – Paulus' Argumentationsgang daraufhin, auf welche Weise er sich auf Menschen als Einzelne bezieht. Er unterscheidet mehrere Formen, in denen Einzelmenschen dort auftreten: als „characteristic“, „generic“, „binary“, „exemplary“, „representative“, „negative exemplary“, „somatic“ und „particular individual“.

Während der charakteristische Einzelne v.a. als fiktiver Gegner der paulinischen Rhetorik dient, der bestimmte typische Verhaltensweisen verkörpert (z.B. das Richten über andere, Röm 2), ist für D.s eigene Argumentation besonders das ‚generische‘ Individuum, also der Mensch als Gattungswesen mit für alle Menschen zu allen Zeiten konstanten Eigenschaften und Verhaltensweisen, von zentralem Interesse. Bezogen auf Röm 3 liest er Paulus auf die Aussage hin, dass jeder Mensch als Einzelne/r vor dem Gericht Gottes steht und als Einzelne/r erlösungsbedürftig bzw. gerechtfertigt ist: „For Paul, neither privilege nor praxis can bring justification; there is only one thing that matters: the faithfulness (or not) of the generic ἀνθρώπος, the individual *coram Deo*.“ (126) Dementsprechend interpretiert er auch: „Paul holds out hope for the generic ἀνθρώπος under the threat of the law's judgment through finding righteousness in Christ, and being justified on account of Christ's sacrifice (3:21–26), rather than by means of a law that can only condemn (3:20).“ (127)

Es folgen Untersuchungen zu den weiteren genannten Typen, wobei Abraham (in Röm 4) als exemplarisches Individuum wiederum für die „klassische“ Rechtfertigungslehre steht: Paulus spreche hier nicht von „abstrakten“ heilsgeschichtlichen Kategorien; „The promise, even in its universal scope (i.e., ὁ κόσμος), is intended to evoke faith among its recipients (4:18–21), which itself is the means through which Abraham (4:22), and those individuals in Paul's audience who follow Abraham's example (4:23–24), have righteousness counted to them.“ (139) Bei dieser Lektüre stellt sich aber doch die Frage, ob nicht umgekehrt Glaube ein abstrakter Begriff bleibt, wenn die heilsgeschichtliche Realität, auf die er sich bezieht, sozusagen nur als Mittel zum Zweck gesehen wird.

Der zweite Teil zum Römerbrief (Kap. 5) nimmt nun schwerpunktmäßig die Einbindung des Individuums in die Gemeinschaft in den Blick. D. argumentiert, dass Paulus in Röm 7,7–25 von sich selbst spreche und sich dabei als repräsentatives Beispiel für den existentiellen inneren Kampf des Menschen mit der Macht der Sünde darstelle (154–166).

Zentral sind die Ausführungen zum „somatic individual“ (166–171), wie D. den/die Einzelne/n als Angehörige/n des ‚Leibes des Messias‘ bezeichnet. Das vom Glauben bewirkte Selbstverständnis der Menschen befähige sie zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Zusammenleben. Die in der Antike gebräuchliche Körper-Metapher verdeutlicht, wie alle Mitglieder der Gemeinde aufeinander angewiesen sind – das Prinzip sei die Anerkennung der Verschiedenheit innerhalb der Einheit, um eine von Liebe und gegenseitiger Sorge füreinander geleitete Gemeinschaft zu bilden (169).

Nach einer kurzen Betrachtung der namentlich genannten Menschen in Röm 16 fasst D. seine Ergebnisse zusammen und kommt erneut zu dem Schluss, dass „[t]here is no individual outside of community, and there is no community that relegates the individual to the periphery.“ (179) „The individual and the community form an inextricable unity in Pauline theology.“ (182)

Diesem Fazit wird man kaum widersprechen können. Sein selbst gesetztes Ziel, die untrennbare Bezogenheit von Individuum und Gemeinschaft in der Argumentation des Paulus nachzuweisen, hat D. mit dieser Arbeit zweifellos erreicht. Insofern es im Wesentlichen bei der Feststellung dieses Sachverhaltes bleibt, hinterlässt das Buch nach der Lektüre allerdings ein wenig den Eindruck einer Geschichte, die an der spannendsten Stelle abbricht. Denn die Frage, wie die soteriologische Rolle der Gemeinschaft ἐν Χριστῷ genauer zu verstehen ist, kann im Rahmen dieser Untersuchung nur noch angedeutet werden.

Die notwendige Beschränkung auf ein klar eingegrenztes Thema kann dem Vf. einer Diss. nicht zum Vorwurf gemacht werden. Probleme entstehen vielmehr durch die Verbindung einer ausschließlich textimmanenten Auslegungsmethode damit, dass fundamentale protestantische Glaubenssätze schon vorausgesetzt scheinen. Dadurch bleiben diese Aussagen trotz der genauen Textarbeit am Ende relativ abstrakt. Dem könnte abgeholfen werden, wenn vor dem Versuch, einen biblischen Text auf für alle Menschen zu allen Zeiten gültige Aussagen hin zu lesen, das Bemühen um ein möglichst genaues Verständnis der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse steht, aus denen heraus und in die hinein der Text bei seiner Entstehung gesprochen wurde.

Besonders deutlich werden die Folgen des Fehlens dieser politischen Perspektive an D.s Lektüre der paulinischen Gesetzeskritik, die weitgehend im Rahmen des traditionellen Gegensatzes zwischen „Werkerechtigkeit“ und „Rechtfertigung aus Glauben“ verbleibt. Wird jedoch die apokalyptische Theologie vor dem Hintergrund ihrer radikalen Opposition zur hellenistisch-römischen Herrschaft gesehen, entsteht ein sehr viel konkreteres Bild: Das zentrale theologische Problem ist die praktische Undurchführbarkeit der Tora. Wenn sie ihrer Intention nach die Grundordnung einer Gemeinschaft sein will, in der jede/r Einzelne würdig leben kann, und eine solche Gemeinschaft nur verwirklicht werden kann, wenn jede/r Einzelne sich an die Weisung hält, dann geht diese Leben ermöglichende Funktion verloren, wenn die äußeren Machtverhältnisse ihre gesamtgesellschaftliche Umsetzung unmöglich machen. Deswegen erkennt der ehemalige Pharisäer Paulus, dass der Versuch, sich als Einzelner innerhalb des herrschenden Systems von diesem System abzugrenzen und Tora als individuelle Frömmigkeitspraxis zu leben, zum Scheitern verurteilt ist. Möglicherweise kann sogar die Feststellung, das Gesetz bringe Tod, sehr konkret verstanden werden, wenn man die realen, blutigen Konflikte zwischen jüdischen und griechischen Bevölkerungsteilen in der Diaspora zur Zeit des Paulus berücksichtigt. (Vgl. Ton Veer- kamp, *Die Welt anders*. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2012, 253–267)

Während D. den ‚Leib des Messias‘ als bevorzugte Metapher des Paulus für die neue messianische Gemeinschaft treffend beschreibt, liest er σῶμα τοῦ θανάτου in Röm 7,24 als auf Paulus persönlich bezogen (160f). Nachdem Paulus in seinem ganzen Argumentationsgang mit antithetischen Gegenüberstellungen arbeitet, liegt es jedoch nahe, diesen ‚Leib des Todes‘, im direkten Gegenüber zum ‚Leib des Messias‘, als die Körperschaft der römischen Weltordnung zu verstehen. Ohne die Konsequenzen hier weiter ausführen zu können, dürfte klar werden, dass dieser Zusammenhang ein völlig anderes Licht auf die sog. Gesetzeskritik ebenso wie auf die konkrete Vorstellung vom Leben der messianischen Gemeinschaft wirft.

D. deutet in einer Fußnote (175, Anm. 99) selbst an, dass die – m. E. entscheidende – christologische Frage noch weiter zu bearbeiten wäre. Wie genau befähigt die Auferweckung des gekreuzigten Messias die Einzelmenschen dazu, solidarisch in Gemeinschaft zu leben, wenn die Tora dies unter den herrschenden Bedingungen, die sich ja nicht verändert haben, nicht konnte? Wenn von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben geredet wird, sollte der Glaube eben auch auf das diesseitige Leben bezogen werden: Indem der von den real herrschenden Mächten Getötete auferweckt wurde, ist deren tödliche Macht gebrochen; darauf gegen den Augenschein zu vertrauen, eröffnet der messianischen Gemeinschaft neue Lebensmöglichkeiten. Für weiteres Forschen und Denken auf dieser Spur sind die von D. erarbeiteten Ergebnisse durchaus anregend.

Münster

Christine Berberich

McKnight, Scot: *The Letter of James*. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans 2011. (XXX) 497 S., geb. \$ 55,00 ISBN: 978–0–8028–2627–5

An wissenschaftlichen Kommentaren zum Jakobusbrief besteht derzeit kein Mangel. Neben den aktuellen deutschsprachigen Auslegungen von H. Frankemölle (ÖTK 1994), C. Burchard (HNT 2000) und W. Popkes (ThHNT 2001) stehen im englischsprachigen Raum die Kommentare von L. T. Johnson (AnCB 1995), R. W. Wall (The New Testament in Context 1997) und P. J. Hartin (Sacra Pagina 2003), um nur die wichtigsten aus den letzten zwanzig Jahren zu nennen. Auf Französisch sind zuletzt noch J. Assaël / É. Cuvillier (Commentaire du Nouveau Testament 2013) und auf Englisch der voluminöse Kommentar von D. C. Allison Jr. (ICC 2013) hinzugekommen. Der hier anzudeutende Kommentar von Scot McKnight steht also in einem breiten Strom der aktuellen internationalen Jakobusbrief-Forschung, der durch zahlreiche allgemeinverständliche Auslegungen auf der einen und noch mehr Monographien, Sammelbände und Aufsätze auf der anderen Seite erheblich verbreitert und vertieft wird. Nach langem Schattendasein im 20. Jh. (an deutschen Kommentaren aus diesem Zeitraum sind im Grunde nur noch M. Dibelius [KEK 1921], A. Schlatter [1932] und F. Mußner [HTHK 1964] erwähnenswert), im evangelischen Raum nicht zuletzt durch die theologische Aburteilung bei Martin Luther verursacht, kommt dem Brief derzeit wieder die exegetische und theologische Aufmerksamkeit zu, die dem einzigen Text des NT, der den Anspruch erhebt, auf den Bruder Jesu zurückzugehen, wohl gebührt.

Scot McKnight, von 1994 bis 2012 Neutestamentler am North Park Theological Seminary in Chicago, seither am dortigen Northern Baptist Theological Seminary, ist v.a. mit mehreren Büchern zur Jesus-Forschung hervorgetreten und gehört zum breiten Spektrum der nordamerikanischen ‚evangelikalen‘ Bibelwissenschaft, die, anders als bisweilen in Deutschland, recht gut in die internationalen historisch-kritischen Forschungsdiskussionen eingebunden ist. Die Reihe „New International Commentary on the New Testament“ will textorientierte und theologisch profilierte Auslegungen auf der Grundlage des griechischen Wortlauts und unter Berücksichtigung der aktuellen Forschung bieten. Diesem Profil entspricht auch der vorliegende Kommentar. Die Bibliographie ist umfassend (xiii–xxx; sehr viel mehr Sekundärliteratur wird in den Fußnoten genannt) und schließt – in begrenztem Umfang – auch deutsche und französische Titel ein. Die Einzelauslegung geht durchweg vom griechischen Text aus, diskutiert Textvarianten und grammatische Probleme, bezieht außerbiblische (v.a. frühjüdische und rabbinische) Quellen in die Interpretation ein und diskutiert in einem umfangreichen Anmerkungsapparat Streitfragen der Forschung. In erster Linie dem nordamerikanischen Leserkreis gewidmet sind Hinweise auf Differenzen zwischen der „New Revised Standard Version“, deren Übersetzung der Auslegung jeweils vorangestellt ist, und der „Today's New International Version“; eine fortlaufende eigene Übersetzung wird dagegen leider nicht geboten. Man ist in jedem Fall beeindruckt, welche Fülle an exegetischen, religionsgeschichtlichen, theologischen und hermeneutischen Fragen den nordamerikanischen „pastors, preachers, and teachers“, an die sich die Kommentarreihe in erster Linie wendet, zugemutet werden kann!

Das eigenständige Profil der Auslegung von Scot McKnight wird in der Einleitung (1–55) grundgelegt und in der Kommentierung (59–461) in bemerkenswerter Geschlossenheit entfaltet. Die Sprache ist bei aller fachlichen Genauigkeit leicht fasslich und theologisch engagiert, bisweilen auch für einen wissenschaftlichen Kommentar erfrischend unkonventionell. Indices zu modernen Autoren, Sachen, Bibelstellen und außerbiblischen Quellen beschließen den Band.

An den Anfang seiner Einleitung stellt M. den Grundsatz: „First, read James in light of James!“ Bei allen thematischen, theologischen und historischen Verbindungen zu anderen frühjüdischen (Sirach, Pseudo-Phokylides) oder frühchristlichen Texten (Paulus, Matthäus, Didache, Hirt des Hermas) zeige der Brief seine Eigenständigkeit darin, dass er in einem judenchristlichen Milieu in neuer Weise die Beachtung der Tora mit seinen weisheitlichen und eschatologischen Überzeugungen verbinde (1–3). Diese Beobachtung rückt M. sodann in den Zusammenhang biblisch-theologischer Überlegungen, wonach Jakobus als Führungsfigur der ersten Jerusalemer messianischen Jesus-Gemeinde eine zentrale Rolle in der beide Testamente zusammenschließenden „Story of Israel“ zukomme, die bedauerlicherweise mit dem weitgehenden Verschwinden des Judenchristentums auch für die christliche Theologie verloren ging (4–13). Anschließend wendet M. sich anhand der ntl. und außerbiblischen Zeugnisse der Jakobus-Gestalt zu (13–23) und setzt die betreffenden Befunde in Beziehung zu Merkmalen, Themen und Einzelaussagen des Briefes (23–28, hier wird auch der Bezug zur synoptischen Überlieferung angesprochen).

Daran anknüpfend diskutiert M. die klassischen Einwände gegen den Herrenbruder als Briefautor (kein Bezug auf den irdischen Jesus im Text, Toratreue des Herrenbruders, späte Bezeugung und Kanonisierung, Sprachgestalt; 28–34). Die späte Bezeugung und die altkirchlichen Debatten um die Zugehörigkeit zum Kanon lassen sich nach M. eher daraus erklären, dass der Brief für die seinerzeit aktuellen Diskussionen um Christologie und Trinität oder für die Auseinandersetzung mit gnostischen Gegnern wenig brauchbar war, weniger aus Zweifeln an der Verfälschung oder theologischen Einwänden. Als wichtigstes Kriterium für die Antwort auf die Verfasserfrage verbleibt damit die griechische Sprache. Hierzu betont M. die Verbreitung des Griechischen auch im Land Israel, besonders in Jerusalem, und plädiert für die Annahme, der Autor habe sich bei der Abfassung seines Briefes eines *amanuensis* bedient. Auch die theologische Eigenart des Briefes wird mit Blick auf die Verfasserfrage in den Blick genommen, mit dem Ergebnis, dass daraus zumindest kein Gegenargument gewonnen werden könne (34–38). Damit ergibt sich: „[T]he arguments against the traditional authorship are inconclusive; the arguments for traditional authorship are better but hardly compelling [...] I will assume the traditional authorship in what follows, knowing that we have failed to prove conclusively that James wrote the letter.“ (37)

Die Einleitung schließt mit einer Skizze zu den zentralen Themen des Briefes (39–47) und einer Diskussion verschiedener Entwürfe zu seiner Struktur (47–55). Als wichtigsten theologischen Grundsatz identifiziert M. die Einheit von Wort und Tat, Hören und Handeln (39). Theologisch ist dieser Grundsatz insofern, als er im Hören auf das Wort Gottes und in der Unterordnung unter den Herrn Jesus Christus begründet ist (1,1.18.21) und der Brief insofern durch ausoteriologische Qualität hat. Darüber hinaus ist er durchgängig von theologischen und ethischen Topoi durchzogen, die ihn mit frühjüdischen Texten verbinden. M. möchte zeigen, dass eine solche jüdische Prägung nicht etwa den Brief von anderen, mehr ‚christlichen‘ Texten des NT abhebt, sondern dass sie

ihn vielmehr mit der spezifisch messianischen Ausprägung jüdischen Glaubens bei Jesus verbindet, die auch die Grundlage für alle übrigen Strömungen des frühen Christentums bildet. Hierin gründet die auch die Kommentierung durchziehende Bezeichnung der Briefadressaten als ‚messianic community‘: „The community to which James writes this letter is to be a Jesus-oriented Torah-ob-servant community.“ (45)

Einige wenige Grundzüge der Auslegung können abschließend nur noch knapp erwähnt werden: Den inhaltlich-theologischen Bezug zu Jesus sieht M. weniger in einzelnen Stücken der Jesus-Überlieferung als vielmehr in seiner auf Jesus zurückzuführenden spezifischen Tora-Hermeneutik, die sich in der Zentrierung der Tora auf das *Sh'ma Jisrael*, das Liebesgebot und den Dekalog zeige (z.B. 195f zu 2,5; 207f zu 2,8; 240–242 zu 2,19; zum Toraverständnis vgl. auch 157f; 211–214). Bedrängnisse der Adressaten, wie sie im Brief immer wieder durchscheinen, haben im Wesentlichen sozio-ökonomische Hintergründe und hatten möglicherweise auch gewaltsame Konflikte innerhalb der Gemeinde zur Folge (vgl. 116f zu 1,13; 133–138 zu 1,19; 396f zu 5,6; 416 zu 5,10f). Die gesamte Passage 3,1–4,12 richtet sich primär, wenn auch nicht allein, an die in 3,1 direkt angesprochenen Lehrer in der Gemeinde (298; 323; 344; 359). Relativ knapp wird im einzigen Exkurs des Kommentars im Anschluss an die Auslegung zu 2,14–26 das Verhältnis zu Paulus abgehandelt (259–263), mit einem eher unspezifischen Ergebnis (Jak reagiere wahrscheinlich entweder direkt oder indirekt auf Paulus; nicht unmöglich, aber weniger wahrscheinlich sei die Annahme, beide hätten unabhängig voneinander jüdische Abraham-Traditionen aufgegriffen). Durchgängig werden innerbiblische Querverbindungen hergestellt und für die Textauslegung fruchtbar gemacht, mit Schwerpunkten im NT bei Paulus (einschließlich der Deuteropaulinen), Lukas (mit Apostelgeschichte) und den Petrusbriefen.

Der Kommentar stellt einen profilierten, die theologische Eigenart des Briefes differenziert wahrnehmenden, philologische und historische Probleme detailliert diskutierenden und die Textaussagen außerordentlich gründlich erschließenden Beitrag zur Jakobus-Exegese dar. Mit seiner pastoralen Ausrichtung, seinem lockeren, aber nie oberflächlichen Stil und in seiner attraktiven Aufmachung wird er im Milieu nordamerikanischer Kirchen und ihrer Mitarbeiter sicher viele dankbare Leser und ein breites Echo bis in das Gemeindeleben hinein finden. Dass vergleichbar gründliche, exegetisch fundierte und theologisch differenziert argumentierende Kommentare auch im deutschen Sprachraum geschrieben und – vor allem! – auch gelesen werden, kann man sich nur wünschen.

Jena

Karl-Wilhelm Niebuhr

Beutler, Johannes: **Das Johannesevangelium**. Kommentar. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 600 S., geb. € 68,00 ISBN 978-3-451-30779-9.

Der Aufbau des Kommentars folgt bewährten Mustern: Nach einer allgemeinen Einleitung zum Johannesevangelium folgt jeweils eine abschnittsweise Übersetzung (leider nur eine Überarbeitung der Einheitsübersetzung!) des Textes, dann werden in einem ersten Auslegungsschritt „Einleitungsfragen“ des jeweiligen Abschnitts geklärt, wozu B. etwa Textabgrenzung, Fragen der Textentwicklung (Quellen, Redaktion) und der Gattungszuordnung rechnet. Ein zweiter Arbeitsschritt widmet sich der Einzelauslegung, fragt also nach Grammatik, Semantik und Pragmatik des Textes. Und in einem dritten Schritt wird versucht, „den Textabschnitt in die heutige Zeit hinein zu stellen. Hier geht es also um die Botschaft des Textes nicht nur im Sinne einer zeitlosen Textpragmatik, sondern im Blick auf die heutigen Leserinnen und Leser.“ (73)

Nach einer voluminösen, aber etwas unausgewogenen Auswahlbibliographie (11–45) gibt B. in der Einleitungsteil eine Grundorientierung, indem er zunächst die Eigenart des vierten Evangeliums im Unterschied zu den Synoptikern aufzeigt (47ff). Ein zweiter Abschnitt befasst sich mit Problemen der Gliederung (50–54), bevor dann die Textpragmatik („Ziel“, 54–58) diskutiert wird. Hier neigt B. zu der Vermutung, „dass der Vierte Evangelist mit dieser Biographie seinen Lesern zeigen wollte, wie man sich ohne Rücksicht auf Leben und Stellung zu Jesus bekennt“ (57). Leider legt er sich nicht fest, woher die Bedrohungen für die Lesenden kommen. Von Seiten des lokalen Judentums? Oder sind die Erwähnungen des Synagogenausschlusses im JohEv nur narrative Chiffren für Konflikte mit der römischen Staatsmacht? Beides wird angetippt, ohne dass ein klares Bild entsteht. Dieser Eindruck der Unentschiedenheit bzgl. der Kontextualisierung des Textes verfestigt sich im Laufe des Kommentars immer mehr.

Der nächste Abschnitt („4. Einheitlichkeit und Quellen“, 58–61) diskutiert ein Thema, das die Johannesforschung lange bewegte, jetzt aber eher an den Rand getreten ist. Entsprechend seiner guten Kenntnis auch der älteren Forschungsgeschichte hält B. dieses Thema nicht für abgetan, auch wenn er sich entschieden von der Quellentheorie der „Bultmann-Schule“ distanziert, wobei B. diesen Begriff sehr weit fasst und im Grunde alle literarkritischen Versuche darunter subsummiert. Das wird den Arbeiten, die eine Literarkritik dem Primat der Synchronie unterordnen und in den Dienst der Auslegung des Endtextes stellen (z.B. Theobald und dem Rez.), nicht gerecht und wirkt etwas ideologisch.

Wie die Neiryck-Schule vertritt B. die These, dass das JohEv die ersten drei Evangelien als Quelle benutzt hat, entweder in einer sehr freien direkten Verwertung oder auf dem Wege einer „Re-Oralisierung der Synoptiker“ (60). Damit ist gemeint, dass das JohEv die Synoptiker nur in einer von jenen angestoßenen mündlichen Überlieferung, also quasi vom „Hören-Sagen“, kennt. Darüber hinaus rechnet B. auch damit, dass das JohEv durch Erweiterungen im Sinne einer Relecture in seine heutige Form gebracht wurde. Zu solchen Erweiterungen zählt B. die Kap. 6.15–17 und 21 und auch den Prolog. Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft (61–65) des Evangeliums will B. nicht für den Gesamttext beantworten, sondern nur für einzelne Abschnitte bzw. Gattungen im Text. So nimmt er für die Wundererzählungen neben der synoptischen Tradition auch „Berührungen mit hellenistischen und jüdischen Texten“ (62) an. Das Weinwunder zu Kana wird eigens mit galiläischen Dionysos-Legenden verbunden. Was den Redestoff angeht, so distanziert sich B. von der gnostischen Ableitung durch die Bultmann-Schule. Stattdessen verweist er auf atl.-frühjüdische Traditionen. Ähnliches gilt für den Prolog, wobei B. besonders die atl. Weisheitstexte und Philo von Alexandrien erwähnt.

Die Frage nach dem Verfasser lässt B. offen, nachdem er verschiedene Theorien der Forschungsgeschichte diskutiert hat (66f). Die Entstehungszeit muss für B. nach 90 n. Chr. liegen, da das Evangelium die drei synoptischen Evangelien voraussetzt. Die späteren Teile können nach B. auch Anfang des 2. Jh.s (in Auseinandersetzung mit aufkommendem Doketismus) entstanden sein (67f). Was die Beziehung zu den drei Johannesbriefen angeht, so nimmt B. an, dass diese das Evangelium voraussetzen. Bzgl. des Entstehungsortes legt er sich nicht fest. Er verweist auf die Ephesus-Tradition, erwähnt aber auch Antiochien und Alexandrien (68).

Die Durchführung des Auslegungsprogramms im Kommentar selbst lässt manche Fragen offen. In den jeweiligen Abschnitten I und II erfährt man viele Einzelheiten zum Text und noch mehr zur Forschungsgeschichte. Dass B. sich oft nicht recht zu einer eigenen Positionierung durchringen kann, ist für meinungsfreudige Leser (wie den Rez.) sicher enttäuschend und erhöht den Lesegenuss nicht. Muss man in einem Kommentar den Text wirklich immer durch die Sekundärliteratur hindurch lesen? Darf man nicht – selbstredend mit der Forschungsgeschichte im Hinterkopf – einfach auch den Text lesen? Großmeister wie Haenchen haben das gewagt, und sie haben Forschungsgeschichte geschrieben. B. wird das mit seinem Kommentar kaum gelingen, denn die belesene Unentschiedenheit, die den Kommentar prägt, dürfte dem im Wege stehen.

Hinsichtlich des dritten Auslegungsschrittes wäre ganz grundsätzlich zu fragen, ob es B. tatsächlich gelingt, den Text in die heutige Zeit hineinzustellen. Genügt es denn, etwa beim Prolog anzumerken, dass der poetisch-liedhafte Charakter darauf hinweist, dass auch heute die adäquate Rede von Gott sich „nicht in der objektivierenden Sprache des Berichts, sondern nur in der Form der Verkündigung“ (97) vollzieht? Man mag ja der Meinung sein, dass ein wissenschaftlicher Kommentar gar nicht die Aufgabe hätte, den Text mit der Gegenwart zu verbinden. Stellt man sich aber dieser Herausforderung – und sie scheint mir im *theologischen* Kontext die entscheidende! –, dann sollte dabei etwas mehr herauskommen. Das Problem, das B. unterschätzt und deshalb nicht lösen kann, scheint mir folgendes zu sein: Wenn man eine Brücke zur Gegenwart schlagen will, dann darf man nicht allgemein von „der heutigen Leserschaft“ (97) sprechen. Die gibt es nämlich gar nicht, jedenfalls nicht als einheitliches Gebilde. Man kann den Text immer nur mit bestimmten Aussagen auf bestimmte Problemlagen der Gegenwart beziehen. Das geht nicht ohne das höchst prekäre Wagnis der Konkretion, geht also nicht ohne den Mut zum Irrtum. Es verbietet sich dem Rez., darüber zu spekulieren, ob B. dieser Mut fehlt. Stattdessen ist nach sachlichen Ursachen für das weitgehende Scheitern der Aktualisierung zu fragen. Als entscheidender Faktor ist hier wohl die mangelnde Verortung des Evangeliums in der Geschichte zu sehen. Wer sich bei so vielen Einleitungsfragen so viel offen hält, der legt eben letztlich einen zeit- und ortlosen Text aus. In der Kritik steht hier nicht die leidige Frage nach dem *geographischen* Entstehungsort. Das ist letztlich nicht so entscheidend. Auch heute kann ein Exil-Iraker in New York ein arabisches Buch schreiben, das mit dem Aufenthaltsort des Autors nichts zu tun hat. Was aber ganz entscheidend für das Verstehen eines Textes ist, ist der *geistige* Ort. Diesen wahrzunehmen, ist unverzichtbar und erfordert, die religiösen, sozio-politischen und ekklesialen Probleme des Textes soweit zu rekonstruieren, wie der Text es eben erlaubt. Eine solche Verortung bleibt B. immer wieder schuldig, und so wird das Wort bei ihm nicht wirklich Fleisch. Ohne Inkarnation des Textes in eine konkrete geschichtliche Situation hinein kann aber keine Brücke zur Gegenwart geschlagen werden. B. liest das Evangelium letztlich als einen Text, der damals keine Probleme lösen wollte. So erstaunt es nicht, wenn er mit diesem Text auch keine konkreten Fragen der Gegenwart angehen kann.

Bamberg

Joachim Kügler

Schnelle, Udo: Die Johannesbriefe. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 196 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 17), geb. € 38,00 ISBN: 978-3-374-02756-9

Der in der Reihe „Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament“ erschienene Kommentar ergänzt den in derselben Reihe veröffentlichten Kommentar zum Johannesevangelium (⁴2009) und ist inhaltlich auf diesen abgestimmt. Udo Schnelle betont bereits im Vorwort, dass die Johannesbriefe angemessen nur im Rahmen einer Gesamtsicht der Geschichte der johanneischen Schule verstanden werden können. Diese Gesamtsicht, die er in der Einleitung und im Schlussteil des Kommentars entfaltet, auf die aber auch die vielen Exkurse sowie die Einleitungen und die Zusammenfassungen der Teilkap. hingeordnet sind, prägt die beiden Kommentare bis in die Einzelauslegung hinein. Seiner Rekonstruktion der johanneischen Theologie- und Gemeindeggeschichte hat S. zudem durch seine „Einleitung in das Neue Testament“ (UTB, ⁷2011) sowie seine „Theologie des Neuen Testaments“ (UTB, 2007) eine Breitenwirkung verliehen, die über die eines wissenschaftlichen Kommentars weit hinausgeht. Dem Leser tritt hier also eine eindrucklich geschlossene Konstruktion vor Augen, die im Folgenden skizziert und angefragt sei.

Aus theologischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten zwischen den Joh-Briefen und dem vierten Evangelium (sowie weiteren Indizien) schließt S. auf die Existenz einer johanneischen Schule, die sich soziologisch als Gemeindeverband in und um Ephesus dargestellt habe. Ausgehend von den beiden kleinen Briefen konstruiert S. eine lineare Entwicklungslinie, die vom zweiten und dritten über den ersten Joh-Brief hin zum JohEv verläuft, das den End- und Höhepunkt joh Theologie bilde. S. kann sich die Entwicklung also nur als linearen Fortschritts- und Vertiefungsprozess einer Theologiebildung vorstellen, die sich in klar erkennbaren Etappen von einer Initialzündung (dem Gedanken der Einheit von Vater und Sohn, vgl. 22.54) über eine Formierungsphase (2/3Joh) hin zum System (1Joh) in ca. 10–20 Jahren vollzog. Im Evangelium, in dem der Diskurs des 1Joh weiter ausdifferenziert werde (19), gewinne die joh Theologie dann ausgereifte Systemqualität (17), denn in ihm vereinigten sich mit Kerygma und Narration zwei Hauptlinien frühchristlicher Theologiebildung (196).

Ein solches Gesamtbild kann zweifellos heuristisch wertvoll sein, auch wenn es immer in Gefahr steht, zum Prokrustesbett der Textauslegung zu werden. Dennoch hält S.s Kommentar auch für jene, die seine Gesamtsicht nicht teilen, viele wertvolle Einsichten bereit, zumal er die alternativen Positionen ausgiebig in den Fußnoten dokumentiert. Eine große Stärke des Kommentars liegt außerdem in den vielen Exkursen, aber auch in der breiten Dokumentation hellenistischer und römischer Quellen, die sich dem ebenfalls von S. maßgeblich betreuten „Neuen Wettstein“ verdanken.

Doch bleiben wir zunächst bei S.s „Gesamtsicht“. Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, dass die Gesamtkonstruktion auf einigen wenigen Grundentscheidungen beruht, die sich zudem gegenseitig stützen. Überzeugend ist sie daher nur für diejenigen, die diesen Grundentscheidungen folgen; leider fallen diese aber oft an Stellen, deren Rätselhaftigkeit und Mehrdeutigkeit auch durch die Kommentierung nicht restlos beseitigt wird und die sich daher nur bedingt als Stützpfiler einer Gesamtsicht eignen, v.a. dann, wenn diese die Einzelauslegung vorgibt.

Im Folgenden seien einige dieser neuralgischen Punkte markiert: Den als Absender der beiden kleinen Joh-Briefe (2/3Joh) genannten „Presbyter“ hält S. für den Gründer der joh Schule und vermutet, dass er mit dem bei Papias genannten Presbyter Johannes identisch ist. Seine beiden Briefe seien „Originaldokumente“ aus der Anfangszeit der joh Schule (19) und spiegeln ihre „judenchristlichen (!) Anfänge“ (55) wider. Letzteres, gar „einen bewusst judenchristlichen Standpunkt“ (39), schließt er (ausschließlich) aus 3Joh 7 („sie nehmen nichts von den Heiden“), doch stellen sich hier schon erste Anfragen: Spricht es nicht gegen diese Annahme, dass sämtliche (!) im 3Joh genannten Namen (Gaius, Diotrophes, Demetrios) ja wohl Heidenchristen bezeichnen, was S. selbst herausstellt (35.41.48), ohne auf den so entstandenen Widerspruch einzugehen? Da er die beiden kleinen Briefe zugleich auf um 90 n. Chr. datiert (15), wird dieser angenommene „judenchristliche Standpunkt“ noch unplausibler. Laut S. richtete der Presbyter „seine Missionsaktivitäten vornehmlich oder sogar ausschließlich auf Juden aus“ (45), gegen diese „Begrenzung der Mission auf Juden“ (53) opponiere dann Diotrophes, wovon im Text ebenfalls nichts steht.

Mehr noch: S. insinuiert, es gehe dem „judenchristlichen Presbyter“ mit seiner Formel vom im Fleisch gekommenen Christus letztlich um die Heilsbedeutung *des Juden* Jesus von Nazareth (44). Sein Gegenspieler Diotrophes, geborener Grieche, betone demgegenüber die Gottheit Jesu, als Grieche konnte er die Fleischwerdung nur als uneigentliches Geschehen begreifen. Damit vertrete bereits Diotrophes eine „doketische“ Christologie, sei gar das Haupt der „Neuerer“ (44). Die joh Entwicklungslinie wird also laut S. von Anfang an von einem sich

zuspitzenden Konflikt um eine „doketische Irrlehre“ begleitet (53 u. ö.). Diese ganze Auslegung wiederum ruht erneut auf einer einzigen, noch dazu stark umstrittenen Passage, nämlich auf 3Joh 9: Laut S. werde hier auf den 2Joh verwiesen, nicht auf einen unbekannten weiteren Brief (52), daher kann er die in 2Joh angedeutete christologische Kontroverse mit den in 3Joh genannten Personen kurzschließen und so für alle drei Joh-Briefe denselben Konflikt postulieren (wenn auch in verschiedenen Stadien), – obwohl sich in 3Joh selbst kein Hinweis auf den in 2Joh genannten Konflikt findet.

Mit dem 1Joh erreiche die joh Theologie nach ihrer Formierungsphase dann erstmals Systemqualität. Das Schreiben selbst qualifiziert S. als theologischen *Diskurs* und wendet zu seiner Auslegung Einsichten der Diskurstheorie (im Gefolge z.B. von Ph. Sarasin und A. Landwehr) an. Der Diskursbegriff ist m. E. gerade für ein polemisches Schreiben wie den 1Joh heuristisch und methodisch fruchtbar! Dies nicht zuletzt deswegen, weil die Diskursanalyse den Blick für die performative, legitimatorische sowie regulierende Funktion von Diskursen und ihre Bedeutung für die Etablierung von Machtstrukturen geschärft hat. Schließlich dienen Diskurse auch dazu, Aussagemöglichkeiten zu steuern und zu verknappen, sie wirken also immer auch repressiv. Bemerkenswert ist allerdings, dass S. den Diskursbegriff nur auf einen *einzelnen* Text anwendet, nämlich auf den 1Joh. Dass er damit den Diskursbegriff seiner Gewährsleute Landwehr und Sarasin durchaus modifiziert, wird ihm bewusst sein, üblicherweise findet der Diskursbegriff ja auf soziale Produktionen und überindividuelle Wirklichkeiten Anwendung, nicht auf einen Einzeltext (noch dazu in Abhebung von anderen Texten wie 2/3Joh, denen S. einen Diskurscharakter gerade abspricht).

S. wiederum unterscheidet in 1Joh einen Hauptdiskurs („Die Sichtbarkeit des Glaubens in der Liebe“) von zwei Subdiskursen (die Sünden- sowie die Falschlehrerthematik – 80 u. ö.). Bei seinen inhaltlich trefflichen Ausführungen zu dem Satz „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,8.16) hätte man sich allerdings eine noch schärfere Anwendung der Diskursanalyse gewünscht. Denn obwohl unbestreitbar sein dürfte, dass die joh Theologie hier zu einer religions- wie geistesgeschichtlich hochbedeutsamen Innovation durchbricht (149.164 u. ö.), so stehen doch die joh Liebesaussagen klar im Dienste der Ausgrenzung der Gegner! Diskursanalytisch gesehen sind sie also keineswegs sachlich begründete Resultate theologischer Reflexion, sondern Teil der auf Diskurskontrolle und Gegnerausgrenzung hinzielenden Briefstrategie. Dass diese Innovation konsequenterweise von einem Ausblenden der alttestamentlichen Nächsten- wie der Jesuanischen Feindesliebe flankiert wird, kommt m. E. bei den systematisch anspruchsvollen Reflexionen des Vf.s etwas zu kurz. Auch die durchweg geforderte „Bruderliebe“ richtet sich ja doch nur auf die eigene Klientel und wird in 3,10 den „Teufelskindern“ gerade abgesprochen, auch wenn sie „offen“ formuliert ist.

Mit guten Gründen hält S. daran fest, dass hinter dem 1Joh ein realer Konflikt steht, ohne diesen Konflikt zum Interpretationsschlüssel des gesamten 1Joh zu machen (99ff). Dennoch ist seine Rekonstruktion des Konflikts nicht durchweg überzeugend. Indem er die „doketische Irrlehre“ bereits dem Diotrophes aus 3Joh zuweist, verschafft sich S. einen Ansatzpunkt für die religionsgeschichtliche Verortung der gegnerischen Position, denn als gebürtiger Grieche vertrete Diotrophes eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit, die insbes. platonische Wurzeln habe. Die „Irrlehrer“ um Diotrophes teilten zwar die „johanneische Initialzündung“ (die Einheit von Vater und Sohn), widersetzten sich aber dem zentralen Bekenntnis des Presbyters, wonach Christus im Fleisch gekommen sei. Diese Formel gehört laut S. also in die Anfangszeit der joh Bekenntnisbildung (und nicht an ihr Ende) und sie ist der Ausgangspunkt des Konflikts (nicht etwa eine Reaktion darauf). Die Gegner ziehen laut S. demnach das zentrale Bekenntnis des Presbyters in Zweifel (28), sie treten heraus aus der engen Verbindung von Glaubenslehre und Ethik (29), sie verlassen den überlieferten Glaubensgrund (30) usw. Bei solchen Formulierungen beschleicht den Leser zunehmend das Gefühl, dass sich der Ausleger die Wertungen (und teilweise die Diktion) der Briefautoren gerade im Hinblick auf die Gegner letztlich zu eigen gemacht hat. Aber wenn ein Diskurs auch Wirklichkeit herstellt (so 69), dann gilt das doch auch für das Bild der Gegner (was S. an einigen Stellen durchaus zugesteht).

Was die inhaltliche Position der Gegner angeht, schließt S. aus 1Joh 2,22, dass diese aus der Sicht des Briefschreibers „die soteriologische Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Christus“ leugneten. Dies zeige ihre „doketische“ bzw. „monophysitische“ Christologie (108). In einem materialreichen Exkurs (138–146) zeigt er die Verwurzelungen dieser angenommenen Christologie in platonischem Denken auf, nicht zuletzt im Leib-Seele-Dualismus und in der Gegenüberstellung von Göttlichem und irdisch-vergänglicher Welt. Es ist in jedem Fall weiterführend, sowohl das lk Doppelwerk als auch die joh Schriften auf Indizien solcher Denkstrukturen abzuklopfen. Im Falle der hellenistischen Anthropologie ist die jüngere Forschung in beiden Corpora ebenso fündig geworden wie im Falle

der Eschatologie. Ob man aber für die Gegner der Joh-Briefe einen voll ausgebildeten Doketismus annehmen kann, der Jesus einen *Scheinleib* zuschreibt (so 142 u. ö.), bleibt auch nach S.s Kommentar m. E. mehr als fraglich. Zweifellos geht es um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, wohl auch um das Verständnis des „Kommens“ Jesu im Fleisch, von einem Scheinleib ist hier aber nicht die Rede. Ob der Einsatz der Begrifflichkeit späterer christologischer Kontroversen wie „Doketismus“, „monophysitische Christologie“ (144), „göttliche Natur“ usw. der präzisen Erfassung der Sachfragen immer zuträglich ist, mag bezweifelt werden. In jedem Fall läuft diese Kommentierung (verdächtig) unvermeidlich auf S.s bekannte These der „antidoketischen Christologie des Johannesevangeliums“ hinaus (192 u. ö.): Im Evangelium werde demnach die endgültige Antwort auf eine Krise gegeben, von der schon die Briefe Zeugnis ablegten.

Dennoch kann auch S.s Kommentierung den Verdacht nicht ganz ausräumen, dass sich die in den Briefen anvisierten Gegner durchaus auf das JohEv berufen konnten und berufen haben, dass der Autor der Briefe also gegen eine alternative Deutung des Evangeliums anschreibt. Das lässt sich z.B. an den Darlegungen S.s zu Kreuz und Eucharistie zeigen: Anlässlich von 1Joh 5,6 formuliert er, „dass die Falschlehrer wohl der Taufe Jesu einen soteriologischen Sinn abgewinnen konnten, nicht aber seinem wirklichen Kreuzestod“ (170). Dem wird man unbedingt zustimmen! Wenn S. aber des Weiteren postuliert, die Gegner hätten „das Kreuz und wahrscheinlich auch die Eucharistie verworfen“ (ebd.), dann zeigt diese Formulierung, dass seine Kommentierung unter einer bestimmten sakraments theologischen Voraussetzung steht, die m. E. nicht zwangsläufig aus dem joh Textbefund folgt. So kann ich z.B. nicht erkennen, dass das joh Verständnis der Eucharistie vom Tod Jesu her konzipiert ist (wie z.B. das paulinische), was S. aber durchgehend voraussetzen scheint. Nirgendwo in der sog. Brotrede in Joh 6 ist m. E. der Kreuzestod Jesu soteriologisch von zentraler Bedeutung und es ist im Übrigen ja doch signifikant, dass die Anspielungen auf die Eucharistie hier, also in der Fluchtlinie der Brotvermehrung, und *nicht* anlässlich des Letzten Abendmahls erfolgen, was S. nicht thematisiert. Anders als S. kann ich auch im *dōsō* („Ich werde geben“) von Joh 6,51c keine Anspielung auf den Kreuzestod erkennen, denn hier steht gerade nicht, dass Jesus sein Fleisch für das Leben der Welt hingibt (so aber S., JohEv 146); der johanneische Jesus sagt vielmehr, dass das *Brot* (!), *das er geben wird* (!), sein Fleisch sei für das Leben der Welt. Vom *für* irgendwen *vergossenen* Blut Jesu ist in Joh 6 ebenfalls keine Rede. Ähnlich wie in den Eucharistiegebeten der Didache (Did 9+10) vermittelt die Teilnahme an der Eucharistie also laut dem JohEv ewiges Leben, in diesem Traditionsstrang gibt sie nicht Anteil am sühnenden Sterben Jesu. Dass sich die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu in Taufe und Eucharistie realisiert (so S., 1–3Joh 170.193 u. ö.), kann ich zumindest für das JohEv nicht erkennen. Erst wenn diese „Leerstelle“ konsequent analysiert ist, lassen sich m. E. die Aussagen der Briefe entsprechend einordnen. Dann aber drängt sich doch der Eindruck auf, dass die Joh-Briefe mit eucharistischer Terminologie („Fleisch“, „Blut“) gegensteuern, um dem *Tod* Jesu eine soteriologische Bedeutung im Sinne eines Sühnegeschehens zuzuschreiben (1Joh 1,7; 2,1f; 5,6), die er im JohEv so (noch) gar nicht hat. Dass die Autoren der Joh-Briefe nicht direkt auf das vierte Evangelium rekurrieren, dürfte also nicht daran liegen, dass es dieses zur Zeit der Abfassung der Briefe noch nicht gab (so S.), sondern wohl daran, dass es an dieser Stelle offen und seine Deutung gerade strittig war. Die Eucharistie würde vom Briefautor damit in den Dienst einer nachträglichen sühnechristologischen Deutung des Evangeliums genommen.

Diese Hinweise zeigen, dass S. einen wichtigen Kommentar vorgelegt hat, der in zahllosen Einzelentscheidungen wie auch in der zugrundeliegenden Gesamtsicht des Corpus Iohanneum anregend und produktiv wirkt – gerade auch durch die Produktion bzw. Provokation von Widerspruch.

Siegen

Hans-Ulrich Weidemann

Zelyck, Lorne R.: *John among the Other Gospels. The Reception of the Fourth Gospel in the Extra-Canonical Gospels.* – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 262 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 347), geh. € 69,00 ISBN: 978-3-16-152399-1

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um die überarbeitete Diss. des Vf.s (2012 an der Univ. Cambridge). Sie gliedert sich in fünf größere Teile, die in einzelne, fortlaufend nummerierte Kap. unterteilt sind. Den einzelnen Kap.n ist jeweils eine Zusammenfassung (Conclusion) nachgestellt, Teil V enthält dann das Gesamtergebnis. Im An-

hang finden sich mehrere Tabellen, die das Verhältnis zwischen Johannesevangelium und außerkanonischen Evangelien in verschiedener Hinsicht aufschlüsseln (205–212). Eine ausführliche Bibliographie (gegliedert nach Quellen [213–215] und Sekundärliteratur [215–235]), Indices der zitierten antiken Literatur (237–256) und der modernen Autoren (256–258) sowie ein Sachindex (259–262) erschließen das Werk in vorbildlicher Weise.

Der einleitende Teil (Part I: Introduction: 1–21) widmet sich im ersten Kap. der Frage, was außerkanonische Evangelien sind (1. Identifying the Extra-Canonical Gospels: 3–12) und unterteilt diese in narrative Evangelien, Spruchevangelien, Dialogevangelien und Evangelienfragmente. Ein Exkurs widmet sich der Frage der zweifelhaften außerkanonischen Evangelien. Die Problematik eines Versuchs einer Unterteilung und systematischen Einordnung dieser Texte erkennt der Vf. selbst an: „The extra-canonical gospels examined in this study form an artificial (but not arbitrary) corpus, and their placements into sub-genres and theological categories are admittedly tentative.“ (12) Das zweite Kap. widmet sich der Frage, wie eine mögliche Rezeption des JohEv durch diese Texte nachgewiesen werden kann (2. Method for Identifying the Reception of the Fourth Gospel: 13–21). In der Einleitung zu diesem Kap. wird auf die Gefahr hingewiesen, dass Textvarianten des JohEv das Ergebnis beeinflussen könnten: „[...] variant readings of the FG indicate that an author in the second or third century CE may have known a version of the FG that differs from modern critical editions, which would produce false-negative results in this study.“ (13) Falls dies wirklich ein Problem darstellen sollte, dann hätte man in der Untersuchung erwarten dürfen, dass tatsächlich gezeigt wird, bei welchen potentiellen Bezugnahmen auf das JohEv nur die Rezeption einer bestimmten Textvariante nachgewiesen werden kann. Dies geschieht jedoch nicht. Auf der Basis von insgesamt sechs Kriterien schlägt der Vf. die Einteilung eines Nachweises der Benutzung eines Textes in drei Kategorien vor. Die sicherste Kategorie bezeichnet er als „probable“, die mittlere als „plausible“ und die unsicherste als „possible influence“ (20).

Der zweite Teil ist den narrativen Evangelien gewidmet (Part II: Narrative Gospels: 23–81). Als erstes wird das „Egerton Evangelium“ (P.Eg. 2 = P.Lond. Christ. 1 + P.Köln 255) behandelt (3. The Egerton Gospel: 25–47). In diesem Kap. sollte, bei aller Achtung vor der Arbeit des Vf.s, doch darauf hingewiesen werden, dass εἰς τὸν kein „first-person singular“ [sic!] ist (32). Der Hinweis, dass die direkte Verbindung von Joh 5,39 und 5,45, die im „Egerton Evangelium“ zu finden ist, auch patristisch bezeugt sei, sodass daraus kein Argument für eine „alte Quelle“ dieses Textes abzuleiten sei, ist überzeugend (33). Als entscheidendes Argument für eine zeitliche Priorität des JohEv darf diese Bemerkung des Vf.s angesehen werden: „Furthermore, one would have to explain why the ‘Synoptic looking’ material in the EG does not appear in the FG.“ (45)

Das folgende Kap. behandelt das Petrus-evangelium (4. The Gospel of Peter: 48–71). Der Vf. kommt bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass ein Einfluss des JohEv wahrscheinlich ist: „There is reason to accept, with a measured level of confidence, that the *Gos. Pet.* was influenced by the FG.“ (70) Im nächsten Kap. wird P. Oxy. 840 behandelt (5. Papyrus Oxyrhynchus 840: 72–81). Das Ergebnis dieses Teils bestätigt eine schon lange bekannte Einsicht: „Harnack was correct—the parallels with the FG are simply too ‘unbestimmt’ to be conclusive.“ (81)

Der nächste Teil wendet sich den Spruchevangelien zu (Part III: Sayings Gospels: 83–121). Er beginnt mit dem Thomasevangelium (6. The Gospel of Thomas: 85–103). Auch hier sind die Schlussfolgerungen gerade aufgrund der vorsichtig abwägenden Beurteilung überzeugend: „The four Sayings that exhibit plausible influence and the eleven Sayings that exhibit possible influence from the FG indicate that, along with Matt and Luke (and perhaps other NT writings), it is plausible that the *Gos. Thom.* was influenced by the FG.“ (103) Es schließt sich das Kap. über das Philippusevangelium an (7. The Gospel of Philip: 104–121). Hier sieht der Vf. eindeutige Zitate: „The apparent quotations of the FG in *Gos. Phil.* 23b, 110a, and 123d may indicate that the author was appealing to these passages to bolster the authority of his argument, but the author’s use, interpretation, and application of these passages also reveals a sophisticated exegesis that attempts to go beyond their meaning in the FG.“ (121)

Der vierte Teil widmet sich den Dialogevangelien (Part IV: Dialogue/Discourse Gospels: 123–189). Diese beginnen mit dem sog. „Evangelium des Erlösers“ (8. The Gospel of the Savior: 125–143), das auch unter dem Namen „das Unbekannte Berliner Evangelium“ bekannt ist. Auch hier scheint der Vf. im Recht, wenn er bemerkt: „Although the sheer number of verbal parallels with the FG stretches the credibility of the argument for dependence on a source/tradition that was independent of the FG, this argument is made even more doubtful by later Christian authors who combine similar passages from the FG to make a similar theological point that is revealed in the *Gos. Sav.* [...]“ (129) Es schließen sich Untersuchungen zur *Pistis Sophia* an (9. The *Sophia of Jesus Christ*: 144–154). Der Vf. macht einen möglichen Einfluss des JohEv – möglicherweise über eine andere Quelle vermittelt – aus (153–154). Das Kap. über das Evangelium der Maria (10. The Gospel of Mary: 155–174) ist eine der Passagen, in denen der Vf. (hier in Auseinandersetzung mit Karen King) etwas schärfer formuliert: „[...] it is difficult to understand how the author of the *Gos. Mary* attempts to confront and ‘displace prior readings’ of the canonical gospels without prior knowledge of these gospels, or that a second-century reader of the *Gos. Mary* could be expected to perceive allusions to ‘other early Christian literature,’ while the author was unaware of these literary allusions and only knew independent traditions.“ (156) Und so kommt er dann auch zu dem folgenden Ergeb-

nis: „Surely it is possible that the *Gos. Mary* was dependent on ‘unknown oral or literary works,’ but this is a counsel of despair.“ (166) Bzgl. des Judasevangeliums (11. The Gospel of Judas: 168–174) zeigt der Vf., dass sich die größte Anzahl von möglichen Anspielungen bzw. Parallelen zu den synoptischen Evangelien in den narrativen Passagen der Rahmenerzählung finden (33,1–14 und 58,9–26). Bzgl. einer Verwendung des JohEv durch das Judasevangelium ist er sehr vorsichtig: „[...] it is only possible that the author of the *Gos. Jud.* was influenced by the FG for these details.“ (174) Das Kap., das sich mit dem Dialog des Erlösers (12. The Dialogue of the Savior: 175–183) beschäftigt, zeigt einen möglichen Einfluss des JohEv auf (183). Als letzte Schrift wird das Buch des Thomas des Athleten (13. The Book of Thomas the Contender: 184–189) untersucht. Auch hier sind nur mögliche, nicht jedoch sichere Einflüsse zu erkennen.

