

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3

2014

110. Jahrgang

Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision
traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile (Sonja Angelika Strube) Sp. 179

Exegese / Altes Testament Sp. 193

- FISCHER, Georg: Theologien des Alten Testaments (Annett Giercke-Ungermann)
Genesis, hg. v. Athalya BRENNER / Archie Chi Chung LEE / Gale A. YEE (Stephanie Feder)
SEILER, Stefan: Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen (Annett Giercke-Ungermann)
HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, hg. v. Werner SCHÜßLER / Marc RÖBEL (Markus Witte)
WILDGRUBER, Regina: Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch (Bertram Herr)
Herders neuer Bibelatlas, hg. v. Wolfgang ZWICKEL / Renate EGGER-WENZEL / Michael ERNST (Johannes Bremer)

Exegese / Neues Testament Sp. 204

- Papyrologie und Exegese, hg. v. Jens HERZER (Markus Lau)
BAUMERT, Norbert: Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes (Lorenz Oberlinner)
COHICK, Lynn H.: Ephesians. A New Covenant Commentary (Eckart David Schmidt)
APEL, Matthias: Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (Volker Niggemeier)
WYPADLO, Adrian: Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung (Dietrich Rusam)

Kirchengeschichte Sp. 213

- GOETZ, Hans Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen (Klaus Unterburger)
Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Xaver BISCHOF / Martin THURNER (Bruno Hannover)
KRÜGER, Thomas M.: Leitungsgewalt und Kollegialität. Vom benediktinischen Beratungsrecht zum Konstitutionalismus deutscher Domkapitel und des Kardinalkollegs (ca. 500–1500) (Klaus Unterburger)
CAFFIERO, Marina: Forced Baptisms: Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome. Translated by Lydia G. Cochrane (Rainer Kampling)

- ZHAO, Huaqing: Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit (ca. 16.–19. Jh.) (Claudia von Collani)

Systematische Theologie Sp. 222

- Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3, hg. v. Karlheinz RUHSTORFER (Ralf Miggelbrink)
SCHÖNDORF SJ, Harald: Warum musste Jesus leiden? Eine neue Antwort auf eine alte Frage (Florian Bruckmann)
WEß, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst (Christoph Böttigheimer)
BARTH, Hans-Martin: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein (Jutta Koslowski)
BILINIEWICZ, Mariusz: The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI. A Theological Inquiry (David W. Fagerberg)
Ethik / Moraltheologie Sp. 229
HÜBNER, Jörg: Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive (Johannes Brantl)
Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Jörg ALTHAMMER (Ingeborg Gabriel)
SALZMAN, Todd A. / LAWLER, Michael G.: Sexual Ethics. A Theological Introduction (Stephan Goertz)
BIGGAR, Nigel: In Defence of War (Marco Hofheinz)

Spiritualität Sp. 236

- KÜHN, Rolf: *Ungeteiltheit* – oder Mystik als Abgrund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart (Karl Heinz Witte)
KÜHN, Rolf: Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug (Karl Heinz Witte)
TOTZKE, Irenäus: Auferstehung und Geistausgiebung; TOTZKE, Irenäus: Leben aus gemeinsamer Wurzel; TOTZKE, Irenäus: Ostkirchliche Spiritualität (Thomas Bremer)

Interreligiöser Dialog Sp. 240

- New Perspectives on Jewish-Christian Relations, hg. v. Elisheva CARLEBACH / Jacob J. SCHACTER (Rainer Kampling)

- WORSCHCH, Udo: „Ich will Ismael segnen“. Gemeinsame Wurzeln in Christentum und Islam (Thomas Naumann)
Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Matthias M. TISCHLER / Alexander FIDORA (Christoph Nebgen)
MUSAJ, Shpresa: Albaniens Religiosität – Konstante im Wandel der Zeiten. Zwischenkirchliche und interreligiöse Toleranz auf dem Balkan (Konrad Clewing)
Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, 2 Bände, hg. v. Richard HEINZMANN in Zusammenarbeit mit Peter ANTES / Martin THURNER / Mualla SELÇUK / Halis ALBAYRAK (Ulli Roth)