Die Ergebnisse der einzelnen Kap. werden im letzten Teil (Part V: Conclusions: 191–204), der als einziges Kap. die „Zusammenfassung und Ergebnisse“ enthält (14. Summary and Conclusions: 193–204), noch einmal systematisch dargestellt. Es handelt sich um eine vorsichtig und überlegt argumentierende Untersuchung, die es schafft, Lösungen für eine schwierige Fragestellung – bei allen Problemen einer sicheren Bestimmung eines Einflusses – vorzuschlagen.

Wien

Hans Förster

Koch, Dietrich-Alex: *Geschichte des Urchristentums*. Ein Lehrbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 665 S., geb. € 79,99 ISBN: 978–3–525–52199–1

In der Erforschung des frühen Christentums richtet sich seit gut einem Jahrzehnt das Interesse verstärkt auf das frühe 2. Jh., wo die Grenzen zwischen neutestamentlicher Exegese und Alter Kirchengeschichte bzw. Patristik zunehmend durchlässiger werden. Dieser Trend schlägt sich nicht nur in einer Zeitschrift wie „Early Christianity“ nieder, sondern auch in zwei mehrbändigen Gesamtdarstellungen: Im englischen Sprachraum sind von James D.G. Dunn’s dreibändigem Werk *Christianity in the Making* bereits zwei Bände erschienen, während im deutschsprachigen Raum im Schülerkreis des 2009 verstorbenen Martin Hengel eine auf vier Bände angelegte *Geschichte des frühen Christentums* entsteht, von der ein Band bereits vorliegt. Diese Werke fassen jeweils auf tausenden von Seiten immenses Wissen zusammen, doch bei all ihren Verdiensten sind sie nicht direkt auf die Bedürfnisse des universitären Lehrbetriebs zugeschnitten. Hier setzt das neue Lehrbuch von Dietrich-Alex Koch an:

Das Werk ist insgesamt in 20 Kap. gegliedert, die sich zu einigen größeren Blöcken zusammenfassen lassen. Nach grundsätzlichen Überlegungen zum Gegenstand und zur Quellenlage (21–39) behandelt K. in einem ersten Hauptteil (41–152) kenntnisreich die geschichtlichen Voraussetzungen des Urchristentums. Diese sind „Die hellenistisch-römische Welt der frühen und mittleren Kaiserzeit (1. und 2. Jh. n. Chr.)“ (41–88), „Das Judentum in Palästina und die jüdische Diaspora im Römischen Reich“ (89–137) sowie „Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret“ (139–152). K. thematisiert eigens die Frage, ob Jesus dem Urchristentum angehöre oder dessen Voraussetzung sei, und beantwortet sie in letzterem Sinne (144–146). Daher unterscheidet sich sein Lehrbuch in der Anlage deutlich von den Darstellungen von Dunn und Hengel, die jeweils ihren ersten Band der Gestalt Jesu widmen. Ein kurzes Kap. über „Die zeitlichen Grenzen des Urchristentums“ (153–156) leitet zu den folgenden Hauptteilen über: K. bestimmt das Urchristentum als diejenige Epoche, die sowohl den Apologeten als auch der Gnosis vorausliegt, also als den Zeitraum von 30 bis ca. 150.

Ein zweiter Hauptteil (157–245) behandelt hauptsächlich die erste Hälfte des 1. Jhs bis zum „Antiochenischen Streit“. In kritischer Rezeption der ApG nehmen Kap. 6 („Die Urgemeinde in Jerusalem“, 157–168) und Kap. 7 („Die Entwicklung der Gemeinde in Jerusalem bis 48 n. Chr. und die Entwicklung in Palästina“, 169–192) die erste Gemeinde bzw. die ersten Gemeinden in Jerusalem und insgesamt in Palästina in den Blick. Die Frage, ob es auch in Galiläa in vorkonstantinischer Zeit Christen gegeben habe, wird aus historischen und archäologischen Gründen negativ beantwortet (185–190). In Kap. 8 („Die Entwicklung außerhalb Palästinas“, 193–221) und Kap. 9 („Apostelkonzil und antiochenischer Streit“, 223–245) weitet sich die Perspektive auf die „hellenistische“ Gemeindegründung in Antiochia und die von dort ausgehende Mission. Paulus tritt zunächst als Mitarbeiter des Barnabas auf; beide sind in antiochenischem Auftrag auf Zypern missionarisch tätig. Die an sich unmotivierte Ausweitung der Mission auf das kleinasiatische Festland erklärt K. lokalgeschichtlich durch den Kontakt zum Proconsul Sergius Paullus, dessen Familie in Pisidien Besitzungen hatte. Die programmatische Hinwendung zu Nichtjuden führt zu Spannungen mit einer konservativen Fraktion in Jerusalem; eine Lösung soll das „Apostelkonzil“ bringen. Dieser Ausdruck ist nach K. insofern unproblematisch, als es sich um einen offensichtlichen Anachronismus handelt, bei dem keine Verwechslungsgefahr mit späteren Konzilien besteht (223).

Die nächsten vier Kap. (247–364) handeln von der Mission des Paulus. Kap. 10 behandelt „Die selbständige Mission des Paulus in Europa“ (247–283) und beinhaltet eine summarische Zusammenstellung der Chronologie des Urchristentums bis zum Jahr 52 (280–283). In Kap. 11 geht es um „Das Wirken des

Paulus in Kleinasien“ (285–322) mit verschiedenen Konflikten und Krisen, wobei Ephesos als Zentrum der Mission von besonderem Interesse ist. Dieses Kap. schließt mit einem chronologischen Überblick über das Leben und Wirken des Paulus in den Jahren 52–61 (313–316) und einem Ausblick über Ephesos und Kleinasien in den Jahren 55–150 (316–321). Kap. 12 handelt sodann vom großen Projekt des Paulus: „Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für die Gemeinde in Jerusalem“ (323–334). Nicht zuletzt die verschärfte Lage in Jerusalem, die K. in Kap. 14 (s. u.) behandelt, führte dazu, dass dieses Projekt sein ursprüngliches Ziel nicht erreichte. Zuvor richtet K. aber in Kap. 13 sein Augenmerk auf „Das Ende des Paulus – Verhaftung in Jerusalem, Haft in Caesarea, Tod in Rom“ (335–364). In der Frage nach dem römischen Bürgerrecht des Paulus kommt er nach eingehender Diskussion (335–340) zu einem negativen Ergebnis und nimmt an, dass Paulus wegen der politischen Brisanz seines Falles nach Rom überstellt wurde.

Die nächsten beiden Kap. konzentrieren sich auf das jüdisch verwurzelte Christentum nach Paulus: Kap. 14 behandelt „Die Jerusalemer Urgemeinde und die frühchristlichen Gemeinden in Judäa zwischen dem Apostelkonzil und dem 1. Jüdischen Krieg“ (365–375) und in Kap. 15 richtet sich der Blick weiter auf „Die Geschichte des Judentums zwischen 70 und 150 n. Chr.“ (377–391). Ausführlich wird die Tradition von der „Flucht“ nach Pella erörtert: Die Jerusalemer Judenchristen setzten sich schon nach dem Tod des Jakobus – also deutlich vor dem jüdischen Krieg – infolge steigender Spannungen mit intransigenten jüdischen Strömungen aus Jerusalem ab, kehrten aber nach dem Krieg zurück und organisierten sich neu, wiederum unter der Leitung von Verwandten Jesu.

Kap. 16 macht einen großen Sprung und stellt „Das frühe Christentum in der Hauptstadt Rom“ vor (393–417). Nach Überlegungen zur Entwicklung der Gemeindeverfassung (nach 1 Clem Presbyterkollegium, Monepiskopat erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s) erörtert K. eingehend die Spuren von Petrus und Paulus in Rom: Dass beide in den 60er Jahren in Rom waren und dort das Martyrium erlitten, ist anzunehmen, doch die näheren Umstände liegen jeweils im Dunkeln.

Die folgenden Kap. sind thematisch ausgerichtet. Kap. 17 befasst sich mit „Wachstum und Ausbreitung des Urchristentums“ (419–427): Im Zeitraum bis 150 beschränkte sich das Christentum auf Palästina, Syrien, Kleinasien und Griechenland sowie Italien. Für Ägypten rechnet K. erst nach dem Diaspora-Aufstand 116/117 mit Christen (422–426). Kap. 18 behandelt „Die Entwicklung der Gemeindeorganisation zwischen 90 und 150 n. Chr.“ (429–447). Gestützt auf späte Datierungen des 1 Petr (112–115), der Past (120–130) und der Offb (130–135) sowie die Ansetzung der Ignatianen um 125–130 kommt K. zu dem Schluss, dass der Zeitraum um 90–120 weithin von einer kollegialen Gemeindeleitung durch Presbyter bestimmt war, die aus der Vernetzung der verschiedenen Hausgemeinden am selben Ort erwuchs. Im zweiten Viertel des 2. Jh.s setzte sich dann, von Antiochia und Kleinasien ausgehend, der Monepiskopat durch, um die Lehr- und Leitungskompetenz zu bündeln. Die Offb und die Didache bezeugen aber auch alternative, charismatische Leitungsformen (442–445). Die Ausführungen in Kap. 19 („Die Konflikte mit der paganen Mehrheitsgesellschaft“, 449–483) hängen sehr stark von bestimmten Ansätzen aus K.s Schülerkreis ab. Die Darstellungen der neronischen Verfolgung und der Nicht-Verfolgung unter Domitian sind davon nicht betroffen, doch dann diagnostiziert K. „Die Kriminalisierung des Christentums“ unter Trajan (460–469) anhand der bekannten Anfrage des jüngeren Plinius und der kaiserlichen Antwort (Plinius, Ep. 10,96–97) und folgert, dass es erst nach dieser Korrespondenz möglich gewesen sei, den 1 Petr zu verfassen. Nach derselben Logik stellt er in den 130er Jahren eine „Intensivierung“ des Kaiserkultes fest, die allein den passenden zeitgeschichtlichen Hintergrund für die Offb zu bieten vermöge (471–481). Diese Eindeutigkeit lässt sich gewinnen, wenn die Auslegung darin besteht, „die für das Verständnis der Apk zentralen allegorischen Verschlüsselungen eindeutig aufzulösen“ (472).

Der Haupttext des Buches endet mit einem „Rückblick und Ausblick“ in Kap. 20 (485–506), der zusammenfassend die Pluralisierung des frühen Christentums wie auch die Herausbildung seiner eigenen Identität umreißt. Damit ist das Lehrbuch aber noch lange nicht am Ende, es folgt noch viel wertvolles Material: Der „Anhang“ (507–509) besteht in einer zusammenfassenden Zeittafel. In den „Beilagen“ (510–530) ist einschlägiges Quellenmaterial im Originaltext und in deutscher Übersetzung sowie mit reichhaltigen Erläuterungen geboten. Die „Exkurse“ (531–611) behandeln interessante Spezialfragen, von der Geschichtsschreibung des Flavius Josephus bis zur Frage nach dem Petrusgrab in Rom. Der Band endet, nach dem Abbildungs-, Tabellen- und Abkürzungsverzeichnis, mit einem strukturierten Literaturverzeichnis (619–634) sowie den Stellen-, Eigennamen-, Orts- und Sachregistern (635–665).

Insgesamt ist K. ein höchst erfreuliches Werk gelungen. Als Summe jahrzehntelanger Arbeit in Forschung und Lehre bietet es profunde Gelehrsamkeit sowohl in der neutestamentlichen Exegese wie auch in der Alten Geschichte und Epigraphik. Zugleich ist es in einer sehr klaren, gut lesbaren Sprache abgefasst, die durch die verbliebenen Druckfehler nur geringfügig beeinträchtigt wird. Zahlreiche Abbildungen und Karten veranschaulichen die Ausführungen zusätzlich. Bei Kap. 19 hat der Rez. Vorbehalte, doch ansonsten liegt hier ein umfassendes Lehrbuch vor, das man Studierenden besten Gewissens empfehlen kann.

München

Stephan Witetschek

Kirchen- und Theologiegeschichte

Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. Bernd Jaspert. – Münster: Aschendorff 2013. 210 S., pb. € 26,80 ISBN: 978–3–402–12952–4

Bernd Jaspert präsentiert eine verdienstvolle Publikation, die in Anlage und Durchführung zugleich sein eigenes theologisches Profil im Spannungsfeld von Forschen und Lehren, von wissenschaftlich-biographischen Schwerpunkten und wissenschaftstheoretischen Interessen spiegelt.

In dem anzuzeigenden Band versammelt der Hg. zwölf Vertreter der Disziplin Kirchengeschichte (allzumeist) aus den deutschsprachigen Gebieten (Deutschland, Österreich, Schweiz): sieben evangelische Kolleg/inn/en, drei römisch-katholische Kollegen sowie einen rumänisch-orthodoxen und einen armenisch-apostolischen Kollegen. Alleamt folgen sie mit ihrer persönlichen und wissenschaftlichen Selbstpositionierung einem dreiteiligen Grundraster: a. „Persönlicher Zugang zur Kirchengeschichte“, b. „Kirchengeschichte als Wissenschaft – Aufgaben“, c. „Kirchengeschichte als Wissenschaft – Zukunftsperspektiven“. – In dieser Reihenfolge positionieren sich im Anschluss an die von J. verfasste Einleitung: Rainer Berndt, Thomas Böhm, Daniel Buda, Mariano Delgado, Klaus Fitschen, Hacik Rafi Gazer, Martin H. Jung, Volker Leppin, Christoph Marksches, René Roux, Wolf-Friedrich Schäufele und Gury Schneider-Ludorff.

Die vergleichende Lektüre aller Einzelbeiträge überrascht als erstes durch die persönlich und wissenschaftlich je unterschiedlichen Wege hin zur späteren Profession Kirchengeschichte. Gleichwohl zeigen sich viele Kolleg/inn/en geprägt durch eine meist intensive Verbindung zur Heimatkirchengemeinde und/oder durch das Mittun bei überörtlicher kirchlicher Jugend-, Bildungs- oder Ökumearbeit. Die zweite Säule vieler Biographien besteht aus einer guten schulischen Ausbildung (inkl. dem Erlernen oft mehrerer alter Sprachen), zudem aus dem persönlichen Kontakt zu Kirchengeschichtlern oder aus der Entdeckung eigener kirchengeschichtlicher Interessenschwerpunkte im Rahmen des eigenen Studierens.

Unter der Rubrik „Kirchengeschichte als Wissenschaft – Aufgaben“ gehen fast alle Beiträge ausdrücklich davon aus, dass die Disziplin Kirchengeschichte aufgrund ihres Untersuchungsobjektes als theologisch anzusehen sei, wohingegen sie methodisch mit der Pro-fangeschichte konvergiere.

Prägnant formuliert Volker Leppin: „Als konsequente Historisierung der Theologie verweist Kirchengeschichte auf die interdependente Einbindung aller christlichen Lebensvollzüge.“ Kirchengeschichte dürfe nicht länger als „bloße Teildisziplin“, sondern müsse als eine „theologische Grunddimension“ verstanden werden (107). Als Aufgaben, die über die Hebung und Edition neuen Primärmaterials hinausreichen, werden mehrfach genannt: Untersuchungen zu den dunklen Seiten der Kirchengeschichte, Arbeiten zur Rezeptionsgeschichte biblischer Themen sowie zur Kirchengeschichte im Kontext ökumenischer Forschung, Berücksichtigung der außereuropäischen Kirchengeschichte, Hervorheben der religiösen Stimmen innerhalb der kulturellen Kommunikation in Geschichte und Gegenwart. Perspektivreich formuliert Thomas Böhm als Aufgabenstellung für kirchengeschichtliche Untersuchungen: „Konstruktionen und Dekonstruktionen von Identitätsbildungen von Gruppen und Individuen“ (35).

An „Zukunftsperspektiven“ für die „Kirchengeschichte als Wissenschaft“ werden (über die je persönlichen Forschungsagenden hinaus) u. a. genannt: gesteigerte Interdisziplinarität und Internationalität, vermehrte Erweiterung der Binnenperspektive um die Außensicht, offensive Berücksichtigung moderner Frageperspektiven (gender studies etc.), Einbezug anderer – in der bundesdeutschen Gegenwartsgesellschaft relevanter – Religionen in den unterschiedlichen Epochen der Kirchengeschichte (Marksches, 136), intensiviertes Kennenlernen der christlichen Traditionen von Antisemitismus und Antijudaismus sowie von Konfessionskunde und Ökumene (Schneider-Ludorff, 188).

Natürlich kann man die vom Hg. getroffene Auswahl der einbezogenen Fachvertreter kritisch anfragen: eine Frau gegenüber elf Männern, sieben evangelische gegenüber drei römisch-katholischen Stimmen, keine Stimme aus der Altkatholischen Kirche, keine einzige Stimme aus den einflussreichen Forschergruppen von Berndt Hamm, Hubert Wolf oder Arnold Angenendt.

Neues zum Theoriestatus der Kirchengeschichte bieten die vorgelegten Beiträge nicht. Das geringe wissenschaftliche Reflexionsniveau des Beitrages von Daniel Buda mag sich zwar aus seiner orthodoxen Tradition erklären, stimmt allerdings im Kontext des Sammelbandes nachdenklich (z. B.: „Der Kirchengeschichtler müsste sogar kritisch gegenüber der kirchlichen Vergangenheit sein, aber nicht su-perkritisch.“ [46f]).

Es irritiert, dass religionsgeschichtliche Impulse in der Kirchengeschichte kaum als Desiderat gesehen werden. Vorsichtig klingen

die Perspektiven einer solchen Ausrichtung bei *Mariano Delgado* (63) oder *Klaus Fitschen* (77f) an. Auch die Liturgie findet in den Einzelvoten fast keine Berücksichtigung.

Die von einigen Kollegen beigezogene Literatur wirkt veraltet (und mehr als einmal wird ein Beitrag aus den 1990er Jahren mit „neuerdings erschienen“ gekennzeichnet [z. B. 10 Anm. 12]). Mehrere Autoren beziehen sich auf die „Ökumenische Kirchengeschichte“ von 1970 und haben die völlig umgearbeitete Neuauflage offenbar noch gar nicht zur Kenntnis genommen.

Die Inspirationskraft von Exkursionen für das Fach hebt nur ein Beitrag hervor (*Schneider-Ludorff*, 168f). Auch der Berufsbezug der Disziplin Kirchengeschichte kommt kaum zur Sprache. *Christoph Marksches* mahnt hier zu Recht die noch weithin ausstehende „Umorganisation der klassischen Lehrangebote des Faches ‚Kirchengeschichte‘ unter dem Stichwort ‚Bologna‘“ an (136f).

Im Ergebnis legt J. einen Sammelband vor, der einen gewissen Einblick in das Spektrum der aktuell an deutschsprachigen Universitäten betriebenen Disziplin ‚Kirchengeschichte‘ vermittelt. Ob das Vorgelegte repräsentativ ist, muss mit einem Fragezeichen versehen werden. Wie eine Werbeschrift für die „Kirchengeschichte als Wissenschaft“ wirkt der Band ebenfalls nicht. Wenn *Martin H. Jung* die Kirchengeschichte treffend als „die kommunikabelste, aber leider vielleicht nicht als die kommunikativste Disziplin der Theologie“ (102) charakterisiert, darf der vorgelegte Band jedenfalls als ein orientierendes und empfehlenswertes Dialogangebot für wissenschaftlich Interessierte gelten.

Essen

Hubertus Lutterbach

Löx, Markus: monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius. – Wiesbaden: Reichert 2013. 352 S. (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B, 39), geb. € 69,00 ISBN: 978-3-89500-955-6

Die zweite Hälfte des 4. Jh.s bedeutet für Rom und Mailand aus kirchenhistorischer Sicht eine Blütezeit: Sie ist wesentlich auf die Bischöfe der jeweiligen Städte zurückzuführen, die ihren Sitzen über den engeren Bereich des Bistums hinaus Bedeutung verliehen. Mit Damasus von Rom und Ambrosius von Mailand stehen zwei Bischöfe im Zentrum der zu besprechenden Studie von Markus Löx, die im Wintersemester 2010/2011 an der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. angenommen wurde. Die Studie reiht sich in eine größere Anzahl rezenter Arbeiten zu Damasus und Ambrosius ein, die ein aktuelles altertumswissenschaftliches Interesse gerade an dieser Epoche des frühen Christentums dokumentieren; hingewiesen sei an dieser Stelle etwa auf S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume* (Millennium-Studien, 11), Berlin / New York 2007 sowie U. Reutter, *Damasus. Bischof von Rom (366–384)* (STAC, 55), Tübingen 2009. L.s Forschungsinteresse richtet sich besonders auf die bischöfliche Instrumentalisierung der Märtyrerverehrung und des Kirchenbaus, die er als Formen „bischöflicher Vergegenwärtigung“ (21) interpretiert.

Das 1. Kap. bietet biographische Informationen zu Damasus und Ambrosius (25–42), in den Kap.n 2 und 3 schließt sich eine genauere Untersuchung der Baumaßnahmen und der literarischen Inszenierung der Märtyrerverehrung an (43–152), bevor im 4. Kap. die Auffindung der Märtyrerreliquien (153–169) und im 5. Kap. die Bedeutung ihrer Verehrung für die Autorität des Bischofs analysiert werden (171–180). Eine Schlussbetrachtung, eine englische und italienische Zusammenfassung, zwei Appendices und ein Literaturverzeichnis mit Register beschließen den Band (181–279), beigelegt ist ein umfangreicher Abbildungskatalog.

Der Biographie von Damasus und Ambrosius widmet sich L. sogleich im ersten Kap. Es bildet gleichsam die Grundlage einer „individuell-biographischen Fragestellung“, die er mit der Arbeit verfolgt (23). Unter Rückgriff auf die literarischen Quellen schildert er die jeweilige Herkunft der Bischöfe und stellt zu Recht besonders auf ihre Episkopate ab, markieren doch gerade sie den Zeitabschnitt, der auch für die nachfolgende Untersuchung der bischöflichen Baumaßnahmen entscheidend ist. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht in der historischen Rekonstruierbarkeit der Bischofsviten. Liegen für Ambrosius noch zahlreiche Details in seinen eigenen Schriften und in der *Vita Ambrosii* des Paulinus von Mailand vor, so fehlt, abgesehen von Epigrammen und Stücken in der *Collectio Avellana*, eine vergleichbare Anzahl verfügbarer Quellen für Damasus. Der *Liber Pontificalis* ist als Zeugnis aufgrund seiner äußerst komplexen Überlieferungsgeschichte nicht unproblematisch (L. nennt Informationen über Damasus ebd. eine „Biographie“ [25]) und deshalb mit Vorsicht zu verwenden (vgl. R. Davis, *The Book of Pontiffs* [Liber Pontificalis], Liverpool 2010, XI–XXII).

Im 2. und 3. Kap. folgt eine gelungene Analyse der *monumenta sanctorum*. Ein unbestreitbares Verdienst der Arbeit besteht hierbei darin, dass L. archäologische und literarische Zeugnisse berücksichtigt, um die Märtyrerverehrung

und bischöfliche Selbstinszenierung von Damasus und Ambrosius detailliert zu untersuchen. Die Bautätigkeiten der Bischöfe in Rom und Mailand werden umfassend in den Blick genommen und dabei auch neuere Grabungsergebnisse berücksichtigt (vom Vf. hingegen leider nicht ausgewertet: H. Leppin u. a., Art. Mailand, RAC 23 [2010], 1156–1202 mit weiteren Hinweisen zur christlichen Kulttopographie). So gelingt L. der durchaus schlüssige Nachweis, dass der *titulus Damasi* auf dem Marsfeld in Rom auch das bischöfliche Archiv beherbergte (53–55), und die verbreitete Forschungsthese, die Kirche S. Simpliciano in Mailand sei nicht in das 5., sondern bereits in das 4. Jh. zu datieren, wird überzeugend widerlegt (116–122). Der Vergleich zwischen den literarischen Zeugnissen des Damasus und des Ambrosius leidet dagegen unter der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass von beiden Bischöfen sehr unterschiedliche literarische Formen erhalten sind, wie auch der Vf. selbst einräumt (151). Für Damasus stehen 59 als echt geltende Epigramme zur Verfügung (eine intensivere Untersuchung seiner Briefe wäre möglicherweise zudem für die theologischen Positionen des Bischofs aufschlussreich gewesen), während von Ambrosius ein wesentlich umfangreicheres Werk erhalten ist: Zu nennen sind etwa seine Traktate, biblischen Kommentare, Briefe und Hymnen, die L. deshalb nur oberflächlich auswerten kann (besonders bei den Hymnen des Ambrosius ist ferner zu fragen, welche überhaupt als ambrosianisch gelten und von daher hier ausgewertet werden können [147–149]; vgl. Chr. Marksches, Art. Ambrosius von Mailand, Lexikon der antiken christlichen Literatur [2002], 25).

Im 4. Kap. rekonstruiert L. die konkreten Abläufe der Auffindung von Märtyrergäben und ihre Einbettung in liturgische Vollzüge. Für Mailand kann der Vf. seine Interpretation auf Angaben in der Epistula 77 des Ambrosius und in dessen Vita stützen (158–166), dürtiger ist erneut die Quellenlage über bischöfliche *Inventiones* in Rom. Die Damasus-Epigramme gewähren nur allgemeine Informationen; über den Vorgang der Auffindung wird hingegen nichts berichtet. Von daher sind Ausführungen über bischöfliche Erkundungsgänge in den Katakomben und ein daran möglicherweise beteiligtes Begleitpersonal (156), so sehr es auch andernorts dokumentiert sein mag, sehr spekulativ und von geringem Erkenntniswert. Für Rom lassen sich hierüber bei der gegenwärtigen Überlieferungslage keine historisch gesicherten Aussagen treffen.

Die Bedeutung der Märtyrerverehrung für die bischöfliche Autorität untersucht L. schließlich im 5. Kap.; es dient der Zusammenführung der Ergebnisse aus den Kap.n 2–4 und zeigt auf, wie sich Damasus und Ambrosius durch die planvolle Anlage einer christlichen Kulttopographie selbst inszenierten und darüber versuchten, ihre Autorität weit über den jeweiligen Bischofssitz hinaus zu steigern (177).

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: L.s Studie fügt sich in eine ganze Reihe neuerer Untersuchungen zur bischöflichen Selbstrepräsentation in der Spätantike und der Funktionalisierung der Märtyrerverehrung ein. Der spezifische Reiz der Arbeit von L. liegt im Vergleich der Bischofssitze von Rom und Mailand, ihre Stärke in der Berücksichtigung archäologischer und literarischer Dokumente, wodurch wechselseitige Erkenntnisse und Korrekturen möglich werden. So gelingt es dem Vf., zu durchaus neuen Ergebnissen im skizzierten Forschungsgebiet zu gelangen und Perspektiven aufzuzeigen, die Gegenstand zukünftiger Untersuchungen sein werden.

Bonn

Christian Hornung

Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformator. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, hg. v. Thomas Frank / Norbert Winkler. – Göttingen: V&R unipress 2012. 253 S. (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 13), geb. € 39,90 ISBN: 978-3-89971-962-8

Der Sammelband vereint die Beiträge eines Workshops an der Freien Univ. Berlin, bei dem man sich an das Thema *reformatio* bei Cusanus aus zwei Perspektiven, der philosophischen und der historischen, annähern wollte. Die Einführung der Hg. skizziert die Begriffsgeschichte: Reformversuche im Spätmittelalter waren, so die These, einerseits praktische Unternehmungen, andererseits immer auch theoretische bzw. rhetorische Konzepte, da sie legitimierend und argumentierend waren. Deshalb liege die Frage nahe, wie diese Konzeptionen mit Cusanus' Versuch der grundlegenden Reform der philosophischen Betrachtung zusammenhängen. Als zentrale übergreifende Denkfiguren, die Praxis, Rechtsbegriffe und philosophische Gnosologie gleichermaßen prägen, werden Tradition, Wiederherstellung und Neuheit, Vielheit und Einheit ausgemacht.

Hans Gerhard Senger analysiert von dieser Fragestellung ausgehend, wie *unitas* als ontologisches und epistemologisches Grundprinzip C.s Auseinandersetzung mit den Hussiten seit 1432 bis zu seinem Lebensende prägte: Die Kirche als Einheit und Vielheit, Primat und Glieder, wird den Böhmen als infallibel und heilsnotwendig vor Augen geführt, kein Ritus sei so bedeutsam, als dass er dieser Einheit vorgezogen werden dürfe. Der Reformgedanke spielte bei der Einföhrung von ekklesiologischem Gehorsam so gut wie keine Rolle.

Anders in Predigten, so *Thomas M. Izbicki*, bspw. anlässlich der Visitation des Trierer Kollegiatstifts St. Simeon 1443, zu dessen Stiftskirche die Porta Nigra umgewandelt worden war. Bezugspunkt war 1Kor 15,1f: C. führte seine Stellung auf die *legatio* durch den Erzbischof zurück und betonte die Verpflichtung

tung der Kanoniker auf die auf *christoformitas* zielenden rechtlichen Normen, nach denen sie sich nur wenig von Mönchen unterschieden hätten. Das Werk *De concordantia catholica* klingt an, gemäß dem es die Aufgabe eines Legaten (vgl. 2Kor 5,20) sei, Einheit und Zusammenstimmen der Vielen gemäß den Rechtskanones herzustellen, der Legationsgedanke prägt aber auch C.s späte Predigten, in denen die Autorität der kirchlichen Oberen aus der Legation Christi vom Vater deduziert wird.

Während der Legationsreise 1451/52 war C. auch mit konfliktreichen Reformversuchen der gegenüber den Ortsbischöfen exempten Bettelorden befasst, die *Thomas Woelki* untersucht. Die in Synodalstatuten inserierten Rechtsbestimmungen des Legaten wollten die Ordinarien als Wächter über den Lebenswandel der Mendikanten durch ein Prüfungsrecht stärken, wobei er sich auf das Dekretalenrecht stützte, nach dem die Mendikanten nicht die Konkurrenten, sondern nur eine Hilfe für die Pfarrseelsorger sein sollten. Die vier römischen Bettelordensprokuratoren appellierten dagegen 1452 beim Papst, ohne dass eine Entscheidung bekannt wäre. Auch in Brixen zielt Nikolaus dann auf eine Stärkung der Pfarrer, wobei hier bereits vor ihm dahin zielende Bestimmungen erlassen worden waren und es wenige größere Städte mit Mendikantenkonventen gab.

Den berühmten Reformentwurf für Papst Pius II., die *Reformatio generalis* (1459), kontextualisiert *Jürgen Dendorfer* genauer innerhalb des kurialen Reformdiskurses, der ein zentrales Thema des Piccolomini-Pontifikats war; Kardinal Domenico de Domenichis hatte neben der Türkenfrage die Kurienreform bereits in der Predigt vor dem Konklave 1458 als zentrale Aufgabe des künftigen Papstes ausgemacht. Er war wie C. und Antonin von Florenz Mitglied der bald eingesetzten Reformkommission, an deren Ende der Entwurf der nichtpublizierten Reformbulle des Papstes steht; die Basler Dekrete blieben Ausgangs- und Bezugspunkt, auch durch Vermittlung der Wahlkapitulationen seit 1431. War die *christoformitas* der ganzen Kirche Ziel des Gutachtens des Cusaners, so begann diese mit der Reform von Papst und Kurie, um dann über Visitatoren zu den Gliedern zu gelangen. Dendorfer betont den Einfluss der Baseler Reformprojekte, die freilich ihrer detailreichen Konkretheit entkleidet wurden; die Kardinalrepräsentierten gegenüber dem Papst den Konsens der Kirche, sie galten als ständig tagendes Konzil. Im Vergleich zum Bullenentwurf zeigt Nikolaus von Kues ein auffälliges Desinteresse an institutionellen Reformen und zielt eher auf eine Anleitung für Visitatoren, zur Einhaltung der kanonischen Pflichten zu mahnen.

Seine letzte Reform, der neben Kirchen und Klöstern auch die Hospitäler unterzogen wurden, führte der Kardinal 1463 in Orvieto in päpstlichem Auftrag durch. *Thomas Frank* beschreibt die im Stadtrat geführten Diskussionen um eine Reform und Union der vielen kleinen, v.a. von Bruderschaften unterhaltenen Hospitäler, die C. projektierte, der Rat aber ablehnte. Der gescheiterte Plan der kanonistischen Inkorporation war für den Kardinal aber eine konkrete Anwendung eines korporativen ekklesiologischen Strukturprinzips. Natur und Ursprung des Rechts waren zusammen mit den differenten Reformbegriffen umstritten: C. hatte mit seiner pro-päpstlichen Wende zwar die Notwendigkeit des Konsenses auf allen kirchlichen Ebenen zugunsten eines einseitig von oben nach unten legitimierenden Repräsentationsbegriffs ersetzt; dennoch blieb der Grundgedanke einer Reform die je noch perfektiblere Annäherung an das Urbild.

Gisela Naegele schließlich untersucht Nikolaus von Kues' Vorschläge zu einer Reichsreform, die in engem Zusammenhang mit einer Reform der Kirche stand, zumal Kleriker wichtige Träger des Reformdiskurses waren. Sie vergleicht *De concordantia catholica* mit Piccolominis *Pentalogus* und mit Jean Juvénal des Ursins Text *Loquar in tribulatione* (mit Bezug auf Frankreich). Alle drei Texte konnten ihr Reformanliegen jeweils nicht durchsetzen und zeichnen eine heile Vergangenheit als Hintergrund für den Verfall der Gegenwart, wobei die Schilderung der tödlichen Krankheit des *corpus*, die es zu kurieren gelte, um Frieden und Eintracht wieder herzustellen, beim deutschen am intensivsten ausgeprägt war, aber auch Juvénal des Ursins Text prägte.

Eine Kontextualisierung der Schriften *De pace fidei* und *Cribratio Alcorani* in die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam, die zumeist unterlassen wird, nimmt *Florian Hamann* vor. Zwar entspringen die intellektuellen Bekehrungsversuche gerade einer realpolitischen Unterlegenheitssituation: Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens wurde nirgends aufgegeben; dennoch wollte bereits Gregor von Trapezunt Mehmed II. überzeugen, dass die Kerndivergenzen zwischen Juden, Christen und Muslimen nur zum Schein beständen, da alle drei letztlich dasselbe meinten, eine These, für die es bei ihm bei einem dünnen Quellenbeleg bleibt. Den Nachweis sollte ein Konzil der Weisen aller Völker führen. 1464 wurde sein Schüler Pietro Barbo als Paul II. zum Papst gewählt, der eine Reise Gregors nach Konstantinopel finanzierte, damit dieser dem Sultan nachweisen könne, dass die christlichen Lehren mit Aristoteles und dem Koran übereinstimmten. Das überschwängliche, auf die Analogie mit Kaiser Konstantin zielende Lob für den Sultan war dann bei Gregors Rückkehr Wasser auf den Mühlen seiner (Platon statt Aristoteles bevorzugenden) Gegner, obwohl diese Lobreden wohl lediglich taktisch motiviert waren und keine Sympathien für den Sultan bedeuteten. Während Gregor den Brief Pius' II. an Mehmed II. beeinflusst haben dürfte, ist dies für C. eher nicht nachzuweisen, wohl aber wird die Diskussionslage im Umfeld des Baseliense erhellt.

In den philosophischen Beiträgen sucht *Isabelle Mandrella* explizit eine Verhältnisbestimmung von Spekulation und Reformhandeln herauszuarbeiten. *Vita activa* und *vita contemplativa*, Martha und Maria, sind für C. zwei praktische Lebensformen, aber auch zwei Erkenntnisvermögen, *ratio* und *intellectus*. Letzterer wendet sich in Absehung von dem Vielen der reinen Wahrheit jenseits der Sinnlichkeit zu. Dabei wertet Nikolaus das Neue, Schöpferische, die Kreati-

vität des Menschen auf, der gerade darin ein *Deus secundus* sei; der Geist müsse stets nach noch besserem Begreifen streben. Wie der Mensch die in ihm angelegten Potentiale von Intellektualität nutzen will, ist seiner Freiheit überlassen, die ihn Gott ähnlich mache. Doch nur wenn die Seele sich selbst stirbt, um dem lebendigmachenden Willen Gottes zu leben, ist sie wahrhaft frei und lebendig. Der emphatisch betonte intellektuelle und freie Gehorsam, so Mandrella, ist aber kaum mit manchen Forderungen anlässlich von Visitationen vereinbar, bei denen C. blinde Unterwerfung forderte.

Die *Renovatio* der Denkungsart des Meister Eckhart ist Gegenstand des Beitrags von *Norbert Winkler*. C. rezipierte wesentliche Theorieelemente Eckharts im Kontext einer geistmetaphysisch-intellektuellen Neuinterpretation von Theoremen der peripatetischen Erkenntnislehre, auch wenn er Eckharts Gedanken des *homo divinus* zugunsten einer stärkeren Abgrenzung von Gott und Mensch (dessen Erkennen in diesem Leben perspektivisch begrenzt bleibe) entschärft und zugleich die Konstruktivität des menschlichen Geistes im Vermessen des Sinnlichen betont. Zugleich hat er Eckharts Bemühungen um eine philosophisch-spirituelle Reform den eigenen Bedürfnissen angepasst, näherhin seinem christologischen und juristischen Kirchenverständnis, das für ihn in seiner Sicht der Heilsvermittlung zentral blieb.

Tradition und Innovation implizieren ein Denken von Möglichkeit/Modalität, das *Thomas Leinkauf* bei C. analysiert, bildete doch das *posse* ein Hauptthema seiner Denkanstrengungen. Der jüdisch-christliche Gottesgedanke habe eine Revision des antiken Modaldenkens gebracht, etwa den Gedanken Gottes als vollkommener Aktualität oder die *potentia Dei ordinata/absoluta*-Lehre der franziskanischen Tradition. Ist für C. vor diesem Hintergrund das *posse* und das *posse ipsum* ein Gottesname, so ist Gott im Gegensatz zu den endlichen Dingen alles das, was er sein kann, und ermöglicht so erst die *explicatio* im Endlichen. Freiheit des endlichen Geistes meint auf diese Weise die Möglichkeit des *se explicare* in dem ihm vom ersten Prinzip zukommenden Möglichkeitsraum, ein Ausfallen, eine *operatio*, in dem bzw. der der Geist komplikativ zugleich bei sich und seiner Potentialität bleibt.

Facettenreich werden in diesem Sammelband verschiedene philosophische und historisch-praktische Aspekte der Reformbemühungen des Nikolaus von Kues zusammengeführt, ohne dass Vollständigkeit erstrebt wurde. In gewisser Weise begründet die geistmetaphysische Konzentration der Rückführung auf das Eine das praktische Reformwirken des Kirchenmannes; dennoch erscheint Letzteres in mehreren Beiträgen auch gegenüber den eigenen Einsichten in die Intellektualität und freie Gottebenbildlichkeit des Menschen als defizitär, was wohl auch mit seiner antikonkiliaristischen Wende zusammenhängen dürfte, welche die legitimierende Repräsentation vom Konsens auf die Legation von oben zu verlagern suchte.

Regensburg

Klaus Unterburger

Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?, hg. v. Heinz Duchhardt / Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 313 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beihefte, 97), geb. € 49,99 ISBN: 978-3-525-10123-0

Vom 18. September 1814 bis zum 9. Juni 1815 versammelten sich in der alten Kaiserstadt Wien Delegierte aller europäischen Mächte mit dem Ziel, nach den napoleonischen Kriegen Deutschland und Europa politisch neu zu ordnen. Dabei galt es nicht zuletzt, wichtige kirchen- und religionspolitische Angelegenheiten zu regeln. Zu den zahlreichen Aufgaben, die auf diesem Gebiet zu lösen waren, zählten die völkerrechtliche Bestimmung des Verhältnisses der deutschen Staaten bzw. des Deutschen Bundes zur Kurie (entweder in Form eines „Reichskonkordats“ oder ersatzweise durch Länderkonkordate), die schon seit geraumer Zeit diskutierte bürgerliche und politische Gleichstellung der christlichen Konfessionen und die infolge eines gewandelten Weltbildes dringlicher gewordene Behandlung humanitärer Probleme (Judenemanzipation, Sklavenhandel). Diesem weiten Feld, das die politischen Bevollmächtigten auf dem Kongress jedoch in der Regel nur am Rande interessierte und das auch in der historischen Forschung bisher keine zusammenfassende Betrachtung gefunden hat, ist der vorliegende Band gewidmet, der die Vorträge einer vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte am 15. und 16. März 2012 in Mainz durchgeführten interdisziplinären Tagung dokumentiert.

Das Werk gliedert sich in drei Teile, die nacheinander die Vorgeschichte, das Kongressgeschehen sowie die Begleiterscheinungen und Folgen des Wiener Kongresses in den Blick nehmen. Obgleich der Vortrag von Werner Blessing (Erlangen) zur Pluralisierung der Religionsverfassung am Übergang von der Frühen Neuzeit zur Moderne („Parität der Konfessionen – modernes Staatsprinzip und gesellschaftliche Herausforderung“) weggefallen ist, bietet der Band ein reiches Spektrum an Themenstellungen. Den ersten Teil bestreift der Beitrag über „Dalbergs Konkordatspläne für das Reich und den Rheinbund“ aus der Feder *Karl Hausbergers*, eines exzellenten Kenners dieser Materie. Der tragischen Gestalt Dalbergs, der mit sämtlichen Konkordatsprojekten Schiffbruch erlitt, hat

die Nachwelt vielfach Unrecht getan, insbes. durch die infame Unterstellung, er habe sich zum „Papst“ oder „Patriarchen“ Deutschlands machen wollen. Richtig ist vielmehr, dass er durch das Streben nach einer Stellung als „Primas Germaniae“ der deutschen Kirche ihren Zusammenhalt sichern und einen landesherrlichen Summepiskopat nach protestantischem Vorbild verhindern wollte, ohne dabei die lebendige Verbindung mit dem „Centrum unitatis“, dem Papsttum, aufzugeben. Nimmt man Dalbergs Bemühungen hinzu, den staatlichen Einfluss auf die Kirche in Grenzen zu halten, so ging „es ihm letztlich um eine vermittelnde ekklesiologische Position im Kräftefeld von Papst, Bischof und Landesherr“. Bedauerlicherweise wurde dies alles „zerrieben zwischen den immer dreisteren Weltherrschaftsplänen Napoleons, den partikularistischen Interessen der deutschen Fürsten und dem sich verstärkenden Zentralismus Roms“ (beide Zitate: 38f).

Der Kongress selbst wird sodann in sieben Aufsätzen beleuchtet, darunter einem in englischer Sprache (von Roberto Regoli). Zunächst stellt *Dominik Burkard* Vorstellungen, Konzeptionen und Bemühungen zur Reorganisation der „deutschen Kirche“ in der Zeit des Wiener Kongresses vor, die – ganz im Sinne Dalbergs – das Bestreben einte, auf ein ausgewogeneres Verhältnis zwischen Episkopal- und Papalsystem hinzuwirken. Nach einem Beitrag von *Franz Xaver Bischof*, der die mit Dalberg abgestimmten Aktivitäten Wessenbergs auf dem Kongress ventiliert, schildert *R. Regoli* die erfolgreichen Anstrengungen des moderaten Reformers Consalvi um eine weitgehende Wiederherstellung des Kirchenstaates und um verbesserte Beziehungen zu den europäischen Mächten. *Johannes Wischmeyer* informiert über die gescheiterten Wiener Verhandlungen von 1815 über eine Bundeskirchenverfassung, *Michael Hundt* über das Problem der Rechtsstellung der Katholiken in den kleineren deutschen Staaten, und *Heinz Duchardt*, Autor zweier aktueller Biographien zum Freiherrn von Stein, über dessen „Kirchenpolitik“ auf dem Wiener Kongress. Den Abschluss des zweiten Teils bilden *Thomas Wellers* aufschlussreiche Ausführungen über „Die Ächtung des Sklavenhandels in der Kongressakte und die Rolle der Kirchen“. Das in Wien beschlossene und zunächst scheinbar wirkungslose Verbot ist nichts Geringeres als eine Zäsur in der Menschenrechtsgeschichte, wurde doch hier zum ersten Mal „ein humanitäres Anliegen zum universell bindenden Völkerrechtsprinzip erhoben“ (185).

Ganz unterschiedlichen Themen wenden sich die drei Beiträge des letzten Teils zu. Während die Vertreter der jüdischen Gemeinden die Belange der Juden bei den Wiener Verhandlungen nur in begrenztem Umfang zur Geltung bringen konnten, wie *Renate Penßel* berichtet, gelang die Restituierung des 1793 aufgehobenen Jesuitenordens durch Pius VII. im Jahr 1814 ohne Abstriche; gleichsam die Keimzelle hierfür bildete die Duldung der Jesuiten in Weißrussland dank der Gunst der Zarin Katharina II. und der indirekten Zustimmung Pius' VI. *Paul Oberholzer* resümiert: „Auch wenn die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu mit dem Wiener Kongress lediglich das Datum gemein hat, ist sie eine klare Manifestation restaurativen und konterrevolutionären Gedankenguts, die den Katholizismus und im katholischen Europa die Gesellschaft während des ganzen 19. Jh.s nachhaltig bestimmte.“ (304) Der Kirchenrechtler *Heinrich de Wall* schließlich erörtert die unterschiedliche Auslegung von Art. 16 I der Deutschen Bundesakte (DBA); er zeigt, dass das Paritätsprinzip der Bundesakte im Zweifel („Fall Kettenburg“ 1853) nur die individuelle Religionsausübung schützte und keineswegs volle Religionsfreiheit garantierte.

Der durch ein Autorenverzeichnis und ein Personenregister beschlossene Band, der dem früheren Direktor des Mainzer Instituts für Europäische Geschichte, Karl Otmar Freiherr von Aretin, zum 90. Geburtstag gewidmet ist, macht deutlich, dass der Wiener Kongress durch einzelne Akte wie die Restituierung des Kirchenstaates zwar durchaus Wegmarken setzte, dass er aber im Ganzen langfristig gesehen keine kirchenpolitische Zäsur darstellt.

Osnabrück

Manfred Eder

Unterburger, Klaus: Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus. – Regensburg: Pustet 2011. 182 S. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 10), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-7917-2377-8

Klaus Unterburger, seit 2012 Inhaber des Regensburger Lehrstuhls für Historische Theologie (Mittlere und Neue Kirchengeschichte), präsentiert im vorliegenden zehnten Band der „neueren Theologiegeschichte“ einen interessanten Quellenfund aus dem Nachlass des „Kurialjésuiten“ Augustin Bea: eine ausführliche (lateinische) Lagebeschreibung des deutschen Katholizismus aus dem Jahr 1926 und damit aus einer vergleichsweise noch unverfänglichen Zeit. Bea hat sie vermutlich im Auftrag der Studienkongregation verfasst. U. ediert sie im Original (89–118), übersetzt sie ins Deutsche und versieht sie in dieser Version mit Fußnoten, die weniger (wie deklariert) „kritisch kommentieren“ als zusätzliche erklärende Daten liefern bzw. mitunter recht ausführliche Ergänzungen zu Anmerkungen bzw. Literaturangaben bei Bea enthalten (119–166).

U. ist mit römischen Belangen bekanntlich bestens vertraut. Seine Doktorarbeit von 2004 war zwar noch der frühen Neuzeit, aber bereits „kurialer Politik“ gewidmet (Bayerisches Konkordat 1583), seit seiner

Zeit in Münster bei Hubert Wolf verschrieb er sich dann vorwiegend der kirchlichen Zeitgeschichte und hat 2006 eine ähnliche römische Expertise zu Deutschland ediert: die Schlussrelation des Nuntius Eugenio Pacelli von 1929, die er in Folgepublikationen dann weiter ausgewertet hat. Dass Bea die Sicht Pacellis sowie die daraus folgende Deutschlandpolitik der Kurie maßgeblich beeinflusst hat, bildet denn auch eine der Erkenntnisse der vorliegenden Studie (36–40).

Die Kernbotschaft des Bea-Berichts ist eingebettet in Überlegungen zum „Nationalcharakter“ der Deutschen sowie eine grundsätzlich positive Bewertung der Organisation und Sakramentspraxis der deutschen Katholiken und enthält knappst zusammengefasst einen dreifachen Appell: 1. zur möglichst gründlichen Abschottung des katholischen vom übrigen Teil der Bevölkerung (z.B. durch katholische Schulen und „konfessionsreine“ Ehen), um dessen Einfluss in Richtung sittlicher und religiöser Indifferenz hintanzuhalten; 2. zur „überfälligen“ Ausrichtung aller theologischen Ausbildung auf die einzig „soliden“ Prinzipien der Neuscholastik; 3. zur weiteren Verlagerung der Kirchenkompetenzen nach Rom, damit nicht weiterhin ungenügend ausgebildete und problembewusste Bischöfe allzu innovationsfreudige und häufig linienkritische Theologenausbilder bestellen und so zum Verderb des katholischen Bewusstseins im Lande beitragen.

Der Buchtitel weckt die Erwartung, dass Beas Lagebericht – nach einer gebührenden Hinführung und wohlkommentiert – das Zentrum der Studie bilden wird, um dann nach allen Seiten hin ausgeleuchtet und analysiert zu werden. Das ist aber nicht der Fall. Der Bericht wird vielmehr als eine Art „Anhang“ präsentiert (ab 89). Seine Charakterisierung und Auswertung wiederum, die mit weniger als zehn (teilweise Rumpf-)Seiten recht knapp ausfällt (27–36), ist eingebettet in eine ganz andere, sehr viel ausführlichere Erörterung: die Rolle Beas beim Zweiten Vatikanum bzw. die Deutung der zweifellos bemerkenswerten „Wende“ des Theologen Bea, die in diesem Umfeld und damit bereits in seinem Greisenalter stattgefunden hat. Mit gleicher, wenn nicht größerer Berechtigung hätte der Buchtitel somit auch lauten können: „Die wundersame theologische Wende des greisen Augustin Bea“. Es drängt sich der Eindruck auf, dass zwei separate Studien – jede für sich fundiert und lesenswert – aus eher pragmatischen Gründen verbunden wurden, um zusammen eine Monographie zu ergeben.

Auf die Erörterungen zur Qualität der späten „Wende“ Beas möchte der Rez. nicht im Detail eingehen. Sie ist wie jede innere Regung historiographisch nur schwer fassbar; Ausführungen dazu bleiben notgedrungen auf weite Strecken Spekulation. Will man Bea nicht schlichtweg als „Wendehals“ begreifen, so bieten sich dafür ohnehin nur jene zwei Erklärungsmuster an, die U. unterschiedlich deutlich anspricht: entweder eine so verinnerlichte Bezogenheit auf den jeweiligen Papst, dass sich aus dem Paradigmenwechsel, der mit dem Wechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. einherging, gleichsam organisch auch der Wandel im theologischen Denken des Kardinals vollzog; oder aber eine einschneidende persönliche Umorientierung, gleichsam eine „Bekehrung“ im hohen Alter zu Positionen, die in vielem konträr zum bisher vertretenen standen. Im Sinne der Theorie „kollektiver Biographien“ könnte ferner noch in Betracht gezogen werden, inwieweit Bea hier nicht *pars pro toto* den gleichzeitigen, mindestens ebenso bemerkenswerten und folgenreichen Wandel des gesamten Jesuitenordens verkörperte.

Was aber den Lagebericht von 1926 angeht, so erscheinen einige Punkte noch einer vertieften Analyse bzw. weiterführender Fragen und Gedanken würdig. Inwieweit bspw. eine so ausgeprägte römische Sichtweise eines gebürtigen Deutschen als realistisch erscheint – oder sollte Bea nur zu genau gewusst haben, was seine Auftraggeber (und/oder Ordensoberen) von ihm erwarteten? Stärker zu hinterfragen wäre zudem die auffällige Prädominanz des Feindbildes „Protestant“, während der „Sozialismus“ nur vereinzelt anklingt und die Problemfelder „Nationalsozialismus“ oder „Neuheidentum“, aber auch „Juden“ oder „Judentum“ vollständig fehlen. V. a. könnte im Blick auf die Bea-Expertise erörtert werden, inwieweit die darin ersichtliche, geradezu erschreckende „Betriebsblindheit“ – der Autor nennt sie etwas euphemistisch „binnenkatholische Blickrichtung“ – nicht eine Reihe verfehlter Prioritätensetzungen bewirkte. Damit wäre vermutlich sie hauptverantwortlich dafür gewesen, dass die größten „Gefahren, die der Kirche, ja der gesamten Menschheit drohen“, gerade nicht erkannt wurden, bzw. hätte sie maßgeblich dazu beigetragen, dass das katholische Deutschland wie das päpstliche Rom der folgenden totalitären Herausforderung nur allzu unzureichend gewachsen waren.

Wien

Rupert Klieber

Grenzen des katholischen Milieus. Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Aschendorff 2012. 552 S., geb. € 39,00 ISBN: 978-3-402-13005-6

Um das katholische Milieu als Forschungskonzept ist es in den letzten Jahren vergleichsweise ruhig geworden, obwohl dieses Paradigma nach wie vor die Katholizismusforschung zum langen 19. Jh. organisiert. Schon vor diesem Hintergrund verspricht der Titel des von Joachim Kuropka hg. Sammelbandes interessante Anregungen: Der Kerngedanke – der Spannungs- und Interpretationsbogen zwischen katholischer Milieuforschung und der „Grenze“, die der „überweltliche Bezug“ dem Nationalsozialismus zu setzen suchte – ist zwar nicht neu und gerade in der historischen Forschung bereits milieübergreifend unternommen,¹ für den Bereich des Katholizismus lag bislang in dieser Dichte aber keine die verschiedenen Regionen vergleichende Studie vor. Vom Oldenburger Münsterland über das Rheinland bis Südwestdeutschland, Bayern, das Eichsfeld und Schlesien bis zum Ermland sind alle größeren katholischen Regionen der Weimarer Republik und der NS-Zeit jenseits der Ebene der ohnehin recht gut untersuchten Großstädte vertreten, wichtige Forschung der letzten 5 Jahre auf der Monographienebene wird hier gebündelt und komprimiert zugänglich gemacht. Das entworfene Panorama offenbart in hoher Dichte die Vielfalt und unterschiedliche Ausprägung des lokalen und regionalen Katholizismus im Deutschland der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus. In drei leider nicht näher begründeten Kategorien (Agrar-industrielle Mischmilieus / traditionale Lokal-/Regionalmilieus / vormoderne agrarisch-katholische Milieus) entwickelt der Band sein wahrlich buntes Kaleidoskop; in einer Art Anhang zeichnet William J. Muggli die langfristigen Auswirkungen der Milieuverhältnisse im Wahlverhalten bis in die Gegenwart nach. Grob folgen die meisten Beiträge dem Raster „Katholisches Milieu in der Weimarer Republik“ – „katholisches Verhalten im Nationalsozialismus“.

In den *agrar-industriellen Mischmilieus* lassen sich je nach Industrialisierungsgrad und regionalem Außendruck sehr unterschiedliche Katholizismen festmachen. Dichte Milieustrukturen und zugehörige klare Grenzen gegenüber dem Nationalsozialismus konstatieren Ryszard Kaczmarek für Oberschlesien, Theo Schwarzmüller für Hauenstein in der Pfalz und Klemens-August Recker für Emsdetten, während soziale Schwierigkeiten in der Grafschaft Glatz (Michael Hirschfeld) und dem münsterländischen Nordwalde (wiederum Recker in seiner interessanten Vergleichsstudie) zu einer erhöhten Anfälligkeit des katholischen Wahlverhaltens führten. Ungemein bereichert wird dieser Block durch zwei dem Milieugedanken kaum mehr verpflichtete Ansätze: Oded Heilbrunner postuliert durchaus schlüssig in der Tradition der Liberalismusforschung die Existenz eines katholischen, populären radikalen Liberalismus in Südwestdeutschland, der sich als Gegenmodell zu ultramontanen wie protestantisch-liberalen Großkulturen in der Peripherie entwickelte und durch seinen Protestcharakter eine Affinität zum Nationalsozialismus zumindest nicht ausschloss; möglich wird damit die Erklärung einschlägiger Wahlergebnisse. Einziges Manko dieses lesenswerten Aufsatzes: Jenseits dieser kleinen Randgruppe katholischer Radikalliberaler bleibt Südwestdeutschland damit nach wie vor ein Forschungsdesiderat für die Milieuforschung. Ganz anders Michael E. O'Sullivan: Er stellt die Frage nach der Rolle von Frauen innerhalb der Milieustrukturen und betont deren Rolle als „unerschütterliche Bastion“ des Milieus: Ohne die aktive Mitarbeit der „Mütter“ wären weder öffentliche Großveranstaltungen, die den Charakter von Protest gegen den Nationalsozialismus erhielten, noch eine Aufrechterhaltung der religiösen Sozialisation möglich gewesen.

In den *Traditionalen Lokal-/Regionalmilieus* spielen die Aufsätze von Helmut Braun, Wolfgang Weiß, Johann Riermeier und Klaus Unterburger eine überraschende Bandbreite an. Während Braun für seine (teil-)industrialisierten Gemeinden im Bayrischen Wald eine relativ hohe Konstanz der etablierten katholischen Strukturen bei gleichzeitig hohen Stimmenanteilen von SPD und später NSDAP konstatiert, kommt Wolfgang Weiß zu einer heterogenen Einschätzung der Lage in Unterfranken und sieht „Momente der Integration des Nationalsozialismus“ (279). Lediglich Passau (Riermeier) und die Oberpfalz (Unterburger) spiegeln die dichte katholische Lebenswelt wider, die man in dieser Kategorie aufgrund der Vorgaben ohnehin erwartet hätte.

Vormoderne agrarisch-katholische Milieus beschreiben schließlich die Beiträge von Dietmar Klenke zum Eichsfeld, Joachim Kuropka zum Oldenburger Münsterland, Maria Anna Zumholz zum Emsland und Hans Jürgen Karp zum Ermland. Klenke räumt recht entschieden mit der Vorstellung eines dicht

geschlossenen katholischen Milieus im Eichsfeld auf und identifiziert mehrere Einbruchslinien des Nationalsozialismus, darunter insbes. den „Anti-Versailles-Nationalismus“ und den zugehörigen nationalkonservativen Katholizismus. Kuropka, Zumholz und Karp dagegen betonen die starke Geschlossenheit des katholischen Milieus im Oldenburger Münsterland, im Emsland und im Ermland.

So interessant und facettenreich der gesamte Sammelband zu lesen ist, leidet er doch unter einem prinzipiellen Manko: Er wird den ursprünglich mit dem Forschungsdesign ‚Milieu‘ verbundenen Ansprüchen an vielen Stellen nicht gerecht. Der Milieuforschung ging es gerade auch darum, sozialgeschichtlich zu arbeiten und somit ein in der Kirchengeschichte vorhandenes Defizit zu beheben. Gerade in den hier untersuchten Gebieten überrascht vor diesem Hintergrund das geringe Ausmaß, das statistische Argumentation in den Aufsätzen einnimmt. Prägend für den Sammelband ist die Argumentation mit Wahlzahlen, sodass sich der Eindruck aufdrängt, ein katholisches Milieu wie auch dessen Widerständigkeit ließe sich bereits aus der Anzahl der Zentrumswähler ableiten. Spätestens seit dem – partiell auch im Band rezipierten – Cleavage-Aufsatz des AKKZG und der Weitung des Milieukonzepts in Richtung auf kulturwissenschaftliche Fragestellungen steht ein auch methodisch ausgefeiltes Instrumentarium zur Verfügung, das von den Autoren der Aufsätze teilweise nur marginal genutzt wird, manchmal auch gar nicht. Faktisch führt das im vorliegenden Sammelband dazu, dass die Komparatistik fast schon nicht mehr gegeben ist: Oberschlesien (Argumentation nur mit Wahlzahlen) und die Oberpfalz (Argumentation mit dem Cleavage-Konzept des AKKZG, sozialgeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Einordnung) kommen mit sehr unterschiedlichem Vorgehen und Milieubegriff zum gleichen Ergebnis. Nicht ganz unschuldig an diesem Begriffswirrwarr zeichnet der methodische Artikel von Winfried Becker. Obwohl sehr lesenswert und in sich eine anregende Lektüre, transportiert er neben aufschlussreichen Erweiterungen und Relativierungen des Milieuparadigmas eine latente Präferenz „herkömmliche[r] statt theoretisch überfrachteter Geschichtsschreibung“ (60), was für die begriffliche Klarheit eines Aufsatzbandes wohl eher kontraproduktiv sein dürfte. Die von ihm übrigens ebenfalls eingeforderte weitestgehende statistische Durchdringung (61) der Frömmigkeitsaspekte in Kombination mit einer zu Recht angemahnten Erforschung der vielfältigen Teilmilieus bleibt damit leider auf der Strecke.

Köln

Christian Handschuh

Kilby, Karen: Balthasar. A (Very) Critical Introduction. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing 2013. 176 S., pb. € 17,40 ISBN: 978-0-8028-2738-8

Die englische Systematikerin Karen Kilby publiziert zu Fragen der neueren Theologiegeschichte. Neben ihren Arbeiten zu Karl Rahner und Henri de Lubac legt sie nun eine kritische Betrachtung zur Theologie Hans Urs von Balthasars vor. Die Studie versteht sich als eine Einführung in das gesamte Werk und stellt dafür summarisch die Trilogie (*Herrlichkeit*, *Theodramatik*, *Theologik*) vor. Es geht ihr nicht so sehr um eine Untersuchung einzelner Fragen, die in der Sekundärliteratur ausführlich behandelt werden, sondern sie fragt explizit nach Struktur und Stil dieser Theologie. In einem ersten Kap. werden Biographie und akademischer Werdegang des Basler Theologen vorgestellt, wobei die Vf.in seine Theologie zunächst als einen Neuaufbruch gegenüber der herrschenden Neuscholastik darstellt, der sich u.a. durch die Begegnungen v. B.s mit Henri de Lubac, Erich Przywara, Karl Barth und v.a. Adrienne von Speyr verstehen lässt. Die Vf.in zeichnet v. B. als einen Denker, der sich – als Autodidakt – zu einem selbstständigen Theologen entwickelt hat, der weder einer Schule angehörte noch eine gründete. V. B.s Stil ist als theologische Prosa zu qualifizieren, die dem Selbstdenker dazu verhilft, mit seiner Theologie über die binnenkirchlichen Räume hinaus wahrgenommen zu werden und so zu einem typischen Vertreter katholischen Denkens im 20. Jh. zu werden. Diese Selbstständigkeit zeigt sich in allen Teilen seines Werkes, das neben den vielen Arbeiten zur Theologie und Frömmigkeit auch polemische Schriften zu aktuellen Fragen von Kirche und Theologie umfasst.

In dem Kap. „Picture and Play“ stellt die Vf.in der (anglophonen) Leserschaft anhand der Trilogie die Grundzüge der Theologie v. B.s vor. In den Teilbänden der *Herrlichkeit* wird das *Pulchrum* als Ausgangspunkt einer nachmetaphysischen Theologie gewonnen, in den verschiedenen Bänden der *Theodramatik* führt v. B. die Figur des Spiels als Theologumenon ein und in den drei Bänden der *Theologik* werden die epistemologischen Grundfragen theologischen Wissens und Erkennens in der Moderne behandelt. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Basler Theologen nimmt die Vf.in paradigmatisch an seiner Trinitätstheologie und der Genderthematik in der Sichtweise v. B.s vor. Wird v.

¹ Als Gesamtüberblick: *Nationalsozialismus in der Region*. Beiträge zur regionalen und lokalen Forschung und zum internationalen Vergleich, hg. v. Horst Möller / Andreas Wirsching / Walter Ziegler (Sondernummer Schriftenreihe der Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte), München 1996; *Anpassung, Verweigerung, Widerstand*. Soziale Milieus, politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich, hg. v. Detlef Schmichen-Ackermann (Schriften der Gedenkstätte Deutscher Widerstand, A 3), Berlin 1997.

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTFÜHRUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2012/2013

Beilage zum 110. Jahrgang 2014

Dissertationen im akademischen Jahr 2012/2013 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

- ABBOUD, Miled Youssef: Monotheismen zwischen Gewalt und Frieden. Eine Auseinandersetzung mit aktuellen religionskritischen Thesen (Klaus Müller / Andreas Uwe Müller)
- BUSEMANN, Jan Dirk: Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Zensurprozesse der Indexkongregation im Kontext von Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit (1907–1914) (Hubert Wolf / Jürgen Werbick)
- GÜNTHER, Hansjörg: Umwege in eine achtsame Moderne. Die Großstadt im Fokus von Soziologie, Stadtkritik und deutschem Katholizismus (Karl Gabriel / Reinhard Feiter)
- HOLTERHUES, Anne: Aktuelle Jugendliteratur im Religionsunterricht – ein Lese-curriculum für die Sekundarstufen I und II (Clauß-Peter Sajak / Dorothea Sattler)
- KOLM, Melanie: Frauen in nachkonziliaren römisch-katholischen synodalen Prozessen. Partizipation – Themen – Ergebnisse – Desiderate – Perspektiven (Dorothea Sattler / Marianne Heimbach-Steins)
- LIS, Julia Anna: Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Theologie. Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides (Thomas Bremer / Klaus Müller)
- SCHEPERS, Judith: Streitbare Brüder. Ein parallelbiographischer Zugriff auf Modernismuskontroverse und Antimodernisteneid am Beispiel von Franz und Konstantin Wieland (Hubert Wolf / Thomas Schüller)
- SCHLENKE, Barbara: Gottes Reich und Königs Macht. Komposition und Redaktion in Daniel 4–6 (Peter Weimar / Marie-Theres Wacker)
- SCHLÖGL, Manuel: Mystik – Atheismus – Dunkle Nacht. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux im Gespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus. Ein Beitrag zur Theologie christlicher Gotteserfahrung (Andreas Uwe Müller / Dorothea Sattler)
- TONELLI, Debora: Le immagini violente di Dio. Un approccio estetico (Klaus Müller / Ulrich Berges [Bonn])
- VOCES, Stefan: Dialog und Demokratie. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland als Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965–1971) (Hubert Wolf / Jürgen Werbick)
- WALSER, Stefan: Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richard Schaefflers (Jürgen Werbick / Andreas Uwe Müller)
- ZUMBÜLT, Martin: Insolvenzfähigkeit der Pfarrei. Vermögensrechtliche Konsequenzen verfassungsrechtlicher Vorgaben und haftungsrechtliche Folgen analog staatlichem Kommunal- und Insolvenzrecht (Klaus Lüdike / Thomas Schüller)

Dissertationen im akademischen Jahr 2012/2013

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

- BERNLOCHNER, Max: Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam (Georg Langenhorst / Ulrich Kropač [Eichstätt-Ingolstadt])
- LIEVENBRÜCK, Ursula: Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes: Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Thomas Marschler / Thomas Schärfl)
- MARKTER, Florian: Transformationen. Zur Anthropologie Ezechiels unter besonderer Berücksichtigung des Motivs „Herz“ (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)
- MATENA, Andreas: Personale Beziehung und päpstliche auctoritas. Das Bild des Lateransalvators in seiner Funktion für die päpstliche Selbstdarstellung (Gregor Wurst / Wolfgang Vogl)

- MAYER, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendental-symbolischen Theologie (Thomas Marschler / Thomas Schärfl)

- MAZENIK, Christian: Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg: Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern (Gerda Riedl / Gregor Wurst)

- PREISSINGER, Carmen: Leben in und mit der Schöpfung. Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie (Gerda Riedl / Franz Sedlmeier)

Theol. Fak. der Univ. Basel

- BENDER, Erika: Alterstagebücher von Frauen. Das Private Tagebuch als Ort der Reflexion, der Krisenbewältigung und der persönlichen Sinnstiftung (Albrecht Grözinger / Isabelle Noth [Bern])

MACK, Christian Eberhard: Friedrich Naumann und der „Kampf um den Glauben“. Politische Theologie zwischen Macht, Moral und Moderne (Reinhold Bernhardt / Georg Pfeleiderer)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

KEBEKUS, Regina: Religionspädagogische Befähigung in der Ausbildung von Sozialberufen. Analysen – Begründungen – Konzeptionierungen (Martin Lechner / Stephan Leimgruber [München])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

JACOBS, Deborah: Images of Space in the Third Sibylline Oracle (Cilliers Breytenbach / Christiane Zimmermann / Markus Witte)

NOORDVELD-LORENZ, Dorothea-Henriette: Gewissen und Kirche. Zum Protestantismusverständnis von Daniel Schenkel (Notger Slenczka / Wilhelm Gräb)

ROSENFELD, Elisabeth: Johannes Bugenhagen und die Ausbildung des evangelischen kirchlichen Amtes sowie der Form seiner Übertragung in den von ihm reformierten Städten und Territorien (Dorothea Wendebourg / Christoph Marksches)

Theol. Fak. der Univ. Bern

KIRSCHT, Ralph: Der Emmaus-Weg. Neuwerdung in der Emmauserzählung (Lk 24,13–35) und das Modell eines spirituellen Ansatzes (Angela Berlis / Urs von Arx / Christoph Morgenthaler / Ursula Gast)

LIENAU, Detlef: Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (David Plüss / Wilhelm Gräb [Berlin])

TROF-BOECK, Nadja: Konflikt und soziale Identität. Eine interdisziplinäre Studie zur Konstruktion sozialer Identitäten unter Einfluss eines Trennungskonflikts (Moisés Mayordomo / Christoph Müller / Rainer Hirsch-Luipold)

Fak. f. Geschichtswissenschaft, Philosophie u. Theol. der Univ. Bielefeld, Abt. Theol.

KLEIN, Constantine: Religionspsychologie und Theologie. Theologische Potenziale religionspsychologischer Forschungsmethoden und Befunde (Heinz Streib / Heinrich Schäfer)

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

BAUMERT, Britta: Zur Prä- und Postexistenz des Logos in Auseinandersetzung mit der Christologie von Paul Tillich (Thomas Ruster [Dortmund] / Georg Essen)

BERKENKOPF, Christian: Biblische Dispositive des Sündenbegriffs. Ein theologisch-ethischer Beitrag zur Hamartologie (Christof Breitsameter / Thomas Söding)

BOCK, Florian: Der Fall *Publik*. Katholische Presse in der Bundesrepublik um 1968 (Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann)

EZEÄ, Matthew: The ILO's Concept of "Decent Work" in the Light of the Social Teachings of the Church and its Relevance to Nigeria (Joachim Wiemeyer / Christof Breitsameter)

GLÄSEL, Kirsten: Zwischen Seelenheil und Menschenwürde. Wandlungsprozesse weiblicher katholischer Ordensgemeinschaften in Deutschland – Die Schwestern vom Guten Hirten (1945–1985) (Wilhelm Damberg / Joachim Wiemeyer)

HEIDEMANN, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie (Ralf Miggelbrink [Essen] / Markus Knapp)

OBOH, Jens: Der deutsche Pax-Christi-Zweig in der Frühphase des Kalten Krieges: Gründungsgeschichte, Selbstverständnis und Vergangenheitsdiskurs (1946–1952) (Wilhelm Damberg / Joachim Wiemeyer)

OKONGWU, Robert: Eucharist – Meal and sacrifice: Implications and challenges in the context of Oriko-Meal and sacrifice among Igbo of Nigeria (Markus Knapp / Thomas Söding)

REIS, Oliver: Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenbildung (Norbert Mette [Dortmund] / Matthias Sellmann)

Ev.-Theol. Fak.

CHAN, Wai On: Gebet als christliches Sein, Leben und Tun: Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der analogia fidei Karl Barths (Günter Thomas / Traugott Jähnichen)

FÜLLING, Claudia: Theologische Wirtschaftsethik der Empathie. Grundlagen, neue Akzentuierung, Perspektiven zur Bedeutung von Empathie für moralisches Handeln als Beitrag im wirtschaftsethischen Diskurs und für Bildungsprozesse (Traugott Jähnichen / Franz-Heinrich Beyer)

HEILMANN, Jan: Die Bedeutung von Wein und Blut im Johannesevangelium. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Eucharistie im Johannesevangelium (Peter Wick / Reinhard von Bendemann)

LEE, Dong Ho: Theologisch-Sozialethische Begründungen und exemplarische Handlungsfelder sozialer Arbeit – Deutschland und Korea im Vergleich (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

LEIBOLD, Steffen: Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur. Mit einem Ausblick auf den Nahostkonflikt (Jürgen Ebach / Jan Dirk Döhling)

MEYNS, Christoph: Management als Mittel der Kirchenreform. Betriebswirtschaftliche Ansätze zur Bewältigung kirchlicher Rückbau-, Reorganisations- und Neuorientierungsprozesse (Isolde Karle / Traugott Jähnichen)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

HERINGER, Dominik: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Die Anaphora der Apostel Addai und Mari der assyrischen Kirche des Ostens als Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

ILLEMANN, Regina: „Zum Wohl der Kirche und des Volkes“. Der Katholische Deutsche Frauenbund zwischen Krieg und Konzil (1945–1962) (Gisela Muschiol / Georg Schöllgen)

JUSTO DOMÍNGUEZ, Emilio-José: Libertad Liberadora. Un estudio sobre la nueva formulación de la cristología y la soteriología desde el análisis de la libertad (Karl-Heinz Menke / Gerd Höver)

LÓPEZ DÍAZ, Rosa María: „En sophia peripateite“. Motivische Perspektiven zur Begründung der kolossischen Paränese (Hans-Jürgen Findeis / Martin Ebner)

OBERMAYER, Bernd: Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild (Ulrich Berges / Heinz-Josef Fabry)

Ev.-Theol. Fak.

FRANZMANN, Oliver: Jüngerunverständnis. Zur Karriere eines Motivs des Evangelisten Markus (Michael Wolter / Günter Röhser)

GRAF, Klaus-Jürgen: Ethik der Kinder- und Jugendhilfe – Grundlagen und Konkretionen (Hartmut Kreyß / Cornelia Richter)

HASPELMATH-FINATTI, Dorothea: Theologia Prima – Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

SADOWSKI, Sigurd: Kirche, wo Not ist – wo Kirche not ist. Notfallseelsorge als parochiale Aufgabe (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

SCHMOHL, Corinna: Der Schmerz der Endlichkeit. Sinnzentriert-psychotherapeutische und seelsorgliche Perspektiven in der Begleitung onkologischer Palliativpatienten im Krankenhaus (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

STRODMAYER, Werner: Scham und Erlösung. Studien zum relational-soteriologischen Verständnis eines universalen Gefühls in pastoraltherapeutischer Hinsicht (Ralf Miggelbrink / Markus Tiwald)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

BAZITWINSHI, Caliope: Die Weisheit wurde von ihren Werken gerechtesprochen (Mt 11,19). Einflüsse jüdischer Weisheitstraditionen auf die Christologie des Matthäusevangeliums und auf die vor-matthäische Überlieferung (Lothar Wehr / Burkard M. Zapff)

ECK, Joachim: Weh, sündige Nation! (Jes 1,4) oder die Ablehnung der unabwiesbaren Gottesheerschaft. Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches (Burkard M. Zapff / Lothar Wehr)

HAKIZIMANA, Giscard: Wie gewichtig sind deine Gefährten, o Gott. Untersuchungen zu Struktur und Theologie von Psalm 139 (Burkard M. Zapff / Lothar Wehr)

STÜBINGER, Thomas: Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Manfred Gerwing / Erwin Möde)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

BAAB, Florian: Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (Eberhard Tiefensee / Christof Mandry)

HARTLIEB, Michael: Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Eine sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs (Elke Mack / Josef Römelt)

HOLZBRECHER, Sebastian: Der Aktionskreis Halle im Spannungsfeld von Kirche und Staat. Entstehung, Funktion und Dilemmata einer kirchlichen Basisgruppe in der DDR (Josef Pilvousek / Klemens Richter [Münster])

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt a. M.

AKHOBGA, Augustine: Child Labour and Education in Nigeria: A Christian Social Ethics Perspective on Development (Bernhard Emunds / Josef Schuster SJ)

DAVIS, James Charles: The Ethics of Human Embryonic Stem Cell Research: Proposals for a Legal Framework for India (Josef Schuster SJ / Ulrich Rhode SJ)

FRÖHLING, Christian: Paradoxe Religionspädagogik. Die Relecture der Mystagogie Meister Eckharts (Klaus Kießling / Rainer Berndt SJ)

GAIKA, Marcin Rafal: Der gerechte Gott als die Quelle der Gerechtigkeit in Röm 1–4 in Verbindung mit dem Buch der Weisheit (Ansgar Wucherpfennig SJ / Johannes Beutler SJ)

KATTATHARA, Thomas: The Snag of the Sword: The Exegetical Study of Luke 22:35–38 (Ansgar Wucherpfennig SJ / Johannes Beutler SJ)

- MATHEW, Biju: The Role of the Petrine Ministry in the Ecumenical Relationship between the Malankara Orthodox Syrian Church and the Catholic Church (Werner Löser SJ / Theresia Hainthaler)
- MAYUNDA, Mbuinga Willy: Le Père Duparquet. De la reprise de la Préfecture Apostolique du Congo á la naissance de l'Eglise de Boma (1865–1890) (Klaus Schatz SJ / Michael Sievernich SJ)
- NGAH, Andrew: The Relationship between Mariology and Ecclesiology in the Theological Thinking of John Paul II. A Theological Inquiry (Medard Kehl SJ / Werner Löser SJ)
- NKWAIN, Augustine: Cultural Diversity and its Challenges to Evangelization in Cameroon: A Multidisciplinary Approach with Pastoral Focus of a Church in a Multicultural African Society (Klaus Kiebling / Josef Schuster SJ)
- PATENCE, Markus: Das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen (Josef Schuster SJ / Ulrich Rhode SJ)
- REICHERT, Wolf-Gero: Selbstregulierung und politische Steuerung des Finanzsystems. Wirtschaftssoziologische und gesellschaftstheoretische Beiträge zu einer Politischen Wirtschaftsethik (Bernhard Emunds / Hans-Ludwig Ollig SJ)
- TOEPEL, Alexander: Das Protevangelium des Jakobus – Ein Beitrag zur neueren Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung (Michael Schneider SJ / Ansgar Wucherpfennig SJ)
- ZANG MVONDO, Marcelin: Inculturation au Cameroun. Le milieu beti et le processus authentique d'Évangélisation (Michael Sievernich SJ / Rainer Berndt SJ)

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Kath. Theol.

- EREN, Mustafa: Die Diskussion über die zeitgenössische Globalethik im Kontext von Hans Küng und İhvan As-Safia (Thomas M. Schmidt / Abdullah Takim)
- GOECKE, Robert: Die Geschichte des Mathias-Spitals in Rheine von seiner Gründung bis in die 1930er Jahre. Betrachtungen einer Krankenhausgründung im Spannungsfeld religiöser, politischer, medizinischer und wirtschaftlicher Aspekte (Claus Arnold / Hubert Wolf [Münster])
- KOOB, Fedja Sven: Religion und Vernunft. Die Rationalität religiöser Überzeugung vor dem Hintergrund des Rationalismus (Thomas M. Schmidt / Knut Wenzel)
- SPECK, Regina: Freundschaftsbande. Religionspädagogische Überlegungen zum Phänomen Freundschaft auf der Basis einer theologischen Anthropologie nach Klaus Hemmerle (Bernd Trocholepczy / Thomas Schreijäck / Reinhard Feiter [Münster])

FB Ev. Theol.

- SCHREIBER, Gerhard: Das Glaubensverständnis des jungen Søren Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen (Heiko Schulz / Hermann Deuser [Erfurt])

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

- ANTWI, Emmanuel Kojo: The Book of Jonah in the Context of Postexilic Theology in Israel (Hubert Irsigler / Ulrich Dahmen)
- ARONICA, Markus: Religiösen Ausdruck erschließen. Kirchenbegehungen in religionsdidaktischer Hinsicht, exemplarisch am und im Freiburger Münster Unserer Lieben Frau (Paul Wehrle / Magnus Striet / Rainer Warland)
- BECKER, Thorsten: Von Gott her und auf Gott hin. Analyse des christlichen Freiheitsvollzugs im Werk Karl Rahners (Eberhard Schockenhoff / Peter Walter)
- BRUNS, Christoph: Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes (Thomas Böhm / Alfons Fürst [Münster])
- HWANG, Hin Sik: Die Eucharistielehre des Ambrosius von Mailand (Thomas Böhm / Helmut Hoping)
- LEE, Eunmi: Religiosität bzw. Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie: Ihre Bedeutung für psychiatrisches Wirken aus der Sicht des psychiatrischen Personals anhand einer bundesweiten Personalbefragung (Klaus Baumann / Ulrich Voderholzer)
- MAAS, Bernhard: Cooperatores Christi. Die Konzeptionen Vinzenz Pallottis und Joseph Kantenichs über die Zusammenarbeit im Apostolat und deren Wirkung (Hubert Windisch / Ursula Nothelle-Wildfeuer)
- MEISERT, Stefan: Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie von Robert Spaemann (Eberhard Schockenhoff / Markus Enders)
- RESCH, Felix: Der philosophische Charakter der Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (Markus Enders / Walter Euler [Trier])
- SCHMITT, Pascal: Die Heimat kann nur in der Beschreibung von Heimatlosigkeit enthalten sein. Heimat als theologisch anschlussfähiger Sehnsuchtsbegriff bei Arnold Stadler (Magnus Striet / Eberhard Schockenhoff)
- SCHUBERT, Christiane: Das mere passive in Erklärungsnot. Eberhard Jüngels Rechtfertigungsverständnis im Vergleich mit dem freiheitstheoretischen Ansatz Thomas Pröppers (Magnus Striet / Peter Walter)
- SCHULTE, Tobias: Moderne Kultur im Horizont Gottes? Eine Untersuchung der Theologie Dietrich Bonhoeffers mit Blick auf die Frage der bleibenden Begegnung Gottes auf die Geschichte in einer „mündig gewordenen Welt“ (Magnus Striet / Peter Walter)
- SUMSER, Emerich: Die Natur der Ethik – eine interdisziplinäre Studie (Eberhard Schockenhoff / Ulrich Lüke [Aachen])

Inst. f. Ev. u. Kath. Theol. der Pädagogischen Hochschule Freiburg

- MÜLLER, Peter: Elementare religiöse Bildung und Erziehung am Bayerischen Untermain (Bernd Feininger / Hermann Josef Riedl)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

- BETSCHART, Christof: „Unwiederholbares Gottessiegel“ – Zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins philosophisch-theologischem Horizont (Barbara Hallensleben / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz [Dresden])
- BLANKENHORN, Bernhard: Dionysian Mysticism in the Early Albertus Magnus and in Thomas Aquinas (Gilles Emery / Henryk Anzulewicz [Bonn])
- BÜRGSTEIN, Wolfgang: Eigenverantwortung im Schweizer Gesundheitswesen. Eine sozioethische Auseinandersetzung im Kontext steigender Gesundheitskosten (Adrian Holderegger / Markus Zimmermann)
- DANIEL, Hani: La notion de l'engagement dans le personnalisme communautaire d'Emmanuel Mounier. Les racines philosophiques de l'engagement de la personne humaine (Michael Sherwin / Yousif Thomas Mirkis [Bagdad/Irak])
- FEJÉRDY, Aron: L'Eglise de l'Esprit du Christ – La relation ordonnée du Christ et de l'Esprit au mystère ecclésial: une lecture de Vatican II (Benoît-Dominique de la Soujeole / Gilles Emery)
- GASSMANN, Guido: Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien (Mariano Delgado / Hans-Joachim Schmidt)
- JATSA, Adalric Félix Fidèle: L'homme-communautaire en éthique africaine dans ses relations aux non-encore-nés. Contribution à la conception chrétienne de la vie (Bénézet Bujo / Stephanie Lehr-Rosenberg [Würzburg])
- KLIMCZAK, Pawel: Christus Magister: Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin (Gilles Emery / Michael Sherwin)
- LACIS, Moris: Responsabilité et proximité: Ontologie et agir social selon Emmanuel Lévinas (Guido Vergauwen / Jean-Claude Wolf)
- MORTENSEN, Beth: The Relation of the Juridical and Sacramental in Matrimony – according to Thomas Aquinas (Barbara Hallensleben / Michael Sherwin)
- O'SULLIVAN, Alan: Self-Mastery and the Gift of Self: John Paul II's Re-presentation of Chastity from the Perspective of the Moral Wisdom of St. Thomas Aquinas (Michael Sherwin / Michael M. Waldstein [Florida/USA])
- ROMAN, Adrian: La sémantique de la participation et de la communion dans la pensée d'Origène (Franz Mali / Gilles Emery)
- ROMAN LOPEZ, Angel Eduardo: Basisorientierte Pastoral für marginalisierte Jugendliche mit abweichendem Verhalten – Eine empirisch-qualitative Forschung über die urbane Strassenpastoral der guatemalteckischen Pfingstbewegung (Leo Karrer / François-Xavier Amherdt)
- STELIOS, Panayotis: Les chances et les limites de l'école catholique. Le chapitre De Scholis (cann. 796–806) au service de la réalité suisse. Perspectives canoniques et pastorales (Astrid Kaptijn / François-Xavier Amherdt)
- TISCHBEIN, Sabine: Marc Chagall als Interpret und Vermittler biblischer Lebensdeutung – Der gekreuzigte Jesus von Nazareth als Symbol menschlichen Leidens und menschlicher Hoffnung in der Auseinandersetzung um das Essentielle und Überzeitliche (Leo Karrer / Klaus Kießling [Frankfurt])
- WALDSTEIN, Susan: Mercy and Self Gift: Exploring the Implicit Connections between Charles De Koninck's Evolutionary Biology and Theological Principles (Michael Sherwin / Thierry Collaud)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

- CECONI, Christian: Kirchliche Personalführung am Beispiel der Jahresgespräche. Eine kirchentheoretische Reflexion (Jan Hermelink / Bernd Schröder)
- JATHANNA, Gladson: Mode of Mutuality on the Margins of Mission: Hermannsburg Women's Mission in India (Martin Tamcke / Thomas Kaufmann)
- SIEVERS, Sebastian: Bestimmtes Selbst. Determination und Personalität in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers „De servo arbitrio“ (Christine Axt-Piscalar / Martin Laube)

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

- ČUBELA, Tomo: Kroatien und der letzte Schicksalsschlag – Aggressionskrieg 1991–1995 mit seinen Folgen in Bezug auf Migration und Integration (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)
- EZEUCHENNE, Eliseus Afamefuna: Ethical Content of Igbo Personal Names and Masquerade Systems as Basic Tools of Initiation into the Igbo Family Trees of Life and Values (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)
- GRÖPL, Andreas: Gottsuche in postmetaphysischer Zeit – Erkenntnistheoretische Überlegungen zu Ingmar Bergmann und Eugen Biser (Gerhard Larcher / Rainer M. Bucher)
- IGBOAMALU, Matthew: The Effect of Corruption on Human Development in Africa – Corruption Control Strategy – the Way Out (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)
- PETER, Adolf: Tea Party und Evangelikalismus – Die Entwicklung bis zum Präsidentschaftswahlkampf 2012 (Theresia Heimerl / Kurt Remele)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

- LEHMANN, Roland Markus: Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung (Ulrich Barth / Michael Germann / Arnulf von Scheliha [Osnabrück])

FB Ev. Theol. der Fak. f. Geisteswiss. der Univ. Hamburg

ALTENBURG, Gerhard: Ernst Lange und die Kirche. Eine Spurensuche nach der „Institution im Übergang“ (Peter Cornehl / Hans-Martin Gutmann)

PUIG, David: „Memoria subversiva“: Untersuchungen zu der politischen Theologie auf Kuba im Dialog mit Johann Baptist Metz' Theologie nach Auschwitz (Ulrich Dehn / Otto Hermann Pesch)

Inst. f. Kath. Theol. der Univ. Hildesheim

WEIGL, Evi Maria: Raumwandel – eine phänomenologische Annäherung an die veränderte Raumwahrnehmung nach Rolfing (Guido Bausenhardt / Rolf Elberfeld / Rainer Zimmermann [München])

WICK, Stefan: „Immer wieder öffnet sich der Raum der Welt zu Christus hin“. Die spiritualitätstheologische Konnotation der Christologie im Werk des Oratorianers Heinrich Kahlefeld (1903–1980) (Guido Bausenhardt / Michael Plattig [Münster])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

ANTONYSAM, Morris: The Challenge of Caste System in an Age of Globalization. An Anthropological Investigation of Hierarchy and Mimesis (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

CABELLO LEIVA, Guillermo: El Rey Salomón en 1–2 Crónicas en comparación con 2 Samuel y 1 Reyes (Georg Fischer / Simone Paganini [Aachen])

HANGLER, Rainer: Jubel, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XIV. (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

LANTHAPARAMBIL, Grimbald: Kenosis. Die Nachfolge Christi bei Franziskus im Lichte der dramatischen Theologie (Stephan Lehrer / Józef Niewiadomski)

NWAGU, Titus: Die Praxis des Brotbrechens und des Miteinanders. Zum Verhältnis von Eucharistie und Politik im Alltag (Wilhelm Guggenberger / Roman Siebenrock)

OFFOR, Titus: Biblical and Qur'anic Exegesis: Bringing two Traditions into Dialogue (Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver)

TIRKEY, Herman: Church and Cultural Identity. The Challenges of Catholic Mission among the Oraons of Chhattisgarh (Stephan Lehrer / Franz Weber)

TOMALAK, Andrzej: Dass sie eins seien ... (vgl. Joh 17,21). Die Bedeutung der Päpste im Streben nach einer Einigung von katholischer Kirche und orthodoxen Kirchen (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

TROY, Juliana: Selig, die keine Gewalt anwenden – Spiritualität der Gewaltfreiheit als Direktive der Global Marshall Plan Initiative (Wilhelm Guggenberger / Józef Niewiadomski)

TSIAFIRY, Lalao: Les Capucins d'Alsace à Madagascar. De l'établissement controversé à l'implantatio ordinis (Bernhard Kriegbaum / Stephan Lehrer)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

BEYER, Michael: Logik der Freiheit. Die Prädestinationslehre Wilhelms von Ockham im Rahmen seiner Theologie (Volker Leppin / Christopher Spehr)

SCHILL, Vitor Hugo: Die Areopagrede des Paulus im Vergleich mit Reden im historiographischen Werk des Josephus (Karl-Wilhelm Niebuhr / Manuel Vogel)

SWOBODA, Sören: Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Eine textpragmatische Untersuchung von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie (Karl-Wilhelm Niebuhr / Manuel Vogel)

FB 02 Geistes- und Kulturwissenschaften der Univ. Kassel

KALOUDIS, Anke: Religionsdidaktik in religionsphilosophischer Perspektive. Dargestellt anhand der Frage: Ist der Mensch ein „homo religiosus“? (Petra Freudenberger-Lötz / Hans Mendl)

REISS, Annika: Jugendliche deuten neutestamentliche Wundererzählungen. Erträge der Forschungswerkstatt „Theologische Gespräche mit Jugendlichen“ (Petra Freudenberger-Lötz / Gerhard Büttner)

ROTHENBUSCH, Nina: Studentische Gottesvorstellungen – Empirische Untersuchungen zur Professionalisierung der Wahrnehmung (Petra Freudenberger-Lötz / Tom Kleffmann)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

JANSEN, Veronika: „Ei ei Herr Pastor! Das wäre ja eine ganz neue Religion.“ Die Auseinandersetzung mit der Adlersche Kirchenagende von 1797 als Spiegel der Dreiecksbeziehung von Gemeinde, Prediger und Obrigkeit in Schleswig-Holstein (Johannes Schilling / Andreas Müller)

WEIDE, Christine: Studien zu Georg Spalatins Briefwechsel 1505–1525 (Johannes Schilling / Andreas Müller)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

KIRCHHOF, Tobias: Kirche als Einheit: Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei Johann Adam Möhler (1796–1838) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860) (Klaus Fitschen / Rochus Leonhardt)

RAATZ, Georg: Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748) – eine genetisch-systematische Rekonstruktion (Rochus Leonhardt / Udo Kern [Rostock])

VON RUTHENDORF-PRZEWSKI, Cornelia: Der „Prager Frühling“ und die evangelische Kirche in der DDR (Klaus Fitschen / Peter Morée [Prag])

STURM, Wilfried: Was soll man hier in Gottes Namen sagen? – Der seelsorgerliche Umgang mit ethischen Konfliktsituationen im Bereich der Neonatologie und seine Bedeutung für das Verhältnis von Seelsorge und Ethik (Peter Zimmerling / Rochus Leonhardt)

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

ALAMEZIE, Anthony Alozie: Liturgical Inculturation of the Rite of Christian Infant Baptism with Particular Reference to the Igbo Naming Ceremony (Ewald Volgger / Austin Echema [Port Harcourt/Nigeria])

Theol. Fak. der Univ. Luzern

WEIBEL, Walter: In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung (Verena Lenzen / Monika Jakobs)

Ev.-Theol. Fak. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

GESTRICH, Martin: Lesen als Raumgewinn. Eine phänomenologische Studie zu den Grundlagen der Didaktik der Bibel (Stephan Weyer-Menckhoff / Ruben Zimmermann)

WEYER-MENCKHOFF, Karl: Die Ethik des Johannesevangeliums im sprachlichen Feld des Handelns. Eine narrative Fundierung menschlichen Verhaltens (Ruben Zimmermann / Friedrich W. Horn)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

BINDER, Matthias: Asket und Eschaton. Das Endzeitbuch des Šuḥḥālmāran von Kirkuk (Karl Pinggéra / Wolfgang Hage)

DRIEGER, Micha Joel: Christologie und Friedensethik. Die Theologische Hermeneutik von John H. Yoder (Wolfgang Nethöfel / Dietrich Korsch)

METZLER, Luise: Das Recht Gestorbener (Rainer Kessler / Christl Maier)

MARTINEZ MUÑOZ, Milton Joel: Das Konzept 'am ausgehend von Jesaja 1–12 (Rainer Kessler / Alexandra Grund)

MÜLLER, Rebecca: Ausbildung zur Gemeindehelferin – Das Seminar für kirchlichen Frauendienst im Burckhardtthaus e.V. (1926–1971) (Jochen-Christoph Kaiser / Wolf-Friedrich Schäufler)

OERTELT, Friederike: Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De Somniis II (Angela Standhartinger / Friedrich Avemarie)

Ludwig-Maximilians-Univ. München**Kath.-Theol. Fak.**

CHUKWUDI NJOKU, Gerald: Ala-Dimma in Umuohiagu – An Igbo Traditional Concept of Reconciliation and the Sacrament of Reconciliation, towards an Inculturation (Konrad Hilpert / Andreas Wollbold)

ERZERSKYI, Mykola: Das ruthenische Mönchtum im 11. Jahrhundert: Seine Entstehung und Entwicklung unter dem Einfluss der monastischen Traditionen Ägyptens und Palästinas (Manfred Heim / Christian Hannick [Würzburg])

NWANDU, Paul: Religious Education in the Diocese of Ahiara (Nigeria) and in the Arch-Diocese of Munich Freising (Germany): A Comparative Study (Stephan Leimgruber / Markus Vogt)

RENTSCH, Christian: Liturgie zwischen ritueller Wahrheit und sozialer Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Messfeier (Winfried Haunerland / Armin Kreiner)

ROTHE, Wolfgang F.: Die außerliturgische Klerikerkleidung als Spiegel und Leitbild klerikaler Identität. Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechtskritische Untersuchung (Stephan Haering OSB / Andreas Wollbold)

SAUTERMEISTER, Jochen: Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung (Konrad Hilpert / Gerfried W. Hunold [Tübingen])

STANKE, Martin: Grundlagen der Weitervereinigung. Das kirchliche Lehramt und sein ökumenischer Lernprozess (Bertram Stubenrauch / Martin Thurner)

STEGE, Christian Karl: „Nur neugotisch“? Das pastorale Programm im historistischen Kirchenbau 1870 bis 1914. Dargestellt an Kirchenbauten des Erzbistums Bamberg im Königreich Bayern (Andreas Wollbold / Manfred Heim)

STOLTE, Ansgar: Liturgica catholica Ecclesiae Osnabrugensis. Studien zur ortskirchlichen Rezeption der römischen Liturgie im Bistum Osnabrück (Winfried Haunerland / Franz Xaver Bischof)

Ev.-Theol. Fak.

KUROYANAGI, Yukihito: Vergänglichkeit des Menschen und Gottes Zeit. Die Theologie der Zeit in Psalm 90 im Vergleich mit Kohelet (Gunther Wenz / Jan Rohls)

PARK, Jae-Hyung: „Minjung und Gottebenbildlichkeit“. Versuch einer theologisch-anthropologischen Interpretation des Begriffes „Minjung“ in der Theologie Byung-Mu Ahns (1922–1996) unter Bezug auf das imago-Dei-Verständnis Wolfhart Pannenburgs (Friedhelm Hartenstein / Christoph Levin)

SCHMOLL, Udo G.: „Die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis“ – Grundlegung eines fächerverbindenden Arbeitens mit dem Evangelischen Religionsunterricht am Gymnasium aus der Perspektive von Tillichs Theologie (Ulrich Schwab / Gunther Wenz)

STEWART, Philip: Natürliche Theologie einst und jetzt: eine Untersuchung der protestantischen Natürlichen Theologie in Geschichte und Gegenwart (Jan Rohls / Gunther Wenz)

STRAUB, Salomo: Gemeinschaft des Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners (Gunther Wenz / Jan Rohls)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

BARTHEL, Stephanie: Kommunikation in einer Münsteraner Kirchengemeinde. Eine empirische Untersuchung (Christian Grethlein / Marcell Saß)

BECKMANN, Christoph Tobias: Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800 (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

EBACH, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (Rainer Albertz / Reinhard Achenbach)

HULMAN, Sinaga: Eigentumsrecht nach den Regelungen der altisraelitischen Rechtsatzsammlungen des Pentateuch und nach der Adat der Toba-Batak Indonesiens. Eine biblisch-exegetische Untersuchung nebst einigen Erwägungen zu Möglichkeiten und Grenzen kulturvergleichender kontextueller Bibelauslegung (Reinhard Achenbach / Rainer Albertz)

MIN, Kyungoo: Geist und Tora. Zum Verhältnis von Geistbegabung und Tora-treue in der Schriftgelehrtentheologie des Pentateuch und der Prophetenbücher (Reinhard Achenbach / Rainer Albertz)

SINN, Simone: Religiöser Pluralismus im Werden. Religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien (Hans-Peter Großhans / Hans-Richard Reuter)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

LIPPELT, Peter: Postulierter Pragmatismus: Studien zur Theorie und Praxis evangelischer Predigt in der DDR 1949 bis 1989 (Klaus Raschzok / Wolfgang Grünberg [Hamburg])

MUNZERT, Peter: Charisma, Amt und Kirche. Theologische, religions- und kulturwissenschaftliche Aspekte für ein zeitgemäßes Verständnis von Charisma im Kontext von Amt und Kirche (Joachim Track / Walter Sparr [Erlangen-Nürnberg])

SCHEMANN, Hansjörg: Geistliche Begleitung als Seelsorge im Kontext von Gottesbegegnung, Stille und Gebet. Eine praktisch-theologische Studie zur triadischen Struktur der geistlichen Begleitung aus evangelischer Perspektive (Andreas von Heyl / Peter Zimmerling [Leipzig] / Klaus Raschzok)

SCHMIDT, Daniel J.: Der homiletische Entwurf von Gerhard Aho (1923–1987). Studie zur Rekonstruktion eines nordamerikanischen lutherischen Predigt-konzepts (Klaus Raschzok / Hanns Kerner [Erlangen-Nürnberg] / Michael Rogness [St. Paul, Minnesota/USA])

SCHOLZ, Ronald: Das ethische Dilemma in der Seelsorge. Eine empirische Untersuchung am Beispiel der evangelischen Polizeiseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland (Richard Riess / Hans-Martin Gutmann [Hamburg])

Univ. Osnabrück

Inst. f. Kath. Theol.