Religion und Gesellschaft Sp. 248

- Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces, hg. v. Irene BECCI / Marian BURCHARDT / José CASANOVA (Martin Radermacher)
Religion und Öffentlichkeit, hg. v. Eduardo MENDIETA / Jonathan VAN ANTWERPEN (Ralf Miggelbrink)
HAHN, Judith / SCHÜLLER, Thomas / WODE, Christian: Kirchenrecht in den Medien (Rüdiger Althaus)
HÄRING, Hermann: Versuchung Fundamentalismus. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft (Sebastian Pittl)
Gods and Arms. On Religion and Armed Conflict, hg. v. Kjell-Åke NORDQUIST (Wolfgang Palaver)

Praktische Theologie Sp. 256

- HALBEAS, Hubertus: Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik (Rudolf Englert)
Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Birgit JEGGLE-MERZ (Klemens Richter)
MÜLLER, Georg: Sedes Romana impedita. Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz (Christoph Ohly)
NEIMES, Karl: Friedwaldbestattungen. Kirchenrechtliche Untersuchung einer alternativen Beisetzungsform (Martin Rehak)

Kurzrezensionen Sp. 263

2014

Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie?

Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile

Von Sonja Angelika Strube

Trotz der offenkundigen Aktualität des Themas Rechtsextremismus, gerade auch unter dem Eindruck rechtspopulistischer Wahlerfolge in Europa, führen Literaturrecherchen mit der Kombination von „rechts-extrem“, „rechtsradikal“ und Stichworten wie „Theologie“, „Kirche“, „christ“, „religio“ etc. zu ausgesprochen mageren Ergebnissen.¹ Allein unter dem historischen Aspekt des Nationalsozialismus wird man ein wenig fündiger. Dies mag auch ein Problem der Verschlagwortung sein, weist zugleich aber auf einen blinden Fleck theologischer Forschung, zumal das Spannungsverhältnis traditionalistischer und traditionalismusaffiner Gruppierungen zu Demokratie und Menschenrechten in der Extremismusforschung bereits vor mehr als einem Jahrzehnt aufgefallen ist.² Dieser Artikel ist daher v.a. ein Problemaufriss, der die theologische Beachtung eines brandaktuellen Phänomens und die Vernetzung schon bestehender Forschungen fördern sowie auf wichtige Studien außerhalb wie innerhalb der Theologie aufmerksam machen will.

Der Begriff des „Rechtsextremen“ ist im Sprachgebrauch dreifach belegt, nämlich als „verfassungsrechtlich-strafrechtlich kodifizierter Begriff, als analytischer Begriff im wissenschaftlichen Diskurs und als politischer Kampfbegriff in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen“.³ Während „Extremismus“ im Sinne des Verfassungsschutzes ausschließlich verfassungsfeindliche demokratiegefährdende Aktivitäten meint (in Abgrenzung zu legitimer radikaler Kritik)⁴, verweisen Rechtsextremismusforscher/innen darauf, dass rechtsextreme *Einstellungen* kein gesellschaftliches Rand(gruppen)phänomen sind (s. 1.), wie verfassungsschutzorientierte Extremismusdefinitionen leicht nahelegen. Insofern sich rechtsextreme Einstellungen weder in Gewalttätigkeit noch im Wahlverhalten niederschlagen müssen, geraten sie leicht aus dem Blick, doch sie beeinflussen spürbar das gesellschaftliche Klima und stellen letztlich das Potenzial dar, das rechtspopulistischen Parteien scheinbar plötzlich zu Regierungsverantwortung verhelfen kann, wie in einigen Ländern Europas zu beobachten ist.⁵ Übergänge zwischen explizit verfassungsfeindlichen, strafrechtlich belangbaren Äußerungen und bürgerlichen, mitunter sogar besonders „frommen“ Milieus können fließend sein. Den Erfordernissen kirchlicher Zusammenhänge entsprechend fokussiert dieser Artikel auf Forschungen zur Verbreitung rechtsextremer Einstellungen, Gruppen-

bezogener Menschenfeindlichkeit sowie zu den publizistischen Bestrebungen Rechtsintellektueller und der Neuen intellektuellen Rechten, während Aspekte wie Parteienlandschaft, Jugendszene und Militanz zurückstehen.

1. Zur Verbreitung rechtsextremer Einstellungen unter Kirchenmitgliedern (Quantitative Studien)

Als ein Phänomen der gesellschaftlichen Mitte, das sich in allen Altersgruppen, bei Wähler/innen ganz unterschiedlicher Parteien, bei Gewerkschafts- wie Kirchenmitgliedern und religiös orientierten Menschen findet, beschreiben die seit 2002 kontinuierlich durchgeführten „Mitte“-Studien des Forschungsteams um Oliver Decker und Elmar Brähler rechtsextremes Denken.⁶ Durch repräsentative Befragungen wird die Verbreitung von sechs Dimensionen rechtsextremer *Einstellungen* (in Unterscheidung von Verhalten) in Deutschland erfasst.⁷ 2008 wurden diese quantitativen Studien zusätzlich durch eine qualitative (Methode: Gruppendiskussionen) ergänzt.⁸ Die Ursachenanalyse integriert sozialpsychologische (z.B. Autoritarismus) und politik- bzw. sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze (z.B. Desintegration, Deprivation). Die Befragungen enttäuschen Hoffnungen, christlicher Glaube immunisiere gegen Menschenfeindlichkeit oder mildere sie wenigstens ab. Im Gegenteil weist die Befragung 2010 sogar für alle sechs Dimensionen rechtsextremer Einstellungen bei Kirchenmitgliedern höhere Werte auf als bei Konfessionslosen, sodass hier nach Ansicht der Autoren die These, Kirchen (wie Gewerkschaften) seien Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Lage (Richard Stöss), als Erklärungsmodell nicht mehr ausreiche.⁹ Die Studie zum „Rechtsextremismus der Mitte“ (2013) vertieft die Ursachen-

¹ Der Verein „Bildung evangelisch in Europa“ widmet einen Band seiner Schriftenreihe dem Thema *Rechtsextremismus in Europa nach 1989*. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, hg. v. Martin BECHER / Hans JÜRGEN LUBL, Erlangen: beE 2012, 92 S., kt, ISSN 2191-1932.

² S. ERIC W. STEINHÄUER: „Katholischer Traditionalismus und Demokratie in der Deutschland. Anmerkungen zu einer ‚frommen‘ Grundrechtskritik“, in: *Jahrbuch Extremismus & Demokratie* 14/2002, hg. v. Uwe BACKES / Eckhard JESSE, Baden-Baden 2002, 120-133.

³ Wolfgang GESSENHARTER / Helmut FRÖCHLING: „Rechtsextremismus und Neue (radikale) Rechte – Einladung zu einem Dialog“, in: *Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland*, hg. v. Wolfgang GESSENHARTER / Helmut FRÖCHLING, Opladen 1998, 15.

⁴ „Als extremistisch werden dagegen die Aktivitäten bezeichnet, die darauf abzielen, die Grundwerte der freiheitlichen Demokratie zu beseitigen.“ (Glossar des Bundesamtes für Verfassungsschutz http://www.verfassungsschutz.de/de/service/glossar/_le; eingesehen am 18.03.2014). An der Rechtsextremismusdefinition des Verfassungsschutzes orientiert sich Armin PFAHL-TRAUGHER: *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik*, München 2006. Zur wissenschaftlich kontroversen Diskussion von Begriff und Phänomen „Rechtsextremismus“ vgl. z.B. Thomas PFEIFFER: *Medien einer neuen sozialen Bewegung von rechts*. Inauguraldiss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Sozialwissenschaft der Ruhr-Univ. Bochum – Fak. f. Sozialwissenschaft, 28-34 auf: <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/PfeifferThomas/diss.pdf> (eingesehen am 18.03.2014).

⁵ Zum Verhältnis von Rechtsextremismus und Rechtspopulismus vgl. Karin PRIESTER: „Fließende Grenzen zwischen Rechtsextremismus und Rechtspopulismus in Europa?“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APUZ) 44/2010, 33-39. Zum Mobilisierungspotenzial vgl. Anna KLEIN / Beate KÜPPER / Andreas ZICK: „Erniedrigte und Feindselige. Rechtspopulismus im vereinten Europa als Ergebnis von Benachteiligungsgefühlen und Demokratiekritik“, in: *Deutsche Zustände* Bd. 7, hg. v. Wilhelm HEITMEYER, Frankfurt a. M. 2009, 93-112.