HOLZ, Carina: Caritas Christi urget (2 Kor 5,14) – Bischof Wilhelm Berning von Osnabrück und sein soziales Engagement in Kaiserreich und Weimarer Republik (Manfred Eder / Friedhelm Jürgensmeier [Mainz])

Inst. f. Ev. Theol.

DEUPER, Christian: Joachim Lütkeemann als Oberhofprediger (Martin Jung / Sigrid Westphal)

TESCHMER, Carolin: Mitgefühl als Weg zur Werte-Bildung. Elementarpädagogische Forschung zur Beziehungsfähigkeit als emotional-soziale Kompetenzentwicklung im Kontext religiöser Bildungsprozesse (Elisabeth Naurath / Arnulf von Scheliha)

Department f. Kath. Theol. der Univ. Passau

HARINGER, Franz: Trinitarischer Personalismus. Max Schwarz (1879–1943) und sein Bild von der „heiligen Schaukel“ – ein Versuch zur Überwindung der neuscholastischen Gnadenlehre (Hermann Stinglhammer / Peter Fonk)

Univ. Regensburg

Kath.-Theol. Fak.

GRÜNSTÄUDL, Wolfgang: Petrus Alexandrinus: Studien zum historischen und theologischen Ort des Zweiten Petrusbriefes (Tobias Nicklas / Andreas Merkt)

LITTGER, Benno: Christliche Hospiz- und Palliativkultur. Grundlagen, Erfahrungen und Herausforderungen (Isidor Baumgartner [Passau] / Hans Mendl [Passau] / Heinz-Günther Schöttler)

Inst. f. Ev. Theol.

JUNG, Dong Gon: Allgemeine und spezielle Offenbarung in der reformierten Tradition: Calvin – Barth – Brunner (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

KIM, Bong-Bae: Die Zuordnung von Altem und Neuem Testament dargestellt an der Hermeneutik Rudolf Bultmanns (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

QUEISSER, Cornelia: Paul Drews' Programm einer empirischen Theologie (Thomas Klie / Andreas Kubik-Boltres)

WEDOW, Christian: Die Rolle des deutschen Luthertums für Schweden zwischen 1600 und 1648 (Moritz Baßler [Münster] / Thomas Kaufmann [Göttingen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

ABART, Christine: In Ihm freut sich unser Herz (Ps 33,21). Physisch erlebte Freude im Buch der Psalmen (Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst)

DÜRNBERGER, Martin: Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Skizzen zu einer postanalytischen Epistemologie und Hermeneutik christlichen Glaubens im Diskurs mit Robert B. Brandom (Gregor Maria Hoff / Franz Gmainer-Pranzl)

FB1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

DERN, Christian: Dialogische Bibeldidaktik. Biblische Ganzschriften des Alten und Neuen Testaments in den Sekundarstufen des Gymnasiums – ein unterrichtspraktischer Entwurf (Thomas Naumann / Miriam Zimmermann)

SCHÖNBERGER, Dennis: Gemeinschaft mit Christus. Eine Untersuchung der Heiligungskonzeptionen Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths (Georg Plasger / Marco Hofheinz [Hannover])

Theol. Fak. der Univ. Trier

HOBER, Samuel: Menschenwürde als ethisches Beurteilungsprinzip (Wolfgang Göbel / Johannes Brantl)

LABOUVIE, Sandra: Gottesknecht und neuer David. Der Heilsmittler für Zion und seine Frohbotschaft nach Jesaja 60–62 (Renate Brandscheid / Hans-Georg Gradl)

SCHRÖDER, Christian: Armenfürsorge und katholische Identität. Südbaden und die Saarregion im historischen Vergleich (1803–1870) (Bernhard Schneider / Wolfgang Ockenfels)

ZAWADZKI, Konrad: Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse (Hans-Georg Gradl / Reinhold Bohlen)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

BLITTERSDORF, Maria Christine: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Geistliche Begleitung in Gruppen als Form der Ekklesiogenese (Bernd Jochen Hilberath / Ottmar Fuchs)

FAÑANÁS-LANAU, Édison: Ehrenamt und Gefängnis. Ethische Kriterien für eine gelungene ehrenamtliche Arbeit im Gefängnis (Gerfried Werner Hunold / Ottmar Fuchs)

GONZALES, Luis Alberto: El Sacerdocio Común de los Creyentes en la Catequesis Familiar (Albert Biesinger / Bernd Jochen Hilberath)

KOUDISSA, Jonas: Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Seine Herausforderungen für Afrika und Europa aus sozialwissenschaftlicher und ethischer Sicht (Karl-Josef Kuschel / Ottmar Fuchs)

PUZA, Verena: Die Eucharistie als liminales Ritual. Ein praktisch-theologischer Beitrag im Gespräch mit der Ritualforschung Victor Turners (Ottmar Fuchs / Andreas Odenthal)

SCHÖBER, Michael: Zeugnisse der Unterbrechung von Gewalt im Krieg – Grundlegung einer theologischen Ethik des nicht suspendierten Zweifels (Dietmar Mieth / Matthias Möhring-Hesse)

ROHRMOSER, Angela: Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine. Archäologische und schriftliche Zeugnisse aus dem perserzeitlichen Ägypten (Herbert Niehr / Ruth Scoralick)

WALITSCHKE, Angela: Beziehungsweise. Die Gestaltung von Beziehungen im Religionsunterricht an beruflichen Schulen. Eine religionspädagogische Wahrnehmung der Kompetenzorientierung aus der Sicht der Themenzentrierten Interaktion (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Ev.-Theol. Fak.

BLUME, Cäcilie Martha Sophie: „Time to say goodbye“. Populäre Musik bei evangelischen Bestattungen. Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual (Birgit Weyel / Friedrich Schweitzer)

BÜRZLE, Ralf Dieter: Erkenntnisansprüche der Neurowissenschaften und ihre Leistungsfähigkeit aus Perspektive der Theologie hinterfragt und interpretiert (Eilert Herms / Friedrich Hermann)

JARECKI, Thies Siebet: „... in vinea Dei non ociosi ...“. Untersuchungen zum Bischofsbild in den gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum Adams von Bremen (Volker Leppin / Volker Henning Drecoll)

KRAUSE, Joachim Johannes: Exodus und Eisdodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5 (Erhard Blum / Heinz-Dieter Neef)

LICHTENSTEIN, Michael: Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Erde. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (Bernd Janowski / Jens Kamlah)

MOON, Bae Su: Jüdische Tradition und hellenistische Bildung. Forschungsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zu Apg 15 und 17 (Hermann Lichtenberger / Michael Tilly)

MUMME, Jonathan William: Die Präsenz Christi im Amt: am Beispiel ausgewählter Predigten Martin Luthers, 1535–1546 (Oswald Bayer / Christoph Schwöbel)

OH, Heung Myung: Die Frage nach dem Selbst und das Problem der Identität (Christoph Schwöbel / Martin Wendte)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

IRUDAYASAMY, James Justin Dhiraviam: The youth work and the charism of St. Vincent Pallotti. Their pastoral implications for the youth ministry today in India (Klaus Vellguth / Edward Fröhling SAC)

NNAMDI, Stephen: A Comparative Study of Christian and Igbo Medical Ethics Perspectives. Towards a Common Morality in Medical Ethics (Heribert Niderschlag / Thomas Heinemann)

Fak. I der Pädagogischen Hochschule Weingarten

RENNER, Alexandra: Identifikation und Geschlecht. Die Rezeption des Buches Judit als Gegenstand empirischer Bibeldidaktik (Lothar Kuld / Astrid Dinter / Claß Peter Sajak [Münster])

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

BIERINGER, Andreas: „A Halfway House to Aggiornamento?“ Die ersten muttersprachlichen Messbücher in den USA (1964–1966) (Hans-Jürgen Feulner / Thomas Prügl)

FISCHER, Ingrid: Die Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern. Ein liturgietheologischer Beitrag zur Feier des Paschamysteriums (Hans-Jürgen Feulner / Marianne Schlosser)

GOLIAMA, Castor Michael: The Gospel of Prosperity in African Pentecostalism: A Theological and Pastoral Challenge to the Catholic Church – With Reference to the Archdiocese of Songea, Tanzania (Paul Michael Zulehner / Hans Gerald Hödl)

HARTL, Herbert: Für ein neues Mensch-Sein – Biografie und Leitideen des Heinz R. Schmitz (Karl-Heinz Steinmetz / Thomas Prügl)

IBEANU, Joseph Chudi: The Mission of the Church in a Continent Torn apart by Wars, Conflicts, Violence and Oppression – Towards an African Political Theology of Reconciliation (Based on Nigerian Experience) (Kurt Appel / Paul Michael Zulehner)

KOMPES, Marijana: Menschenrechte – Kirche – Zivilgesellschaft. Die Rolle der Katholischen Kirche in Kroatien und ihre Zusammenarbeit mit Nichtregierungsorganisationen (Ingeborg Gerda Gabriel / Paul Michael Zulehner)

MACKO, Martin: Das Engagement der Redemptoristen in den östlichen und südlichen Kronländern der Monarchie 1848 bis 1918 (Rupert Klieber / Rudolf Prokschi)

MICHAL, Benedikt Johannes: Die Kirche als „Mysterium“. Eine analytische und synthetische Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Bertram Stubenrauch [München] / Jan-Heiner Tück)

PFEIFFER, Hubert: Nähe und Entzug Gottes in der Lichtung des Seyns. JHWHs Vorübergang (Ex 32–34) und der Gott des *unendlichen Verhältnisses* in Heideggers Wort vom *Geviert* (Kurt Appel / Alfred Dunshirn)

SPORER, Johannes: „Der Lobpreis Gottes“: Mönchsliturgien, Araberstämme und der Koran (Hans-Jürgen Feulner / Rüdiger Lohker)

WAGNSONNER, Christian: „Wenn Gott nicht gewußt werden könnte, so wäre er kein Gott mehr.“ Der späte Schelling und das Ende des Wissens (Kurt Appel / Johann Reikerstorfer)

Ev.-Theol. Fak.

KAMRADA, Dolores: Heroines, Heroes and Deity. Three Narratives of the Biblical Heroic Tradition. Analysed from the Perspective of Cultural Memory (Marianna Grohmann / Jutta Hausmann [Budapest/Ungarn])

KLOSE, Britta: Diagnostische Wahrnehmungskompetenzen von ReligionslehrerInnen (Martin Rothgangel / Carsten Gennerich [Bielefeld])

LECHNER-MASSER, Susanne: Erziehung zur Religion. Bilderbücher und Unterrichtsprogramme für jüdische Kinder aus evangelischer Perspektive (Gottfried Adam / Gerhard Langer)

PLATE, Christian: Predigen in Person. Zur homiletischen Theorie und Praxis im Gesamtwerk Otto Haendlers (Wilfried Engemann / Alexander Deeg [Leipzig])

WEIKL-ESCHNER, Dietmar: Das religiöse Leben der Geheimprotestanten (Rudolf Leeb / Wolfgang Wischmeyer)

FB A der Univ./Gesamthochschule Wuppertal

HEYNECK, Markus: Gilead: Eine biblisch-archäologische Konstruktion der Eisenzeit Nordjordaniens (1200–520/450 v. Chr.) (Dieter Vieweger / Armin Eich)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

CHO, Young-Ho: Die Ökologische Schöpfungstheologie angesichts des Klimawandels. Ein Beitrag zur Schöpfungstheologie aus einer ostasiatisch-christlichen Perspektive im Gespräch mit D. Sölle und J. Moltmann (Johannes von Lüpke / Christian Link [Bochum])

EINIG, Andreas: Wie im Himmel so auf Erden. Spiritualität als vornormative Dimension der Personal- und Organisationsentwicklung diakonischer und caritativer Unternehmen: Grundlagen – Elemente – Instrumente (Günter Rudat / Dierk Starnitzke)

HARTMANN, Mathias: „Servant Leadership“ in diakonischen Unternehmen. Haltung, Strukturen und unternehmensethische Weiterentwicklung des Konzepts des „Dienenden Führers“ (Johannes Degen / Martin Büscher)

MEYER-NAJDA, Burkhard: Diakonische Corporate Governance als unternehmens-theologische Gestaltungsaufgabe. Grundlagen, Kriterien und Durchführung von Unternehmensaufsicht in Einrichtungen der Diakonie (Martin Büscher / Udo Krolzik)

QUASCHNER, Peter: Anbieterprofil, Wettbewerbsposition und Perspektive der Diakonie durch Schaffung regionaler Gesundheitsversorgungsnetze – eine praxisorientierte Darstellung (Udo Krolzik / Martin Büscher / Steffen Fleßa [Greifswald])

SCHNEIDER, Joerg: Was Leitung gut macht. Qualifikation und Qualifizierung diakonischer Führungskräfte (Hanns-Stephan Haas / Fred G. Becker [Bielefeld] / Martin Büscher)

STOFFELS, Wolfgang: Im Angesicht der Opfer. Ein Beitrag zur christlichen Rede von Vergebung (Johannes von Lüpke / Markus Buntfuß [Neuendettelsau])

WANG SO, Yee: „And Jesus replied ...“ – But what issues did Jesus address in his replies?! The Reception of the Conflict Narratives in the Gospel of Matthew (Andreas Lindemann / Martin Karrer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

BATENDERANA RUVAMWABO, Jean de Dieu: Le Christ, tête et chef de l'Église-famille en Afrique – Une christologie dans la lumière de la métaphore de l'autorité (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

CHIMAKA, Anthony: A Catalyst to Nation Building. A case study of Nigeria (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

GRINN, Grzegorz Józef: Die Erkennbarkeit Gottes. Fundamentaltheologische Studien zu Leszek Kolakowski (Wolfgang Klausnitzer / Krystian Kaluza [Lublin/Polen])

JOSEPH NEDUMPARAMBIL, George: A search of the roots of Syro-Malabar Church in Kerala (Franz Dünzl / Gerhard Droesser)

KONRAD-BREY, Johanna: Integration und Mentalität(en). Katholische Lebenswelt(en) in den Umbrüchen des 19. und 20. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel der Gemeinde Kleinostheim am bayerischen Untermain (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis)

MOOLAN KURIAN, Vincent: Mahatma Gandhi – Pioneer of Faith Based Active-Non-Violence as a Response to Oppression and Communal Violence (Stephan Ernst / Richard Nebel)

NDIUKWU, Aloysius Eberechukwu: Authenticity of Belief in African (Igbo) Traditional Religion: A Critical Appraisal in the Light of Christian Faith (Wolfgang Klausnitzer / Erich Garhammer)

NWADINOB, Chinedum Bede: Environmental Problems and Sustainable Development in the Niger Delta Region of Nigeria (Gerhard Droesser / Chibueze Udeani)

NWAIGWE, Paulinus Chibuike: Canonical Marriage Preparation in Igbo Tradition in the Light of Canon 1063 of the 1983 Code of Canon Law: Canonical Norms and Inculturation (Heribert Hallermann / Otmar Meuffels)

OMENUKWA, Philip Chika: An Ecclesiological Exploration of the Four Marks of the Church as an Ecumenical Option for the Church in Nigeria: A Study in the Ecclesiology of Francis Aloysius Sullivan (Wolfgang Klausnitzer / Gerhard Droesser)

ORJIUKWU, Remigius: Eine philosophische Anthropologie der Religion: Zur Frage des Wesens der Religion und ihrer Wurzel in der Natur des Menschen (Wolfgang Klausnitzer / Elmar Koziel)

PECHMANN, Gertrud: Jesus, der Kyrios? Röm 10,9 und die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses (Wolfgang Klausnitzer / Jürgen Bründl)

RÖHL, Ulrike: Der Paulusschüler Markion. Untersuchung zur Auseinandersetzung um das Verhältnis zu Israel im frühen Christentum (Wolfgang Klausnitzer / Franz Dünzl)

ROSENHAUER, Agnes: Die Eva-Rezeption im Frühjudentum und im Neuen Testament (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

SCHROTT, Simon: Mysterium Paschale. Genese und theologische Bedeutung des Begriffs in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* sowie seine nachkonziliare amtliche Rezeption (Martin Stuflesser / Wolfgang Weiß)

VAKKACHAN, Rockson Chullickal: The Church of Kerala in the era of cultural globalization. With special reference to the seaport of Kochi. Challenges and prospects (Erich Garhammer / Wolfgang Klausnitzer)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

LASSAK, Andrea: Grundloses Vertrauen. Eine theologische Studie zum Verhältnis von Grund- und Gottvertrauen (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

LÜCK, Anne-Kathrin: Zwischen Sichtbarkeit und Gläsernheit. Ethische Überlegungen zur Kommunikation in sozialen Netzwerken und Online-Bewertungsportalen (Johannes Fischer / Markus Huppenbauer)

MENDEL, Thomas: Common Roads. Pilgrimage and Backpacking in the 21st Century (Daria Pezzoli-Oligati / Christoph Uehlinger / Michael Oppitz)

- MESSNER, Kathrin: La troisième voie – der „dritte Weg“. Zum Verhältnis von Paul Ricoeurs biblischer und philosophischer Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive (Pierre Bühler / Ingolf U. Dalferth)
- REUTLINGER, Christoph: „Natürlicher Tod“. Überlegungen in ethischer Absicht (Johannes Fischer / Pierre Bühler)
- ROHRER, Walter: Wirtschaftsordnung und Tugendorientierung. Zur Bedeutung des christlichen Ethos für eine angewandte theologische Wirtschaftsethik (Johannes Fischer / Markus Huppenbauer)

- VOIROL-STURZENEGGER, Rahel: Kirchliche Religionspädagogik in der Schweiz. Reformierte Perspektiven am Beispiel des Religionspädagogischen Gesamtkonzepts (rpg) der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Thomas Schlag / Ralph Kunz)
- WIDMER SCHURTE, Caroline: Der Buddha und der „Andere“. Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen Darstellung des „Anderen“ im Majjhima-Nikāya (Christoph Uehlinger / Peter Schreiner / Thomas Oberlies [Göttingen])

Habilitationen im akademischen Jahr 2012/2013 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

- BOGNER, Daniel: Das Recht des Politischen. Erfahrungszeugnisse zum Algerienkrieg und ein neuer Begriff der Menschenrechte (Marianne Heimbach-Steins / Antonio Autiero / Hans Joas [Freiburg])

- FILIPOVIĆ, Alexander: Erfahrung – Vernunft – Praxis. Zur Profilierung Christlicher Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus (Marianne Heimbach-Steins / Klaus Müller)

Habilitationen im akademischen Jahr 2012/2013

Theol. Fak. der Univ. Basel

- GELARDINI, Gabriella: Christus militans: Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges (Lukas Kundert / Christian Strecker [Neuendettelsau] / Elisabeth Schüssler Fiorenza [Cambridge/USA])
- WÜTHRICH, Matthias Dominique: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Reinhold Bernhard / Albrecht Grözinger / Dirk Evers [Halle] / Torsten Meireis [Bern])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

- BOSENIUS, Bärbel: Der literarische Raum des Markusevangeliums (Cilliers Breytenbach / Jens Schröter / Andreas Lindemann)
- WALLDORF, Friedemann: Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen von den 1950er bis zu den 1970er Jahren als transkultureller Prozess (Andreas Feldtkeller / Dieter Becker / Heinrich Balz)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

- LEHMANN, Udo: Die asymmetrische Chancengesellschaft. Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Ressourcen, Macht und Chancengerechtigkeit (Joachim Wiemeyer / Christof Breitsameter / Traugott Jähnichen)
- VÖRHOLT, Robert: Das Osterevangelium. Geschichte – Erzählung – Bedeutung (Thomas Söding / Christian Frevel / Peter Wick / Markus Knapp)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

- HENNECKE, Susanne: Die theologischen, kulturellen und politischen Rezeptionen Karl Barths in den Niederlanden (1919–1960) (Andreas Pangritz / Hartmut Kreß)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

- ZUK, Artur: Das nachkonziliare Verständnis von „communio personarum“ als Grundlage und Ziel der christlichen Ehe- und Familienspiritualität: Theologische Prämissen und ihre Relevanz für die Pastoral in der heutigen Gesellschaft (Erwin Möde / Manfred Gerwing / Andre Habisch / Jan Radkiewicz [Szczecin/Polen])

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

- BRUNN, Frank Martin: Sportethik. Anthropologische Grundlegung in theologischer Perspektive (Heiko Schulz / Lukas Ohly / Robert Pohl)
- GREVEL, Jan Peter: Mit Gott im Grünen. Beiträge für eine Praktische Theologie der Naturerfahrung (Hans-Günter Heimbrock / Frank Thomas Brinkmann [Gießen])

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

- FERREIRA VAZ, Savio Antonio: Der christliche Glaube und die sittliche Kompetenz der praktischen Vernunft: Eine Untersuchung zum Verständnis der autonomen Moral und ihres christlichen Spezifikums bei Alfons Auer, Franz Böckle und Josef Fuchs (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

- EMMENEGGER, Gregor: Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas (Franz Mali / Max Küchler / Enrico Norelli [Genève])
- KIRCHSCHLÄGER, Peter G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (Adrian Holderegger / Guido Vergauwen)
- LAUBER, Stephan: Studien zu den Elihu-Reden in Ijob 32–37 (Hans Ulrich Steyrmans / Adrian Schenker / Hubert Irsigler [Freiburg])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

- HEYDEN, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (Peter Gemeinhardt / Thomas Kaufmann / Andreas Müller [Kiel])
- KESSLER, Martin: Das Karlstadt-Bild in der Forschung (Thomas Kaufmann / Peter Gemeinhardt / Volker Leppin [Tübingen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

- AIGNER, Maria Elisabeth: Inszenierte Entdeckungspraktiken – Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte an der Bruchstelle von Kultur und Religion (Elisabeth Naurath [Osnabrück] / Ottmar Fuchs [Tübingen] / Wolfgang Weirer)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

- THEISSEN, Henning: Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche (Heinrich Assel / Heinrich Bedford-Strohm [Bamberg] / Wolfgang Schoberth [Erlangen])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

- THÖLE, Reinhard: Orthodoxe Theologie und Kirchen in der Ökumene (Jörg Ulrich / Daniel Cyranka / Hacik Rafi Gazer [Erlangen])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

- AMOR, Christoph: „Auf Sand gebaut?“ Tiefenbohrungen zur Rechtfertigung des Glaubens im Gespräch mit der (neu-)scholastischen und analytischen Theologie (Thomas Marschler [Augsburg] / Markus Schulze SAC [Vallendar] / Christoph Böttigheimer [Eichstätt-Ingolstadt] / Nikolaus Wandinger)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

- DOERING, Lutz: Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography (Karl-Wilhelm Niebuhr / Manuel Vogel / Berndt Schaller [Göttingen])
- RUDNIG-ZELT, Susanne: Glaube im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Jes 7,1–17; Dtn 1–3; Num 13f und Gen 22,1–19 (Uwe Becker / Reinhard Achenbach [Münster] / Markus Saur [Kiel])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

- NEBGEN, Christoph: Rhein – Reise – Religion. Konfessionelle Differenzenerfahrung in Berichten Reisender 1648–1815 (Johannes Meier / Heike Grieser)
- VECHTEL, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Leonhard Hell / Alexander Loichinger)

FB Ev.-Theol. der Philipps-Univ. Marburg

- KÄBISCH-LEPETIT, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung (Bernhard Dressler / Thomas Erne)
- MERTEN, Kai: Untereinander, nicht nebeneinander: Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts (Bärbel Beinhauer-Köhler / Karl Pinggéra)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

- GRADL, Hans-Georg: Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse (Knut Backhaus / Gerd Häfner / Martin Hose)
- SCHMID, Herbert: Gab es eine „sethianische“ Religion neben dem Christentum? Ein Beitrag zur Diskussion um den kirchengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Begriff der „Gnosis“ (Roland Kany / Reinhard Hübner / Regine Schulz)
- WITETSCHEK, Stephan: Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Eine detaillierte Neubewertung des Verhältnisses der beiden Evangelien (Knut Backhaus / Gerd Häfner / Siegfried Richter [Münster])

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

HOFMANN, Beate: Sich im Glauben bilden. Der Beitrag von Glaubenskursen zur religiösen Bildung und Sprachfähigkeit Erwachsener (Klaus Raschzok / Markus Buntfuß / Ulrich Schwab [München] / Michael Domsen [Halle-Wittenberg])

KEMNITZER, Konstanze: Glaubenslebenslauf-Imaginationen. Eine theologische Untersuchung über Vorstellungen vom Glauben im Wandel der Lebensalter (Klaus Raschzok / Markus Buntfuß / Christel Köhle-Hezinger [Jena] / Christian Albrecht [München] / Martina Kumlehn [Rostock])

Inst. f. Ev. Theol. der Fak. f. Kulturwiss. der Univ. Paderborn

BEDENBENDER, Andreas: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg (Martin Leutzsch / Christfried Böttrich [Greifswald] / Carsten Jochum-Bortfeld [Hildesheim])

KIRSNER, Inge: Kirchenbilder und Menschenbildung. Religionspädagogische Studien im Spannungsfeld von Medien, Bildung und Religion (Harald Schroeter-Wittke / Andrea Bieler [Wuppertal/Bethel] / Hans-Martin Gutmann [Hamburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

VOGL, Wolfgang: Der bayerische Episkopat zwischen Selbstbestimmung und Staatskirchentum. Zum Verhältnis von Staat und Kirche auf den bayerischen Bischofskonferenzen 1850–1918 (Karl Hausberger / Alfons Knoll / Anton Landersdorfer [Passau])

Theol. Fak. der Univ. Rostock

SALS, Ulrike: Aufbau und Eigenart des Buches Numeri (Hermann Michael Niemann / Peter Lemche [Kopenhagen] / Thomas Römer [Lausanne])

Eberhard Karls Univ. Tübingen**Kath.-Theol. Fak.**

HÜBENTHAL, Sandra: Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (Michael Theobald / Ruth Scoralick)

Ev.-Theol. Fak.

JAUSS, Hannelore: Der liebebedürftige Gott und die gottbedürftige Liebe des Menschen. Ursprung und Funktion der Rede von der Liebe des Menschen

zu Gott als alttestamentlicher Beitrag zur Gotteslehre (Erhard Blum / Hans-Jürgen Hermisson)

ULSHÖFER, Gotlind Britta: Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Zur Entfaltung einer „Ethik der Handlungsräume“ als kritische Leitorientierung in der Corporate Social Responsibility-Debatte (Elisabeth Gräb-Schmidt / Friedrich Hermann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

FÜRLINGER, Ernst: Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter (Martin Baumann [Luzern] / Ulrike Bechmann [Graz] / Bärbel Beinhauer-Köhler [Marburg] / Wolfram Reiss)

LEHNER-HARTMANN, Andrea: Religiöses Lernen: Vom Rand in die Mitte? Religionspädagogische Reflexionen anhand subjektiver Theorien von Betreuungslernenden in Katholische Religion (Norbert Mette [Dortmund] / Martin Rothgangel / Monika Jakobs [Luzern] / Burkhard Porzelt)

NÉMETH, Thomas Mark: Josef von Zishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie (Thomas Bremer [Münster] / Paul Brusanowski [Sibiu] / Emilia Hrabovec [Bratislava] / Rudolf Prokschi)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

SAUER, Christof: Martyrium und Mission im Kontext (Henning Wrogemann / Andreas Feldtkeller [Berlin])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

BERNHARD, Jan-Andrea: Die Bedeutung der ungarisch-schweizerischen Kontakte für die Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen (Peter Opitz / Istvan Monok [Szeged/Ungarn])

CORRODI KATZENSTEIN, Johannes: Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin – (Un-)zeitgemäße Denker der Transzendenz (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

HUNZIKER, Andreas: Gott und der Nächste. Hermeneutisch-theologische Versuche zum Problem der Alterität (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

VON SASS, Hartmut: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

B. einerseits durch seinen Dialog mit Barth auf die systematische Relevanz der Verbindung von Trinität und Christologie gebracht, entwickelt er in seiner Theologie für die Frage der immanenten Trinität einen eigenständigen Entwurf, der bereits in seinen Anfängen starke Kritik hervorgerufen hat. Die Vf.in kritisiert die zu enge Verzahnung von Trinität und Soteriologie wie folgt: „The way in which Balthasar brings together reflections on the immanent Trinity and reflections on the world's horrors is, in the end, an introduction of elements from latter into the former, elements of darkness into the divine light. The highest love of God and the greatest misery of the world are reconciled in his thought by introducing elements of misery, destruction, and loss into the concept of love itself.“ (122)

K. geht in einem zweiten Schritt der Genderthematik in der Theologie v. B.s nach. Auch hierin zeigt sich für die Vf.in die Eigenständigkeit des Theologen. V. B. nimmt Fragen nach Identität und Alterität (als wichtige Kriterien der Genderthematik) in seinem Werk auf und gestaltet sie eigenständig weiter. Das Thema der Brautschafft kehrt in seiner Theologie beständig wieder und findet (s)eine Verwendung in Trinitätstheologie, theologischer Anthropologie, Ekklesiologie und Mariologie. „Gender and sexuality become for Balthasar something of a framework uniting many of the loci of theology, a key in light of which Scripture is organized and interpreted, a norm by which tradition is sifted. Gender is not, of course, the sole concern or the only source of his theology, but it is a major theme, and beyond this it illuminates the kind of stance Balthasar takes in relation to his material.“ (146)

Mit diesen inhaltlichen Ausführungen kommt die Vf.in zu ihrer eigentlichen Kritik an dem systematischen Entwurf v. B.s. Die Bearbeitung der theologischen Daten zur Trinitätstheologie wie die Genderthematik bezeugen, dass v. B. seine theologische Position gleichsam außerhalb einer raumzeitlichen Verortung vornimmt und die Theologie ‚von oben‘, strikt theo-zentrisch („God's eye“), hierin Barth und de Lubac verwandt, konzipiert. Dies erregt den Widerspruch der Vf.in, die sich als Schülerin von George Lindbeck strikt einer Vermittlungstheologie verpflichtet weiß (vgl. 121ff, 145f, 149ff). Das vorliegende Buch regt zu einer gedanklichen Auseinandersetzung mit der Theologie v. B.s an, ohne sogleich in die Schablonen ‚liberale‘ vs. ‚traditionelle‘ (‚reaktionäre‘) Theologie zu verfallen. Das Buch ist zugleich als eine Einführung in Leben und Werk v. B.s für den anglophonen Raum geeignet. Im angelsächsischen Raum wird zurzeit die Theologie v. B.s stark rezipiert (vgl. 2ff). Auch für die deutschsprachige Leserschaft ist die Lektüre ein Gewinn, dies zeigt sich in der profunden Darstellung der theologiegeschichtlichen Situierung des Werkes wie bspw. in der exemplarischen Behandlung der Genderthematik im Werk v. B.s. Die fundamentale Kritik am Werk müsste nach Meinung des Rez. noch stärker im Blick auf die erkenntnistheoretischen Vorgaben des Theologen bedacht werden. Welchen Einfluss hatte die Philosophie Hegels auf das Werk v. B.s? Kann in einem phänomenologischen Zugang nicht doch eine Position gewonnen werden, die, ausgehend vom Partikularen, das Universale betrachtet? Solche Fragen werden von der Vf.in leider nicht gestellt. Die kritischen Einwände, die sie im Schlussteil der Arbeit gegenüber ihrer Position vorbringt („Wahrheit ist symphonisch“, Spiritualität und Theologie sowie der thomatische Ansatz, vgl. 149ff), sind wiederum theologiegeschichtlicher Natur und blenden die systematische Fragestellung der Problematik aus. Das kleine Büchlein einer ‚kritischen Einführung‘ stellt – trotz aller Einwände des Rez. – ein wunderschönes Beispiel einer Vermittlung zweier theologischer Mentalitäten dar (‚europäische Kontinentaltheologie vs. angelsächsische Theologie‘) und demonstriert mustergültig, wie eine fremde Position ohne jede Polemik in ihrem Pro und Contra zu verhandeln ist.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Paolo VI e la crisi postconciliare. Paul VI. und die nachkonziliare Krise, hg. v. Jörg Ernesti. – Brescia: Edizioni Studium 2013. (XIII) 160 S. (Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI), pb. € 20,00 ISBN: 978-88-382-4258-8

„Böse Überraschungen“ vermutete der Gründungspräsident des Instituts Paul VI. für die Studententage seines Instituts und der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen über Paul VI. und die Krise der Nachkonzilsjahre. Überraschungen können die schwierigen Jahre der Umsetzung des Zweiten Vatikanums in der Spannung zwischen Reform, Kontinuität und zweifelsohne vorhandenen Brüchen zwar kaum mehr bieten, aber doch neue Einsichten. Sie verbinden sich mit den Perioden im Pontifikat des Montini-Papstes, die Jörg Ernesti (5–15) als „großen Anfang“, „schwierige Umsetzung der Reform“ und „Hoffnung wider jede Hoffnung“ charakterisiert und um die Schlüsselenzykliken *Ecclesiam suam* und *Humanae vitae* gruppiert.

Die Entstehungsgeschichte von *Humanae vitae* ist bis heute noch nicht vollständig aufgearbeitet. Martin M. Lintner (16–53) zeichnet sie präzise nach, soweit dies möglich ist, und hebt die nach wie vor nicht ohne Brüche zu verein-

barenden Positionen der traditionellen Ehelehre, einer vom Konzil erarbeiteten personalen Sicht von Ehe und Sexualität und dem aus „Person und Verantwortung“ erwachsenen „Krakauer Memorandum“ des späteren Papstes Johannes Paul II. hervor. Die Enzyklika ist letztlich Ergebnis der persönlichen Gewissensentscheidung des Papstes, getroffen gegen viele Widerstände, auch gegen die Mehrheitsposition der Kommissionen.

Zwei mitteleuropäische Länder werden in einer speziellen Analyse behandelt. Philippe Chenaux (73–87) beleuchtet die Beziehungen Pauls VI. zu Frankreich, vermittelt über Jean Guittou und Jacques Maritain. Er zeigt die Besorgnisse des Papstes angesichts einer Krise des Glaubens, des Lehramts, des Klerus und der Katholischen Aktion auf, lässt aber bewusst die integralistische Krise um Erzbischof Lefebvre aus. Gerade die Entwicklungen in Frankreich stellten für Paul VI. auch eine persönliche Enttäuschung dar.

Nicht anders war es mit den Niederlanden. Karim Schelkens (121–149) konnte für seinen Beitrag über die nachkonziliare Zölibatskrise auch auf private Archive zurückgreifen und die Darstellungen des Pastoralkonzils aus der Sicht der Protagonisten ergänzen. Der Einfluss von Soziologen (besonders von Walter Godeijn) bestimmte den Stil, die Durchführung und die Öffentlichkeitswirkung des Pastoralkonzils. Die parallelen Diskussionen um den Holländischen Katechismus sowie die christologischen und sakramententheologischen Neuansätze offenbarten einen immer mehr auf Autonomie der niederländischen Teilkirche setzenden Kurs Kardinal Alfrinks, dessen eigenwilliges Vorgehen sich bei der von Rom wegen der Gleichberechtigung von bischöflichen und nicht-bischoflichen Mitgliedern abgelehnten Errichtung eines nationalen Pastoralrats zeigte. Auch in der in Noordwijkerhout beschlossenen Entkoppelung von Priesteramt und Zölibatsverpflichtung ging Alfrink auf Konfrontation mit dem römischen Pontifex, was dazu führte, dass Neuernennungen im Episkopat zu einer Kurskorrektur führten.

Zu den Besorgnissen Pauls VI. nach dem Konzil gehörten die Entwicklungen in der Theologie. Sie konzentrierten sich in den Fragen nach einer neuen Rolle des Lehramts, der Glaubensvermittlung und den verpflichtenden Inhalten des Glaubens (von Paul VI. im „Credo des Gottesvolkes“ neu formuliert). Die Gründung einer internationalen Theologenkommission 1969, von Emanuele Avallone (95–114) dargestellt, sollte Theologen hervorragenden Rufes und unterschiedlicher Schulen, die in verschiedenen Teilen der Welt lebten (also bewusst nicht von römischen Universitäten!) für eine bestimmte Zeit zusammenführen. Unter der Leitung zunächst von Gérard Philips, dann von Philippe Delhaye wurden die Themen der Einheit des Glaubens und des theologischen Pluralismus, des priesterlichen Dienstes, der christlichen Moral sowie der Theologie der Befreiung (zunächst unter dem Stichwort Hoffnung verhandelt) benannt und nach und nach abgearbeitet.

Im Unterschied zu allen anderen Beiträgen des Sammelbandes kann Roland Cerny-Werner (63–72) für sein Thema, die vatikanische Außenpolitik, keine Krise erkennen. Er stellt eine Neuinterpretation fest, indem der Papst seinen Einfluss nutzt, um sich direkt an die Welt zu wenden, auch in nicht-religiösen Fragen. Die Markierungen sind dabei die Rede des Papstes vor den Vereinten Nationen (1965) und die Beteiligung des Vatikans am KSZE-Prozess.

Jörg Ernesti hat ein wichtiges Thema aufgegriffen, das bis in die Gegenwart hinein Theologie und Kirche beschäftigt. Ohne Zweifel waren die Jahre nach dem Konzil nicht nur Jahre des Aufbruchs, sondern auch der Verunsicherung und des Experimentierens. Paul VI. hatte dabei nicht die Unbekümmertheit seines Vorgängers, sondern eher die zögernde Haltung eines besorgten Philosophen. Er setzte auf die Kontinuität des Lehramts und die behutsame Umsetzung von Reformen. E. hat wichtige Aspekte ausgewählt, zu denen sicher andere hinzukommen könnten, die in den ebenfalls dokumentierten Diskussionen auch erwähnt werden: das Engagement für die „Dritte Welt“ und die menschheitliche Entwicklung (*Populorum progressio*), die Krise der Liturgiereform und der Traditionalismus, die Personalpolitik oder Probleme der Evangelisierung (*Evangelii nuntiandi*). So bleiben viele Themen für die weitere Forschung, als deren Gegenstand Paul VI. lange Zeit vernachlässigt wurde.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Philosophie

Höle, Vittorio: God as Reason. Essays in Philosophical Theology. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 2013. 407 S., pb. € 36,40 ISBN 978-0-268-03098-8.

Der im September 2013 in die Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften berufene Vf. lehrt als Philosoph an der kath. Univ. Notre Dame. Er gilt als der Vertreter eines objektiven Idealismus der Inter-subjektivität. In dem vorliegenden Band integriert er dreizehn religionsphilosophische Aufsätze aus den Jahren 1995 bis 2011 zu einem veritablen und unbedingt lesenswerten Grundriss der Religionsphilosophie. Die Kap. 1–6 enthalten den Grundriss im engeren Sinne, die Kap. 7–13 daran anschließende Einzelinterpretationen zum deutschen Idealismus, Anselm, Cusanus und Kierkegaard sowie eine metaphysische Geschichte des Atheismus (301–312). Dass der Vf. seine

Gedanken in englischer Sprache entwickelt, bringt eine gewisse holzschnittartige Eindeutigkeit der Argumentation mit sich und ist der Verständlichkeit zuträglich.

Der Vf. setzt sich sehr informiert mit der theologischen Forschung ab dem 18. Jh. auseinander und entwickelt ein eigenes Konzept von theologischem Rationalismus. Er argumentiert gegen einen von ihm für die letzten Jahrzehnte diagnostizierten Fideismus für rationale Theologie (1–8).

Sein stärkstes ethisch-theologisches Motiv ist dabei die Abwehr einer pseudotheologischen Vergöttlichung der Macht, die im Sinne einer radikalisierten negativen Theologie weder verstanden wird noch überhaupt intelligibel ist (6f), aber über Welt und Menschen verfügt und so zum Urbild aller menschlichen Tyrannen, mithin zu einem ethisch wie theologisch inakzeptablen Gedanken wird (9). Gegen diesen Schrecken des Voluntarismus helfen nur logische Wahrheiten und moralische Einsichten als Möglichkeitsbedingungen echter intersubjektiver Freiheit (9) und als die Quellen rationaler Theologie: Gott selbst ist Vernunft (7) und wird vom vernünftigen Menschen in dem Maße erkannt, in dem Menschen vernünftig denken und handeln. Vernunft aber ist seit Kant ein gespaltenes Vermögen. Die theoretische Vernunft befähigt den Menschen zur rationalen Erkenntnis der kausal geordneten Sinneswelt (*is*). Die praktische Vernunft ermöglicht den Begriff des intellektuellen und moralischen Sollens (*ought*, 46). Das moralische Sollen ist aber kein Teil dieser Welt (46). Gegen den verführerischen Gedanken eines metaphysischen Dualismus des *Seins* der naturhaften Welt auf der einen und des *Sollens* der moralischen Welt auf der anderen Seite beharrt H. auf einer verbindenden Teleologie. Wie anders könnte denn die Legitimität des Sollens gegenüber dem Sein begründet werden, wenn beide in völliger Disparatheit auseinanderfielen? Sollen, so H., soll als Ergebnis einer Naturgeschichte, die ihm nicht entspricht und aus der es nicht abgeleitet werden kann, deren eigentlicher *telos* sein (47–49).

Wird Gott als Vernunft gedacht, beinhaltet dies keine Selbstapothese des vernünftigen Menschen, der sich als solcher ja nie als Herr der Vernunft erfährt, sondern als ihr zum Gehorsam verpflichtet, ohne dass dieser Gehorsam von dem Vernünftigen als Entfremdung von sich selbst gedacht werden könnte. Hier fallen rationalistische Theologie und transzendente Anthropologie in eins und begründen die Einheit von Mystik und Transzendentaltheologie (11). Der Jüngelschen Formel, Gott sei mehr als notwendig, kann der Vf. nur den denkbaren rationalen Sinn entnehmen, dass Gott wie auch der Mensch in seiner Bindung an die ihm wesentliche Vernunft frei ist und so eben keiner naturhaften Notwendigkeit unterworfen (13), wobei Freiheit bei H. immer streng an Vernunft und Erkenntnis gebunden und nur darin von Willkür unterschieden ist.

Weil wahrscheinlich auch Kinder metaphysische Bedürfnisse haben, plädiert der Vf. für die Pflicht der Religion, Überzeugungen öffentlich zu kommunizieren. Öffentliche Religion wird sich aber umso weniger in der postmodern so gefeierten Diversität des je Anderen manifestieren, je mehr sie sich als rationale Theologie realisiert. Als solche wird sie sich nämlich umso mehr in interkonfessionellen und interreligiösen Dialogen einer Menschheitsreligion anzunähern bemüht sein (18–20).

Ethisch unterscheidet sich das Christentum von der modernen Wohlfahrtsgesellschaft dadurch, dass in ihm Solidarität nicht aus dem Gedanken der Reziprozität hergeleitet wird (23). Der Gedanke der Reziprozität begreift Solidarität als *in the long run* immer mehr oder weniger lohnend für das Subjekt. Das Christentum aber, so der Vf., folgt der ethischen Intuition der *Supererogation*, der Bereitschaft also, mehr zu geben, als mit dem Gesetz der Wechselseitigkeit von Hilfe sinnvollerweise begründet werden kann. Die Intuition der *übermäßigen* Hilfeleistung hat ihr Urbild im barmherzigen Samariter, der über das Notdürftige hinaus dem Wirt zusagte, auch noch zu erstatten, was er „*darüber hinaus*“ für den Verletzten aufwenden wird (*quodcumque supererogaveris*: Lk 10, 35). Die Intuition der supererogatorischen Erfüllung des Gesollten hat bei H. das Potential eines Schlüsselbegriffes der christlichen Religion.

Wer wie H. zwar in der Spur Kants für eine ethische Begründung der Religion argumentiert, aber zugleich auf der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft beharrt, muss sich der Theodizeefrage stellen. Von seinem akademischen Lehrer Hans Jonas übernimmt der Vf. die Einsicht, dass bei einer Wahl zwischen Allmacht und Güte das letztere Attribut zu bevorzugen ist (73). Wer aber angesichts von Auschwitz mit dem Gedanken der alles begründenden Macht auch den Theismus aufgibt, der gibt zugleich mit Gott die unbedingte Geltung der ethischen Missbilligung von Auschwitz auf, die folglich früher oder später zu einer bloß persönlichen Empfindung wird (73f). Den von Hans Jonas vorgeschlagenen Gedanken einer nicht immer in allem von Gott abhängigen und beeinflussten Welt lehnt H. ab.

Entlang der Unterscheidung zwischen Gründen (*reasons*) und Ursachen (*causes*) vermittelt der Vf. den im Gedanken des Theismus implizierten Determinismus mit dem Bewusstsein menschlicher Freiheit: Frei ist ein Mensch nicht, wenn er unberechenbaren Impulsen folgt. Frei ist ein Mensch, wo er konsequent der vernünftigen Einsicht folgt. Diese Freiheit wird auch nicht dadurch minimiert, dass sich kein Mensch selbst frei in diese Situation des Gehorsams gegenüber der Vernunft hineingebracht hat, sodass der Vf. erklären kann: Ich finde mich als zum Gehorsam gegenüber dem besten Argument *bestimmt* vor und erfahre darin zugleich Freiheit und Determination, letztere allerdings deziert nicht im Sinne eines deterministischen Naturalismus, der das Bewusstsein von Freiheit ebenso zerstört wie die Erste-Person-Perspektive eines Menschen (92f).

Für das Gespräch der Religionen und Konfessionen in multireligiösen Gesellschaften empfiehlt der Vf. die Konzentration auf die Gottesfrage (149f). Den Wert der Theologie für Philosophie und Gesellschaft sieht er in der größeren Vertrautheit mit der Tradition (150f). Dieser Gedanke bildet auch das Ergebnis einer langen und kundigen Darstellung der Geschichte christlicher Bibelhermeneutik (155–185): Die Bibel kann keine Einsicht *gegen* die Vernunft wirken. Hier gilt David Humes „*lasting insight*“, dass mit Beschreibungen keine Normen begründet werden können (4). Wohl aber bedarf die autonom urteilende Vernunft inspirierender Ideen, die sie aus der Geschichte bezieht. Diese kommen nicht notwendig exklusiv aus der biblisch-christlichen Tradition, faktisch aber doch zu einem großen Teil, was zu einer Anerkennung der Bibel als „*a very special book*“ zwingt (182f).

Dessen Interpretation in der Exegese seit dem 19. Jh. beschreibt H. in einem meisterhaften Abriss über Philosophie und Bibelinterpretation (155–185), der im Ergebnis zu der Position führt, die Bibel als Überfülle fremder Erfahrungen mit Gott zu verstehen.

Die Prüfung des Verständnisses von „Geist“ in der Bibel und im Idealismus offenbart den Vf. auch als Kritiker Hegels: So sehr divinifiziert Hegel den menschlichen Geist, dass er der Erfahrung menschlicher Sünde nicht gerecht werden kann (201). Dieser Einwand gegen Hegel lässt sich aber auch gegen H.s Konzept wenden. Eine rationale Theologie braucht das vernünftige Selbstbewusstsein als verlässliche Konstruktionsbasis. Dass die Vorstellungsgehalte, auf die sich Vernunft bewertend bezieht, nicht allein aus materialen philosophischen und theologischen Traditionen, sondern auch aus zwischenmenschlichen Begegnungen im Verstehenshorizont der christlichen Glaubenstradition emergieren, erfasst H. nicht als einen Bezugspunkt für die Rede von Gnade und „Gemeinschaft der Heiligen“. Damit aber ist eine Verschlösseheit für die christliche Überzeugung verbunden, dass das vernünftige Subjekt in seiner Autonomie nicht als unwandelbar stabiles dem Glauben begegnet, sondern dass es durch Schrift, Glauben, Gnade und Gemeinschaft überhaupt erst als das Subjekt konstituiert wird, das mit zunehmender Rationalität und Klarheit verstehen kann, wovon es ergriffen wird. H.s Rückgriff auf das stabile Vermögen der Vernunft muss ausblenden, wie geschüttelt auch die Vernünftigen als emotionale und soziale, als leibliche und geschichtliche Wesen in der Kontingenz ihrer Empirie Gott suchen und in eine Beziehung zu ihm eintreten. H.s Konzept ist keineswegs absolut verschlossen gegenüber den zentralen christlichen Themen von Gnade und Offenbarung. Allerdings bleiben seine Ausführungen hier recht defensiv (13–15): Auch in einer von Gott gelenkten Welt, so H., hat der Einzelne in der Ersten-Person-Perspektive Grund zur Dankbarkeit angesichts der Tatsache seines *So-Seins* (14) und mag so von Gnade sprechen. Diese Defensivität ist wohl der Tatsache geschuldet, dass der Vf. die Basis seiner transzendentalen Argumentation nicht zu sehr belasten will. Wie kann man transzendentalphilosophisch die Veränderung des Subjekts im Horizont der Gnade Gottes besprechen, ohne in eine religiöse Sprache zu verfallen, die den Bruch mit einer prinzipiell universalen Rationalität impliziert? Genau diesen Bruch fürchtet H. als die fideistische Gefahr, die zu einem autoritären Gottesbild und zur Apotheose des Autoritarismus führt.

Politisch-gesellschaftlich sind diese Intuitionen des Autors überaus bedeutsam. Sie sind ein Weckruf angesichts der Ermüdung der *ratio fidei*. Diese führt erkennbar die einen in die Postmoderne von Individualität, Diversität und Pluralität, die anderen zu einem klerikalen Kult der Institution mit dem Habitus autoritären Setzens und Dekretierens. Gegen beide steht H. als Anwalt einer selbstbewusst vortragenden Vernunft des Glaubens.