⁶ Vgl. Oliver DECKER / Oskar NIEDERMEYER / Elmar BRÄHLER: „Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Erhebung“, in: *Zeitschrift für Psychotraumatologie und Psychologische Medizin* 1, 65-77; Oliver DECKER / Elmar BRÄHLER: „Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42/2005, 8-17; Oliver DECKER / Elmar BRÄHLER: *Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellungen und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2006; Oliver DECKER / Elmar BRÄHLER: *Bewegungen in der Mitte. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2008 mit einem Vergleich von 2002 bis 2008 und der Bundesländer*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2008; Oliver DECKER / Marliese WEISSMANN / Johannes KIESS / Elmar BRÄHLER: *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2010; Oliver DECKER / Johannes KIESS / Elmar BRÄHLER: *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012*, Bonn 2012.

⁷ Inhaltliche Grundlage ist eine Konsensdefinition des Begriffs „Rechtsextremismus“, die führende Rechtsextremismusforscher/innen erarbeitet haben und die sechs Dimensionen (von mir kursiv gesetzt) benennt: „Der Rechtsextremismus ist ein Einstellungsmuster, dessen verbindendes Kennzeichen Ungleichwertigkeitsvorstellungen darstellen. Diese äußern sich im politischen Bereich in der Affinität zu diktatorischen Regierungsformen, chauvinistischen Einstellungen und einer Verharmlosung bzw. Rechtfertigung des Nationalsozialismus. Im sozialen Bereich sind sie gekennzeichnet durch antisemitische, fremdenfeindliche und sozialdarwinistische Einstellungen“ (Decker/Brähler 2006, 20). An der „Konsenskonferenz beteiligt waren: Elmar Brähler (Leipzig), Michael Edinger (Jena), Jürgen Falter (Mainz), Andreas Hallermann (Jena), Joachim Kreis (Berlin), Oskar Niedermayer (Berlin), Karl Schmitt (Jena), Siegfried Schumann (Mainz), Richard Stöss (Berlin), Bettina Westle (Erlangen), Jürgen Winkler (Mainz)“ (ebd., Anm. 1).

⁸ Vgl. Oliver DECKER / Katharina ROTHE / Marliese WEISSMANN / Norman GEIßLER / Elmar BRÄHLER: *Ein Blick in die Mitte. Zur Entstehung rechtsextremer und demokratischer Einstellungen in Deutschland*, Berlin 2008.

⁹ S. DECKER/WEISSMANN/KIESS/BRÄHLER, *Die Mitte in der Krise* [Anm. 6], 88. 2006 konstatierte die Untersuchung bei Kirchenmitgliedern gegenüber Konfessionslosen zwar „niedrigere Werte in der Skala Ausländerfeindlichkeit“, höhere Werte allerdings in der Antisemitismusskala. Katholik/inn/en stachen zudem durch einen „statistisch bedeutsamen, höheren Chauvinismuswert hervor“, auch bzgl. der Verharmlosung des Nationalsozialismus lag ihr Wert höher als der der Vergleichsgruppen (Decker/Brähler 2006, 55). 2010 fallen bei Katholik/inn/en Antisemitismus, Affinität zu diktatorischen Regierungsformen und Verharmlosung des Nationalsozialismus auf (vgl. Decker/Weißmann/KieSS/Brähler 2010, 88).

forschung im sozialpsychologischen Bereich durch eine Re-Vision der Adorno'schen Forschungen zum autoritären Charakter, die unter den veränderten Bedingungen einer „stets sich überholenden Moderne“ (ebd., 145) neue Aktualität erlangen.¹⁰ Für theologische Zusammenhänge sind die Ausführungen über Nationalismus, Antisemitismus und Islamfeindschaft als Elemente einer „Alltagsreligion“ sowie über „Verschwörungsmentalität als Weltbild“ relevant.