Vittorio Hösle lebt seine philosophische Sonderstellung mit großem Selbstbewusstsein, wachsender philosophischer Anerkennung und Ausstrahlung in die Philologien und Geschichtswissenschaften. Für viele, insbes. katholische Christen ist er ein bedeutender Gesprächspartner geworden. Dass er hier eine erste, sehr gut lesbare Zusammenstellung seiner Texte zur Religionsphilosophie vorlegt, ist überaus erfreulich. Die Lektüre muss jedem philosophisch Interessierten dringend empfohlen werden.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Hauser, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft. Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945. – Paderborn: Schöningh 2009. 783 S., geb. € 128,00 ISBN: 978-3-506-75670-1

Das Christentum hat seit dem 18. Jh. zunehmend an Überzeugungs- und Orientierungskraft verloren. Im Gegenzug gewannen religionsförmige Neomythen immer mehr Bedeutung. Dieser Prozess ist von der Theologie bisher kaum ernst genommen worden. Beim entschuldigenden Verweis auf die Trivialität der neuen Mythen wird übersehen,

dass sie nicht nur von namhaften Naturwissenschaftlern, sondern auch von Kirchenmitgliedern erstaunlich breit rezipiert werden. Weder die offensichtlichen Widersprüche in den so entstehenden Mythen noch ihre offensichtliche Gefährlichkeit hindern ihren Siegeszug – so die Grundthese von Linus Hauser, der schon lange als Experte für die Neuentstehung von Mythen anerkannt ist.

Seine auf drei Bände angelegte „Kritik der neomythischen Vernunft“ soll das benannte Aufmerksamkeitsdefizit beheben. Ihr 2009 erschienener zweiter Band – der dritte steht noch aus – ist Gegenstand dieser Rezension. Da H.s hier vorgelegten Analysen die begrifflichen Klärungen aus dem ersten Band (*Menschen als Götter der Erde*, 1800–1945, Paderborn 2004; dazu die Kritik von J. Kreml in ThRv 102 (2006), 57f) voraussetzen, seien diese hier kurz erinnert.

Die kopernikanische Wende, die naturwissenschaftlich fundierte Technik, Darwins Evolutionstheorie, Freuds Psychoanalyse und die immer perfekteren Androiden: mit diesen Schlagworten sind wesentliche Voraussetzungen der gegenwärtigen Lebenswelt benannt. Doch mit diesen angedeuteten Entwicklungen gingen, so H., Orientierungskrisen einher. Das Christentum, die im Westen lange Zeit maßgebende Religion, wird selbst von diesen Krisen in Frage gestellt, statt unbeirrt Orientierung geben zu können. Deshalb entwickeln sich nach H. neue „Längere Gedankenspiele“ (I, 25; II, 35 u. ö.). Sie sind nicht als rein rationale Artefakte zu verstehen, sondern als Erzählungen, mittels derer sich Erlebnisse, Emotionen und Einsichten in einen Zusammenhang bringen lassen (I 38–44). Dieser Zusammenhang kann als sinnstiftend und insofern als „religionsförmig“ erlebt werden und nicht zuletzt handlungsleitend wirken. Diese neuen Mythen, so H., unterscheiden sich von den Religionen in einem entscheidenden Punkt: Religionen – und auch ein dezidiert Atheismus – haben als anthropologischen Anknüpfungspunkt das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit des Menschen. Diese wird entweder – atheistisch – als paradoxe Grundwirklichkeit menschlichen Lebens akzeptiert oder – religiös – mit der Hoffnung auf eine transzendente Überwindung des Todes verbunden. Die von H. betrachteten Neomythen dagegen blenden entweder die Radikalität der Endlichkeit durch viele verschiedene Beruhigungsmechanismen aus oder leugnen sie schlichtweg im Entwurf einer künftig machbaren Unsterblichkeit (I 55).

Die überwältigende Stofffülle des vorliegenden zweiten Bandes darzustellen oder auch nur angemessen zu würdigen, ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich. Eine jeweils sehr knappe Zusammenfassung der vier Hauptteile muss genügen:

H.s einleitende Kritik der Konsumkultur (47–171) unterscheidet sich in ihrem Kern nur wenig von vergleichbaren Analysen – etwa Gerhard Schulzes Darstellung der „Erlebnisgesellschaft“. Das Versprechen der Konsumgesellschaft, durch den Konsum Sinn und Erfüllung im Leben zu schenken und so dessen Endlichkeit vergessen zu machen, ist die glänzende Kehrseite einer oft gnadenlosen Leistungsgesellschaft. H. geht deutlich über schon Bekanntes hinaus, wenn er die erkenntnistheoretischen (Ernst Mach, 50–57) und kulturgeschichtlichen (Impressionismus, 57–67) Vorbereitungen eines erlebnisorientierten Sinnverständnisses aufzeigt; und wenn er auf die Passförmigkeit der zunehmend akzeptierten Reinkarnationsvorstellungen für eine auf „ewiges“ Erleben und Leisten gestellte Kultur verweist (157–171).

In seinem zweiten Hauptteil über „postmodernes Vernunftsmisstrauen“ (173–321) geht H. mit der Philosophie des 20. Jhs hart ins Gericht. Die immer grundsätzlichere Erkenntniskritik bei Wittgenstein, Popper, Fort und Lyotard führt, so H., nicht nur in eine grundlegende Skepsis gegenüber der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die außer ihr liegende Wirklichkeit zu erkennen. Sie geht auch mit dem Verlust ethischer Orientierung einher, wie er sich im „wissenschaftstheoretischen Fundamentalismus“ Paul Feyerabends und seiner Gesellschaftstheorie paradigmatisch erkennen lässt (282–295). Die „möglichen Welten“, die für Leibniz allein dem göttlichen Verstand zugänglich waren, werden nun, so H., Gegenstand menschlicher Willkür und Schaffenskraft (314–321).

Begegnen schon die Versprechungen der Konsum- und Leistungsgesellschaft in Form von Geschichten und Erzählungen, haben die „Neomythen“ im engeren Sinne des Wortes in der Regel eine literarische oder filmische Form. H. entdeckt sie v.a. im Genre der Science Fiction, deren Geschichte er im dritten Teil mit dem Referat zahlreicher solcher „längeren Gedankenspiele“ nachzeichnet. Die Eigenart dieser Literaturgattung besteht darin, dass sie gerade die Aspekte der Moderne, die zu Orientierungskrisen führten, aufnimmt und als Instrumente zur Lösung dieser Krisen vorstellt: Die Technik wird zum Mittel, jede nur denkbare Grenze zu überschreiten; interstellare Reisen nehmen der kopernikanischen Wende ihren Schrecken; mit Hilfe einer perfektionierten Psychologie werden Menschen steuerbar – mittels der Gentechnik sogar die Evolution. So wird der Endlichkeit, die sogar als mittelfristig überwindbar angesehen wird, der Stachel gezogen. Sehr präzise deckt H. auf, dass zwei Ideen der antiken Gnosis in den meisten dieser Mythen aufgenommen werden: ein strikter Dualismus, den es durch Kampf zu überwinden gilt (z.B. 394–399), und die Idee eines „unbewusst werdenden“, allerdings – anders als in der Gnosis – immanenten „Evolutionsgottes“ (z.B. 415f). Dieser Teil des Buches weckt sicher

nicht nur beim Rez. ungläubige Verwunderung, welch absurde und inkonsistente „Gedankenspiele“ in dieser Literaturgattung mit hohem Aufwand und häufig in zahllosen Fortsetzungen entwickelt werden.

Wirkliche Brisanz entwickeln diese Neomythen aber erst, wenn sie handlungsleitend werden. Immer wieder fanden die zunächst literarisch entfalteten Ideen Anhänger, die sich zusammenschlossen und ihr Leben nach mythischen Ideen ausrichteten. Nicht selten suchten sie gewaltsam den Umsturz der bestehenden Ordnung herbeizuführen – wie bei den Bombenanschlägen von Oklahoma City im Jahr 1995 (399–406) oder dem fast gleichzeitigen Giftgas-Angriff der Aum Shinrikyō-Sekte in Tokio (449–452). Am ausführlichsten stellt H. die Geschichte und Organisation der Scientology Church dar. Er fokussiert seine Darstellung stark auf die Gründungs- und Leitungsfigur dieser Großorganisation, Ronald Hubbard. So wird die rätselhafte Anziehungskraft eines extrem autoritären und willkürlichen Gesellschaftssystems, das durch einen Neomythos begründet wird, besonders plastisch (348–350, 556–673).

Zweifellos hat der Autor sein Ziel erreicht, die „religionsförmigen Neomythen“ als ein Phänomen darzustellen, das wegen seiner Gefährlichkeit für freiheitliche Gesellschaften der wachsamsten Aufmerksamkeit bedarf. Er führt in großer, nicht immer sachlich begründeter Ausführlichkeit in die Gedankenwelt der Science Fiction und ihres kulturellen und philosophischen Kontextes ein. Doch lässt das wichtige Buch einige wesentliche Fragen offen.

Methodisch wäre genauer zu klären, in welchem Ausmaß die von H. vorgestellten Romane und Filme von Menschen nicht nur mit Vergnügen genossen werden, sondern ihnen auch tatsächlich zur Lebensorientierung dienen. Die bemerkenswerten Auflagenzahlen und Einspielergebnisse sagen darüber noch nichts aus.

Irritierend bleibt, dass H. die von ihm beobachtete funktionale Substitution des Christentums durch die Neomythen lediglich konstatiert. Weder beschäftigt er sich mit der Frage, inwieweit sich auch im Christentum und anderen Religionen ein ähnliches, latent gefährliches „mythisches“ Potential verbirgt, das die Neomythen beerben (einzige Ausnahmen: die religiösen Himmelsreisen, 332–338, sowie die christliche Dämonologie, 623f); noch fragt er nach den Möglichkeiten eines religiösen Widerstands gegen diese. Stattdessen legt er seiner Darstellung das Modell einer nahezu deterministischen Dialektik im Sinne Hegels zugrunde (35–39).

V. a. bleibt H. (bisher) die Einlösung des Versprechens schuldig, das der Titel seiner Trilogie gibt. In seinen Vernunftkritiken hat Kant durch die vernünftige Reflexion auf die Vernunft zu einer kritischen Selbstbegrenzung menschlichen Denkens und Handelns gefunden. H. dagegen beschränkt sich auf den rein deskriptiven Nachweis, „dass die religionsförmigen Neomythen ein wesentlicher Aspekt der Moderne sind“ (I 23). Er verbindet ihn mit der Warnung, „dass Neomythen eine der großen, das Humanum bedrohenden Herausforderungen unserer Zeit sind“ (II 714). Der Philosophie, die er nur sehr selektiv berücksichtigt, wirft er vor, sich selbst ihres kritischen Potentials leichtfertig entledigt zu haben; die Theologie erwähnt er erst gar nicht. Sollte eine philosophisch und theologisch reflektierte Vernunft wahrhaftig keine Kraft mehr haben, für das Humanum einzustehen?

Berlin

Michael Bongardt

Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. – Berlin: De Gruyter 2012. (XX) 456 S. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 1,1), geb. € 69,95 ISBN: 978-3-11-028691-5

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. – Berlin: De Gruyter 2012. (XVI) 698 S. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 6,1), geb. € 69,95 ISBN: 978-3-11-028683-0

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. – Berlin: De Gruyter 2013. (XX) 921 S. (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, 6,2), geb. € 69,95 ISBN: 978-3-11-029277-0

Es ist ein ambitioniertes Projekt, einen umfassenden Kommentar zu Nietzsches zu Lebzeiten publiziertem Œuvre vorlegen zu wollen. Betrieben wird es von zwei germanistischen Fachvertretern, Jochen Schmidt und Barbara Neymeyr, sowie dem Philosophen Andreas Urs Sommer. Finanziert wird das Langzeitprojekt durch die Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Die ersten drei voluminösen Bände konnten jetzt publiziert werden, und um es vorweg zu sagen: Wer sich künftig mit N. beschäftigt, wird nicht nur nicht umhinkönnen, auf diesen Kommentar zurückzugreifen, sondern wird dies mit einem enormen Gewinn und auch mit Vergnügen tun.

Der Kommentar folgt einem klaren Strukturprinzip: Einem Überblickskommentar (1. Entstehungs- und Textgeschichte, 2. N.s werkspezifische Äußerungen, 3. Quellen, 4. Konzeption und Struktur, 5. Stellenwert des Werkes in N.s Schaffen, 6. Wirkungsgeschichte) folgt ein detaillierter Stellenkommentar. Wenn man die Grundsatzentscheidungen, wie kommentiert werden soll, resümieren will, so lassen sie sich wie folgt zusammenfassen: Zunächst scheuen sich (1.) die Kommentatoren nicht, konsequent zu kontextualisieren. Was N. verhasst war, die rein philologisch-historische Erschließung, ereilt ihn nun selbst. Aber gerade so zeigt sich auch, in welchem großem Maße er Kind seiner Zeit war. Das verbreitete Dekadenzempfinden, das ja auch ihn selbst bestimmte, hat er freilich mit einer Sprachkraft auf die Bühne der kulturellen Diskurse gebracht, die ihn bis heute als Seismographen für diese Zeit erscheinen lässt. Auffällig ist (2.), dass von der Methodik her ein geistesgeschichtlicher Zugriff präferiert wird. Dieses in der gegenwärtigen scientific community eher ungewöhnliche Verfahren mögen manche als antiquiert belächeln, mein Urteil ist gegenteilig. Komplexitätsreduktion ist unvermeidlich, auch im methodischen Zugriff. Diese klare methodische Positionierung lässt aber erkennen, was N. immer auch war, nämlich jemand, der die bisherige Geistesgeschichte mit ihrer Vernunftmoral umstürzen wollte. Dies mag ihm weder gelungen noch mag es wünschenswert sein. N. jedenfalls dachte gegen alles Vorherige an, und so erklären sich auch seine scharfen Angriffe auf die Gestalt des Christlichen, wie sie ihm überliefert worden und mit der er groß geworden war. Gerade weil N. pointiert dachte und sein Umwertungsprogramm aller Werte energisch vorantrieb, ist es auch so gut wie unmöglich, sich nicht selbst zu positionieren. Deshalb werden Schmidt, Neymeyr und Sommer mit ihrem Gesamtwerk nicht nur einen historischen, sondern durchaus auch kritischen Kommentar vorlegen. In den Worten Sommers: „Kontextualisierung schaffte Distanz zu Nietzsches denkerischem Extremismus. Erst diese Distanz ermöglicht es, sich zum Kommentierten in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Kontextualisierung ist eine Form der Relativierung – wobei Relativierung nichts weiter bedeutet als: Ins-Verhältnis-setzen.“ (Vorwort zu den Bänden 6/1 und 6/2, 6/1, IX).

Im Rahmen einer Rezensionlänge ist es unmöglich, die wissenschaftliche Leistung auch nur annähernd zu würdigen, welche die Kommentatoren bislang erbracht haben. Ich beschränke mich deshalb auf paradigmatische Hinweise.

Eröffnet wird der Werkkommentar mit „Die Geburt der Tragödie“, besorgt von Jochen Schmidt. Er vermag nachzuweisen, dass die Motive, die N. bis in sein Spätwerk verfolgte, bereits in diesem Erstling zu identifizieren sind. Dass historische Lektüren dieses Werkes N. beißende Kritiken einbrachten, ist bekannt (zu den historischen Fehleinschätzungen N.s vgl. I/1, 49f). Und in der Tat biegt sich N. die antike Tragödie ja auch so zurecht, dass sie ihm zum Ort werden konnte, an dem die Eigentlichkeit des Daseins, die dionysische Existenz, erkannt war. Aber N. ging es nicht um historische Korrektheit. In der antiken Tragödie suchte er die Gegenwart zu der als dekadent empfundenen Gegenwart, eine Alternative. Die „Beschäftigung mit der Antike“ diene „als Medium moderner Kulturkritik“ (I/1, 54). Pointiert hebt Schmidt hervor, wie stark der Einfluss der Willensmetaphysik Schopenhauers in dieser Phase auf N.s Denken wirkte: N. „radikalisiert Schopenhauers Grundposition zu einer intellekt-feindlichen Wertung“ (I/1, 41). Deshalb reitet N. auch seine Attacken auf Sokrates (vgl. I/1, 46). Dieser steht in der Antike für die Intellektualisierung des Lebens, damit markiert Sokrates für N. den Beginn der europäischen Dekadenz. Und so rechnet N. auch Aristoteles „der spätzeitlichen rationalistischen Verfallsphase der griechischen Kultur“ (I/1, 45) zu. Es ist das Dionysische, das sich gegen die Rationalisierung Stellende und das Leben Auslebende, das N. im Tragödienbuch normativ affirmiert. In der Musik Richard Wagners erkennt N. hier zunächst noch eine Zukunft. Später wird er sich von ihr ebenso vehement-polemisch distanzieren, weil sie in ihrer Erlösungssehnsucht *ex negativo* den alten Idealen verhaftet bleibt, wie von Schopenhauers Willensmetaphysik, die in ihrem Ausgangspunkt das Leben als Leiden interpretiert.

Wohlthuend sind die süffisanten Kommentare Schmidts. N. trage seine radikale Kulturkritik mit dem „eschatologischen Pathos eines jüngsten Gerichts“ (I/1, 56) vor, und letztlich sei das Denken N.s, indem es sich an Schopenhauers Metaphysik des Willens binde, „dogmatisch“. Ich kann dem nur zustimmen. Jedes Denken, das das Geschäft kritischer Reflexion nicht auf die Grenzen des Denkens mitlaufen lässt, driftet ins Dogmatische ab. Selbstkritik war nicht N.s Stärke, dafür war sein prophetisches Bewusstsein, eine Zukunft heraufbeschwören zu müssen, zu stark. Dies gilt für jedes Eigentlichkeitsgeraune.

Für die Entwicklung von N.s Denkweg ausgesprochen aufschlussreich ist der Kommentar von Andreas Urs Sommer zu *Ecce homo*. Das von N. betriebene Programm einer Genealogie von Moral und Christentum aus ihren Ursprüngen und v.a. aus verdeckten Subdynamiken heraus findet in dieser *Retractio* nun Anwendung auf N.s eigenes

Œuvre. Im Kommentar zu *Der Fall Wagner* hatte Sommer notiert, dass dieses Buch abweichend von der Publikationschronologie in *Ecce homo* an das Ende gestellt wird. Dies kann kaum Zufall sein. In der Musik Wagners spiegelt sich für N. immer noch die alte Erlösungssehnsucht. Damit bleibt er, Wagner, dem Christentum, der Dekadenz und damit den Menschen, die – mit N. gesprochen – aus eigener Kraft nichts Neues vermögen, verhaftet. Entsprechend fällt die genealogische Selbststilisierung N.s in *Ecce homo* aus.

Die Literatur zu N. ist inzwischen völlig unübersichtlich geworden. Dies gilt nicht nur für die historischen Arbeiten, sondern insbes. auch für die Interpretationen, die mehr oder weniger offen eigene Ambitionen verfolgen. Und dass es keinen hermeneutisch-neutralen, auch keinen desinteressierten Ausgangspunkt gibt, ist klar. Was in diesen ersten Bänden allerdings an historisierender, N. in den Geist seiner Zeit einordnender Weise zusammengestellt ist, was an wirkungsgeschichtlichen Hinweisen in einer wohlthuend auf zentrale Figuren und geistige Strömungen reduzierten Weise zusammengestellt ist, wird die Forschung zu N. und auch die Auseinandersetzung mit ihm neu konzentrieren. Dies gilt sowohl für die Überblickskommentare als auch und v.a. für die eigentlichen Stellenkommentare, in denen unzählige Bezüge und Verweise geliefert werden.

Freiburg i. Br.

Magnus Striet

Nancy, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums. Übers. aus dem Französischen v. Esther von der Osten. – Zürich/Berlin: diaphanes 2008. 277 S., kt € 19,99 ISBN: 978-3-03734-010-3

Nancy, Jean-Luc: Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2. Übers. aus dem Französischen v. Esther von der Osten. – Zürich/Berlin: diaphanes 2012. 160 S., kt € 19,99 ISBN: 978-3-03734-181-0

Die beiden Sammelbände des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy (*1940) sind eine Zusammenstellung ausgewählter Essays und Vorträge aus den Jahren 1995 bis 2010 zum Thema der *Dekonstruktion des Christentums*. Im Folgenden werden die beiden Bücher systematisierend zusammengefasst und es wird versucht, sie in ihrer Relevanz für die Theologie auszuloten.

Im ersten Band wird eine doppelte Bewegung der für N.s Verständnis von Dekonstruktion einschlägigen Denkfigur dargestellt: eine Dekonstruktion, die vom Christentum ausgeht, und eine (Auto-)Dekonstruktion des Christentums selbst. N.s Überlegungen knüpfen an den Religionsbegriff Gauchets an, der das Christentum bereits als das „Heraustreten der Religion aus der Religion“¹ bezeichnet hat. Sein eigentliches Interesse gilt allerdings dem Glauben (foi), den er deutlich von den sog. Gläubigkeiten („croyance“) differenziert und „der wie von Beginn an als Dekonstruktion der Religion wirkt, als Dekonstruktion auch der Ontotheologie, die die Religion in ihrer Geschichte noch erwartet, um sich in ihr zu dekonstruieren“ (DC, 92f). Ziel des Unternehmens ist die Öffnung der „bloße[n] Vernunft auf die Unbegrenztheit hin [...], die ihre Wahrheit ausmacht“ (DC, 7).

Bereits in der „Ouvertüre“ diagnostiziert N. einen Legitimitätsverlust der Religion, durch den sie gleichzeitig „den Sinn für die eigene Quelle verliert“ (DC, 8). Durch Dogmatisierung und Institutionalisierung der Religion geht ihr eigentlicher Wert verloren, nämlich die Öffnung der Welt durch den Glauben. Zwischen Rationalismus auf der einen und Religion auf der anderen Seite entstehe ein Leerraum, eine Lücke, eine Öffnung ... Für N. ist es eine Notwendigkeit der Vernunft, „ihre eigene Dunkelheit zu erbellen – nicht nur durch ein Lichtbad, sondern durch Erwerb der Kunstfertigkeit, der Disziplin und der Kraft, das Dunkle seine eigene Klarheit ausstrahlen zu lassen“ (DC, 14). „Das, worum es geht, kann nicht anders als auf dem Wege einer gegenseitigen Aufschließung [déclousion] des Erbes der Religion und der Philosophie ins Spiel gebracht werden.“ (ebd.)

In der Tradition von Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein und Derrida stehend, geht es N. um die Öffnung der Geschlossenheit der Metaphysik bzw. des westlichen Denkens, sodass sich sein Projekt als Metaphysikkritik definieren lässt. Seiner Logik zufolge muss das Christentum (und mit ihm alle Monotheismen) zwar als Bestätigung der Metaphysik gelten, dennoch vertritt er die Ansicht, „dass gerade aus dem Innern der Metaphysik heraus sich die Bewegung einer Destabilisierung des gesamten Systems des Seienden formt. [...] In Wahrheit dekonstruiert die Metaphysik sich konstitutiv, und indem sie sich dekonstruiert, schließt sie in sich sowohl die Präsenz als

¹ Vgl.: GAUCHET, Marcel: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, 133–141.

auch die Gewissheit der vernunftgegründeten Welt auf. [...] Die Geschlossenheit schließt sich stets von selbst auf.“ (DC, 16) Und genau das versteht N. in Anlehnung an Heidegger und Derrida unter Dekonstruktion. So wird das Christentum (als konfrontatives Zusammenspiel von Vernunft und Glauben) Subjekt und Objekt der Dekonstruktion bzw. der *déclension*, wie der Titel des ersten Bandes im Französischen lautet.

Im Folgenden versucht N. das Prinzip der Aufschließung als konstitutives Merkmal des Christentums herauszuarbeiten, ohne dabei seine ambivalente Struktur zu übergehen. „Das Christentum [...] schließt so in seiner wesentlichen Geste die Geschlossenheit auf, die es konstruiert und vollendet, indem es der Metaphysik der Präsenz die stärkste imaginäre Quelle bietet.“ (DC, 20) „Das Christentum ist im Herzen der Aufschließung, wie es im Zentrum der Geschlossenheit ist.“ (DC, 21) Auch hier zeigt sich die philosophische Nähe zum Denken Nietzsches.

Die einzelnen Beiträge des ersten Bandes, deren gemeinsame Intention in der Entfaltung und Erläuterung des genannten Projektes liegt, stehen in einem nachträglich arrangierten und eher assoziativen Zusammenhang. Hier können nur die Kernaussagen ausgewählter Artikel kurz präsentiert werden, um einen ersten Eindruck der Logik und des Sprachspiels N.s zu gewinnen.

Der Artikel „Atheismus und Monotheismus“ sowie der bereits 2001 gehaltene Vortrag „Dekonstruktion des Monotheismus“ präzisieren zunächst die Hauptthese und konkretisieren das Projekt als ganzes. Es wird die (wenn auch nicht ganz neue, aber immer noch zu diskutierende) These aufgestellt, der Monotheismus sei eine Repräsentation für die „theologische Bestätigung des Atheismus“ (DC, 36). Hier findet sich die erste konkrete Definition dessen, was Dekonstruktion des Monotheismus meint: „Das Vorgehen, die konstituierenden Elemente des Monotheismus auseinanderzunehmen und zu versuchen, zwischen ihnen und gleichsam hinter ihnen, im Hintergrund der Konstruktion zu erkennen, was ihren Zusammenschluss ermöglicht hat.“ (DC, 53)

N. erhofft sich davon dreierlei: In erster Linie will er damit der vereinfachten und falschen Gegenüberstellung von Rationalismus und Christentum entgegenwirken, damit aber zweitens nicht zu einer Rückkehr der Religionen beitragen, sondern letztlich „auf eine Zukunft der Welt öffnen, die nicht mehr christlich oder anti-christlich wäre, weder monotheistisch noch atheistisch oder polytheistisch, sondern die sich gerade jenseits all dieser Kategorien begäbe (nachdem sie sie alle ermöglicht hat)“ (DC 56f).

Im Folgenden weist N. fünf wesentliche Charakterzüge auf, die alle zeigen sollen, dass „das Christentum [...] durch und in sich selbst, eine Dekonstruktion und eine Autodekonstruktion [ist]“ (DC 58).

Die weiteren Beiträge eröffnen das breite Spektrum der Referenzen, derer sich N. bedient: Mit Bezug auf Derrida und Granel bringt er die Frage nach dem Jüdisch-Christlichen ins Spiel („Das Jüdisch-Christliche [Vom Glauben]“ / „Ein Nichts an Glauben [Granel]“). Seine Ausführungen sind inspiriert von dem Gottesbegriff bei Blanchot („Der Name Gottes bei Blanchot“), bei dem er erste Ideen für einen von Gläubigkeit freien Bezug zu dem, was „Gott“ benennen kann (oder muss?) findet, dem radikalen und zynischen Atheismus eines Nietzsche („Eine Erfahrung an einem Herzen“) sowie dem Differenzdenken von Heidegger („Von einem göttlichen Wink“) und Derrida, deren Spur in „Trost, Trostlosigkeit“ zu finden ist.

„Eine Freistellung von Sinn“ führt ausgehend von einer Formulierung Roland Barthes' eine atheologische Reflexion über den Sinn ein, die im zweiten Band eine zentrale Rolle einnehmen wird. Der älteste und namensgebende Beitrag „Dekonstruktion des Christentums“ steckt gewissermaßen den Weg ab, den N. sich zu gehen vorgenommen hat. Hier wird bereits die Möglichkeit einer dekonstruktivistischen Analyse der Hauptelemente des christlichen Dogmas angekündigt, die im ersten Band nur ansatzweise durchgeführt wird. (Der Aufsatz „Auferstehung Blanchots“ untersucht das Motiv der „Auferstehung“. „Verbum caro factum“ ist eine kurze und vorläufige Reflexion über die „Inkarnation“.) Es wird zu prüfen sein, ob und in welcher Weise N. im zweiten Band darauf zurückkommen wird.

„Die Aufschließung“ gibt eine formale Variation des Themas – nämlich des Göttlichen als Öffnung oder Verräumlichung und Abstand, in einem Abstand zu sich selbst ebenso wie in sich selbst.

Während der erste Band durch die verschiedenen Beiträge eher den Diskursrahmen absteckt (ein Großteil der Artikel sind Reaktionen, Vorträge oder Briefe) und einen großflächigen Einblick in die Art und Intention des Projektes als solchem liefert, handelt es sich bei dem zweiten Band um eine nur in geringem Maße homogenere Zusammenstellung einzelner Essays, die die Struktur der *Geste der Anbetung* als konkretes Beispiel der Autodekonstruktivität (nicht nur) des Christentums ausbuchstabieren.

„Die Anbetung“ stellt für N. eine praktische Umsetzung dessen dar, was er die Öffnung der Vernunft, das reine Denken nennt. In diesem Band löst er sein Versprechen ein, die christlichen Kernelemente auf ihre autodekonstruktiven Züge hin zu betrachten. Im dritten Kap. des Buches, „Mysterien und Tugenden“, geraten Opfer und Dreifaltigkeit, Inkarnation und Auferstehung sowie Liebe, Glaube und Hoffnung in den Fokus der Dekonstruktion.

Mit seiner „Meditation“ über die Anbetung geht N. der Frage nach, woraufhin sich die Geschlossenheit öffnen kann. Er zielt auf eine Öffnung des Sinns,

auf eine Transzendenz, die aber wiederum immanent bleibt. Der Sinn ist der Bezug selbst, das Außerhalb der Welt ist also in der Welt, ohne von der Welt zu sein (vgl. DA, 82). Im zweiten Kap. „Inmitten der Welt“ widmet N. sich der sich aufräuhenden Frage, warum er sich eigentlich auf das Christentum bezieht, was das Wesentliche des Christentums philosophisch ausmacht und warum gerade das Christentum die Verschiebung von der Bedeutung zum Sinn vollzieht. Es gelingt ihm wiederum nur ansatzweise, diese Denkfigur auch auf das Judentum und den Islam anzuwenden. Diese These wird bereits im ersten Kap. des Bandes „Es gibt keinen Sinn des Sinns: O wie wunderbar!“ zugespitzt und eröffnet einige zentrale Anschlussfragen an das Projekt, die noch weitergehend zu diskutieren sind.

Unter der Überschrift „Komplemente, Supplemente, Fragmente“ erfasst N. im vierten Kap. des zweiten Bandes die Fragen, die sich aus der Definition von Anbetung als einem Bezug zu einer Präsenz, die anderswo bleibt, ergeben: „Was ich mit Anbetung bezeichne, wäre bloß die Betrachtung dessen im Bezug – Bezug zwischen uns, Selbstbezug, Bezug zur Welt –, was ihn auf das Unendliche öffnet. Ohne dies gäbe es keinen Bezug in dem vollen Sinne, den vielleicht allein dieses Wort auf sich nimmt, sondern bloß Beziehung, Verbindung, Anschluss.“ (DA, 116)

Schließlich demonstriert N. in seinem letzten Kap. „Appendix: Freud – sozusagen“ auch in psychoanalytischer Perspektive das, was er unter einem transimmanenten Sinn versteht (vgl. DA, 34). Durch die Herkunft und Bestimmung des Menschen von seinem Trieb her bringt Freud eine neue Erzählung des Menschen ins Spiel, die weder wissenschaftsgläubig noch religiös ist. Der Mensch kommt von einem Trieb her, der ihn selbst übersteigt. Dieser Trieb kommt von anderswo her, jedoch ist dieses Anderswo weder transzendent noch immanent, sondern in uns: „Es ist das Sein als Verb ‚sein‘.“ (DA, 158) Folglich ist der Mensch selbst das Auftreten und die Wiederkehr dieses Triebes.

Auch wenn der Autor sich über die nahezu willkürliche Zusammenstellung der einzelnen Beiträge bewusst ist und ihm „eine systematische Behandlung dieses Themas [...] noch nicht möglich [erscheint]“ (DC, 23), kann dies als ein wesentlicher Kritikpunkt genannt werden. Der rote Faden ist – trotz der einleitenden Zeilen in der „Ouvertüre“ (Bd. 1) und des „Prologs“ (Bd. 2) – nicht immer erkennbar. Die breite Resonanz, die N.s Texte zumindest in der Welt des Feuilletons erfahren, zeigt zumindest ein großes Interesse an seiner „Baustelle unter offenem Himmel“ (DC, 23).

Die Beschreibung dessen, was N. unter die Begriffe Christentum und Monotheismus fasst, entspricht wohl kaum den geläufigen Vorstellungen. Doch der Ausweis einer inhärenten strukturellen Spannung zwischen Geschlossenheit und Öffnung, die sich im Modus der Selbstüberwindung äußert und in den Kerndogmen ihre Versprachlichung findet, gehört zu den aufschlussreichsten und noch zu rezipierenden Erkenntnissen dieses Ansatzes. Immer wieder verspricht N., seine Reflexionen auch im gleichen Maße auf das Judentum und den Islam anzuwenden sowie deren Bezüge untereinander zu bedenken, löst dies aber in den beiden Bänden selber nicht ein.

Die Sprachakrobatik des Autors und die eigene Sprachlogik des Diskurses bleiben in den Übersetzungen von der Ostens erhalten. Um die zahlreichen Anspielungen auf andere Diskurse nachvollziehen zu können, ist ein Blick in das französische Original zu empfehlen. Der assoziative Schreibstil mag inspirieren und zum eigenen Denken ermutigen, er verführt aber auch zu unsystematischen und sich bloß wiederholenden Denkschnipseln, die die Lektüre erschweren. Auch die zahlreichen metaphorischen Sprachspielereien sowie die provozierende Sprechweise können als störend empfunden werden. Doch die dahinterstehende Intention eines außerdogmatischen Philosophierens macht beide Bände zu rezeptionswürdigen und beachtenswerten Büchern – auch innerhalb der Theologie. Das gesamte Projekt stellt eine Provokation an die Theologie dar, indem es ihr fortwährend ihre eigene Bedeutungslosigkeit attestiert. Diese Herausforderung kann die Theologie nicht ignorieren und ihre Reaktion steht noch aus.

N.s Programm der Dekonstruktion ist einerseits ein Beitrag, die Entwicklung der Monotheismen in einer Weise zu reflektieren, die ihre Denkfiguren analysiert, kritisch hinterfragt, neu formuliert und wieder auseinanderlegt: Die Dekonstruktion befragt den Sinn, den sie hervorbringen. Andererseits befragt sie gleichzeitig die (atheistische?) moderne Weltsicht hinsichtlich ihrer monotheistischen Herkunft. „Es ist also wichtig zu erkennen, worin der Okzident zutiefst christlich ist, worin das Christentum okzidental ist [...]“ (DC, 55).

Die dekonstruktive Analyse des Christentums ist keine Zerstörung, sondern ein Aufbrechen der konstituierenden Elemente, der theologischen Sprache und des Denkens, um Gläubigkeiten vom Glauben zu unterscheiden. Hat die Theologie da noch einen Platz?

Die diagnostizierte Selbstüberschreitung des Christentums sowie die Aufschließung desselben und der Vernunft (vgl.: DA, 69) eröffnet eine neue Diskussion über die Verhältnisbestimmung von Vernunft

und Glaube, die es nach der Lektüre zu überdenken gilt. In diesem Kontext stellt das Theologieverständnis von N. nicht die einzige Herausforderung dar, der sich unsere Disziplin stellen sollte, wenn sie diesen Diskurs produktiv aufgreifen will.

Der schmale Grat zwischen Atheismus und christlicher Gläubigkeit ist das reizvolle Terrain, auf dem sich N. faszinierend und verstörend zugleich zu bewegen vermag. Ob das Projekt sein Ziel, den trans-immanenten Sinn und einen Glauben, der „dann die feste Treue der Vernunft zu ihrer eigenen Atheologie [ist]“ (DC, 43), durch das reine Denken zu erreichen vermag, lässt sich noch nicht entscheiden.

Münster

Fana Schiefen

Hörmann, Christian: *Begegnung mit dem Unausprechlichen*. Musikerfahrung und kairologische Rationalität. – Ostfildern: Grünewald 2010. 448 S., pb. € 39,90 ISBN: 978-3-7867-2842-9

Die Regensburger Diss. besteht nach einer Einleitung (9–47) aus zwei großen Teilen: „Aisthesis und (Musik-)Erfahrung“ (48–204) und „Musik-Erfahrung und Kairos“ (205–406). Auf Anhieb ist nicht zu erkennen, dass in beiden Teilen die ästhetischen Entwürfe von Hans Urs v. Balthasar und Theodor W. Adorno gegenübergestellt werden. Ein Bindeglied zwischen beiden stellt Karl Rahner dar. Die Musik-Erfahrung wird zum Paradigma für „Welt- und Gottesbegegnung“ (32f). „Wegmarken“ (37–45) und methodische Leitlinien (45–47) dienen der Orientierung. Umfassendes Ziel ist es, „das Phänomen des existentiellen Berührtseins des Menschen in seiner Hinwendung zu Welt und Gott in den Bereich einer theologischen Rationalität“ zu integrieren (46). Die „Ergebnisse“ (407–423) in zwei Abschnitten fassen zusammen und präzisieren zugleich, was unter kairologischer Rationalität und Musik-Erfahrung zu verstehen ist.

B.s theologische Ästhetik stellt eine Offenbarungstheologie dar, in der „Bildhaftigkeit der Wahrheit“ und „Schönheit der Welt“ wichtige Aspekte sind (93–107). Die Visualität steht im Vordergrund. „Glaube kommt vom Sehen!“ (65) Das eingeschobene Kap. über K. Rahner (118–129) zeigt, dass Horizontalität und (geschichtliche) Offenheit einander nicht widersprechen müssen. Rahners Anthropologie setze beim *Hören des Wortes* an. Bei B. erweist sich die Offenbarung in ihrer Schönheit „als überstrahlende Herrlichkeit“ (107) und wird näherhin als „Erblickungslehre“ (= Fundamentaltheologie) und als „Entrückungslehre“ (= Dogmatik) (57) ausgearbeitet. Die Rationalität erhält dabei mangels des Zeitindex keinen kairologischen Akzent. B.s Denken neigt sich dem Vf. zufolge geschichtlicher Ganzheit mit vertikaler Ausrichtung zu und stellt die Geschichte still. Im Gegensatz dazu führt die Wahr-Nehmung tragischer Verschattung von Schönheit bei A. zu einer prinzipiellen Offenheit der Menschheits- und Weltgeschichte. Im Abschnitt „Gottesbegegnung“ (129–193) erreicht die Arbeit einen ersten Höhepunkt, wobei B. zwischen Analogie und Kata-logie unterscheidet. Letztere betrifft die herabsteigende Erscheinung der Herrlichkeit in der Begegnung Gottes mit dem Menschen, dessen Gesamtschau bis in das Innerste Gottes und die Abgründe der Hölle vordringt. Hier folge ich der berechtigten Skepsis des Vf.s. Bei B. steht im Mittelpunkt die subjektive und objektive Evidenz bzgl. der Offenbarung Gottes und des Christusereignisses. Der Ton liegt dabei auf der Präsenz.

In der Musik-Erfahrung des zweiten Teils erhält bei A. die Zeitstruktur der Musik, also ihr Kairos, eine hohe Bedeutung (240), freilich eher in negativer Gestalt. Musik wehrt sich – gerade als neue Musik – gegen die Erfahrung der Fülle und lässt diese höchstens in Form ihrer Abwesenheit gelten. Doch selbst bei A. steht die Musik in Beziehung zur Schönheit, sofern sie (1.) Ausdruck menschlicher Grunderfahrung der Fraglichkeit ist und (2.) im Augenblick höchster Ekstase von tragischer Negation durchschattet bleibt. Als solche hat Musikerfahrung eine bestimmte Zeitstruktur. Den Namen Gottes wirklich zu nennen, misslingt ihr. Deshalb kann sie nicht das Absolute, „sondern nur seine Abwesenheit, auf die der Mensch in der Musik reagiert“ (236), thematisieren. Musik kenne höchstens sprachähnliche Gesten (239). Zur Musik-Erfahrung gehören Kontemplation und Askese. Kontemplativ ist bei A. eine Musik-Erfahrung, die nicht rein rational, sondern auch spirituell ist, asketisch ist sie, indem sie im erlebten Werk nie in reiner Ekstase aufgeht. Die „Strukturen“ (258–294) der Musik-Erfahrung betreffen zwei Kernbereiche: „Haltung“ und „Bindung“. Zu Haltung gehören Kontemplation und Askese, zu Bindung Leib und Alterität. A.s Verhältnis zur Kontemplation ist ambivalent. (265) Wichtig sei „eine kontemplative Aufmerksamkeit für die Besonderheit des Daseins selbst“ (265). Mit Kontemplation verbindet A. keine Gotteserfahrung. Der Vf. meint, auch Theologie habe hier zurückhaltend zu sein (266). Atonale Musik ist für A. asketische Musik, die sich bis zum Verstummen steigern kann (269). Unter dem Stichwort „Alterität“ werden M. Buber, E. Levinas und W. Benjamin auf Musik-Erfahrung hin abgehört.

Im Kap. *Begegnungen* (294–406) erhält die Arbeit zu A.s Theologieverständnis einen zweiten Höhepunkt. Das Anliegen, „der unaussprechlichen Transzendenz, die in der Begegnung widerfährt, eine menschliche Stimme zu geben“, stellt die große Herausforderung der Arbeit dar. A.s überraschender These zufolge betrifft die Idee der Musik „die Gestalt des göttlichen Namens“ (315), wodurch dem Vf. zufolge die Musik-Erfahrung vielleicht „ihre eigentlich theologische Qualität“ (ebd.) erhält. Nur „vielleicht“? Der vom Vf. zitierte kurze Text aus A.s „Fragment über Musik und Sprache“ ist tatsächlich ein höchst erstaunlicher Text und könnte noch enger mit A.s Beitrag „Sakrales Fragment“ verbunden werden, als der Vf. es tut. In der Konsequenz kann ich dem folgen, was auf S. 315 in geballter Form geschrieben steht. Wenn nun A. in der Musik die Idee wahrnimmt, welche „die Gestalt des göttlichen Namens (ist)“ (ebd.), so fragt sich, ob dies etwa dasselbe bedeutet, wie wenn B. von der Offenbarung im Christusereignis spricht. Der Vf. meint, die Musik-Erfahrung habe Teil am Vorgang der Namensnennung (316).

Der reine Gedanke, um den sich der Moses Schönbergs bemüht und an dessen Darstellung das Werk scheitert, impliziert auch das existentielle Scheitern des Moses selbst. Der Vf. schließt daraus: „Darüber ‚berichtet‘ jede Musik – und eine kairologische Vernunft nimmt dies wahr, entfaltet es und macht sich dieses Scheitern würdigend zueigen.“ (319) Der Vf. betont mit A. weiter, in der Gottesfrage gebe es ein intellektuelles ‚Durchschaut-Haben‘ nicht. A. gerate selbst an einen Scheideweg, an dem nicht mehr deutlich genug ist, welche Bedeutung er der theologischen Sprache gibt.

Der Vf. versucht mit Rekurs auf A.s philosophische Interpretation der ‚bestimmten Negation‘ festzuhalten, dass A. bei der Verwendung theologischer Begriffe immer noch eine Transzendenz „jenseits gesellschaftlicher Ökonomie“ in Erinnerung ruft. Er habe allerdings bzgl. des Offenbarungsglaubens auch höchste asketische Zurückhaltung geübt. An diesem Punkt trennt sich der Vf. von A. Die christliche Theologie samt einer christlich denkenden kairologischen Vernunft könne „jene reine Askese in Bezug auf einen Offenbarungsglauben nicht mehr mitgehen“ (323).

Ich habe den Eindruck, dass nicht nur A.s Denken an dieser Stelle an einem wichtigen Scheidepunkt steht, sondern auch die Diss. selbst. Dem Vf. zufolge wäre der Gottesbezug, der in der Musik-Erfahrung ‚eingespielt‘ wird, so zu problematisieren, dass deutlich wird, wie sehr gerade die Elemente der Rätselhaftigkeit, Unsagbarkeit und Entzogenheit in der Musik-Erfahrung über sich hinausweisen. Hier wäre die Diskussion mit B. noch einmal aufzunehmen.

In Schönbergs Oper *Moses und Aron* geht es um das Scheitern des Bildes und der Sprache. Der Vf. versteht Ex 3,14 als „Gründungsevan-gelium der negativen Theologie“ im Sinne einer „Annäherung an den Unausprechlichen“ (308). Berechtigterweise, so der Vf., kann die Stelle über die negative Theologie hinaus „auch zu einer Theologie *ohne* oder *gegen* Gott führen“ (310). Um letztere Konsequenz zu vermeiden – es steht wahrhaftig viel auf dem Spiel –, sucht der Vf. das Gespräch mit theologischen Autoren wie M. Striet, J. Valentin u.a., um noch einmal eine kritische Absetzung von B.s Fixierung auf Evidenz, die Jesus Christus „zur Ikone des Glaubens“ (313) mache, zu erreichen.

Unter dem Stichwort ‚Klangspuren‘ (324–360) werden die Konsequenzen des Verstummens bei A. bedacht und an Musikbeispielen exemplifiziert (324–326). An der „Stimme verschwebenden Schweigens“ (1Kön 19,11–13; Übers. M. Buber) – sie ist freilich kein Phänomen der Musik! – macht Elija die „Erfahrung einer absoluten Alterität“, die eine irritierende und zugleich befreiende Begegnung darstellt. Als Antwortendes Phänomen könne Musik bis hinein in das Schweigen (vor und nach der Musik) das „Ereignis menschlicher Fraglichkeit artikulieren“ (330). Die kairologische Vernunft nimmt im vorausgehenden und folgenden Schweigen den Kairos wahr, weshalb das Stichwort ‚Unterbrechung‘ zu behandeln ansteht (334–343). A. legt Wert darauf, dass im Verstummen der Musik mit der erinnerten Vergangenheit die Würdigung der Opfer der Geschichte möglich bleibt. Jede Kunst müsse sich heute an Auschwitz messen lassen. Nahe am Verklingen ist das ‚Schweigen‘ (351–360). „Im Schweigen, dem Klang-Raum, ohne den eine Musik-Erfahrung nicht möglich wäre, wird dem *Kairos* sein wohl entscheidendes Moment verliehen.“ (352) G. Scholem zufolge ist „die Sprache des Schweigens die Klage“ (Zit. 357; vgl. den Verweis auf V. Lenzens Arbeit über jüdisches Sterben, 356f). Nach Auschwitz bedrängt die Theodizeefrage auch die Musik-Erfahrung. In ihrer Rückbindung an Vergangenheit und Zukunft in diesem Kontext unterscheidet sich die kairologische Vernunft am deutlichsten von B. (359).

Im Gespräch mit A. drängt sich schließlich die Frage auf: „Ohne Hoffnung?“ (360–406). Der Vf. stellt die Kantate *Ani maamin – ein verlorener und wiedergefundener Gesang* nach Textinspirationen von Elie Wiesel und Musik von Darius Milhaud als eine „stumme Gottesfinsternis“ (365) vor (vgl. 365–373). Trotz allen Grauens setzt der Text auf Hoffnung: „Ani maamin, [ich glaube (an)] Abraham, / Trotz Treblinka [...]“ (369). In seiner Interpretation folgt der Vf. weitgehend J. B. Metz und vertieft sie mit ihm unter dem bekannten Ausdruck „Gefährliche Erinnerung“ (373–383). Solche Hoffnung, die sich von B.s vertikaler Hoffnung unterscheidet, wird pathisch und stellt als solche bereits einen Akt der Ver-Antwortung dar.

„Gebrochene Wahrheit“ ist der letzte Abschnitt (394–406) überschrieben. „Das Bedürfnis, Leiden bereitet werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“ (Zit. A., 394) Der Vf. bietet zum Abschluss einen höchst lesenswerten, freilich sehr dichten Text. Mit der Wahrheitsfrage steht insbes. auch die Frage an, ob Kunst evidente *Erscheinung* der Wahrheit oder nur *Scheinen* der Wahrheit ist. A. zufolge ist es die tonale Musik, die nach Auschwitz weiß, „dass sich das, worauf diese Musik anhebt, bereits als Illusion erwiesen hat“ (307). Die Ästhetik erhält „eine beinahe paradox anmutende Struktur“. Einerseits muss sie die Scheinhaftigkeit der Kunst retten, andererseits darf sie nicht in die Nähe der ‚Erscheinung‘ Gottes geraten. Die Rettung des Scheins führe immerhin dazu, „die Idee einer umfassenden Versöhnung“ (398) nicht aufzugeben. Es gibt also bei A. einen verhaltenen positiven Aspekt. Es ist der „Atem einer Musik“, der die Wahrheitsfrage eröffnet. In der Dynamik der Musikerfahrung wird dem Vf. zufolge „die Rationalität Adornos kairologisch“ (403)

Es ist nicht einfach, sich über die differenzierten Analysen ein Urteil zu bilden. Dass der Vf. eher einer Musik-Erfahrung nach Auschwitz und damit der Musikästhetik A.s zuneigt, ist unschwer zu erkennen. Das ist auch zu begrüßen. Die Überbetonung des Sehens in B.s theologischer Ästhetik halte auch ich für problematisch. B.s Versuch, in einer theologischen Ästhetik dem Phänomen Offenbarung näher zu kommen, bleibt aber bei aller Kritik unübertroffen. Die platonisch-neuplatonischen Einflüsse sind nicht zu übersehen. Wäre B. aber reiner Platoniker oder gar (zum Monismus neigender) Neuplatoniker, hätte er keine Inkarnations- und Kreuzestheologie in solcher Intensität entwickeln können. Der Vf. trägt im Zwischenfazit (195–204) wohl eine zu scharfe Kritik vor, wenn er schreibt, B. blicke als Theologe „von oben“ auf Welt und Heilsgeschichte, „wenngleich ich mit dem Vf. meine, er wisse zu viel über die innersten Gottesverhältnisse, und zwar auf Kosten der Horizontalität geschichtlicher Zusammenhänge. Dass B.s Konzentration auf das Christusereignis zu einer präsentischen Sichtweise der Soteriologie führte, kann ich nicht in jeder Hinsicht nachvollziehen. Immerhin hat B. sogar von der Möglichkeit des Scheiterns des Werkes Jesu gesprochen. Positive Aspekte weiß der Vf. dem Vernunftbegriff B.s insofern abzugewinnen, als Vernunft bei ihm nicht auf reine Intellektualität eingegrenzt wird. Wenn der Vf. bei B. den Trennungspunkt zur kairologischen Vernunft daran festmacht, dass dessen theologische Ästhetik *allein* auf „totale Präsenz“ setze, wage ich dies für das Gesamtwerk B.s zu bestreiten. Ich stimme dem Vf. jedoch uneingeschränkt zu, dass in der Wahrnehmung des 20. Jh.s ein gravierender Unterschied zwischen der Ästhetik B.s und A.s vorliegt, dem sich auch die Theologie stellen muss.

Meine wichtigste Anfrage an das vorgelegte Konzept einer kairologischen Vernunft betrifft deren Begrenzung auf das *synthetische* Zeitverständnis, das nur mit Mühe zu zeigen vermag, ob und wo die Einbrüche der absoluten Transzendenz geschehen. Dies hat zur Konsequenz, dass der Systemvergleich B.-A. der Phänomenologie der Offenbarung bei B. zu wenig und der Musik-Erfahrung bei A. zu viel zutraut. Die Spannung zwischen Musik-Erfahrung und Gotteserfahrung und somit die Spannung zwischen B. und A. bezüglich des ‚Gegenstandes‘ der Offenbarung bleibt m. E. bestehen – sei es als entzogene Selbsterfahrung oder als Erfahrung des verhüllten Namens.

Da die Arbeit von der anspruchsvollen Zielsetzung und Durchführung her sehr detailliert und auf breiter Literaturbasis (vgl. Lit. 424–448) voranschreitet und der Leser wegen des Umfangs und eines leider sehr platzsparenden Druckes Schwierigkeiten haben wird, den Überblick zu behalten, empfehle ich bei der Lektüre, sich immer wieder an den zusammenfassenden Ergebnissen (407–423) zu orientieren. Das große Verdienst der Diss. bleibt der herausfordernde Systemvergleich zwischen B. und A. Ich wünsche der hochgelehrten Arbeit Leserinnen und Leser, die sich um ein vertieftes Verständnis theologischer und philosophischer Ästhetik bemühen.

Bonn

Josef Wohlmuth

Systematische Theologie

Ricken, Friedo: *Ethik des Glaubens*. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 182 S., pb. € 34,90 ISBN: 978-3-17-022545-9

Der Titel könnte die Erwartung wecken, in diesem Buch ginge es um den systematischen Entwurf einer Glaubensethik, wie sie in den 1970er und 80er Jahren jenen Moraltheologen, die gegenüber dem vorherrschenden Paradigma von der autonomen Moral kritische Einwände geäußert hatten, zugeschrieben und in vereinzelt Fällen auch von manchen programmatisch beansprucht wurde, ohne aber je eine kohärente Ausführung gefunden zu haben. Doch das Anliegen dieses Buchs ist ein anderes. Ihm kommt man am besten auf die Spur,

wenn man das Kap. 10 liest, das ziemlich genau in der Mitte des Buches platziert ist und dessen Überschrift zum Titel des gesamten Buches erkoren wurde. Worum es wirklich geht, ist die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben als moralischen Haltungen unter den Bedingungen der modernen Welt. Unter letzteren sind v.a. die Realisierung der Ergebnisse der Naturwissenschaften und die Form der heutigen moralischen Erfahrung zu verstehen. Das Forum, auf dem dieser Streit ausgetragen wird, ist allerdings nicht die Theologie, deren Referenztexte oder die Tradition, sondern die Philosophie.

Für die moralische Berechtigung des Glaubens werden Gedankengänge von Immanuel Kant, William James und Charles Taylor nachgezeichnet und auf den Punkt gebracht. Nach Kant braucht moralisches Handeln den Glauben, weil die Vernunft die Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit verlangt. Der Beitrag von James zum Problem besteht darin, gezeigt zu haben, dass die wissenschaftliche Alternative zum Glauben die Suche nach der Wahrheit letztlich vernunftwidrig ist. Taylor wiederum spricht der Konkurrenz von Glaube und Unglaube auf der Ebene der Theorie nicht jede Berechtigung ab, hält sie aber für ein Konstrukt. Sein Ziel ist es, die bequemen Gewissheiten auf beiden Seiten, also auf der des Glaubens und auf der des Unglaubens, zu untergraben. Dazu versucht er den Blick auf die jeweiligen Formen des Erlebens zu konzentrieren, die zugrunde liegen, wenn man sein Leben als gläubiger oder als ungläubiger Mensch begreift. Dabei stößt Taylor zunächst auf ein Gefühl der Fülle, das in jeder Person und in jeder Gesellschaft als Ahnung, Sehnsucht, Motivation oder in Momenten des Glücks sogar als Erleben des Beschenktseins andauernd eine Rolle spielt und das vom Glauben als Widerspiegelung einer transzendenten Wirklichkeit erkannt bzw. gedeutet wird. Würde es völlig fehlen, gerieten wir in eine unerträgliche Verzweiflung. Ferner will Taylor die Strukturen einer abgeschlossenen immanenten Ordnung sichtbar machen, die der moderne Mensch als unbewusstes Bild und als begrenzenden Rahmen seines Denkens in sich trägt, und ihre Konstruiertheit ins Bewusstsein heben sowie kritisch überprüfen. Schließlich verweist er auf das Phänomen der Fragilisierung als Eigenheit der modernen Gesellschaft: Es wird eine Vielzahl von Positionen vertreten und verteidigt, und es gibt darüber hinaus auch noch Zwischenpositionen und Überzeugungen, auch solche des Glaubens; sie korrelieren mit dem Kontext, und mit dessen Wechsel wird auch das Denkbare bzw. Undenkbare unsicher. Glaube und Unglaube sind – so Taylor – nicht so sehr zwei entgegengesetzte, in sich widerspruchsfreie Positionen, sondern eher zwei rivalisierende Versuche, mit den Dilemmata, die unsere prekäre ethische Situation beschreiben und von beiden Seiten empfunden werden, zurechtzukommen. Der wirkliche Gegensatz liegt in den Antworten, die darauf jeweils gegeben werden: heroischer Protest gegen die Sinnlosigkeit oder aber unbedingte Liebe, Versöhnung, Vertrauen und Hoffnung.

Um die so verstandene Vernunft des Glaubens und dessen Ethos geht es auch in den anderen 15 Arbeiten, die R. in dem vorliegenden Buch mehr oder weniger kohärent zusammengestellt hat. Die Autoren, deren Texte und Ideen hierbei zur Sprache kommen und interpretiert werden, sind gleichsam „Klassiker“ für das Verhältnis von Glaube und Vernunft: Plato (II.), Aristoteles (III.), Augustinus (IV.), Kant (VIII. und IX.), Newman (VI. und XVI.), Charles S. Peirce und William James (XII. und XIII.) und dazwischen immer wieder Seneca und die Stoiker, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin sowie Ludwig Wittgenstein. Auch dort, wo R. die genannten Autoren referiert und auslegt, bleibt stets das systematische Interesse das leitende. Deshalb stört es die innere Anordnung des Buchs auch nicht, wenn in einigen Kap.n ein sachliches Problem zum dominierenden Gedanken wird, so wie schon im allerersten Beitrag über die Bedürftigkeit des Menschen (I.) und im letzten „Die Notwendigkeit der Religion für die Gesellschaft“ (XVI.), in anderen dazwischen die *Ars moriendi* (V.), die Eigenart der rituellen Handlung (XIV.) und die Theodizeefrage (XV.).

Das zeitliche und sachliche Spektrum, das in diesem Band umfassen wird, ist also nicht gerade klein. Homogenität eignet ihm trotzdem – nämlich durch das insistierende und zugleich stets vorbildlich klare, prägnante und völlig schnörkellose Bemühen des Vf.s um die Klärung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Was der Leser bekommt, ist aber nicht eine fortlaufende Abhandlung dieses Problems, also kein Traktat im eigentlichen Sinne, sondern 16 Miniaturen aus den religionsphilosophischen Arbeiten des Autors in den Jahren 2006–2013, von der jede für sich mit Gewinn gelesen werden kann.

Gerade in den letzten Beiträgen überschreitet das Buch den fachlichen Bereich des Ethischen und öffnet sich religionsphilosophischen Fragestellungen. Hier wird deutlich, dass der Vf. in der rezenten englischen und amerikanischen Diskussion äußerst belesen ist. Die abschließende Reflexion wendet das Anliegen des Buches ins ganz Grundsätzliche: Was ist Religion und wo hat sie ihren Platz im Leben der Menschen und in der Kultur? Der Frage nachzudenken muss heute – wie R. zeigen kann – auch heißen, nach den Grenzen der wissenschaftlichen Vernunft zu suchen. Drei solcher Grenzen werden von ihm herauspräpariert: die Idee der Einheit von Lehre und Lebensführung, der „Vertrauenszustand“ (W. James) und dessen Formulierung als Glaubensbekenntnis und schließlich das Phänomen der Sitt-

lichkeit, das ja nur Gewicht behalten kann, wenn eine größere oder andere Welt postuliert wird als die vorhandene. Religion – so schreibt R. in diesem Zusammenhang – sei „eine Einstellung zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit als Ganzer; der Grund der Welt ist für sie ein Geheimnis, dem der Mensch in Ehrfurcht und Staunen begegnet. Die Überzeugung vom umfassenden Sinn des Ganzen wird das Bewusstsein einer umfassenden Geborgenheit.“ (162)

München

Konrad Hilpert

Dalferth, Ingolf U.: Radikale Theologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 282 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 23), pb. €18,80 ISBN: 978-3-374-02786-6

Radikal ist nach Ingolf U. Dalferth eine Theologie, wenn sie ganz aus der Wurzel christlicher Theologie im christlichen Glauben entwickelt wird und dann alles, womit sie sich beschäftigt, nicht nur im Licht der Gegenwart Gottes thematisiert, sondern dies in einem ganz bestimmten Horizont und von einem bestimmten Standpunkt aus tut: dem des radikalen Orientierungswechsels vom Unglauben zum Glauben. Damit geht es in D.s radikaler Theologie also überhaupt nicht um eine Radikalisierung seines eigenen oder eines wie auch immer sonst getreten theologischen Ansatzes oder Konzeptes. Nach D. ist eine Theologie vielmehr dann radikal, wenn sie von dem (im Leben kontingenten) Orientierungswechsel vom Unglauben zum Glauben ausgeht und diesem in seinen Bedingungen, Voraussetzungen und Folgen nachdenkt – ihn also weder selbst herbeizuführen noch aus Erfahrungen und Vernunftprinzipien zu deduzieren sucht.

D.s programmatisches Buch ist ein Beitrag zur hermeneutischen Theologie im 21. Jh. Seine radikale Theologie nimmt das Problembewusstsein der hermeneutischen Theologie des 20. Jh.s auf, das von deren Vertretern (wie z.B. Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel) irgendwann ab den 1980er Jahren nicht mehr weiter bearbeitet und liegen gelassen wurde. Die hermeneutische Theologie war eine Richtung der evangelischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s, der theologisch an einer reformatorischen Vertiefung und Fortschreibung der Theologie Bultmanns und philosophisch an einer Rezeption der philosophischen Hermeneutik des 20. Jh.s seit Heidegger gelegen war. Der größte Teil von D.s Buch ist der systematischen Aufarbeitung der hermeneutischen Theologie gewidmet, um deren Grundeinsichten für eine (evangelische) Theologie im globalen und pluralen 21. Jh. aufzunehmen.

Das Buch ist in zwölf Abschnitte gegliedert. Nach einer Klärung dessen, was „hermeneutische Theologie“ ist (I.), wird ein Überblick über die „Tendenzen der Hermeneutik im 20. Jahrhundert“ (II.) gegeben, in denen dann im dritten Abschnitt vier „Leitideen des Verstehens“, wie sie die Hermeneutik des 20. und 21. Jh.s prägen, identifiziert werden. Im vierten Abschnitt unterscheidet D. „theologische Hermeneutik und hermeneutische Theologie“. Damit ist das weite Feld beschrieben, innerhalb dessen dann profiliert werden kann, was die hermeneutische Theologie ausmacht. So entfaltet D. dann im fünften Abschnitt „das hermeneutische Denkmodell: Sprache als Wortgeschehen“. Im sechsten Abschnitt setzt er sich in einer Fülle von Unterpunkten mit der Kritik auseinander, die gegen die hermeneutische Theologie vorgebracht wurde. Dies führt dann im siebten Abschnitt zu einer Präzisierung des hermeneutischen Ansatzes der hermeneutischen Theologie und im achten Abschnitt zu einer Profilierung der hermeneutischen Theologie als radikaler Theologie. Zum Abschluss dieses achten Abschnitts fragt D. nach der hermeneutischen Theologie heute. Diese wird nach seiner Überzeugung andere Wege gehen müssen als die hermeneutische Theologie des 20. Jh.s, wenn sie etwas zu den gegenwärtigen Debatten beitragen möchte. Unaufgebar ist für D. freilich die reformatorische Konzentration auf das Verstehen des Wirkens von Gottes Wort. Hermeneutisch hält er dafür einen ereignishermeneutischen Ansatz (den er im dritten Abschnitt erläutert) für hilfreicher als werk- oder subjekthermeneutische Konzepte, wie sie im 20. Jh. dominierten: „Gott ist zu verstehen als sich selbst auslegendes Grundgeschehen, das eine Welt hervorbringt, mit deren Mitteln es sich selbst durch anderes für andere als Gott verständlich machen kann und in konkreten Zeichenereignissen kontingent auch macht.“ (171) In der guten kataphatischen Tradition seines Lehrers Eberhard Jüngel geht D.s hermeneutischer Ansatz von „Gottes immer noch größerer Verständlichkeit gegenüber aller Unverständlichkeit“ (ebd.) aus, weil Gott sich vom Standpunkt aus und im Horizont des Orientierungswechsels vom Unglauben zum Glauben gesehen eben selbst kommuniziert. „Gott wird als das Grundgeschehen verstanden, durch das sich in den Zeichenprozessen der Welt Gott selbst für andere als Gott konkret auslegt und ebendeshalb als Gott nicht unverständlich ist, sondern gerade verständlich wird.“ (170)

Um diesen Ansatz eines ereignishermeneutisch zu begreifenden Verstehens des Verstehens Gottes auszuloten, geht D. im neunten Abschnitt unter der Überschrift „Radikalisierung der Moderne“ und im zehnten Abschnitt unter der Überschrift „Phänomenologie und Theologie“ noch einmal auf die entscheidende Phase der Vorgeschichte der hermeneutischen Theologie, die Begegnung von Bultmann und Heidegger in den 1920er Jahren in Marburg, zurück. Auf-

grund der dabei deutlich werdenden Grenzen der Phänomenologie, mit der zwar die Lebensvollzüge gläubiger Menschen, jedoch nicht das Handeln Gottes beschrieben werden kann, geht D. im elften Abschnitt auf den Unterschied im Theologieverständnis von Karl Barth und Rudolf Bultmann ein. Beide wollen Theologie nicht als religionsgeschichtliche Theorie des Christentums, sondern als Resonanzanalyse der Offenbarung konzipieren. Bultmann entwirft diese Resonanzanalyse als Glaubenstheologie, Barth als Offenbarungstheologie. Damit hat D. dann das fundamentaltheologische Konzept seiner radikalen Theologie erreicht. „Radikale Theologie, die die anaphorisch-kataphorische Dynamik des Glaubens im Rückblick auf sein Woher und im Vorausblick auf sein Wohin entfaltet und reflektiert, beschreibt keine neuen Phänomene (Erfahrung), sondern beschreibt alle Phänomene neu (Erfahrung mit der Erfahrung), entfaltet also einen neuen Blickpunkt (Standpunkt und Horizont), von dem her alle Phänomene neu zu sehen und zu verstehen sind.“ (235) Nach D. wird erst mit einem solchen Konzept die radikale Andersheit des Standpunktes und Horizontes des Glaubens deutlich. Es wird eine doppelte Sicht auf das Leben von Menschen in dieser Welt möglich, indem sie „alles im Licht von Gottes Gegenwart am Leitfaden der eschatologischen Differenz von Alt und Neu unter die Frage stellt, ob es im Licht von Gottes Gegenwart eine Zukunft hat oder nicht“ (236).

D. spricht von einer „dynamischen Verdoppelung“ der Sicht der Welt und des Lebens, mit der radikale Theologie in Kontrast zu jeder monistisch konzipierten Philosophie und zu allen empirisch und historisch arbeitenden Wissenschaften tritt und sich als Wissenschaft eigener Art etabliert. Welche Konsequenzen dies dann für das weitere Verständnis von Theologie hat, dieser Frage geht D. im zwölften Abschnitt in einer ganzen Reihe von Punkten nach. Am Ende ist es das „lebensverändernde Geschehen der Gottesgegenwart“ und nicht „die geschichtliche, gesellschaftliche oder religiöse Wirklichkeit des Christentums, der Kirchen oder des Lebens der Christen“, das Theologie möglich und theologisches Nachdenken nötig macht.

D.s klar und differenziert analysierendes und argumentierendes Buch besticht v.a. durch die Konsequenz, mit der das Anderssein, ja Fremdsein des Glaubens und insofern auch der Christen in ihrer Welt zugrunde gelegt wird. D. basiert sein Konzept radikaler Theologie darauf, das Fremde, Andere und Neue am christlichen Glauben zu verstehen und es nicht nur ins kulturell, religiös oder anthropologisch Bekannte einzuzeichnen. Und dies beruht v.a. darauf, Gottes Verstehen zu verstehen. Es ist D. hervorragend gelungen, die etwas brachliegende hermeneutische Theologie wieder mit Leben zu füllen und sie mit ihrem Problembewusstsein auch im jetzigen Jahrhundert als eine attraktive Konzeption zu präsentieren.

Münster

Hans-Peter Großhans

Kleffmann, Tom: Grundriß der Systematischen Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 274 S., kt € 22,90 ISBN: 978-3-8252-3912-1

Erfrischend hoch im Anspruch stellt der Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Univ. Kassel allen kumulativ über die Vielfalt der „Themen, Traditionen und Begriffe“ des Faches informierenden Einführungen in die Theologie einen „Grundriß“ entgegen, der laut Vorwort „das Ganze des christlichen Wahrheitsanspruchs in seinem Zusammenhang“ darstellen soll. Die Verweigerung des Vf.s gegenüber der Rechtschreibreform unterstreicht dieses dezidiert hermeneutische und somit legitimerweise immer subjektive Bemühen um „die Wahrheit der Welt, des Lebens, des Denkens“.

Der hermeneutische Weg führt in vier Kreisen voran: Er beginnt mit einem „Vorgriff auf das Ganze“ (8–21). Das „wahre Leben“ und das „verkehrte Leben“ sind die strukturierenden Begriffe dieser Auslegung (13 und 18). Das verkehrte Leben vollzieht sich als Leugnung der Negativität des „Fürsichseins“. So verdrängt es seine konstitutive Angewiesenheit, um sich als „positive Identität“ zu behaupten (13). Das wahre Leben ist demgegenüber die Kommunikation mit Gott, die für das Leben und alle Menschen aufschließt (18–20). Dieses Leben entspringt aus Gott, der anderes „Fürsichsein werden“ lässt, „um in der Gemeinschaft mit ihm seine ewige Einheit mit sich selbst zu vollziehen“ (20).

Der zweite Kreis entfaltet dieses erbsünden- und rechtfertigungstheologische Programm anhand der fundamentaltheologischen Frage nach Glaube und Vernunft (22–82): Über eine historische (22–40) und eine systematische (40–52) Rekonstruktion des Vernunftverständnisses entwickelt der Vf. ein „Denken des Glaubens“, das an eine „Vernunft der Intersubjektivität“ anschließt. Deren durch Gott offenbarte Wahrheit reflektiert die Vernunft des Glaubens als das entlarvende Innwerden der bloßen Negativität des sich gegenüber den Anderen selbstsetzenden Individuums in seinem toten, unwahren Fürsichsein (63). Der dritte und unfänglichste Kreis (83–248) entfaltet die hermeneutische Leitidee vom falschen Leben, das durch die Offenbarung Gottes erkannt wird, entlang den Topoi der Dogmatik. Von der Erbsündenlehre (83–108) über die Lehre von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus (109–156) und die Schöpfungslehre (157–182) schreitet der Vf. voran zu einem Pneumatologie, Sakramentenlehre und Ekklesiologie integrierenden vierten und abschließenden Kap. des dritten Kreises (183–248). Der vierte Kreis deutet die göttliche „Aseitität“ als „Selbstbewegung Gottes“, die als solche die Schöpfung um der intendierten Gemein-

schaft mit den Menschen willen werden lässt, sodass der Vf. dem Rahnerschen trinitätstheologischen Grundaxiom uneingeschränkt zustimmt (249–255).

Das Werk ist eine konsistente, angenehm zu lesende hermeneutische Entfaltung der Vernunft des christlichen Glaubens anhand der Leitkategorie der Sünde, die als sich selbst behauptende Negativität reiner Subjektivität begriffen wird. Der Preis der hermeneutischen Schlüsseligkeit ist eine gewisse hermetische Geschlossenheit des Gedankens. Auf Analogien im Interesse einer lebensweltlichen Verdeutlichung dessen, wie verkehrtes Leben sich äußert, verzichtet der Vf. ebenso wie auf Konkretisierungen der Kirche als der „Gemeinschaft des wahren Lebens im unwahren“ (229). So ist dieser „Grundriß“ wirklich eine Skizze des Ganzen der systematischen Theologie, die auf sympathische Weise einen persönlichen Denkweg des Glaubens mitzugehen einlädt.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Böttigheimer, Christoph: Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 335 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–33266–1

Der Vf. möchte mit seinem Buch einen Beitrag zur aktuellen Debatte um das Handeln Gottes aus fundamentaltheologischer Perspektive und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft liefern. Dabei konzentriert er sich auf drei Aspekte göttlichen Handelns: das schöpferische, geschichtliche und interventionistische Handeln.

Das schöpferische Handeln Gottes thematisiert der Vf. sowohl im Blick auf die *creatio ex nihilo* bzw. *originans* als auch auf die *creatio continua*. Dabei skizziert er die Tradition des christlichen Schöpfungsverständnisses im Sinne eines freien göttlichen Aktes, erläutert den Gedanken der Schöpfungsdifferenz jenseits von Dualismus und Monismus und stellt v.a. heraus, dass Gott als Schöpfer nicht als (erste) Ursache und damit als Teil der Welt oder Glied einer Ursachenkette zu verstehen sei, sondern vielmehr als Grund, der diese Kette allererst ermöglicht. Schöpfung ist Möglichkeitsbedingung der Welt, zugleich ist diese in ihre Autonomie entlassen. In diesem Zusammenhang geht der Vf. auch auf die Urknalltheorie und die Evolutionslehre ein: Der schöpferische Akt Gottes gehe recht verstanden noch dem Urknall voraus, da er eben keine Ursache sei, und die Eingliederung der Evolutionstheorie in die Schöpfungslehre sei insofern kein Problem, als der Schöpfungsakt Gottes als Möglichkeitsbedingung des evolutionären Prozesses gedacht werden könne. Die *creatio originans* sucht B. nun mit der *creatio continua* sowohl durch die Vorstellung einer zeitlosen, aber die Zeit bedingenden und sich auch in ihr vollziehenden Schöpfertätigkeit Gottes im Sinne der Erhaltung der Welt zu verknüpfen, welche deren Autonomie nicht außer Kraft setzt, als auch mit dem Gedanken der Allpräsenz Gottes, und rechtfertigt diesen durch die Partizipationsontologie und die *analogia entis* sowie durch Bezüge auf mystische Intuitionen der Allgegenwart Gottes bis hin zu Referenzen auf Baruch de Spinoza. In einem weiteren Schritt geht der Vf. auf das geschichtliche Handeln Gottes ein, d.h. auf sein Offenbarungs- und Heilshandeln; das eschatologische Handeln Gottes wird kurz unter diesem Aspekt mitverhandelt. Hier erläutert B. in Referenz auf die thomastische Lehre von den Erst- und Zweitursachen, dass Gott in der Geschichte vermittelt qua Zweitursachen wirkt. Zugleich wendet er sich gegen die Idee einer direkten Eingriffsmöglichkeit Gottes quasi an den Zweitursachen vorbei. Der Vf. bestimmt das vermittelte Handeln Gottes in der Welt als ein personal vermitteltes, kommunikatives Handeln, wobei Gott auf den freien Willen des Menschen einwirke bzw. mit diesem zusammenwirke, sodass Gott zwar nicht allein wirke, aber doch als allwirkend gedacht werden könne. Im Kontext dieses Durchgangs thematisiert der Vf. dann das Erlösungshandeln Gottes, das Theodizeeproblem, das insbes. unter dem Aspekt des Mitleids Gottes verhandelt wird, die Kontroverse um die Allmacht Gottes und diejenige um Ewigkeit und Zeitlichkeit Gottes; hier plädiert er dafür, Gott zwar als „Herrn der Zeit“ über der Zeit, nicht aber einfach als zeitlos zu verstehen, vielmehr sei innerhalb der göttlichen Ewigkeit bereits von einem Bezug zur Zeitlichkeit sowie von der Zeitlichkeit der uns zugewandten Seite Gottes auszugehen. Der letzte Durchgang hat das direkte, interventionistische Handeln Gottes in der Welt zum Gegenstand. B. verwirft diese Möglichkeit aus den Gründen der Willkür dieses Handelns und dem damit verknüpften Theodizeeproblem sowie der naturwissenschaftlichen These der kausalen Geschlossenheit der Welt. Abschließend geht der Vf. auf die Frage der Möglichkeit des (Bitt-)gebets ein, welches er dann als möglich ansieht, wenn man nicht mehr um unmittelbares Eingreifen Gottes bittet, sondern um das allen zugesagte Heil, das zur Entfaltung kommen möge, und darum, dass Gott den Menschen dazu ermächtige, im Geist Christi in der Welt zu handeln.

Vielem, was B. ausführt, kann man zustimmen: der Differenzierung zwischen Prinzip und Ursache als Bestimmung des göttlichen Schöpfungshandelns, dem Plädoyer für das Zusammenführen von *creatio originans* und *creatio continua*, der Bestimmung des Handelns Gottes als Handeln aus Freiheit und der „Freilassung“ der Schöpfung in ihre Autonomie, der Absage an ein interventionistisches Gottesbild und an einen Supranaturalismus. Anderes dagegen provoziert zu Kritik: die recht selbstverständlich vorausgesetzte Gültigkeit der thoma-

sischen Lehre von Erst- und Zweitursachen (eine Lehre, die sich womöglich eher in das Problem der kausalen Geschlossenheit der Welt und dasjenige der mentalen Verursachung verstrickt denn diese Probleme löst), der Partizipationsontologie und v.a. der Lehre von der *analogia entis*. Auch kann ganz grundsätzlich gefragt werden, ob die Naturwissenschaften und ihr Verhältnis zur Theologie eigentlich der geeignete Rahmen für das Thema sind, genau gesehen geht es eigentlich um eine Auseinandersetzung mit naturalistischen Metaphysiken, die sich ebenso wie die Theologie der Aufgabe der Sinndeutung stellen und durchaus nach dem Ganzen der Wirklichkeit fragen, diese Frage aber eben anders beantworten als nichtnaturalistische Metaphysiken. Diese Auseinandersetzung wird aber nur am Rande geführt. Des Weiteren vermisst man eine ausführliche Bestimmung des Handlungsbegriffs in Unterscheidung zum Begriff des Wirkens, was auch dazu führt, dass im Buch häufig recht unterschiedslos vom Handeln und vom Wirken Gottes gesprochen wird. Ebenso vermisst man eine explizite Anbindung des Handlungsbegriffs an den Begriff der Subjektivität und der Freiheit – und hier die ausführliche Auseinandersetzung mit naturalistischen Kritiken beider Begriffe – sowie daran anschließend die Diskussion um den klassischen Theismus, auch in Bezug auf alternative Zugänge monistischer Provenienz. Es überrascht, dass die für dieses Thema so wichtige Prozesstheologie nur kurz im Kontext der *creatio continua* behandelt wird (und dabei dann auch nur mit knappen Bezügen auf Whitehead, Cobb und Griffin, dagegen kommen für dieses Thema so wichtige Autorinnen und Autoren wie Hartshorne, McFague, Suchocki oder Keller nicht vor). Auch Bezüge zur Theorie des „open view theism“ fehlen an dieser Stelle. Schade auch, dass die zentrale Frage nach dem eschatologischen Handeln Gottes nicht zum Gegenstand eines eigenen Kap.s geworden ist, denn gerade im Blick auf das eschatologische Handeln verschärfen sich ja manche Probleme, so etwa die Frage nach der Autonomie der Welt auch im Eschaton oder nach einem eschatologischen Interventionismus Gottes. Und schließlich ist zu fragen, ob so wichtige Themen wie das Theodizeeproblem (dazu nur unter dem Aspekt der Kontroverse um Leidenschaftslosigkeit und Mitleiden Gottes) so knapp abgehandelt werden können, wenn man den Begriff des Handelns Gottes diskutiert (das Thema „Allmacht“ wird auf drei Seiten thematisiert, die derzeit in der philosophischen Gotteslehre heftig diskutierte Kontroverse um Eternalismus und Temporalismus Gottes gar nur auf 1,5 Seiten). So lässt sich feststellen, dass das Thema „Handeln Gottes“ zwar griffig präsentiert und die wichtigsten Aspekte dargestellt werden, dass das Buch aber insgesamt doch eher an der Oberfläche der Auseinandersetzung verbleibt.

Köln

Saskia Wendel

Danz, Christian: Grundprobleme der Christologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 281 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–8252–3911–4

Aufgrund ihrer Veröffentlichung als UTB-Taschenbuch könnte man meinen, die vorliegende Christologie des Wiener Systematikers Christian Danz verstehe sich vornehmlich als Handreichung für Studenten. Und in der Tat: Wo das Buch in knapper, auf das Wesentliche konzentrierter Form über die drei Wellen der historischen Jesus-Forschung (13–54), über die Christologie der Väter (56–79) und über wichtige Entwürfe der Systematischen Theologie des 19. und 20. Jh.s (118–172) informiert, empfiehlt es sich als zuverlässig und übersichtlich informierendes Fachbuch. Bei näherer Betrachtung aber dienen auch die vornehmlich informierenden Teile der Begründung einer zentralen These, die so etwas wie der systematisierende Schlüssel des Ganzen ist: Nicht der historische Jesus, sondern der Glaube, den er ermöglicht hat, ist das Christusereignis bzw. das Ereignis der Erlösung.

Diese These erweckt vordergründig den Eindruck einer Neuauflage von Bultmanns Reduktion des historischen Jesus auf einen bloßen Katalysator der Begegnung des je einzelnen Gläubigen mit dem Gott, der ihn rechtfertigt. Doch dieser Eindruck täuscht. Denn D. relativiert den historischen Jesus nicht in derselben Weise wie Bultmann. D. will der verhängnisvollen Alternative zwischen der Enthistorisierung des Christusereignisses einerseits und der Enttheologisierung des historischen Jesus andererseits entgegen. Nach den ersten beiden Wellen der Jesus-Forschung (first and second quest) steht für ihn fest: Jeder Versuch, den „wirklichen Jesus hinter den Quellen zu suchen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt“ (39). Historisch gesehen gab es natürlich den einen irdischen Jesus hinter den verschiedenen Erzählungen, die ihn als den erinnerten Jesus repräsentieren. Aber

mehr als die Bewährung des eigenen Jesus-Bildes an den Jesus-Erinnerungen derer, die wir als Autoren oder Redakteure der ntl. Schriften benennen, kann kein Historiker leisten. D. sieht in den bisherigen drei Wellen der Frage nach dem historischen Jesus ein Fortschreiten des exegetischen Erkenntnisprozesses hin zu der u.a. von Jens Schröter und Gerd Theißen vertretenen These, das Christentum werde nicht durch den historischen Jesus begründet, sondern durch die Christus-Bilder derer, die durch den Glauben an Jesus als den Christus ein neues Selbst- und Weltverständnis gewonnen haben.

Die von Lessing (109–115) eingeleitete und von Kant (115–118), Schleiermacher (118–123) und David Friedrich Strauß (123–128) fortgeschriebene „Auflösung der altkirchlichen Christologie“ ist aus Sicht des Vf.s unhintergebar. Seiner Meinung nach ist die Ontotheologie der Zwei-Naturen-Metaphysik ebenso passé wie der Versuch, den ‚Jesus an sich‘ auszugraben. Eine Christologie, die durch das Feuer der Aufklärung gegangen ist, kann – so betont der Vf. – den historischen Jesus weder auf den geschichtlichen Stifter eines neuen Gesamtens (Schleiermacher) noch auf den Katalysator einer großen Idee (Strauß) reduzieren. Der Vf. sieht den entscheidenden Schritt zur Lösung des christologischen Grundproblems in den Konzeptionen des 19. Jh.s (Albrecht Ritschl; Martin Kähler; Wilhelm Herrmann; August Tholuck), die ihre Christologie weder auf ein Leben Jesu noch auf eine Idee (z. B. die der Einheit von Gott und Mensch) gründen, „sondern auf das geschichtliche *Christusbild*“ (131). Denn im *Christusbild* des je einzelnen Gläubigen sind der historische Jesus und der Christus des Glaubens vermittelt.

Man kann die nach Albert Schweitzer geschriebenen Christologien von Tillich, Barth, Gogarten und Bultmann als „antihistoristische Revolution“ (145), als „Loslösung des Glaubens von der Geschichte“ (146) oder gar als Ausstieg der Dogmatik „aus dem Wissenschaftsverständnis der Moderne“ (145f) kritisieren. Man kann sie aber auch positiv werten, nämlich als Umbildung der traditionellen Christologie „zu einer Beschreibung des Glaubens und seines eigenen Bildes von der Geschichte“ (146). D. zählt sich zu denen, die das Phänomen der Enthistorisierung nicht unkritisch, aber doch als notwendige Voraussetzung für die Versöhnung des Christentums mit der Moderne würdigen. Unter Berufung auf Tillich erklärt er den Terminus *Christusbild* zum Schlüsselbegriff des eigenen Entwurfs. Denn dieser Begriff, so bemerkt er, bezeichnet die „Selbstbeschreibung des Glaubens als eines personalen Geschehens in der Geschichte“ (151).

Schon Martin Luther war aus Sicht des Vf.s „weniger an der dogmatischen Konstruktion des Gottmenschen interessiert als an dem individuellen Vollzug des Glaubens“ (88). Der „Wittenberger Theologe“, so meint er, „verknüpft sein Christusbild so eng mit dem Glauben, dass Christus zu einer Selbstbeschreibung des eigenen Glaubens und des mit diesem verbundenen Sich-Verstehens des Menschen wird.“ (90) Grund des Glaubens ist folglich nicht der historische Jesus, sondern das Bild von dem Christus, der mich rechtfertigt. Oder anders gesagt: „Im wahren Glauben, der durch Gericht und Gnade hindurchgeht, entsteht im Herzen des Glaubenden das Bild Christi.“ (89)

D. verortet seinen christologischen Entwurf gleichsam zwischen Barth und Pannenberg. Während Barth seine Christologie von der Frage nach dem historischen Jesus löst (155), vertritt Pannenberg die Gegenthese: Seine Christologie setzt bei dem historischen Jesus ein, „wie er von der historischen Forschung rekonstruiert wird, und nicht beim Christusbild des Neuen Testaments oder Christus-Zeugnis der Apostel“ (169). Während Barths Christologie die Explikation des Glaubens an Jesus als den Christus ist, betont Pannenberg, es bedürfe keines Glaubens, „um in dem Mann aus Nazareth und seinem Schicksalsweg die Offenbarung Gottes zu erkennen“ (171); vielmehr werde der echte Glaube erst durch die unbefangene Wahrnehmung der historisch eruierbaren Ereignisse geweckt. Dass der Vf. seinen eigenen Entwurf zwischen Barth und Pannenberg ansiedelt, schließt nicht aus, dass er Barth ungleich näher steht als Pannenberg. Er erkennt Pannbergs Verdienste um die Überwindung der Ontotheologie (Zwei-Naturen-Lehre) an, kritisiert aber zugleich, dass dieser seine Christologie zu einem Thema der historischen Wissenschaften gemacht habe. „Der Glaube“, so folgert der Vf., „stellt dann kein zu der irdischen Geschichte Jesu hinzukommendes und sie deutendes oder interpretierendes Moment dar, sondern eine Konsequenz der historischen Tatsachen.“ (171)

Ausdrücklich würdigt D. alle Versuche, die Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus trinitätstheologisch zu begründen. Wo Pannenberg die Identität der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu mit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater nicht geschichtlich, sondern trinitätstheologisch begründet, findet er Zustimmung (173). Ebenso Falk Wagner, der die Einheit von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus ausschließliche trinitätstheologisch erklärt (175), und Ingolf U. Dalferth, der die Trinitätslehre als Grammatik der christlichen Rede von Jesus als dem Christus bezeichnet (178).

Besonders nahe weiß sich der Vf. den Entwürfen von Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel. Ebeling steht einerseits für die Enthistorisierung der Christologie; denn s. E. zielt die ganze Existenz Jesu darauf ab, „zum Glauben zu rufen und Glauben zu erwecken“; aber Ebeling stellt auch die Rückfrage nach dem historischen Jesus, nämlich als „Frage des Glaubens nach seinem eigenen geschichtlichen Eingebundensein“ (161). Ähnlich Eberhard Jüngel, dem es an keiner Stelle um die Begründung des christlichen Glaubens durch den historischen Jesus geht, der aber dennoch darauf besteht, dass der Glaube „in seinem eigenen Interesse nach dem geschichtlichen Jesus“ (165) fragt.

Im Schlusskap. profiliert der Vf. seine eigene Position. Gegen Pannenberg betont er: „Der ‚historische Jesus‘ ist ein Bestandteil des Glau-

bens [...]. Er repräsentiert die geschichtliche Einbindung [...] des Glaubens, aber keine empirische Wirklichkeit, die von der historischen Wissenschaft rekonstruiert werden könnte.“ (207) Wenn sich der Glaube über sich selbst aufklärt, entsteht ein Christusbild, das einerseits Konstrukt des jeweiligen Interpreten, zugleich aber Produkt einer vom historischen Jesus ausgehenden Deutungsgeschichte ist. Der historische Jesus ist immer schon der geglaubte Christus und deshalb von den vielen Christusbildern der exegetischen Tradition nicht abstrahierbar. Dennoch hat die historische Jesusforschung gegenüber dem je eigenen Christusbild eine Korrekturfunktion. „Sie schärft das Bewusstsein für die Komplexität und Pluralität der Überlieferungen und die Vielzahl der Rezeptionen der Gestalt Jesu im Neuen Testament.“ (208)

Christologie soll aus Sicht des Vf.s weder Suche nach dem historischen Jesus noch Lehre über Jesus Christus (Substanzmetaphysik und Ontotheologie), sondern Selbstbeschreibung des Glaubens an Jesus als den Christus sein. Anders formuliert: In der Christologie „kommt zur Darstellung, wie Gott beim Menschen präsent ist, nämlich allein im und als Geschehen des Sich-Verstehens“ (214). Jeder Mensch versteht sich auf bestimmte Weise durch die Integration von Ereignissen und Erfahrungen in sein Selbstverständnis. Wenn er glauben kann, dass der Jesus, der ihm in Wort und Tat verkündet wird, der Christus ist, gelangt er „zu einem neuen und vertieften Selbstverständnis“. Und dieses Selbstverständnis ist das, was die theologische Lehrtradition „mit dem Begriff Versöhnung eigentlich meint“ (214). Resümierend bemerkt D.: „Christus ist das Bild des sich in seinem reflexiven Bezug auf sich selbst verständlich gewordenen Selbstverhältnisses. [...] Christologie ist somit weder ein Teilgebiet der theologischen Dogmatik noch beschreibt sie eine historische Person, sondern sie ist der Ausdruck der Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses des Bewusstseins für dieses selbst in seinem individuellen Vollzug.“ (222)

Der vom Vf. „vorgeschlagene Wechsel der Perspektive der christologischen Reflexion von der Person zu dem Ereignis Gottes im Geschehen seiner Offenbarung“ (223) hat Konsequenzen: z. B. für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und besonders für den jüdisch-christlichen Dialog. D. hält ein Christentum, das Mission treibt, weil Christus für alle Menschen aller Zeiten heilsnotwendig ist (konstitutive Christologie), bei aller theoretischen Würdigung der Mittlerfunktion anderer Religionen (Inklusivismus-Modell der meisten katholischen Theologen) für antimoderne. Er will sich aber auch nicht der „repräsentativen Christologie“ eines John Hick anschließen, also sein Christentum nicht als eine unter anderen Repräsentationen des universalen göttlichen Heilswillens verstanden wissen. Das Christusbild derer, die Jesus als den Christus glauben, ist die Wahrheit des Christentums; und die ist, wenn man die Gläubigen fragt, weder relativ noch allgemein verbindlich. Wer sich durch Christus gerechtfertigt weiß, glaubt an die Wahrheit, ohne sein Bild von der Wahrheit (Christusbild) verabsolutieren zu müssen. D. wörtlich: „Wird die Christologie [...] als eine Selbstdarstellung der reflexiven Struktur des Glaubensaktes ausgearbeitet, dann impliziert sie weder ein Urteil über andere Religionen, noch fordert sie im Interesse einer Anerkennung anderer Religionen eine Depotenzen.“ (230)

Letztere Schlussfolgerung sollte nach Auffassung des Vf.s besonders das schulbeladene Verhältnis des Christentums zum Judentum bestimmen. Es genügt nicht, so meint er, den Mose-Bund als ungekündigten Bund zu würdigen. Christen sollten zudem auf jede Dogmatik verzichten, die das Christusereignis als heilsnotwendig auch für jeden Juden beschreibt oder von einer eschatologischen Anerkennung Jesu als des Christus auch durch die Juden spricht. Denn: „Zu einem konstruktiven Umgang mit der Vielfalt von religiösen Deutungen gelangt man nicht durch deren noch so kunstvolle Reintegration in die eigene religiöse Binnenperspektive, sondern allein durch deren Anerkennung.“ (237)

Wie gesagt: D. distanziert sich von Bultmanns radikaler Enthistorisierung des christlichen Glaubens. Doch wenn man fragt, was seine Identifikation jedweder Christologie mit dem Christusbild des je einzelnen Gläubigen von Bultmanns Identifikation des Christusereignisses mit dem je eigenen Christusglauben unterscheidet, bleibt eigentlich nur die Empfehlung, das je eigene Christusbild durch historisch-kritische Exegese zu läutern. Da diese Exegese wiederum die je eigene ist, erweist sich die Differenz zwischen der Position des Vf.s und der Bultmanns als bloße Behauptung. Auch für D. ist das Christusereignis identisch mit dem, was der Glaube des je einzelnen Menschen bewirkt. Christologie ist so plural wie die Christusbilder derer, die das vom Kerygma in ihnen Bewirkte in eine Beschreibung ihres neuen Selbstverständnisses fassen. Wie für Bultmann, so gibt es auch für D.

kein objektives Kriterium zur Unterscheidung wahrer von falscher Christologie. Deshalb soll das Christentum seiner Meinung nach auf jede Christologie verzichten, die den Heilsanspruch anderer Religionen, besonders den des Judentums, depotenziert.

D. kann seine Christologie nur dann als Versöhnung des Christentums mit der Moderne feiern, wenn die Wahrheit so plural ist wie die Christusbilder der Christus-Gläubigen. Indem er Luther gegen die altprotestantische Orthodoxie stellt (93.214), meint er, sich für das eigene Konzept auf den Reformator berufen zu dürfen. Denn der habe seine Christologie nicht an die für den nachfolgenden Protestantismus charakteristische These gebunden, dass Jesus für alle Menschen aller Zeiten Satisfaktion geleistet und also den von der Sünde bewirkten Tod der Trennung von Gott besiegt habe. Ob Luther, der seine Wahrheit (sein Christusbild) mit geradezu fanatischer Vehemenz gegen die Wahrheit der Andersdenkenden verteidigt hat, zum Vorreiter des postmodernen Pluralismus stilisiert werden kann, darf bezweifelt werden. Jedenfalls hat der Reformator das „extra nos“ des Erlösungsgeschehens nicht in der von D. beschworenen Weise mit dem je eigenen Selbstverständnis oder Christusbild des je einzelnen Gläubigen identifiziert.

Die Frage, warum der trinitarische Gott das Drama der Inkarnation zwischen Bethlehem und Golgotha auf sich genommen hat, statt durch alle möglichen Ereignisse der Menschheitsgeschichte (z.B. durch die anderen Religionen, besonders aber durch sein Volk Israel) denselben Effekt zu erzielen, wird von D. nicht beantwortet und kann unter den oben skizzierten Voraussetzungen auch gar nicht beantwortet werden. Es kommt ja, wie er immer wieder betont, nur auf das neue Selbstverständnis des je einzelnen Menschen an, nicht auf das historische Ereignis, durch das dieses Selbstverständnis bewirkt wird; auch nicht darauf, dass die Explikation des von Gott gerechtfertigten Gläubigen ein *wahres* Christusbild ist. Was das je eigene Christusbild für die Gläubigen der christlichen Tradition, das ist für die Mitglieder anderer Religionen ein entsprechendes Pendant.

Es ist bekannt, dass D. ähnlich wie sein Wiener Kollege Körtner ökumenische Gespräche mit den Katholiken erst dann für zielführend hält, wenn die Papst-Kirche sich ähnlich konsequent wie der eigene Protestantismus den Herausforderungen der Moderne (der Verabschiedung der einen Wahrheit) stellt. Wenn die Christologie von D. für den gegenwärtigen Protestantismus repräsentativ sein sollte, kann katholische Theologie nur folgern: Aller verbalen Konvergenz-Ökumene zum Trotz steht die Einheit selbst da in Frage, wo sie zuvor als unstrittig gegeben galt: nämlich auf dem Feld des gemeinsamen Bekenntnisses zur Einzigkeit und Heilsuniversalität des Christusereignisses.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Dirscherl, Erwin / Dohmen, Christoph / Englert, Rudolf / Laux, Bernhard: In Beziehung leben. Theologische Anthropologie. – Freiburg: Herder 2008. 208 S. (Theologische Module, 6), kt € 17,95 ISBN: 978-3-451-29944-5

Spätestens seit Karl Rahners viel zitiertem Diktum von der „anthropologischen Wende“ in der Theologie steht außer Frage, dass die Anthropologie ein Schlüsselthema christlicher Theologie ist. Dies werden auch diejenigen nicht bestreiten können, die Rahners explizite Anlehnung an Kant sowie seine transzendentaltheologische Methode kritisieren. Denn die vor Gott stehenden Menschen sind nicht nur die Subjekte jedes theologischen Denkens, sondern in ihrer vom Glauben geleiteten Reflexion auf sich selbst und die *conditio humana* immer auch dessen Gegenstand. So kommt dem vorliegenden Band in der Reihe „Theologische Module“, mit der der Verlag auf die Studienreform reagieren will, eine Schlüsselstellung zu.

Die große Stärke dieses Bandes liegt darin, dass es den Autoren gelingt, ihren Beiträgen ungeachtet ihrer unterschiedlichen Fachperspektiven und ihrer ausgeprägten individuellen Argumentationsstile ein gemeinsames Zentrum zu geben. Sie finden diesen Mittelpunkt, indem sie die Vielfalt der Reflexionen über den Menschen, die sich schon in den biblischen Schriften, erst recht aber in der christlichen Tradition finden, konsequent auf die Glaubensaussage beziehen, dass die Menschen Ebenbild Gottes sind. Sie geben diesem Begriff im ständigen Gespräch mit den biblischen Schriften und der Theologiegeschichte eine klare inhaltliche Bestimmung: Ihre Gottebenbildlichkeit verwirklichen Menschen in ihren vielfältigen Beziehungen zueinander; da sie zudem als seine Geschöpfe vor Gott stehen, ist jede Gestalt menschlichen Lebens immer auch eine Form der Beziehung zu Gott.

Der Grundbewegung nachkonziliarer katholischer Theologie folgend (8f), hat der Exeget das erste Wort, bevor die Anthropologie dogmatisch entfaltet wird. Das dem Sein des Menschen angemessene Sollen ist Gegenstand des dritten Beitrags. Der „Grundriss einer religionspädagogischen Anthropologie“ beschließt den Band. Wer in der katholischen Theologie zuhause ist, wird die Beiträge in der vorgegebenen Reihenfolge mit Gewinn lesen. Wer hier eine erste Einführung in die theologische Anthropologie sucht, sollte das Buch eher von hinten lesen. Denn die Schwierigkeiten, auf die im Kontext aktueller Debatten und Menschenbilder jeder stößt, der sich dem christlichen Verständnis menschlicher Existenz zu nähern versucht, werden v.a. in den beiden letzten Beiträgen benannt und zu überwinden gesucht. Auch die Zusammenfassung der vier Texte ist deshalb in dieser „Gegenläufigkeit“ angelegt.

Rudolf Englert fragt, ob der christliche Glaube lernbar und lehrbar ist und was das Ziel eines solchen Lernprozesses sein sollte (137). Die Lernbarkeit untersucht er in kritischer Auseinandersetzung mit der Diskussion um eine mögliche „religiöse Anlage“ im Menschen (138–155). Dabei gelingt es ihm, den klassischen Streit um den „homo religiosus“ auch auf neueste neurobiologische und kulturwissenschaftliche Erkenntnisse anzuwenden. Als kulturfähige und kulturgeprägte Wesen können Menschen, so E., nicht zuletzt verschiedene Dimensionen religiösen Lebens hervorbringen bzw. in diese hineinwachsen – und sich so als Ebenbild Gottes verstehen (136.154). Entsprechend differenziert fällt auch die Antwort auf die Lehrbarkeit des Glaubens aus (155–168). Besonders bemerkenswert ist hier E.s ökumenische Sensibilität: Er kann zeigen, wie die konfessionell unterschiedene Bestimmung des Glaubens – als ein göttliches Werk im Menschen bzw. eine von der Gnade ermöglichte Entscheidung – in unterschiedliche religionspädagogische Konzepte mündet, die er in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander bezogen sieht (156–159). Das Ziel eines „reifen Glaubens“ sucht E. schließlich in Anlehnung an Piaget und Erikson zu beschreiben (168–182). Den Beitrag beendet er mit kritischen Rückfragen an die Religionspädagogik und damit auch an seine eigene Anthropologie. Dabei betont er, dass sich eine religiöse Entwicklung unter den Bedingungen nicht mehr selbstverständlicher Christlichkeit spezifisch anders darstellt, als es Piaget und Erikson noch explizierten. Gerade diese Hinweise sind es, die die klassische religionspädagogische Perspektive umkehren. Denn hier steht nicht mehr die Vermittelbarkeit des christlichen Glaubens, sondern dessen Zugänglichkeit für Menschen im Mittelpunkt – die E. nochmals durch eine theologische Reflexion unterfängt (186f).