In eine ähnliche Richtung weisen die Untersuchungen zur „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ (GMF), die das Bielefelder Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter der Leitung des Soziologen und Rechtsextremismusforschers Wilhelm Heitmeyer zwischen 2002 und 2011 jährlich durchgeführt und veröffentlicht hat.¹¹ Das Team um Heitmeyer untersuchte über den Zeitraum von zehn Jahren die Verbreitung von Stereotypen und Vorurteilen, die sich teilweise mit ausgeprägter Konstanz (so z. B. beim Antisemitismus), teilweise aufgrund aktueller Ereignisse (z. B. Abwertung von Langzeitarbeitslosen seit der Einführung von „Hartz-IV“) gegen bestimmte Menschengruppen richten.¹² Integriert sind differenzierte Ursachenforschungen auf der Basis unterschiedlicher Erklärungskonzepte, die demographische, persönlichkeitsbezogene und sozio-ökonomische, politische und soziale Faktoren berücksichtigen¹³; ebenso wurden europäische Vergleichsstudien durchgeführt.¹⁴ Wie bei rechtsextremen Einstellungen geht es auch beim Syndrom GMF im Kern um eine „Ideologie der Ungleichwertigkeit“, die sich in der pauschalen Abwertung verschiedener als „anders“ wahrgenommener (bzw. zu „Anderen“ gemachter) Personengruppen niederschlägt. Im Unterschied zur Erforschung explizit rechtsextremer Einstellungen mit ihren historisch bedingten typischen sozialen und politischen Inhalten konzentrieren sich die GMF-Studien auf Einstellungen im sozialen Bereich und führen diese über die im Rechtsextremismus besonders relevanten Dimensionen (Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit/Rassismus, Sozialdarwinismus) hinaus bzw. differenzieren sie aus. Auch im Rahmen dieser Studien zeigt sich, dass trotz des Gebots der Nächstenliebe weder formale Kirchenzugehörigkeit noch persönliche Religiosität GMF grundlegend reduzieren.¹⁵ Einen positiven linearen Zusammenhang konnten Küpper/Zick in den Befragungen mehrerer Jahre und im europaweiten Vergleich zwischen Religiosität einerseits und Homophobie, Sexismus, Rassismus und der Abwertung von Langzeitarbeitslosen andererseits belegen.¹⁶ Bei Fremdenfeindlichkeit und Etabliertenvorrechten wurden keine eindeutigen Trends beobachtet.¹⁷ Der Einfluss von Religiosität auf Antisemitismus und Islamfeindlichkeit erscheint in den von Küpper/Zick analysierten Befragungen insgesamt gering, wenngleich eine der Befragungen (2007) hohe Antisemitismuswerte bei sehr religiösen wie bei überhaupt nicht religiösen Menschen aufweist.¹⁸ Im Verhältnis zu Menschen mit Behinderungen und zu Obdachlosen zeigen die Untersuchungen in Deutschland bei religiösen Menschen eine prosoziale Tendenz; in Bezug auf Obdachlose zeigt sich in anderen (religiösen) europäischen

Ländern (Italien, Polen) bei Religiösen allerdings eine umgekehrte Tendenz.¹⁹ Insgesamt, so resümiert Küpper, ist „Religiosität eher mit mehr als mit weniger Vorurteilen verbunden“.²⁰

Allein die Ergebnisse dieser beiden langjährig und interdisziplinär angelegten Studienreihen können Fachwissenschaftler/innen der theologischen Disziplinen – neben Christlicher Sozial-/Gesellschaftslehre, Pastoraltheologie und Religionspädagogik auch Dogmatik und Moraltheologie – dazu veranlassen, nach spezifisch religiös bzw. theologisch bedingten Begünstigungsfaktoren für die Entstehung von GMF oder gar rechtsextremen Einstellungen zu fragen und umgekehrt Konzepte zu entwickeln, die solcherlei Menschenfeindlichkeiten auf politisch-kirchenpolitischer, sozialer und psychologisch-seelsorglicher Ebene entgegenwirken – und die sich keinesfalls auf schulischen Religionsunterricht und Jugendarbeit beschränken dürfen.

2. Zu Rechtsextremismus auf sich „katholisch“ nennenden Internetseiten (Medienanalyse)²¹

Die Beobachtung, dass ein christlich-religiöses Selbstverständnis mit rechtsextremen Einstellungen einhergehen kann, lässt sich durch Analysen sich als christlich bzw. katholisch verstehender Internetseiten und Weblogs bestätigen sowie inhaltlich-qualitativ präzisieren. Zahlreiche sich besonders „fromm“ gebende Seiten zeigen eine explizite Nähe sowohl zu Positionen wie auch zu Medien und Gruppierungen der „Neuen Rechten“ (s. 3.); einzelne Internetseiten überschreiten sogar die Grenze zum Rechtsextremismus im Sinne des Verfassungsschutzes.²² Zwischen beiden Phänomenen, der Nähe zur „Neuen Rechten“ bzw. explizitem Rechtsextremismus, ist klar zu differenzieren; zugleich gibt es, teilweise personell, teilweise durch positive Bezugnahmen sowie inhaltlich-thematisch, fließende Übergänge.

Rechtsextremismus und antimodernistische Theologie: kreuz.net und Co.

In extremer und zugleich exemplarischer Weise zeigte die von 2004 bis 2012 betriebene Internetseite www.kreuz.net, welche Frömmigkeitsstile des katholischen Glaubensspektrums mit rechtsextremen Einstellungen und GMF besonders deutlich korrelieren können. Explizit rechtsextreme, verfassungsfeindliche und strafrechtlich belangbare Aussagen fanden sich auf dieser mit „Katholische Nachrichten“ untertitelten, anonym betriebenen Website, deren Macher sich als „hauptberuflich im kirchlichen Dienst tätig“²³ bezeichneten – eine Behauptung, die sich bestätigt hat, seit durch die Initiative „Stoppt kreuz.net“ Namen von Betreibern und Autoren enttarnt und der Strafverfolgung zugänglich gemacht werden konnten.²⁴ Das in jeder Hinsicht extreme Phänomen [kreuz.net](http://www.kreuz.net) weist somit auf eine Problematik im Herzen der römisch-katholischen Kirche hin, die theologische Beachtung verdient.

Das ‚theologische Profil‘ von [kreuz.net](http://www.kreuz.net) lässt sich als antimodernistisch-traditionalistisch²⁵ bis sedisvakantistisch beschreiben, wobei

¹⁰ *Rechtsextremismus der Mitte*. Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose, hg. v. Oliver DECKER / Johannes KIESS / Elmar BRÄHLER. – Gießen: Psycho-sozial-Verlag 2013. 227 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-8379-2294-3.

¹¹ Vgl. dazu: *Deutsche Zustände*, Bd. 1–10, hg. v. Wilhelm HEITMEYER, Frankfurt a. M. 2002–2011.

¹² In der letzten Untersuchung 2011 werden als Elemente des Syndroms „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ erfasst: Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Etabliertenvorrechte, Islamfeindschaft, Sexismus, Homophobie, Abwertung von Menschen mit Behinderungen, Abwertung von Obdachlosen, Abwertung von Langzeitarbeitslosen, Antiziganismus, Abwertung von Asylbewerbern. Die Untersuchung reagiert flexibel auf das Aufkommen neuer Feindbilder aus aktuellen Anlässen.

¹³ Zentrale Erklärungskonzepte sind Autoritarismus, Soziale Dominanzorientierung, Soziale Desintegration, Relative Deprivation, Orientierungslosigkeit/Anomie, Gefühl politischer Machtlosigkeit/political alienation, Bindungslose Flexibilität.

¹⁴ *Deutsche Zustände*, Bd. 9, 2010.

¹⁵ Vgl. Beate KÜPPER: „Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse“, in: *Ethik und Gesellschaft* (EuG). Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 2/2010, Der ganz alltägliche Rassismus, auf: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2010_Kuepper.pdf (09.12.2012); Beate KÜPPER / Andreas ZICK: *Religion and Prejudice in Europe*. New empirical findings. Dossier for the Network of European Foundations – Initiative for Religion and Democracy in Europe, London 2010; Beate KÜPPER / Andreas ZICK: „Riskanter Glaube. Religiosität und Abwertung“, in: *Deutsche Zustände*, Bd. 4, hg. v. Wilhelm HEITMEYER, Frankfurt a. M. 2006, 179–188.

¹⁶ Vgl. Küpper, EuG, 16f, 19f, 22.

¹⁷ Vgl. Küpper, EuG, 19f.

¹⁸ Vgl. Küpper, EuG, 20f.

¹⁹ Vgl. Küpper, EuG, 22.