Rudolf Laux befasst sich ausführlich mit den aktuellen Rahmenbedingungen jeder, speziell einer christlichen Ethik. Jede Ethik muss einen verantwortungsfähigen, also freien Menschen voraussetzen. Deshalb hat sie sich kritisch mit allen Entwürfen auseinanderzusetzen, die eine solche Freiheit bestreiten. L. expliziert dies an der Hirnforschung (114–121) und einem ökonomistischen Menschenbild (121–127). Beiden gesteht er zu, dass sie zutreffend bestimmte Aspekte des Menschseins beschreiben. Er wehrt sich aber unter Aufnahme wichtiger Argumente der laufenden Diskussionen gegen jede Verabsolutierung einer dieser Perspektiven. Die zweite Herausforderung besteht in der unhintergehbaren Pluralität von Menschenbildern, die – nicht zuletzt in den Religionen – oft in Erzählungen ausgemalt werden. Entsprechend vielfältig sind die Vorstellungen vom „guten Leben“, die sich, ungeachtet möglicher Schnittmengen, nicht vereinheitlichen lassen (90–94). Um zu einer übergreifenden Verbindlichkeit zu kommen, führt L. – im Anschluss an Kant, Rawls und Nussbaum – das Gebot der Gerechtigkeit ein, das eine strikte Reziprozität der Anerkennung fordert und damit auch der Vielfalt von Lebensentwürfen die Grenze fremder Freiheiten setzt. In diesem Rahmen entfaltet L. ein Ethos, eine Vorstellung vom guten Leben, wie sie aus einer christlich-theologischen Anthropologie erwachsen kann. Ihr Zentrum finden die Ausführungen zur Geschöpflichkeit und Gemeinschaftlichkeit in einer ausführlichen ethisch-lebenspraktischen Reflexion auf die Gottebenbildlichkeit (100–107). In dieser christlichen Anthropologie selbst, so L., liegt die Pflicht zu einer Selbstreflexivität begründet, die das christliche Verständnis des Menschen als eines unter anderen erkennt. Nicht zuletzt die biblische Betonung der Gerechtigkeit macht es möglich, diese Pluralität anzuerkennen, ohne einem unverbindlichen Relativismus zu verfallen.

Der Beitrag von Erwin Dirscherl bildet den systematisch-theologischen Kern des Buches. D. zeichnet ein facettenreiches Bild vom Menschen. Des Menschen Begrenztheit wie sein Hinausgreifen über jede Grenze bis an das absolute Geheimnis Gottes (46–51); sein Entstehen aus dem Wort Gottes, das in der Sprachlichkeit des Menschen zu Wort kommt und ihn an seinen Ursprung bindet (51–57); die sich im Gebet ausdrückende Bezogenheit der Menschen auf Gott, die in der Rede von deren Gottebenbildlichkeit systematisch reflektiert wird (57–71); die Personalität des Menschen, die nur als Relationalität zu den Mitmenschen und zu Gott recht verstanden werden kann (71–74); die Sünde als willentlicher, in der Geschichte sich ausprägender und auswirkender Bruch dieser Beziehung; der Glaube an die von Gott geschenkte, in seinem Ebenbild Jesus von Nazareth sichtbar und wirklich gewordene Vergebung und Befreiung (74–86); all diese zentralen Themen christlicher Anthropologie vermag D. in seinem anthropologischen Entwurf – nicht selten spannungsreich – zu verbinden. Sein Text ist voller Anknüpfungen an und Anspielungen auf die Bibel, die theologische Tradition von Irenäus bis zu Rahner und Pannenberg sowie nicht zuletzt auf die Philosophie v.a. des 20. Jh.s. Für ein einführendes Lehrbuch mögen diese Anspielungen oft zu kurz sein, um sich den noch Außenstehenden ganz zu erschließen; den Fachleuten mag die Interpretation an einigen Stellen (v.a.

bei Augustinus und Luther) etwas zu vage bleiben – entschädigt wird man für diese Mängel durch einen ebenso eigenständigen wie ambitionierten Text, der sich vom Genre pflichtschuldiger Stoffsammlungen wohltuend unterscheidet.

Der einführende Beitrag von *Christoph Dohmen* konzentriert sich ganz auf die in Gen 1–3 entfaltete Schöpfungserzählung, die er als einen hoch reflektierten Kristallisationspunkt biblischer Anthropologie begreift. Hier gehe es „um eine Beschreibung einer ‚Weltordnung‘ [...], die die allzeit gültige Lebensgrundlage der Menschheit betrifft“ (15). Im Vergleich mit entsprechenden Texten des Alten Orients kann D. das in der christlichen Theologie gängige Bild jener Welt, aber auch der biblischen Schöpfungsvorstellungen präzisieren und an wesentlichen Stellen korrigieren (16–22). Seine akribische Rekonstruktion des ersten – auf die *creatio prima* konzentrierten – und des zweiten – die *creatio continua* hervorhebenden – Schöpfungsberichts leistet zweierlei: Zum einen bindet sie die Anthropologie eng in den Gesamtrahmen einer theologischen Schöpfungslehre ein; zum anderen trägt sie zum genauen Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen wesentlich bei, indem sie „Autonomie als Paradiesgabe“ (37) herausstellt. Systematisch von besonderem Interesse ist D.s überzeugender Nachweis, dass und wie „Natur und Kultur im Wesen des Menschen“ (39) verbunden sind. Ein ebenso überraschender wie angesichts der Theologiegeschichte befreiender Aspekt dieser Exegese besteht darin, dass ihr zufolge der Glaube an die von Gott geschaffene Ordnung der Welt den sog. Sündenfall umfängt, statt von ihm grundlegend zerstört zu werden. Dass die christologisch fokussierten Aussagen des NT über den Menschen keine Berücksichtigung in dem Text finden, ist der „wissenschaftlichen Redlichkeit“ (12) des Autors geschuldet – muss aber im Blick auf den Anspruch des Buches gleichwohl als Mangel gekennzeichnet werden.

Als eine material- und ideenreiche Darstellung theologischer Anthropologie ist das vorliegende Buch für fortgeschrittene Studierende der Theologie zweifellos lesenswert. Als Einführungswerk im engeren Sinne dürfte es aber an vielen Stellen zu voraussetzungsreich sein. Dem Verlag sei empfohlen, künftigen Auflagen und Bänden der Reihe ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, das nicht nur die Titel, sondern auch die Gliederung der Beiträge erkennen lässt, und zumindest ein Namenregister beizufügen.

Berlin

Michael Bongardt

Durch ein technisches Versehen wurde die vorstehende, im Jahr 2009 entstandene Rezension bisher nicht abgedruckt. Wir bitten Autoren und Rezensenten um Entschuldigung.

Die Redaktion

Bruder, Benedikt: Versprochene Freiheit. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinärem Kontext. – Berlin: De Gruyter 2013. 501 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 159), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–030748–1

Der Freiheitsbegriff gilt mittlerweile nicht nur als eine Zentralkategorie theologischer Theoriebildung, sondern steht auch im Spannungsfeld naturwissenschaftlicher wie philosophischer Kontroversen: Wie frei ist der Mensch wirklich? Lässt sich ein sinnvoller, unseren Alltagserfahrungen angemessener Begriff von Freiheit konzipieren, der neurowissenschaftliche Erkenntnisse einbezieht, philosophisch konsistent und für die theologische Anthropologie anschlussfähig ist? Vor diesem Problemhintergrund verfolgt die im WS 2010/11 an der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg eingereichte Diss. des evangelischen Theologen Benedikt Bruder zwei Ziele: Erstens möchte sie „das Phänomen Freiheit differenzieren und dabei die Konturen des theologischen Begriffs von (Un-)Freiheit im interdisziplinären Gespräch schärfen“ (5). Zweitens entwickelt sie im Gespräch mit neurowissenschaftlichen und philosophischen Ansätzen die systematischen Koordinaten einer theologischen Anthropologie und intendiert somit, einen „Beitrag zur (binnen-)theologischen Präzisierung und Klärung des Freiheitsbegriffs“ (275) zu leisten.

Diesen Grundlagen entsprechend besteht B.s Studie aus drei Teilen: Die beiden ersten – „Neurowissenschaftliche Perspektiven“ (6–124) und „Philosophische Perspektiven“ (125–267) – skizzieren die Elemente eines lebensweltlich rückgebundenen und logisch kohärenten Freiheitsbegriffs. Die erreichten Einsichten werden schließlich im umfangreichsten, dritten Teil der Arbeit – „Theologische Perspektiven“ (268–465) – in den umfassenderen Horizont theologischer Anthropologie und Hamartologie eingezeichnet und entfaltet. Dabei ist in methodischer Hinsicht zu beachten, dass B. ein primär von der lutherschen Tradition her gewonnenes Verständnis von Freiheit und Unfreiheit (bzw. Sünde) mit den nicht-theologischen Einsichten korreliert. Deshalb wird auch das binnen-theologisch vorauszusetzende Freiheitsverständnis insofern normiert, als B. ausführlich auf die Debatte zwischen Luther und Erasmus eingeht (275–335) und sich im weiteren Argumentationsverlauf Luthers Position aneignet.

Der erste Teil der Arbeit zu den freiheitsphänomenologisch relevanten Erkenntnissen der Neurowissenschaften widmet sich im Allgemeinen den Verfahren, methodischen Voraussetzungen sowie der konkreten Reichweite der Erkenntnisse der Hirnforschung (6–64) und behandelt im Speziellen den Ansatz Gerhard Roths (65–119). Der zweite, philosophische Teil diskutiert u.a. kompatibilistische (138–203) und inkompatibilistische (204–251) Konzepte und greift exemplarisch auf die Ansätze von Michael Pauen (162–203; 251–256) und Robert Kane (217–251; 256–261) zurück. Zwar würdigt B. Pauens Verortung des Freiheitsproblems in der Dimension des *personalen Selbstvollzugs* (162; 255), doch sieht er diese Dimension zugleich insofern unterbestimmt, als Pauens Konzept aufgrund seiner mangelnden Differenzierung von irreduzibler Innen- und objektivierbarer Außenperspektive letztlich die Annahme echter personaler Willensfreiheit verhindert (254f). Dies rückt B.s eigene Position näher an das libertarische Konzept von Kane, in dessen Bahnen die unhintergehbare Letztverantwortung des Menschen als „Grenzbegriff“ (259) bestimmt und „für einen vergleichsweise starken, libertarischen Freiheitsbegriff votiert“ (287) wird.

Die neurowissenschaftlichen und philosophischen Begründungswege lassen zunehmend deutlicher die Konturen eines Freiheitsbegriffs hervortreten, den B. für belastbar hält, und seien hier nur stichwortartig genannt: Ausgeschlossen ist ein Maximalbegriff von Freiheit, der von Willkür und Zufall nicht unterscheidbar wäre (67f; 77; 119; 197); Freiheit ist vielmehr stets als *graduelle* zu verstehen (252; 259f; 266; 436; 442) und wesentlich an Personalität (131; 144; 161f; 222f; 252f; 265–267) gebunden, sofern sie „eine spezifische Form des Selbstverhältnisses im Sinne der Fähigkeit zur Willensbildung“ (271) beschreibt. Sie besitzt eine relationale (255; 265f) und zeitliche Struktur (160f; 263f). Abgewehrt ist mit diesem eher phänomenologischen Freiheitsbegriff die reduktionistisch-naturalistische Ineinssetzung von Bedingtheit und Determination: Gerade als leibseelische Einheit ist der Mensch bedingt (123f; 212f; 253f); seine freie Personalität aber besteht darin, sich zur faktischen Bedingtheit in ein selbst gewähltes Verhältnis setzen und diese Bedingtheit als eigene übernehmen zu können (267; 378; 380; 409). Impliziert dies eine Freiheit des Menschen auch *Gott gegenüber*?

Eben diese Frage führt in den Kern der Kontroverse zwischen Luther und Erasmus, deren Darstellung im dritten, theologischen Teil der Arbeit erfolgt. Zudem werden die argumentativen Linien der vorangegangenen Kap. gebündelt und im Horizont einer theologischen Anthropologie expliziert, indem B. „Systematisch-theologische Überlegungen zur Unfreiheit des Menschen“ (373–428) wie auch „zur Freiheit des Menschen“ (428–465) vorlegt. Dabei wird deutlich, dass B. mit Luther ein *liberum arbitrium* Gott gegenüber ablehnt (380–385; 442) – und dies aus mehreren Gründen: erstens aufgrund der Weichenstellung, dass das Selbst- und Weltverhältnis endlicher Freiheit nicht symmetrisch zum Gottesverhältnis konzipiert werden kann: „Indem Erasmus eine Wirklichkeit, die ewigen Bestand haben soll, zu einem Gegenstand des Selbstverhältnisses macht, begeht er einen Kategorienfehler. Nur Gott selbst bzw. der Heilige Geist kann hier als kausal wirksame Kraft betrachtet werden.“ (289) Dieses Argument einer „*kategorialen Differenz*“ zwischen endlichen Objekten der freien Wahl und Gott selbst findet sich an mehreren Stellen (288; 290; 295f; 432); allerdings wird nicht ganz klar, warum aus der unbestreitbaren Annahme, dass das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis eine Relation *sui generis* darstellt, folgen soll, dass gegenüber Gott keine „Handlungsalternativen zur Disposition stehen, die während ergriffen werden könnten“ (432). Liebe sich das Argument der prinzipiellen Schöpfer-Geschöpf-Differenz nicht auch beanspruchen, um umgekehrt (etwa mit Karl Rahner) einsichtig zu machen, dass menschliches und göttliches Handeln gerade als je eigenwirksames nicht konkurrieren, weil sie auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind? Die Option für das luthersche Konzept verbindet sich, zweitens, mit einer Ablehnung absoluter Freiheit bzw. voraussetzungsloser Spontaneität (290f); favorisiert wird ein Ansatz, der nicht von einer formalen Freiheit, sondern von deren realer Bestimmtheit ausgeht. In der Konsequenz kommt deshalb, drittens, die menschliche Freiheit als faktisch in die Sünde verstrickte in den Blick, die ihre für sie konstitutive Relationalität verloren hat (423) und sich distanzlos an sich selbst bindet (307; 421). Dies zieht wiederum, viertens, eine „deutliche Abgrenzung von transzendentalen Personalitäts- und Freiheitsbegriffen als Basis eines christlichen Verständnisses von Freiheit“ nach sich (442), die B. auch in seiner Kritik an den Konzepten von Karl Rahner und Thomas Pröpper erkennen lässt (360; 464).

Zu Recht bemerkt B. hinsichtlich der nur knapp angedeuteten ökumenischen Konsequenzen seiner Position, dass zwar die Ablehnung menschlicher „Selbsterlöskräfte“ als ökumenischer Konsens gelten darf, sich jedoch wechselseitig kritische Anfragen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit ergeben dürften (450). Tatsächlich ergeben sich aus katholischer Sicht Gegenfragen: In welcher anthropologischen Instanz ist noch einsichtig zu machen, dass – wie auch B. festhält (399) – der Glaube der *eigene*, eben personale Vollzug des Menschen ist, wenn die Differenz von *imago* und *similitudo* eingezogen wird (332)? Ist die von B. des Öfteren herausgestellte wissenschaftstheoretische Differenz zwischen metaphysischer Theorie und theologischer bzw. soteriologischer Deutung der menschlichen Willensfreiheit (293f; 394f; 397f; 425f) ein hinreichender Grund dafür, um B.s These zu stützen, Luthers – explizit so bezeichnet – „theologischer Determinismus“ (441; vgl. 437; 440; 452) laufe weder auf einen „metaphysischen Determinismus“ (395) noch

auf die Annahme einer Alleinwirksamkeit Gottes (314, Anm. 162; 389) hinaus? Auch der graduelle Freiheitsbegriff lässt Fragen offen, die B. selbst andeutet, wenn er einräumt, dass ein der graduellen Variation nicht unterliegendes „Mindestmaß“ (443) an Freiheit vorausgesetzt werden muss oder dass jede Fortbestimmung von Identität eine „Veränderung desselben Subjekts“ und somit ein „Identitätsmoment“ impliziert (451) – aber verweisen beide Bestimmungen nicht philosophisch (zu Recht) auf jene transzendente bzw. formal invariante Subjektinstanz, die B. aus theologischen Motiven explizit abweist? Die hier formulierten Anfragen zielen somit auf dasselbe Grundproblem: Muss nicht ein formaler ‚Anknüpfungspunkt‘ innerhalb der Freiheit vorausgesetzt werden, damit das Gnaden- und Offenbarungsereignis tatsächlich den Menschen als personalen Empfänger erreicht (dagegen jedoch: 452, Anm. 673)? Damit würde in keiner Weise der Primat der Gnade revoziert, wohl aber der Aufweis erreichbar, dass *im* Glauben die endliche Freiheit zu sich *selbst* befreit wird und sie sich selbst umso mehr entspricht, je entschiedener sie sich von Gott beanspruchen lässt. An diesem Punkt wäre eine Auseinandersetzung mit der 2011 erschienenen (jedoch von B. noch nicht berücksichtigten) „Theologischen Anthropologie“ von Thomas Pröpper weiterführend. Pröpper zeigt, wie gerade auf der Basis einer freiheitstheoretischen Glaubenshermeneutik Inhalt und Gratuität des Heilsgeschehens so gedacht werden können, dass letzteres die Annahme einer menschlichen Freiheit auch Gott *gegenüber* – jedoch *innerhalb* des einen, von Gott allein eröffneten Befreiungsgeschehens – impliziert.

Ungeachtet dieser kritischen Anfragen ist jedoch zu konstatieren, dass die Studie einen Beitrag zur theologischen und interdisziplinären Diskussion des Freiheitsbegriffs leistet. Indem stets auf mögliche Entsprechungen zwischen naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Einsichten hingewiesen wird, zeigt die Arbeit nicht nur die humane Relevanz theologischer Anthropologie und Hamartologie auf. Vielmehr zielt B.s theologische Deutung endlicher Freiheit auf die Integration der nicht-theologischen Einsichten (vgl. auch 92f; 116f; 123) und versucht sich auf diese Weise phänomenologisch zu bewähren. Insofern diese Deutung entschieden am lutherischen Freiheitsverständnis orientiert ist, fordert sie zur kritisch-konstruktiven ökumenischen Diskussion heraus.

Bonn

Magnus Lerch

Praktische Theologie

Renz, Monika: Der Mystiker aus Nazaret. Jesus neu begegnen. Jesuanische Spiritualität. – Freiburg i. Br.: Kreuz 2013. 208 S., geb. € 16,99 ISBN: 978-3-451-61195-7

Die Vf.in ist (1996) promovierte Psychologin und seit 1998 Leiterin der Psychoonkologie und Musiktherapie am Kantonsspital St. Gallen, wo sie Schwerkranken und Sterbende therapeutisch-spirituell begleitet. Nach einem theologischen Zweitstudium wurde sie 2008 von der Theol. Fak. der Univ. Fribourg mit der Diss.: „Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur“ promoviert (Paderborn 2008; vgl. dazu meine Rez. in ThRv 105 [5/2009], 410–415). Das darin Erarbeitete steht im Hintergrund und bildet die Grundlage des hier zu besprechenden Buches.

In dessen Einleitung (9–25) fragt R. nach dem Geheimnis Jesu: „Was befähigte Jesus, sich jenseits des Neurotischen so zu verschicken, wie er es tat?“ Woher wusste er so treffend um die Not von Menschen und was sie heilte (9)? Sie „möchte den ganzen Jesus, den Heiler, den Liebenden und den Rebellen, aus seiner besonderen spirituellen Erfahrung heraus begreifen: Jesus war in hohem Ausmaß Mystiker.“ Alles, was von ihm ausgeht, wird „als Ausdruck seiner intensiven Gotteserfahrung interpretiert“ (10). Seine absolute Gottnähe, sein Eins-Sein mit Gott, wird als Kern von Jesu Geheimnis betrachtet (14).

Das Buch kreist um die Grundthese, dass Jesus ganz und gar an Gott, den er Vater nannte, „angeschlossen“ war (so 10 und dann durchgehend). Angeschlossen im Sinne von „connected“, verbunden, „auf den Vater bezogen“. „Weil er durch keinerlei Blockaden, Ängste und Narzissmen von der Energie Gottes abgeschnitten war, konnte Gott selbst ihm Kraftquelle sein. Aus solchem Verbunden-Sein heraus gelang Jesus immer neue Regeneration“ (10), war er eine außergewöhnlich starke Persönlichkeit (11). Und von daher erkannte er das mangelnde Angeschlossen-Sein, ja das tiefe seelische Abgespalten-

Sein der Menschen von ihrem Urgrund und in der Folge ihr Dasein in Angst und Kompensation (12f; 42; u. ö.).

Aus dieser grundlegenden Annahme von Jesu Angeschlossen-Sein lassen sich für R. weitere Aussagen zu seinem Wesen und Wirken nahtlos ableiten (11). Es ist der „Schlüssel für seine Botschaft, seine Heilungstätigkeit, seine Liebesfähigkeit und Hingabe“ (17).

Ehe sie diese betrachtet, gibt R. im Teil 1 „Religion – tiefste menschliche Sehnsucht“ (27–56; oder eher „Antwort auf tiefste menschliche Sehnsucht“?) eine erhellende Analyse der Krise des westlichen Christentums (der Name Jesus ist blutleer geworden; flach gewordene religiöse Riten berühren kaum mehr; der nicht mehr erfahrene Gott ist zum Argument gegen Gott geworden). Sie ist eine zutiefst „spirituelle Krise“. Den schwammigen Begriff „Spiritualität“ verbindet sie mit Erfahrung von Transzendenz und Präsenz.

Als Hintergründe spiritueller Sehnsucht sieht sie psychologisch die menschliche Bewusstseinsentwicklung als „Prozess der Herauskristallisierung“ des Ichs und Ich-Bewusstseins aus dem ursprünglichen Ganzen und Einem (39). Das sich herauskristallisierende Ich nimmt seine letztliche Teilhabe am Ganzen immer weniger wahr, die Ahnung des Dazugehörens zu einem größeren Ganzen verblasst (zurück bleibt eine innere „Leerstelle“: 34f, 40, 88), obwohl der werdende Mensch ontologisch Teil des Ganzen bleibt und er „so gesehen letztlich und vorbehaltlos Teil am Ganzen, an Gott, hat“ (41).

Diese Zusammenstellung „das Ganze, Gott“ kehrt dann vielfach wieder (42, 67, 82, 89, 102, 119f, 128, 139ff, 146, 163, 166, 191, 193); hier wäre zurückzufragen, ob das Ganze mit Gott zu identifizieren oder nicht eher Gott transzendental vom Ganzen zu unterscheiden (nicht zu trennen!) ist als der, der das Ganze umfasst und zugleich zuinnerst durchdringt (erst später in Teil 8 kommt es zu gewissen Differenzierungen).

In spirituellen Erfahrungen erfahre sich der Mensch „als (erneut) *angeschlossen* [...] *ans Ganze, an Gott*“, und finde so „ein Stück Ur-Heimat, einen Mutterboden“; und von solchem Urgrund her „hat“ jeder Mensch Urvertrauen, das tiefer liegt als alle Angst, auch wenn es oft verschüttet ist (41). „Gelingt es einem Menschen, sich mit den tiefsten Seelenschichten seiner selbst, mit dem Ganzen, mit Gott zu verbinden, ist er wieder im Vertrauen, erlebt er sich als getragen und glücklich.“ (41f) Die Alternative lautet also: *angeschlossen ans Ganze, an Gott*, und durchlässig *oder* abgespalten und in sich blockiert, existentiell einsam (das gelte für den einzelnen Menschen wie für ganze Kulturen in ihren prägenden Vorgaben). „Jesus hat das menschliche Abgekoppelt-Sein vom Ganzen, aber auch seine noch tiefer liegende letztliche Teilhabe am Ganzen erkannt.“ (42)

Wie ein Mensch die großen Erfahrungen seines Lebens deute und verstehe, ob als Zufall oder als Gotteserfahrung, das hänge von seiner Entscheidung ab; der Entscheidung gehe aber etwas voraus: von Kindheit an Eingeführt-Werden ins Staunen, Empfinden und Fühlen oder aber dessen Ausfall (52f).

Teil 2 unternimmt eine „Historische Annäherung: Jesus der Mystiker“ (57–77). Hier werden bekannte Sachverhalte des Wirkens und Verkündens Jesu bedacht und von der Grundthese des Buches her beleuchtet. Erwähnt sei, dass die Vf.in von einem persönlichen mystischen Ereignis Jesu ausgeht, das die Synoptiker im Anschluss an die Taufe schildern: Dieses „ließ ihn seine wahre religiöse Dimension des ‚geliebten Sohnes‘ des Gottes Israels als seines Vaters erkennen und katapultierte ihn in seine eigene Berufung hinein“ (59). Es bewirkte die Verschiebung seiner Verkündigung weg vom Gottesbild des Täufers und weg vom kultischen Reinheitsdenken hin zum ‚Vater‘ (65) sowie seiner Botschaft vom ankommenden Reich Gottes. Wo immer Menschen ihr Angeschlossen-Sein ans Göttliche erfahren, ist das Reich Gottes schon da: „in der Urgestalt des eigenen Seins (im Arm-sein)“, in der Sehnsucht (der Hungernden), im Fühlen-Können, im Loslassen (des Verkrampft-Seins im Ich) finden sie in das Angeschlossen-Sein hinein und sind selig. „Der Mensch ist selig, wo er nicht besetzt ist von Prägungen wie etwa Besitzdenken, Machtgier, Neid und Verhärtungen.“ (67; ähnlich 87f)

Teil 3 wendet sich dem für das ganze Buch Zentralen, der „Vaterbeziehung: Teilhabe am Vater“ (78–93) zu und entfaltet dies von der joh. „Mystik des Bleibens“ und dem jesuanischen Gottesbild her („Gott ist wie ein Vater – Antwort gegen die Angst“). Eine jesuanische Spiritualität lebe von der apriorischen Zusage des Angenommen- und Geliebt-Seins unter allen Umständen, deshalb im Angeschlossen- und Bezogen-Sein. Und die wichtigste spirituelle Herausforderung bestehe darin, „sich um das eigene Angeschlossen-Sein ähnlich wie um das tägliche Brot zu kümmern“ (91).

Teil 4 „Bruch und Kategorienwechsel“ (94–104) reflektiert psychologisch von der Bewusstseinsentwicklung her „*Urangst und Sonderung* als Begleiterscheinung von Subjektwerdung“, begreift Sünde als Dynamik der Sonderung und Trennung von Gott als dem Ganzen und versteht Jesus als den Menschen ohne Sonderung (Sünde), der ohne Bruch „ganz und gar angeschlossen an Gott als das Ganze“ war: „Er war geführt, und der göttliche Energiefluss war in keiner Weise blockiert“, seine Persönlichkeitsstärke war groß, sein Realitätsbezug intakt (102f). Daran schließen sich Überlegungen an, wie eine jesuanische Spiritualität zu einer positiv konnotierten Individuation, Ich- und Selbst-Werdung (im Sinne von C. G. Jung) beitragen kann.

Teil 5 „Jesus und das Böse“ (105–116) versteht psychologisch „das Böse als Summe abgespaltenener Energien“. Jesus habe deren Dynamik durchschaut und vermochte sie – wie an Heilungen von Besessenen bedacht wird – zu unterbrechen. Die anschließenden Überlegungen zu einer jesuanischen Spiritualität gehen über in den Teil 6 „Die Not der Gottferne“ (117–133): „Jesus nahm den Menschen als Subjekt“, nahm zugleich dessen Ängste und Bewältigungsmuster wahr, erkannte deren Grund, das Abgeschnitten-Sein des Ich vom verlorenen

Urgund, das Kreisen um sich selbst und Fremdbestimmt-Sein, und er ließ sich aus seinem tiefsten Wesen ganz und gar auf die Beziehung zu diesem Menschen ein, die ihm Vertrauen und heilende Rückbindung an den barmherzigen Gott, „Urheilung“ ermöglichte („dein Glaube hat dich heil gemacht“).

Teil 7 „ER kommt mir entgegen“ (134–155) bedenkt vom Weihnachtscredo her Gottes Deszendenzbewegung und suchendes Unterwegssein zum Menschen und deutet dann den Johannesprolog entwicklungs- und bewusstseinspsychologisch: „Der in die Welt kommende Logos – Christus – ist Prinzip von Bewusstwerdung.“ (141f) Jesus ist für R. „Inbegriff von Bewusstwerdung, von durchlebtem und durchlittenem Prozess“ (14). Er „verkörpert Bewusstwerdung schlechthin, und seine Passion folgt einem aller Höherentwicklung des Menschen letztlich innewohnenden Gesetz. Jesus zeigt uns diesen Weg, geht uns voran.“ (143f) Ich zweifle, ob das dem „Logos“ und der Intention des Johannesprologs gerecht wird. Was uns mit der Geburt des Logos zugesagt ist, sei „eine von Gott her initiierte Bewusstwerdung“, nicht im Sinne von Wissenserwerb, sondern als „immer tieferes Begreifen seiner selbst“, als „Erhellen von Spuren, die – im tiefsten Unbewussten – schon da sind“: „Der Mensch erfährt sich von Gott, vom Ganzen berührt, gemeint.“ (146) „Der historische Mystiker Jesus hat, so meine Interpretation, durch seine herausragende Bewusstheit im Unbewussten der Seele eine Spur gelegt.“ (147) Durch diese „im Unbewussten fortan angebahnte Spur“ (151) wird es „auch uns aufgrund und entlang einer vorgegebenen Spur eher möglich, unsererseits Bewusstwerdung Stück um Stück zuzulassen“ (147).

„Bewusstwerdung führt – Jesus zufolge – zum Vater und ins Leben, spricht: in ein zugleich persönlichkeitsstarkes und doch mit dem Urgund verbundenes Dasein.“ (151) Warum „und doch“ und nicht vielmehr „weil“? „Der Mystiker aus Nazaret wusste um die Teilhabe an der heilbringenden Kraft, die wir Gott nennen. Er wollte sie in die Welt bringen, uns vermitteln.“ (ebd.)

Im umfangreichen Teil 8 „Jesu Verständnis von Liebe gründet in der Vaterbeziehung“ (156–198) wird die Grundthese dann – mit wichtigen Differenzierungen – sehr schön nach verschiedenen Seiten hin entfaltet: „Eine Liebe, die frei lässt“ (wie im Gleichnis vom barmherzigen Vater); das Liebesgebot nicht als Zwang, sondern als innere Konsequenz, Vermögen, ja Bedürfnis, das aus dem Angeschlossen-Sein an und Verwurzelt-Sein in Gott, dem Ganzen bzw. dem Vater, erwächst (162f). Daraus erwachse „eine Liebe von Ich zu Du“ und eine „nicht nur transpersonale, sondern personale Spiritualität [...]“, die das Person-Sein des Menschen und seine lebenslängliche Selbstwerdung“ sowie „die Sehnsucht nach einem ‚personal‘ erfahrenen Gott ernstnimmt“, zu dem „Beziehung“ möglich ist; der Mensch sei „mit dem Göttlichen zwar nicht identisch, wohl aber in seinem tiefsten Wesen verbunden“ (166f). Anders als in östlicher Spiritualität geschehe das Loslassen „in den Vater hinein“, sei ein „Akt des Vertrauens“ (167f). Jesu Bezogen-Sein auf den Vater sei „zugleich ‚Eins-Sein im Vater‘ wie Erkenntnis-Sein im Eigenen“: „jeder einzelne ist beim Namen und also bei seiner Identität und in seiner Persönlichkeit angesprochen.“ (171)

Von daher wird ein „masochistisches Opferdenken“ abgewiesen (171f). Gegen Fehldeutungen der Passion Jesu (als Sühne oder Opferung) wird daran erinnert, dass Jesus seinen Tod nicht etwa suchte, sondern in Treue zu seiner Sendung und als äußerste Konsequenz seiner sich verschenkenden Liebe hinnahm, sich macht- und wehrlos (vgl. Symbol des Lammes) frei in die Hände des Vaters hingab (178–188). Die Ahnung des Osterglaubens ermutige zum Vertrauen auf „eine dem Ganzen, ja Gott selbst entspringende Dynamik, die die Spiralen von Egozentrik, Gier und Macht zerschlägt und dem Leben, der Liebe und dem Geist eine neue Option gibt“ (191). Möglich werde ein Leben mit Christus „in neuer Identität“, fähig zu Liebe, Frieden und Sammlung (192–197).

Immer wieder hat R. in ihr Buch kleine Berichte von Erfahrungen Schwerkranker und Sterbender, die sie therapeutisch-spirituell begleitet hatte, eingefügt. Abschließend kommt sie nun noch kurz auf das Menschenbild zu sprechen, das sie in ihrem Beruf leitet, und plädiert für eine Religion, „die über das tradierte Erbe hinaus jedem Menschen seine ureigene Erfahrung mit Gott zu denkt und ihn auch freilässt in diesen Erfahrungsraum hinein“ (199). „Spirituelle Begleitung ist Weg-Hilfe [...], wegleitend sind die eigenen inneren Erfahrungen, Träume, Sehnsüchte der Patienten.“ Der spirituelle Begleiter, die Therapeutin, habe sich zu fragen: „Kann ich beitragen, dass mein Gegenüber sich tiefer spürt, versteht, bejaht?“ (200f) Und dann habe er achtsam, behutsam, eher fragend Deutungsangebote in den Raum zu stellen (ohne seine eigene Überzeugung nahezulegen). Solche existenziellen Deutungen aus lauter Angst vor Manipulation „nicht anzubieten, würde heißen, die Patienten in einem zentralen Bedürfnis ihrer selbst darben zu lassen“. „Die Patienten führen uns selbst dorthin, wo sie uns brauchen.“ (202)

Am Ende steht ein Literaturverzeichnis (203–208).

Desiderata: Man wüsste gerne den Titel des mehrfach (61; 73 Anm. 15; 79 Anm. 18 und 19) erwähnten Buches von Kogler, der im Literaturverzeichnis fehlt. Dass es theologisch um die Frage gehe: War Jesus Mensch oder Sohn Gottes? (so 15 und 135), greift zu kurz. Die Evangelien gebrauchen für Jesu Heilungen die Begriffe Krafttaten (dynamis) und Zeichen (semeia), aber gerade nicht damalige Ausdrücke für Wunder (wie 74f vorausgesetzt wird).

Insgesamt ist es ein hilfreiches Buch, das der spirituellen Orientierungsnot entgegentritt und auf die zeitgenössische Beliebigkeit und Skepsis gegenüber der christlichen Botschaft mit einem entschiedenen Ja zu einem bibeltheologisch erschlossenen und auf tiefenseelische Prozesse bezogenen, von seiner mystischen Mitte her betrachteten Jesus antwortet.

Frankfurt a. M. / Werther (Westf.)

Hans Kessler

Hoffmann, Martin: *Ethisch und politisch predigen*. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 218 S. (Grundlagen und Modelle. Gemeindepraxis, 4), pb. € 16,80 ISBN: 978–3–374–02851–1

Angesichts der Relevanz der ethischen und politischen Dimension für die Theorie und Praxis der Predigt ist es zu begrüßen, dass der Vf. seine 1995 unter dem Titel „Ethik predigen. Probleme – Methoden – Beispiele“ im Verlag Spenner (Waltrop) erschienene Schrift nun in einer überarbeiteten Version noch einmal der Öffentlichkeit vorlegt. Gegenüber der früher erschienenen Fassung ist ein Kap. zu Fragen der politischen Predigt hinzugekommen.

Der Eindruck des Vf.s, dass ethische und politische Themen schon immer und immer noch „Stiefkinder der Homiletik“ wären und dass sich in der homiletischen Diskussion zu diesen Fragen seit dem Erscheinen seines Büchleins vor 16 Jahren – vom Zeitpunkt der Drucklegung des Nachfolgebandes aus gerechnet – „wenig getan“ habe, trägt zwar. (Zu diesem Urteil kann man nur kommen, wenn man die – angesichts des thematischen Interesses – überraschend lückenhafte Literaturliste des Vf.s zugrunde legt.) Gleichwohl können H.s Beobachtungen v.a. in der Ausbildung befindlichen Theologinnen und Theologen eine Annäherung an das Thema eröffnen und Anhaltspunkte dafür bieten, sich einmal mehr mit der ethischen und politischen Dimension der Predigt auseinanderzusetzen.

Dabei wäre freilich zu empfehlen, andere Texte, die sich mit ethischen und politischen Fragen der Predigt befassen, ergänzend hinzuziehen. Pars pro toto sei in chronologischer Folge erinnert an: Christiane Burbach: *Argumentation in der „politischen Predigt“*. Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse, Frankfurt a. M. 1990; Eberhard Hauschildt: „Gelingende Predigten im DDR-Herbst 1989 und BRD-Monographien zur politischen Predigt“, in: PTh, 84. Jg., 1992, H. 3, 131–136; Sebastian Kuhlmann: *Martin Niemöller. Zur prophetischen Dimension der Predigt*, Leipzig 2008. Was den ethischen Diskurs angeht, so ist dem Vf. leider die seit vielen Jahren geführte Debatte um Aspekte der (christlichen) Lebenskunst als Herausforderung auch der Predigt entgangen, eine Erörterung, die darauf zielt, „Evangelium“ als Lebenswissen zu vertiefen und in dessen Relevanz für das Leben-Können von Menschen zu erörtern, ohne dabei den Klischees gesetzlicher Predigt zu verfallen. (Vgl. hierzu – wiederum pars pro toto – einige Beiträge in: *Predigt in einer polyphonen Kultur*, hg. v. Hanns Kerner, Leipzig 2006.)

Zu Recht erinnert der Vf. an die seit den sechziger Jahren in der Predigtpraxis bekannte und homiletisch diskutierte Schwierigkeit, ethisch zu predigen, ohne ins Gesetzliche abzugleiten. Er meint beobachten zu können, dass dies mit einer gewissen Geist- und Zeitvergessenheit einhergeht (24–33). Daher plädiert er dafür, in einer ethisch ausgerichteten Predigt auf den Geist Gottes zu vertrauen, der „durch das Wort erkennen lässt, wie Christi Zeit und meine Zeit jetzt und hier zusammenhängen“ (32). Ferner gelte es, „in der ethischen Predigt“ „das Verschränktsein meiner Zeit mit Gottes Zeit indikativisch zu bezeugen. So wird sie dazu befreien, ermuntern und provozieren, in die entsprechende menschliche Reaktion einzustimmen: in zeitgebundene und zeitbezogene, hier und jetzt ergriffene Verhaltensmöglichkeiten.“ (33)

Der Vf. spricht übrigens durchgängig von „der ethischen Predigt“, was semantisch schwierig, zumindest recht vage ist – wie man sinnvoll auch nicht von einer „theologischen Predigt“ sprechen könnte. Eine Predigt kann jedoch ein *ethisches Profil* haben oder ausbilden, ihr Prediger kann ein *Ethos* zu erkennen geben, sie kann einen überzeugenden *ethischen Ansatz* haben, sie kann eine ethisch kühne Position vertreten usw. So sprechen zu können, setze wiederum voraus, ausführlicher über das Verständnis und die inhaltlichen (nicht nur formalen) Prämissen der ethischen Herausforderung einer Predigt nachzudenken. Das implizierte allerdings anthropologische Überlegungen u.a. im Hinblick auf den unterstellten Handlungsbegriff, auf Modalitäten der Urteils-, Entscheidungs- und Willensbildung. Schließlich kann eine Predigt – implizit oder explizit – keine Haltungen oder Handlungen als mögliche Optionen der Hörerinnen und Hörer entfalten, ohne dabei auch an den Willen eines Menschen zu appellieren, der in der christlichen Dogmatik bekanntlich keinen guten Ruf hat.

Der Vf. geht einen anderen Weg. Er geht in seiner „Grundlegung und Hermeneutik ethischer Predigt“ (34–52) von allgemeinen Kategorien der Ethik wie z. B. notwendiger Wirklichkeitswahrnehmung, der Frage nach den Motiven (Gütern/Werten, Tugenden, Pflichten), Normen und Verhaltensweisen aus und verbindet dies später mit dem Appell, all das vernünftigerweise auch bei einer Predigt im Blick zu haben. Angesichts einer fehlenden kohärenten Erläuterung und Begründung dessen, was „die ethische Predigt“ im Kern charakterisiert (dies versteht sich ja bei aller selbstverständlichen Sympathie für Identitätsbildung, Werteorientierung etc. nicht von selbst, wer wollte etwas dagegen haben?), gewinnt diese Argumentation einen etwas additiven Charakter. Das in Form einer Pyramide dargestellte Aufgabenspektrum einer ethischen Ansprachen

gerecht werdenden Predigt (35) ist als Vergegenwärtigung der damit verbundenen homiletischen Herausforderung gleichwohl hilfreich. Homiletische Bilanzen und Konsequenzen formuliert der Vf. wiederum als allgemeine theologische Prinzipien in der Sprache der Dogmatik statt aus der Perspektive des Hörers, der in einer ethisch ausgerichteten Predigt stärker als *Subjekt* seines Handelns in den Blick kommen müsste, als dies in diesem Buch versucht wird: „Wenn Glaube, Hoffnung und Liebe Früchte des Geistes Gottes sind, dann dürfen [...] auch Gabe und Aufgabe nicht auseinanderfallen. Dann muss in der Predigt von Identität, Perspektiven und Kriterien eines christlichen Lebens die Rede sein.“ (52)

Außer an allgemeine Kategorien theologischer Ethik (formuliert u. a. im Dialog mit Heinz Eduard Tödt und Christofer Frey) knüpft der Vf. v. a. an die „genera dicendi“ der antiken Rhetorik an, auf deren Basis er Ansätze ethischer Predigt skizziert. Im Anschluss daran wird in drei Kap. n jeweils entfaltet, inwiefern erzählende, argumentierende und appellierende Predigten „ethische Inhalte“ (53) vermitteln können. Jedes dieser drei Kap. wird mit einem entsprechenden Predigtbeispiel abgeschlossen, das der Vf. kommentiert, um zu erläutern, inwiefern man bei diesen Predigten mit Fug und Recht von ethischen Predigten sprechen kann. Diese Abschnitte plausibilisieren detailliert die ethische Relevanz rhetorischer Argumentationsmuster und zeigen den Ertrag der Arbeit H.s besser als die anderen Teile seiner Schrift. (Zur Vertiefung der theologischen und homiletischen Brisanz dieser Überlegungen wäre zu empfehlen: Gert Otto: *Die Kunst, verantwortlich zu reden*, Gütersloh 1999).

In dem weitaus ausführlichsten letzten Kap. des Buches geht der Vf. anhand soziologischer (u. a. Hannah Arendt [1958], Max Weber [1921]) und v. a. systematisch-theologischer Überzeugungen (u. a. Ernst Wolf [1948]) – leider nur am Rande mit Bezug auf den praktisch-theologischen bzw. homiletischen Diskurs zu diesem Thema – auf die politische Dimension der Predigt ein (138–200). Dabei wird mit überzeugenden Argumenten auf die Bedeutung, die Grenzen und die Formen politischer Predigt hingewiesen. Bei den Formen politischer Predigt handelt es sich – analog zu den Erörterungen zur ethischen Dimension der Predigt – wiederum um Kommentierungen der drei klassischen Redegattungen. Der Vf. unterscheidet zwischen der vergewissernden, der urteilsbildenden und handlungsweisenden politischen Predigt, Charakterisierungen, die er als Modelle politischer Predigt skizziert. Er plädiert – ganz im Sinne der antiken Rhetorik – dafür, je nach Situation, Intention und Text zu entscheiden, in welchem Sinne die Predigt politisch akzentuiert werden soll. Überlegungen zum politischen Gottesdienst und kommentierte Predigtbeispiele (eine „politische Textpredigt“ und eine „politische Themapredigt“) runden das Kap. ab.

Das Buch eignet sich dazu, in die Auseinandersetzung mit ethischen und politischen Grundfragen der Predigt einzusteigen. Um dabei mit einem hinreichend weitgespannten homiletischen Horizont zu arbeiten und den Anschluss an den gegenwärtigen praktisch-theologischen Diskurs um die Relevanz pastoralen Handelns „für eine gelingende Lebensführung“ (so der Klappentext des Buches) nicht zu verlieren, ist eine ergänzende Lektüre – wie oben aufgeführt – zu empfehlen. Dadurch dürfte sich auch der Verdacht des Vf.s zerstreuen, sich bei diesen Themen mit Stiefkindern der Homiletik zu befassen.

Wien

Wilfried Engemann

Drobinski, Matthias: Kirche, Macht und Geld. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 255 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–06595–3

Matthias Drobinski ist ein bekannter Redakteur der Süddeutschen Zeitung und dort für das Ressort Kirchen und Religionsgemeinschaften zuständig. Als katholischer Theologe, der nach eigener Aussage an keinem „Kirchenkomplex“ (12) leidet, nimmt er anlässlich der Turbulenzen um den Limburger Bischof Tebartz-van Elst und dessen Umgang mit dem Vermögen des Bischöflichen Stuhls bei der Finanzierung des Limburger Domberges den Themenkomplex Kirchen und Staat, Kirchen und Gesellschaft und weiter gefasst das neu auszubuchstabierende Verhältnis der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu religiösen Phänomenen überhaupt in den Blick. Dabei geht es zum einen um weit mehr als nur um die Darstellung, wie reich oder arm die beiden großen Kirchen in Deutschland sind – so scheint es der etwas reißerische Titel des Buches anzudeuten – sondern D. zeigt zum anderen an verschiedenen Themenfeldern wie Schule, Hochschule, Kirchliches Arbeitsrecht und Kindertagesstätten die Komplexität der Thematik auf.

Das allgemeinverständlich und anregend geschriebene Buch besteht aus drei Teilen: einer kirchenhistorischen Vergewisserung der wechselvollen Geschichte von Kirche und Staat (13–52), den konkreten Handlungsfeldern, die im Verhältnis von Kirche und Staat von Bedeutung sind (53–184), bspw. Kirchensteuer, Staatsleistungen und deren Ablösung, Kirchliches Arbeitsrecht, die Vertretung der beiden großen Kirchen in Berlin und deren Lobbyarbeit, sowie den Aspekten Schule und Hochschule. Bereichernd ist hier weiterhin die Berücksichtigung des nicht zuletzt auf der politischen Agenda unter verschiedenen Aspekten aktuellen Themas der Integration der vielen Gruppierungen des Islam in das deutsche Religionsrecht, besonders mit Blick auf die flächen-

deckende Einführung eines islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Unterrichtsfach nach Art. 7 Abs. 3 GG und die Etablierung der islamischen Theologie an staatlichen Hochschulen. Die Kontroversen an der Univ. Münster um den Beirat für das Zentrum für Islamische Theologie und seinen Leiter M. Khorchide zeigen, wie schwer diese Etablierung nicht wenigen islamischen Verbänden und ihren Funktionären noch fällt.

Erfreulich ist die erkennbare fachliche Kenntnis der komplexen staatskirchenrechtlichen Sachverhalte, etwa bei der Darstellung der rechtsgeschichtlichen Genese der Staatsleistungen (70–75). So hilft dieses Buch, gerade in der aufgeheizten Diskussion um das Finanzgebaren des Limburger Bischofs Tebartz-van Elst, sachgerechte Informationen z. B. bei der Verwendung der Kirchensteuern und der Bildung von Rücklagen zu geben, die insgesamt helfen können, die Diskurse auch medial sachlicher zu führen, was endlich nottut. In seinen politischen Einschätzungen liegt D. zumeist richtig, etwa wenn er schreibt, dass nicht die gebildeten Rücklagen das Problem seien, sondern vielmehr die mangelnde Transparenz bei der Darstellung der Vermögen der Kirche (91). Uneingeschränkt wird man ihm auch in der Forderung folgen können, dass zukünftig die Kirchen ihre Haushalte in Form ordentlicher Bilanzen vorlegen (92) und die weithin noch etablierte kameralistische Buchhaltung aufgeben sollten. Es geht beim Umgang mit dem ihnen anvertrauten Geld um nicht mehr und nicht weniger als „die Frage nach der Glaubwürdigkeit ihres Handelns“ (99).

Positiv fällt auch der Abschnitt zum kirchlichen Arbeitsrecht auf. In diesem Feld ist im Moment viel in Bewegung, so in der Frage des Streikrechts in kirchlichen Betrieben oder der Veränderung bei der Abfassung der Loyalitätsobliegenheiten und ihrer konkreten Anwendung im Konfliktfall.

Das Urteil des Bundesarbeitsgerichtes zum Streikrecht deutet D. zutreffend als nachdrückliche, vielleicht auch letzte Mahnung an die Kirchen, ihr eigenes Arbeitsrecht ernst zu nehmen und sich konsequent an die eigenen Regeln bzw. Gesetze zu halten (120). Auch der Hinweis auf die „Doppelmoral“ (132) im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (132) belegt, wie sehr die Kirchen durch die Nichtbeachtung ihrer eigenen arbeitsrechtlichen Normen in der Gefahr stehen, sich ungläubwürdig zu verhalten.

Als Betroffener kann man auch nicht der Einschätzung widersprechen, dass die Theologie an den staatlichen Hochschulen „an öffentlicher Reputation verloren“ (167) habe. Als „Querschnittswissenschaft“ (167) bereichere sie immer noch den Wissenschaftsbetrieb, komme aber immer mehr unter Legitimationsdruck, wenn Forscher nicht lehren könnten, was sie erkannt hätten, weil sie sonst unter kirchlichen Druck gerieten.

Das Plädoyer für eine flächendeckende Einführung des islamischen Religionsunterrichts verbindet D. mit der nüchternen Beschreibung der offenen religionsrechtlichen Fragen. So fehle es an einer Lehrautorität in den verschiedenen Glaubensrichtungen des Islam und man könne schon kritisch fragen, was die Beiräte legitimiere, „über den Islam zu urteilen“ (183).

In seinen abschließenden Überlegungen plädiert D. für die Aufrechterhaltung des spannungsvollen Verhältnisses von Kirchen und Staat, v. a. aber auch für den Öffentlichkeitscharakter religiöser Artikulation in einem von seiner Verfassung her religionsfreundlichen Land wie der Bundesrepublik Deutschland. Allen Versuchen militanter laizistischer Kräfte, mit Verweis auf die negative Religionsfreiheit Religion zur Privatsache zu erklären, erteilt er damit eine klare Absage. Erkläre man hierdurch den Staat zur allzuständigen Institution für die Bereitstellung letzter Werte, führe dies zu Etatismus, und ein Rückzug der Kirchen aus Gesellschaft und Staat befördere sie letztlich ins „Getto“ der „eigenen Rechtgläubigkeit“ (229). Die Kirchen müssten sich mahndend quer „zur zunehmenden Ökonomisierung und Funktionalisierung aller Lebensbereiche und allen Lebens“ (229) stellen.

Es überrascht nach der Lektüre nicht wirklich, wenn am Ende in den abschließenden Thesen z. B. gefordert wird, das etablierte Staatskirchenrecht angesichts der religiösen Pluralisierung in Deutschland zu einem „Gesellschafts-Religionen-Recht“ (234) weiterzuentwickeln, die Staatsleistungen Schritt für Schritt in fairen Verhandlungen abzulösen (235), die Kirchensteuer langfristig in eine sog. „Gemeinschaftswohlabgabe“ (234) zu transponieren, den Dritten Weg mit stärkerer Einbeziehung der Gewerkschaften und personeller und materieller Aufrüstung der Mitarbeitervertretungen beizubehalten (236) sowie bei den Loyalitätsobliegenheiten und deren möglicher Verletzung mehr auf „das konkrete persönliche Verhalten“ (238) zu schauen als auf die Frage zu antworten, „welche Lebensform jemand wählt“ (239). Der Religionsunterricht habe sich als Schulfach bewährt, sei jedoch auf ökumenische Kooperationen hin zu öffnen (239). An den Hochschulen sei bei den Theologischen Fakultäten wieder stärker die „Freiheit von Forschung und Lehre“ (240) zu achten und bei der Auswahl der Lehrenden sollten auch wirklich die Besten auf die Lehrstühle berufen werden und nicht Priesterquoten oder andere fachfremde Kriterien eine Rolle spielen, denn sonst drohe der „Absturz in die intellektuelle Bedeutungslosigkeit“ (240). Nicht zuletzt müsse

schließlich der Islam einen Platz „im künftigen Religions-Gesellschafts-Recht finden“ (240).

Wenn auch im Detail die eine oder andere Ungenauigkeit bzw. unangebracht harsche Kritik aufscheint – Ehenichtigkeitsverfahren als „entwürdigend“ (130) zu bezeichnen, wird der Sache wirklich nicht gerecht, oder aber die Behauptung, das Limburger Domkapitel habe beschlossen, ein Diözesanzentrum St. Nikolaus zu bauen (79), was nachweislich falsch ist, denn es ging bei diesem Beschluss „nur“ um ein Bischofshaus –, so hilft dieses Buch dennoch, in die oft verstörend von Unkenntnis und Polemik bestimmten Debatten dieses Themenfeldes hilfreiche Informationen und sachgerechte Einschätzungen einzuspeisen. Mit einem Wort: lesenswert!

Münster

Thomas Schüller

Klenk, Christian: Zustand und Zukunft katholischer Medien. Prämissen, Probleme, Prognosen. – Berlin: Lit 2013. 416 S. (Religion – Medien – Kommunikation, 6), kt € 39,90 ISBN: 978–3–643–12182–0

Die vorliegende, rund 400 Seiten umfassende Studie beschäftigt sich mit einem innerhalb der kommunikationswissenschaftlichen Forschung eher randständigen Thema: der katholischen Medienlandschaft. Ihr Vf., Diplom-Journalist Christian Klenk, kartographiert zum einen die katholische Medienlandschaft, zum anderen versucht er, vor diesem Hintergrund zukünftige Entwicklungen katholischer Medien zu skizzieren und zu prognostizieren. Die Diss., die, wie K. in seiner Einführung klarstellt, keine „Auftragsarbeit der Deutschen Bischofskonferenz“ sei, ist von hoher Relevanz für die Frage, wie sich die kath. Kirche in den kommenden Jahrzehnten medial ausrichten und aufstellen wird. Denn welche Medienstrategie (19) die kath. Kirche entwickeln, welche Schwerpunkte sie setzen soll, auf was verzichtet werden kann und wo investiert werden sollte, diese Fragen werden seit einigen Jahren äußerst rege und kontrovers diskutiert. Eins ist sicher: Umstrukturierungen sind in vollem Gange. Jüngstes Beispiel: Das Bistum Essen hat das Erscheinen seiner Kirchenzeitung „RuhrWort“ nach 54 Jahren im Dezember 2013 eingestellt, nachdem die Zahl der Abonnenten stark zurückgegangen war. Andere Bistümer ringen mit ähnlichen Problemen. Angesichts dieser und anderer anstehenden weitreichenden Entscheidungen hat sich die vorliegende Studie zum Ziel gesetzt, die herrschende komplexe Meinungsvielfalt systematisch zu erfassen und sich dabei auf den „Rat“ von Personen zu stützen, die als Experten in diesen Fragen gelten und die sowohl innerhalb als auch außerhalb der katholischen Medienszene beheimatet sind.

Der Vf. greift auf die sog. Delphi-Methode zurück. Dabei handelt es sich um eine relativ junge sozialwissenschaftliche Befragungsmethode, die v.a. für die Ermittlung von Prognosen und Trends eingesetzt wird. Experten werden zu einem bestimmten Thema mehrfach befragt, wobei die gewonnenen Ergebnisse als anonymisierte Informationen in die weiteren Expertenbefragungen einfließen, „damit eine Konsensbildung möglich ist“, wie Walter Hömberg im Vorwort (13) zur Studie erläutert.

Von K. angefragt wurden interne und externe Experten, insgesamt rund 300 Personen, von denen sich 210 schließlich auch an der Befragung beteiligten. Zur ersten Gruppe zählt K. Journalisten katholischer Medien in leitenden Positionen, Geschäftsführer katholischer Medienhäuser, Pressesprecher kirchlicher Institutionen und Einrichtungen und sog. Entscheider, angefangen von Bischöfen in der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz bis hin zu Hauptabteilungsleitern für Medien in den einzelnen Bistümern. Zur Gruppe externer Beobachter zählten etwa Journalisten nicht-kirchlicher Medien und Wissenschaftler, die sich mit Kirche und Medien beschäftigen. Am Ende des Buches findet sich die vollständige Namensliste der Teilnehmer.

Nach einer Einführung in das Thema und Erläuterungen zur Methodik widmet sich der Vf. zunächst der Frage, was man überhaupt unter dem Begriff „katholische Medien“ verstehe – eine zentrale Frage, die kontrovers und für einzelne Akteure folgenreich innerhalb der katholischen Medienlandschaft diskutiert wird. Auf den Punkt gebracht lautet die Frage: Kann man im Blick auf katholische Medien von Journalismus oder müsste man nicht korrekter von Public Relations sprechen? Die These, dass „nur die objektive Berichterstattung eines katholischen Mediums [...] mit einem journalistischen Konzept“ vereinbar sei, gibt, wie der Vf. selbst anmerkt, Anlass zu kritischen Rückfragen, v.a. im Hinblick auf die darin unterstellte Objektivitätsnorm. Augenfällig wird diese Problematik besonders in Anbetracht der großen Bandbreite von journalistischen Rollenverständnissen. Der Vf. schlägt deshalb im Rückgriff auf Hans Wagner vor, zwei Idealtypen zu unterscheiden: Den unparteilichen und neutralen Journalisten gelte es abzugrenzen vom Publizisten, der „in überzeugungstreuer Subjektivität“ (75) Partei ergreift. Beide Rollen würden auch komplementäre Funktionen übernehmen: „Im deutschen Journalismus dominiert damit zwar überwiegend das Rollenverständnis eines neutralen Vermittlers, doch zugleich

sieht sich wenigstens ein Teil der Kommunikatoren (auch) als kritische Anwälte für eigene Interessen und jener von Dritten.“ (ebd.) Der Vf. kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass katholische Medien und Redakteure „weniger journalistisch geprägt“ seien und „nur soweit, wie sie als neutrale Vermittler von Informationen auftreten“. In erster Linie handele es sich bei katholischen Medien um „anwaltschaftliche Publizistik“, die für die Interessen der kath. Kirche, also auch sozial Benachteiligter eintrete. Interessant ist in diesem Zusammenhang, inwiefern diese Rollenverständnisse sich auch in der Expertenbefragung spiegeln. Ein Beispiel: Während externe Experten mit 95 Prozent nahezu einheitlich für eine vollständige Trennung von Pressestelle und Redaktion stimmten, votiert ein Drittel der Binnen-Experten gegen eine Trennung.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen wendet sich der Vf. kapitelweise den drei Sparten Print, Rundfunk und Online zu und bündelt eine ganze Fülle von Informationen zu einzelnen Medien. So entsteht ein informativer Überblick über den gegenwärtigen Zustand katholischer Medienangebote – das Medium Buch bleibt außen vor. Jedes Kap. mündet schließlich in das „Votum der Experten“ und wird von einem Resümee des Vf.s abgerundet. Hier werden die Ergebnisse der Befragungen beschrieben und zusammengefasst.

Bei allen weiteren Überlegungen zur Zukunft katholischer Medien wird man an dieser verdienstvollen Studie nicht vorbeigehen können. Die Situationsanalyse ist eine gute Ausgangsbasis für weiteres Arbeiten, und die Voten der Experten, die der Vf. durch umfangreiche und zeitintensive Befragungen zusammengetragen hat, liefern interessantes Material und jede Menge Impulse und Anregungen für künftige Diskussionen.

Eine kritische Anmerkung zum Schluss: Der Erfolg von Delphi-Befragungen hängt – wie der Vf. selbst einräumt – entscheidend von der getroffenen Expertenauswahl ab. Für diese Auswahl gibt es aber keine methodischen Standards und keine klaren Regelungen (44f). Im Hinblick auf die für diese Studie getroffene Expertenauswahl ergeben sich tatsächlich kritische Rückfragen. Denn im Pool der Befragten tummeln sich Experten mit höchst unterschiedlichen Rollenverständnissen und Aufgabengebieten, und dies nicht nur im Hinblick auf die oben beschriebene Unterscheidung von Journalist und Publizist. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn v.a. heterogene Einschätzungen das Bild bestimmen, wie der Vf. an mehreren Stellen bemerkt. Generalvikare schätzen Medienarbeit mitunter völlig anders ein als bspw. Agenturjournalisten. Genau dieses Spannungsfeld, das die gesamte katholische Medienlandschaft durchwirkt, hätte jedoch noch intensiver vermessen, herausgearbeitet und problematisiert werden können – gerade im Hinblick auf die Zukunft katholischer Medien. Denn von der Frage, wie die vielen unterschiedlichen Akteure in der katholischen Medienszene mit dieser Spannung umgehen, hängt Entscheidendes für die Zukunft ab.

Münster

Katharina Klöcker

Schieder, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert. – Berlin: Berlin University Press 2011. 349 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–86280–020–9

Sind Religionen gefährlich? Das ist die zentrale Frage im öffentlichen Diskurs über Religion, seitdem die religionssoziologischen Prophezeiungen vom Ende der Religion an der Realität gescheitert sind. Rolf Schieder, Prof. für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Humboldt-Univ. Berlin, schlug bereits in der ersten Ausgabe dieses Buches (2008) vor, die Frage wie folgt zu transformieren: „Wie riskant sind die Religionen?“ Hiermit brachte er ein Novum in die Diskussion über das Verhältnis von Religion und Gewalt: Nicht mehr die Gefahren, sondern die Risiken des wieder sichtbaren Phänomens – Religion – rückten in den Vordergrund. Dies bedeutet: Abkehr von einer emotionalen hin zu einer rationalen Diskussion. Seine Abhandlung ist daher ein Plädoyer für eine besonnene Entwicklung der Religionspolitik und der Strategien, welche die Risiken der Religion minimieren können. Der Themenkomplex Religion und Gewalt wurde bisher tendenziell vom Standpunkt der Kulturalisten aus abgehandelt (Samuel P. Huntington). Dass dieses Themenfeld hier aus der Sicht eines Verfassungsliberalen behandelt wird, macht dieses Buch, das in der Zwischenzeit in einer zweiten, erweiterten Auflage vorliegt, besonders relevant. Auch das ist ein Novum.

In der Einleitung für die zweite Auflage des Buches analysiert S. den aktuellen Islamdiskurs in Deutschland anhand von Positionen des Islamkritikers Thilo Sarrazin und des Kritikers der Islamkritik Patrick Bahners. Das in der Öffentlichkeit intensiv behandelte Thema löste sich dabei von seinem Gegenstand: Nicht mehr über Islam wurde diskutiert, sondern über einen imaginierten Islam (40f). Dabei wird Islam v.a. als Gefahr phantasiert. So entpuppt sich der Islamdiskurs als eine Stellvertreterdebatte, in der es eigentlich um die Unsicherheit beim religionspolitischen Handeln mit sichtbar gewordener Religion geht.

Das Fazit ist: Die Phantasmen (Jacques Lacan) zeigen, dass uns etwas fehlt. Deshalb empfiehlt S., sich nicht primär mit anderen, sondern mit den eigenen religiösen Traditionen auseinanderzusetzen. Vielleicht entdecken wir wieder ihre Schönheit (44). Das Phänomen der religiös motivierten Gewalt wird dabei nicht verharmlost. S. fällt nicht in die für Theologen tendenziell typische Falle: die Religion sei eine „unschuldige Liebeslehre“ (76). Die Gewalt ernsthaft wahrzunehmen und zu reflektieren, ist deshalb das Thema des ersten Kap.s *Gefahren wahrnehmen*. Das Potential zum Töten, auch aus religiösen Gründen, ist universal. Das erzählt uns bereits die biblische Urgeschichte von Kain und Abel. Diese Argumentation untermauert S. anhand von Studien des Soziologen Mark Juergensmeyer, des Islamexperten Oliver Roy und des Religionswissenschaftlers Hans G. Kippenberg zu religiös motivierter Gewalt. Die Universalität der religiös untermauerten Gewalt ist auch durch eine Parallelität in der Legitimierung der Gewaltstrategien religiöser Aktivisten weltweit evident (60). Darüber hinaus ist jede Religion und jede Weltanschauung gleichermaßen für religiöse Gewalt anfällig, weshalb S. vor voreiligen Schlüssen warnt, die Gewaltbereitschaft immer nur bei anderen zu vermuten (33, 61). Die Frage, ob, wann, wie und warum Religionen gewalttätig werden, ist dagegen eine empirische Frage, die von zahlreichen Variablen abhängt (28, 94).

Im zweiten Kap. *Gefahren verstehen* schildert S. die in den Sozialwissenschaften vorgelegten Thesen über das Verhältnis von Religion und Gewalt. Im Rahmen dieser Synopse unternimmt er eine Kritik der undifferenzierten Verwendung von Begrifflichkeiten, die zu einer Radikalisierung des religionspolitischen Diskurses führen (104). So suggeriert der Terminus *Religionskrieg*, dass die Religion und nicht politische und ökonomische Motive in einem Krieg ausschlaggebend sind (85). Auch den Gebrauch des Begriffs *Fundamentalismus* sieht er als eine problematische Strategie der Exklusion der Anderen, indem man den Anderen mit allem Negativen konnotiert und sich selbst als das Gute inszeniert. In Anlehnung an Michel Foucault kritisiert S. den unaufgeklärten Gebrauch des Begriffs *Aufklärung*, indem dieser als bloßes selbstgefälliges Etikett dient oder als historisches Faktum konstruiert wird. Eine derartige Karikierung des Aufklärungsbegriffs entlarvt er ebenfalls als eine Exklusionsstrategie (141). Auch den gesamten Diskurs über die *Gefährlichkeit der Religionen* sieht er nicht als harmlos (125–143). Im Gegenteil kann dieser selbst zur Gefahr werden, indem er diffuse Ängste, Stereotype und Vorurteile verbreitet (133f).

Nach einer Skizzierung der Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik geht S. im dritten Kap. *Die Gegenwart deuten* auf die aktuellen Trends im religiösen Feld ein. Die neuen Formen der Gouvernementalität, bei der Selbstregierungsfähigkeit und Verantwortung den Individuen überlassen sind, sind besonders attraktiv, denn hier wird die Religion wiederentdeckt (199f). Dadurch, dass das Christentum die Selbstbestimmung und Selbstregulierung der Subjekte bereits seit Jahrhunderten gefördert hat, wird es als soziale Ressource für die heutige Gesellschaft relevant. Hiermit könne, so S., die Rede von der Gefährlichkeit der Religionen durch die Rede von ihrer Nützlichkeit abgelöst werden (205). Ein anderer Trend ist die Ent-Traditionalisierung bzw. De-Institutionalisierung des Religiösen. In Europa entstehen neue Ausdrucksformen der individualisierten Religiosität. Die Identitäten selbst sind multipler geworden („Patchwork-Identität“).

Ausgehend von dem Gedanken, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Verhalten des politischen Systems gegenüber Kirchen und Religionsgemeinschaften und dem ambivalenten Potential von Religion gibt, erörtert S. im vierten Kap. die Handlungsoptionen der politischen Akteure in der Religionspolitik. Zunächst identifiziert er die Positionen der drei religionspolitischen Parteien, die im Wettbewerb um die Deutung der gesellschaftspolitischen Rolle der Religion in der deutschen Öffentlichkeit stehen. *Kulturalisten* propagieren die Idee einer „christlichen Leitkultur“, wonach das Christentum als Grundlage der politischen Kultur fungiere, und beanspruchen daher für dieses eine privilegierte Position in der Öffentlichkeit (14). Ihre Motivation, das „christliche Abendland“ und „westliche Werte“ zu verteidigen, kritisiert S. als eine zivilreligiöse Instrumentalisierung des Christentums, die evident eine Strategie der Exklusion der anderen Religionen verfolgt (257f). Auch den Protagonisten des *Laizismus* und ihren Plädoyers für eine strikte Privatisierung des Religiösen bzw. für einen religionspolitischen Systemwechsel im Verhältnis zwischen Staat und Kirche von einem kooperativen zu einem laizistischen System steht er kritisch gegenüber (14). Die *Verfassungsliberalen* vertreten in ihrem Umgang mit Religion die Grundprinzipien des staatlichen Religionsverfassungsrechts – Neutralität, Religionsfreiheit und Parität (14). Im Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften favorisieren sie das kooperative deutsche Modell, das es auch im internationalen Vergleich gute Ergebnisse aufweist (5, 266).

Die Sympathien S.s gehören dieser Gruppe. Aus dieser Position heraus argumentiert er und stellt die religionspolitischen Handlungsoptionen des Staates bzw. der politischen Akteure dar. Die Förderung der Konfliktfähigkeit sowie (inter-)religiöser Kompetenz der Bürgerinnen und Bürger sollten die Ziele der Religionspolitik einer liberalen Gesellschaft sein (266ff). Die Religionsgemeinschaften dürfen nicht lediglich zu Objekten der Religionspolitik des Staates reduziert werden, sondern müssen ihren zivilgesellschaftlichen Beitrag zum Erhalt des Gemeinwesens leisten, so S., indem sie die innerreligiöse Liberalität stärken sowie Lösungen globaler Probleme mitgestalten (288). Als Fazit dieser Überlegungen und des ganzen Buches wird die These aufgestellt, dass die Bildung der religionspolitische Königsweg zur Zivilisierung der Religionen ist (304). Zum Schluss komprimiert S.

für „eilige Leser“ die zentralen Hinweise und Empfehlungen seines Buches.

Kritisch ist der Diskurs über Christlich-Orthodoxe, der zwar nirgendwo zum eigentlichen Thema, doch immer wieder mit bestimmten Attributen verbunden wird (antimodern, antiliberal, aufklärungskritisch, antiwestlich ... [28]). Auch die christlich-orthodoxe Selbstwahrnehmung wird völlig ignoriert. Die orthodoxen Kirchen wurden entgegen ihrem ekklesiologischen Verständnis zu Nationalkirchen erklärt (90). Die *Symphonia* wurde gar zum theologischen Problem erhoben, da der Zusammenhang zwischen Staat und Kirche angeblich für die Orthodoxie konstitutiv sei (ebd.). Dass diese Position kaum ein orthodoxer Theologe vertritt, zeigt ein Blick in die Literatur der führenden orthodoxen Theologen in Deutschland. Verblüffend sind die Parallelen in den Phantasmen des Islam und der christlichen Orthodoxie. Deshalb wurden derartige Diskurse über Orthodoxie, in Anlehnung an den Begriff *Orientalismus*, in der südosteuropäischen Forschung *Byzantismus* genannt. S. erhebt erfreulicherweise als Mindestanforderung, „dass man erst die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft selbst anhört, bevor man sich ein Urteil bildet“ (292). Diese Einladung zum Dialog ist die praktische Konsequenz seiner Abhandlung über den Umgang mit religiöser Pluralität, die in diesem Buch vorgestellt wird.

Erlangen

Irena Zeltner Pavlović

Liturgiewissenschaft

Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland. Unter Mitarbeit v. Florian Kluger. – Regensburg: Pustet 2013. 580 S. (Studien zur Pastoraliturgie, 36), kt € 58,00 ISBN: 978–3–7917–2542–0

Nachdem die Entwicklung hin zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils weithin wissenschaftliche Bearbeitungen gefunden hat (vgl. u. a. *Liturgiereformen*. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug christlichen Gottesdienstes, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002, LQF 88) und dies ansatzweise auch für einzelne Diözesen erfolgt ist (z. B. für Münster: *Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung*. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter, Münster 1997, MthA 48; *Dem Konzil voraus*. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg, Münster 2004), steht ein halbes Jahrhundert nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dez. 1963 zunehmend auch die Erforschung des Werdegangs der Reform in den Bistümern selbst im Interesse der Liturgiewissenschaft. Es sind vornehmlich die Liturgiewissenschaftler von Eichstätt und München, Jürgen Bärsch und Winfried Haunerland, die sich dieser Aufgabe angenommen haben. Schon 2010 haben sie dazu den Band *Liturgiereform vor Ort*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (vgl. ThRv 107 [2011], 162f) publiziert. Neben Fragen der Entwicklung von nachkonziliarem Missale und Messbuch werden auch schon Ortskirchen vorgestellt – u. a. Essen, Köln, Linz, Mainz, Speyer und Trier sowie zum Vergleich das Baskenland und das Erzbistum Boston –, dazu aber auch Festschriften von Pfarren oder Predigten ausgewertet, um wenigstens beispielhaft auch die Reformentwicklung an der Basis einzubeziehen.

Der hier anzuzeigende Band geht wesentlich systematischer vor.

Ganz konkret vorgestellt wird von 18 unterschiedlichen Autoren der Werdegang der Reform in den Diözesen Augsburg, (Dresden-)Meißen, Eichstätt, Freiburg, Fulda, Köln, Mainz, Osnabrück, Paderborn und Regensburg, hinzu kommen für Österreich und die Schweiz die Bistümer Gurk und Basel sowie als Vergleich außerhalb des deutschen Sprachbereichs die Niederlande und hier besonders Roermond, außerdem Polen sowie Chile. Den Forschungsstand beschreibt abschließend Winfried Haunerland: „Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung. Eine Zwischenbilanz“ (531–561), wobei auch eine umfangreiche Bibliographie der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Studien zu den Gremien und Institutionen, zu den liturgischen Büchern, zu den deutschsprachigen Diözesen sowie ansatzweise auch zu anderen Sprachgebieten geboten wird. Selbstverständlich wird dies alles durch je ein Personen- und Sachregister erschlossen.

Die so „entstandenen Skizzen zeichnen nach, unter welchen Voraussetzungen, mit welchen Persönlichkeiten und auf welchen Wegen einzelne Diözesen die Anstöße des Konzils und der nachkonziliaren Entwicklung zur Erneuerung der Liturgie aufgenommen haben“, wobei diese „Überblicke eine vertiefte Einsicht in die jüngsten Entwicklungen des gottesdienstlichen Lebens bieten und die Kenntnisse der kirchlichen Zeitgeschichte erweitern“ (9). In der Tat mag

erstaunen, wie unterschiedlich trotz derselben erneuerten liturgischen Bücher konkret in den einzelnen Diözesen verfahren und die Vorgaben vor Ort rezipiert wurden. Besonderes Interesse beansprucht dabei die Abhandlung von *Stephan George*, „Eine Frage auf Leben und Tod“. Die Rezeption der Liturgiereform im Bistum (Dresden-)Meißen“ (47–82), da die Verhältnisse in der DDR doch ganz andere Voraussetzungen für die Reform mit sich brachten, als dies in der alten Bundesrepublik der Fall war. Aber auch insgesamt musste die allen gemeinsame Aufgabe, die Konzilsbeschlüsse auszuführen und die erneuerten liturgischen Ordnungen und Bücher in den Diözesen und Pfarreien einzuführen, in unterschiedlichen Situationen, unter differierenden Rahmenbedingungen und angesichts spezifischer Herausforderungen gemeistert werden. Nur ein Beispiel: Die Beteiligung von hauptberuflichen Laien an der Liturgie steht in der Diözese Linz seit Jahrzehnten auf der Tagesordnung, scheint aber etwa in Essen und Fulda kein großes Gewicht zu haben. Ein weiteres Beispiel ist die liturgische Bildung sowohl der Hauptamtlichen als auch der Gemeinden, die äußerst unterschiedlich erfolgt ist.

Herausforderungen für die liturgische Zeitgeschichtsforschung sieht *Hauerland* etwa bei der Musik in der Liturgie wie auch bei den unterschiedlichen Feiern. Auch hier nur als ein Beispiel die Krankensalbung: Wie ist sie inzwischen in den Gemeinden verwurzelt, oder steht doch noch die „Letzte Ölung“ im Vordergrund bis hin zu der Frage, ob und wo sie überhaupt noch in den Gemeinden präsent ist. Weiter gibt es auch Formen der Reformverweigerung, was letztlich mit der Wiederzulassung der sog. Tridentinischen Liturgie durch Benedikt XVI. 2007 zu belegen ist.

In liturgietheologischer Hinsicht stellt der Vf. zwei Thesen zur Rezeption der Reform zur Diskussion: Erstens sieht er in den letzten fünf Jahrzehnten v.a. eine Umsetzung des ekklesiologischen Formalprinzips der *participatio actiosa* gegeben. Demgegenüber erkennt er zweitens Desiderate bei der Vermittlung des heilsgeschichtlichen Materialprinzips des *mysterium paschale*. „Gerade die Sorge um eine horizontalistische Verkürzung der Liturgie könnte ein Hinweis darauf sein, dass das große theologische und spirituelle Programm, das mit der Liturgiekonstitution verbunden war, noch lange nicht eingeholt worden ist. Stimmt das, dann ergibt sich freilich aus der zweiten These wie von selbst eine Herausforderung für die Rezeption der Liturgiekonstitution und der Liturgiereform in den kommenden Jahren und Jahrzehnten. Sie könnte zum Impuls werden, dem *mysterium paschale* als dem wichtigen Materialprinzip christlicher Liturgie und Spiritualität größere Aufmerksamkeit zu widmen.“ (561)

Es ist gut, dass Fragen zum zukünftigen Umgang mit der Reform gestellt werden, die Beachtung verdienen. Insgesamt darf als Ergebnis der einzelnen Untersuchungen dieses Bandes aber festgehalten werden, dass grundlegende Aspekte der Erneuerung, die das II. Vatikanum wollte, in den Gemeinden fest verankert sind.

Münster

Klemens Richter

Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium, hg. v. Gordon W. Laathrop / Martin Stuflesser. – Regensburg: Pustet 2013. 218 S. (Theologie der Liturgie, 5), pb. € 30,80 ISBN: 978–3–7917–2536–9

In der katholischen Theologie und speziell in der Liturgiewissenschaft weckt der Begriff Liturgiereform sofort Assoziationen an die umfassende Erneuerung des Gottesdienstes, die das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ am 04.12.1963 beschlossen hatte. Zwar bezog sich der Reformauftrag nur auf die katholische Liturgie, doch haben in seiner Folge zahlreiche andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften ebenfalls ihren Gottesdienst in Teilen oder umfassend erneuert und dabei häufig Kriterien zugrunde gelegt sowie Elemente und Strukturen verwendet, die direkt oder in angepasster Form zuvor in der Reform der katholischen Liturgie zum Tragen gekommen waren. Von daher war das Thema Liturgiereform trotz der Initialzündung durch das II. Vatikanum in den letzten Jahrzehnten kein rein katholisches Phänomen und ist es bis heute nicht.

Darauf macht in umfassender Weise der hier anzuzeigende Band aufmerksam, der sich dem gleichnamigen Kongress der „Societas Liturgica“ vom 05.–10.08.2013 in Würzburg (Aufriss 22 ff) verdankt. Dabei handelt es sich um eine ökumenische Vereinigung von Liturgiewissenschaftlern aus vielen unterschiedlichen christlichen Traditionen aller Kontinente, „die versucht, den ökumenischen Dialog über den christlichen Gottesdienst voranzubringen, auf der Basis solider Forschungsarbeit und mit der Perspektive auf Erneuerung und Einheit aller Christen“ (Präambel). Ihre Entstehung geht auf eine evangelische Initiative der 1960er Jahre zurück, die zur Herausgabe der ökumenischen Zeitschrift „Studia Liturgica“ für die Erforschung und Erneuerung der Liturgie führte. Die Hauptreferate von 22 der nunmehr 24 Kongresse erschienen hier in englischer Sprache, erst die letzten beiden Zusammenkünfte sind auch in deutschsprachigen Sammelbänden dokumentiert. Das ist v.a. dem langjährigen Sekretär und Würzburger Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Martin Stuflesser,

zu verdanken, der die Hauptreferate gemeinsam mit dem Präsidenten und Prof. für Liturgiewissenschaft am Lutheran Theological Seminary in Philadelphia/USA, Gordon W. Laathrop, publiziert hat.

Sich mit den Liturgiereformen in den unterschiedlichen Kirchen zu befassen, liegt katholischerseits schon aufgrund des ersten Artikels aller Konzilsdokumente, nämlich von SC 1 nahe, wonach sich das Konzil „zum Ziel gesetzt hat“, nicht nur „das christliche Leben unter den Gläubigen zu vertiefen“, sondern auch „zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann [...]“. Entsprechend dem Axiom „lex orandi – lex credendi“ ist der Gottesdienst in allen Kirchen ein wichtiges Kriterium für die jeweilige Ekklesiologie, was für die katholische Kirche Johannes Paul II. anlässlich des 25. Jahrestages von SC deutlich in Erinnerung gerufen hat: Man könne in der Liturgiekonstitution bereits „den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später der Konzilsversammlung vorgelegt wird“, ja es gebe ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Liturgiereform und Kirchenreform, denn „es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche“. Daher ist das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie eines der Hauptthemen des Bandes (u.a. *Kurt Kardinal Koch*, 111–124).

Weiter werden u.a. behandelt – wobei die einzelnen Beiträge hier weder im Einzelnen besprochen noch auch nur aufgeführt werden können –: Theologische Grundlagen, Kultur und Sprache, Kirchenbau und Kunst, Liturgie und Leben sowie Liturgiereformen in der Geschichte. Unter diesem Titel steht einer der wichtigen Aufsätze von *Martin Klöckner* (57–80) mit Beispielen aus der Alten Kirche (Nordafrika 4./5. Jh.), dem Frühmittelalter (Karolingische Reform), dem Mittelalter (Zisterzienser) und der Neuzeit (Konzil von Trient). Hier kann er auf das grundlegende zweibändige Werk „Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes“ zurückgreifen, das er und Benedikt Kranemann hg. haben (LQF 88, Münster 2002: Bd. 1 „Biblische Modelle und Liturgiereformen der Frühzeit bis zur Aufklärung“; Bd. 2 „Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart“). Im 2. Band werden aus der nachreformatorischen Epoche auch diverse Gottesdienstreformen in den Kirchen der Reformation und in der anglikanischen Kirche berücksichtigt. Dabei lehren „die historischen Vorgänge, dass jede Reform der Liturgie notwendigerweise Diskontinuität mit sich bringt, auch dann, wenn eine tiefgreifende Erneuerung in der Tradition der Kirche verwurzelt ist. Denn eine Liturgiereform muss sich zwangsläufig von einer defizitären liturgischen Praxis abgrenzen und den bestehenden liturgischen Brauch vollständig oder partiell in wichtigen Bereichen aufheben [...]“. Dass sich alle Liturgiereformen trotz der Diskontinuitäten nicht von der kirchlichen Tradition distanzieren, sondern sie neu und besser verwirklichen wollten, dass sie je auf ihre Weise nach der größeren Authentizität des Zeugnisses der Kirche in der Liturgie suchten, zeigt, dass die Kirche auch dann auf dem Boden der Tradition stehen kann, wenn ihre Entscheidungen von den jeweiligen Zeitgenossen als Bruch erlebt werden. Bruch und Diskontinuität in einer konkreten Situation von Liturgie und Kirche schließen nicht aus, dass die Überlieferung der Kirche sachgerecht weiterentwickelt wird.“ (76f) Damit distanziiert sich K. zu Recht von der These Benedikts XVI. (die von Koch S. 117ff wiederholt wird), der in der Liturgieentwicklung ausschließlich organisches Wachstum zu sehen meinte.

Auf besonders wichtige Beiträge sei wenigstens hingewiesen: *Gordon W. Laathrop*: „Quellen. Die vier Evangelien und Liturgiereformen“ (29–44); *Paul F. Bradshaw* (Liturgiewissenschaftler an der Univ. of Notre Dame in South Bend/USA): „Liturgiereformen und die Einheit der christlichen Kirchen“ (103–110); *Cas Wepener* (Prof. für Liturgiewissenschaft/Homiletik an der Univ. von Pretoria/Südafrika): „Die Liturgiereform in Afrika südlich der Sahara. Beobachtungen zu Gottesdienst, Sprache und Kultur“ (161–176). Zu den hier publizierten elf Hauptreferaten kamen weitere 100 Kurzvorträge, die Einzelaspekte des Kongressthemas behandelten und von den 300 Liturgiewissenschaftlern aus mehr als 30 Nationen diskutiert wurden. Hier findet dann am Rande auch die Orthodoxie Berücksichtigung, die einen breiteren Raum verdient hätte.

Ein Ergebnis aller Beiträge: Liturgiereformen sind ein bleibender Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Dabei geht es „bei jeder Liturgiereform darum, die Voraussetzungen zu schaffen, dass die Kirche ihre Liturgie in deren geschichtlich bedingten [sic] Gestalt je von neuem als Ort und Zeit des Heilshandelns Gottes am Menschen dieser Zeit unter den Bedingungen dieser Welt bestmöglich begehrt. Dieser Herausforderung müssen sich die Kirchen in kritischer Reflexion auf ihre geschichtliche Existenz heute stellen, und zwar stärker als je zuvor im ökumenischen Miteinander.“ (79) Ein zweifellos wichtiger Band, der deutlich macht, dass Liturgiereformen der verschiedenen Kirchen in den letzten 50 Jahren zu ökumenischen Konvergenzen geführt haben, wobei es nicht darum geht, eine Art Einheitsliturgie zu schaffen, sondern den gemeinsamen Sinngehalt in den höchst unterschiedlichen Feiergusgestalten sichtbar werden zu lassen.

Münster

Klemens Richter

Kurzrezensionen

San Alberto Magno: Introducción a la metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. Traducción y estudio preliminar de David Torrijos Castrillejo. – Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso 2013. (CXXXII) 471 S. (Studia Philosophica Matritensia, 3), geb. € 30,00 ISBN: 978–84–15027–37–9

Dieser zweisprachigen, lateinisch-spanischen Ausgabe von Buch I des Metaphysikkommentars des Albertus Magnus liegt die von B. Geyer besorgte kritische Edition des Werkes (Alberti Magni Opera omnia, Bd. XVI/1, Münster: Aschendorff 1960) zugrunde. Dem Text- und Übersetzungsteil schickt T. C. eine Studie zum Metaphysikkonzept und zum doxografischen Aspekt des Werkes des Doctor universalis, zu seinem Verhältnis gegenüber Aristoteles und Platon (i–cii) und die hierfür relevante Bibliographie (cii–cxxxii) voraus. Die Studie sowie die dem lat. Text und der Übersetzung beigegebenen Anmerkungen mit Quellennachweisen und diversen sachlichen und philologischen Erläuterungen zum Text erleichtern und vertiefen seine inhaltliche Erschließung. Ein besonderer Vorzug des Bandes liegt in der Berücksichtigung der Aristotelischen Vorlage des Kommentars und ihrer Kenntlichmachung in der Paraphrase durch Kursivdruck. Das in fünf Traktate gegliederte Buch I des insgesamt 13 Bücher umfassenden Kommentarwerkes des Albertus Magnus handelt von der wissenschaftstheoretischen Begründung der Metaphysik, ihrem Grundlagenscharakter als philosophische Disziplin, ihrer Geschichte und den Irrtümern hinsichtlich der Prinzipienlehre der Ersten Philosophie. Theologisch ist dieser Werkteil von Interesse u. a. im Hinblick auf die Lehre über das natürliche Verlangen des Menschen nach Wissen und wahren Glück (*desiderium naturale*) und seine Erfüllbarkeit (Tr. 1, Kap. 4–5, S. 28/29–40/41) sowie die graduell je unterschiedliche „Teilhabe der Geschöpfe am göttlichen Intellekt, insofern er selbst das Wirkprinzip, die Form und das Ziel alles Seienden bzw. der Allheit ist“ (Tr. 2, Kap. 5, S. 112/113). H. A.

Büchle, Markus: Autorität und Ohnmacht. Der Nordirlandkonflikt und die katholische Kirche. Stuttgart: Franz Steiner 2009. 511 S. (Historische Mitteilungen im Auftrage der Ranke-Gesellschaft, 77), kt € 80,00 ISBN 978–3–515–09421–4.

Der Konflikt in Nordirland ist seit dem Karfreitagsabkommen von 1998 ein wenig aus dem Blick des öffentlichen Interesses geraten, zumal Konfliktherde in anderen Teilen der Welt entstanden sind. Bislang galten die *troubles* als exemplarisch für einen religiös konnotierten Konflikt, zumal die Konfliktparteien von außen zumeist als „Katholiken“ und „Protestanten“ identifiziert wurden. Doch war die Bedeutung des Faktors „Religion“ in den Auseinandersetzungen immer umstritten. Die vorliegende Studie unternimmt es, die Haltung der katholischen Kirche in den verschiedenen Phasen des Konflikts zu untersuchen. Der Vf. nimmt dazu die Stellungnahmen von Vertretern der Kirche in den Blick, die er zu einem großen Teil in der Tagespresse findet. Zudem fand er auch Material in staatlichen und (in geringerem Maße) in kirchlichen Archiven, und er führte zahlreiche Interviews. Aus diesen Quellen hat er eine überzeugende und detailreiche Darstellung der Haltung der katholischen Kirche in dem Konflikt nachgezeichnet. Diese muss sich kritisch fragen lassen – und diese Fragen stellt der Vf. auch –, ob ihr zurückgehender Einfluss in der (nord-)irischen Gesellschaft nicht auch auf ihre politischen Positionen im Konflikt zurückzuführen sind und ob es nicht andere Verhaltensweisen gegeben hätte, die zu einer weniger gewaltsamen Entwicklung der *troubles* beigetragen hätten. Th.B.

Geldbach, Erich: Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte. – Frankfurt a. M.: Otto Lembeck / Paderborn: Bonifatius 2010. 230 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–87476–624–1 / 978–3–89710–474–7

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) ist seit 1950 ein ständiger Ausschuss der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) – multilateral aus ausgewiesenen Fachleuten der ökumenisch-theologischen Wissenschaft zusammengesetzt. Dokumente und Stellungnahmen zu den erarbeiteten Themenfeldern sind in der Ökumenischen Rundschau und ihren Beiheften literarisch greifbar.

Erich Geldbach war selbst über 20 Jahre Mitglied und legt zum 60. Jahrestag der Gründung einen Bericht über die ersten 50 Jahre vor, dem ein Geleitwort des amtierenden Vorsitzenden, Uwe Swarat, vorausgeht.

Ein Vorwort des Vf.s sowie Kap. zur Vorgeschichte und Konstituierung im Jahr 1950 folgen, bevor 93 Sitzungen des Studienausschusses

bis zum Jahr 2000 hinsichtlich des Verlaufs und der wichtigsten Themen dokumentiert werden. Ausgewählte Korrespondenzen werden aufbereitet. Die Einteilung orientiert sich an den Personen, die jeweils den Vorsitz innehaben. Auch die thematische Darstellung ist auf die im Gremium beteiligten Persönlichkeiten fokussiert. Zu einem eigenen Rückblick veranlassen den Vf. die ersten vier Jahrzehnte vor der Neukonstituierung beim Zusammenschluss der ACK-West mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR im Jahr 1993. Den Abschluss bildet ein Anhang, der die Namen der Mitglieder zunächst in den einzelnen Jahren des Berichtszeitraums, dann in alphabetischer Folge, aufführt und die Veröffentlichungen des DÖSTA in chronologischer Ordnung listet.

Die Vorgehensweise entlang den Protokollen der Studientagungen sorgt für eine detaillierte Sammlung der Diskussionsthemen des DÖSTA. Eine systematisch an Themenschwerpunkten orientierte Darstellung wäre für interessierte Leserinnen und Leser ohne eigenes Erleben der Persönlichkeiten im DÖSTA leichter lesbar. Auch könnten so die Zusammenhänge der theologischen Arbeit und ökumenischer Entwicklungen noch deutlicher erhellt werden, als es geschieht. M. Z.

Küling, Heinz: Die Ordnung der Liebe. Zum Begriff Haupt in der Beziehung von Mann und Frau. Eine Auslegung zu 1 Kor 11,2–6 und Eph 5,21–33. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 149 S., pb. € 27,80 ISBN: 978–3–290–17597–9

Das Miteinander der Geschlechter richte sich „nach der Ordnung der Liebe, die vom Mann als dem repräsentativen Teil an erster Stelle aufrechterhalten wird. Er urteilt und handelt dabei zugunsten der Frau, die durch ihn unter der Herrschaft der Liebe steht, die sie ihrerseits bedenkenlos billigen kann.“ (27) Diese paternalistische Haltung sowie die patriarchale Hierarchisierung der Geschlechter betrachtet K. nicht nur als bei Paulus gegeben, sondern als gottgewollt.

Eine klare Methodik ist nicht formuliert und schwer auszumachen. Zur Interpretation der beiden Passagen werden neben zahlreichen paulinischen und deuteropaulinischen Versen die Evangelien und ersttestamentliche Texte zumeist zur wechselseitigen Bestätigung herangezogen; differenzierende Profilierungen der einzelnen Schriften finden nicht statt. Vereinzelt finden sich holzschnittartige und wissenschaftlich widerlegte Aussagen über das Judentum (z. B. 32: „Ihre [= der Frau, S. St.] Minderwertigkeit äussert sich darin, dass ihr der Platz in der Synagoge auf der Empore – meist hinter Gittern – vorbehalten war“). Die wenige zu Rate gezogene Sekundärliteratur stammt überwiegend aus den 1910er bis 1960er Jahren; relevante feministisch-exegetische Forschung wurde nicht zur Kenntnis genommen. Die Art der Bezugnahme auf unterschiedliche wissenschaftliche Positionen unterschreitet bisweilen die Standards für Wikipedia-Artikel (vgl. z. B. 81: „Manche Ausleger [...], andere sagen [...]“ ohne Angabe von Namen und Werken, die ein Verifizieren dieser Behauptung ermöglichen). S. St.

Nicolet-Anderson, Valerie: Constructing the Self. Thinking with Paul and Michel Foucault. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (X) 288 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–151699–3

Die Identität urchristlicher Gemeinden und ihre „Konstruktion“ in den Schriften des NT und der Alten Kirche ist ein wachsendes und vielversprechendes Feld in der anglo-amerikanischen ntl. Wissenschaft. In der vorliegenden Studie (Doktoraldiss., Emory Univ. 2010, Luke T. Johnson) untersucht die Autorin, wie Paulus das Selbstverständnis seiner Leser prägt und christlich „konstruiert“. Einführend geht es um Individuen in der Antike und bei Paulus sowie um Korrekturen am einseitig kollektiven Verständnis des Individuums. Dem folgt ein hilfreicher Überblick über Paulusstudien, die in unterschiedlicher Weise auf Foucault Bezug genommen haben (22–50). Dann bietet die Autorin ein langatmiges „narrative reading“ des Römerbriefs (obwohl anschließend nur Röm 12–16 ohne Bezug zu 1–11 untersucht werden) und legt dar, wie das Selbst in Röm 12–16 konstruiert wird (103–148; innergemeindliches Ethos in Röm 12,1–15,13; Ethos der Gemeinde in ihrer Beziehung zu Paulus in Röm 15,14–16,27). Nach Überlegungen zum Röm und Ricoeurs narrativer Theorie identifiziert die Autorin mehrere Identitäten der Gläubigen. Abschließend beschreibt sie die Kategorien des Selbst bei Foucault (149–220) und bringt diese mit Röm 12–16 ins Gespräch (221–259).

Die Arbeit kommt kaum über den Forschungsstand zu Röm 12–16 hinaus. Ferner müsste die Konstruktion der Identität der Gläubigen in Röm 1–11 mehr Beachtung finden (etwa im Gegenüber zur Herrschaft der Sünde, zur Gnade, zum Gesetz und angesichts von Gottes Weg mit

Israel). Der Titel ist zu breit gefasst. Der vergleichende Blick auf die anderen Paulusbriefe, geschweige denn auf andere ntl. Zeugen fehlt.

Chr. St.

Glaube im Übergang. Predigten, geistliche Worte und Essays aus der Benediktinerabtei Gerleve, hg. v. Elmar Salmann. – Warendorf: Schnell 2013. 272 S., geb. € 22,00 ISBN: 978-3-87716-671-0

Mit *Glaube im Übergang* hat die Benediktinerabtei Gerleve ein Zeugnis eines lebendigen geistlichen Lebens abgegeben, das den Menschen die Gegenwart Gottes verkünden will. Anhand kleiner Essays, Predigten und Gedanken der Patres wird über das Kloster als Projekt Gottes im Sinne einer Ordnung und Sicherheit spendenden Rückzugsgebiets reflektiert. In Erwartung eines Lebens mit Gott nach dem Tod, das die kostbarsten Augenblicke dieses Lebens übersteigt, werden die schwierige Situation der Kirche heute und die Herausforderungen an den Glauben in dieser Gesellschaft betrachtet. Wo die Gesellschaft, die Gott aus den Augen verloren hat, nach Sinn sucht, richtet das Kloster seinen Fokus auf die Liebe als Antwort. In diesem Zusammenhang blicken die Patres auf Jesus sowie das Geheimnis des Christus zurück und heben seine stete Richtung und Sinn verleihende Bedeutung für das menschliche Leben hervor. Historisch gefestigt werden all diese Gedanken durch Predigten aus dem Kirchenjahr 1846, die jedem Abschnitt in Frakturschrift vorangehen und dem Buch einen nicht nur gedanklichen, sondern auch ästhetisch besonderen Reiz geben.

W. J. H.

Schaefer, Christoph: Die Zukunft Israels bei Lukas: Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich mit Römer 9–11. – Berlin: De Gruyter 2012. (XIII) 512 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 190), geb. € 130,00 ISBN: 978-3-11-028776

Diese Studie (ausgezeichnete Doktoraldis. Univ. Tübingen 2011, M. Theobald) stellt erneut die Frage nach der Zukunft Israels im lukanischen Doppelwerk. Nach einer Einführung und einem knappen Forschungsüberblick schildert S. zunächst atl.-frühjüdische Grundkonzepte der Zukunft Israels (33–104; Terminologie, dtr. und priesterliche Theologie, Frühjudentum, v. a. Text XII). Der Hauptteil (105–384) untersucht detailliert Lk 13,31–35 (das Geschick Jesu und die Jerusalem-Weissagung), 18,28–48 (der Einzug in Jerusalem), 21,20–24 (Weissagung über die Zerstörung des Tempels), Apg 1,6–8 (das letzte Wort des Auferstandenen), 3,19–21 (Petruswort von der „Apokatastasis“; leider wird 3,22f ignoriert), 13,44–47 (Pauluswort von der Hinwendung zu den Heiden), 15,13–21 (Jakobusrede auf dem Apostelkonvent) sowie 28,16–31 als Abschluss der lukanischen Konzeption. Dem folgen thematische Untersuchungen (die Bedeutung des Volkes für Lk, Umkehr und Sündenvergebung, Bedeutung Jerusalems und des Tempels, Wiederherstellung Israels). Lk bietet divergierende Israel-Aussagen. Dabei werden eindeutig negative Aussagen abgewiesen und verschiedene Richtungen integriert. Biblische Elemente werden durch die Rezeption dtr. Textstellen aufgenommen. Nach einem knappen Überblick über Röm 9–11 (385–426) fasst S. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zusammen (Bedeutung der Judenchristen, unterschiedliche Rezeption biblischer Gestalten, der Kanon der Rechtfertigung, die Bedeutung Jerusalems, der Jude Paulus). Durchweg zeigt S. überzeugend das Potential des lukanischen Ansatzes und dass Lukas (wie Paulus), biblischer Tradition folgend (Unglaube und Verhärtung Israels haben durchaus schon zum Gericht, niemals aber zur vollkommenen und endgültigen Gottesferne geführt, 444), an einer eschatologischen Hoffnung für Israel festhält, wenn auch mit anderem Konzept und anderen Akzenten als Paulus. Dadurch ergeben sich wichtige Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog, die umstrittene „Judenmission“ und das Konzilsdokument *Nostra Aetate*.

Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dipl. Theol. Christine Berberich, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Prof. Dr. Michael Bongardt, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin
 Prof. Dr. Christof Breitsamer, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
 Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Wilfried Engemann, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
 Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
 Dr. Christian Handschuh, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
 Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
 Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
 Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, 33824 Werther
 Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Dr. Katharina Klöcker, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
 Prof. Dr. Siegfried Kreuzer, Missionsstr. 9, 42285 Wuppertal
 Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg
 Dipl. Theol. Magnus Lerch, Regina-Pacis-Weg 1, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
 Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
 Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Froburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
 Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Fürstengraben 6, 07737 Jena
 Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Fana Schiefen M.A., Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
 Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
 Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
 Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
 Prof. Dr. Saskia Wendel, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
 Dr. Stephan Witetschek, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
 Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, 53229 Bonn
 Dr. Irena Zeltner Pavlović, Kochstr. 6, 91054 Erlangen

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Sarah Laudinski, Vera Naber

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

Studentenabonnement: € 87, –/sFr 150,90.

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG,

Münster 2014

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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

ISSN 0040–568 X