²⁰ Küpper, EuG, 23.

²¹ Zu 2. und 3. vgl.: Angelika STRUBE: *Rechtsextremen Tendenzen begegnen*. Handreichung für Gemeindearbeit und kirchliche Erwachsenenbildung, Freiburg i. Br. 2013; dies.: „Das rechte Scharnier“, in: *Publik-Forum* 2/27. Januar 2012, 36f; Sonja Angelika STRUBE: „Rechtsextreme Tendenzen im katholischen Milieu. Herausforderung für die Erwachsenenbildung“, in: *EB – Erwachsenenbildung*. Zeitschrift für Theorie und Praxis 2/2013, 80–82; dies.: „Stellungnahme zu idea, medrum, der Internetseite der Deutschen Evangelischen Allianz DEA (www.ead.de)“, auf: http://www.interkulturellewoche.de/system/files/hefteintrag/anhang/strube_stellungnahme_interkulturelle_woche_5.pdf. Alle folgenden Internetangaben habe ich im März 2014 geprüft.

²² Vgl. den *Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2012*, 74f zu [kreuz.net](http://www.kreuz.net) auf: http://www.mik.nrw.de/fileadmin/user_upload/Redakteure/Verfassungsschutz/Dokumente/aktuell.pdf (eingesehen 20.3.2014).

²³ Die Internetseite ging am 2. Dezember 2012 vom Netz, ist aber mithilfe von Wayback-Maschinen der Analyse weiterhin zugänglich: <http://web.archive.org/web/20120325100739/http://www.kreuz.net/imprint.html>.

²⁴ Bekannt wurde insbes. der Fall des Mainzer Priesters Hendrik Jolie, bis Ende 2012 Sprecher des „Netzwerks katholischer Priester“, der nach anfänglicher Leugnung schließlich zugab, auf [kreuz.net](http://www.kreuz.net) veröffentlicht zu haben. Vgl. dazu: http://www.bistummainz.de/bistum/aktuell/nachrichten.html?f_action=show&f_newsitem_id=33052; http://www.priesternetzwerk.net/grossgalerie/14_9_13205.html.

²⁵ Als antimodernistisch-traditionalistisch kennzeichne ich theologische Ausrichtungen, die das Zweite Vatikanum explizit oder implizit ablehnen und sich positiv auf den Antimodernismus der Pisanischen Epoche beziehen, so

man aufgrund der menschenverachtenden Häme und der inhaltlichen Unhaltbarkeit seiner Texte von Theologie im eigentlichen Sinne kaum sprechen kann.²⁶ Trotz seiner explizit gegen das Zweite Vatikanum gewandten Ausrichtung fokussierte kreuz.net in seinen aktuellen, meist reißerischen „Meldungen“ auf die römisch-katholische Kirche (oft als so genannte „V2-Sekte“), deren Mitglieder inklusive Klerus und Hierarchie am Maßstab eines extremen Traditionalismus gemessen und für „zu lau“ befunden wurden, aber dennoch von der Berichterstattung möglichst zahlreich erreicht werden sollten.²⁷

Hand in Hand mit dem antimodernistisch-traditionalistischen Profil ging eine politisch unverhohlenen rechtsextreme Ausrichtung bis hin zu Straftatbeständen der Holocaustleugnung und Volksverhetzung. So fanden sich auf kreuz.net zahlreiche Belege für die Leugnung, Verharmlosung und Relativierung der Shoah (leicht auffindbar unter der Rubrik „Holocaust“)²⁸, für die Verharmlosung und Rechtfertigung des Nationalsozialismus (Rubrik „Nationalsozialismus“)²⁹, werbende Artikel über rechtsextreme Veranstaltungen z.B. am Grab von Rudolf Heß³⁰, Artikel unter dem Namen verurteilter Holocaustleugner³¹, rechter Politiker/innen oder Aktivisten der rechten Szene³² sowie

der Abdruck von Reden hochrangiger Nationalsozialisten (Goebbels, Himmler)³³. Einige Rubrikentitel sprachen für sich und die Unseriosität der Seite, so etwa „Protestanten“, „Gomorrhismus“ oder „Maulkorbdeutschland“. Es ist schwer vorstellbar, dass jemand, der im Internet unterwegs ist, kreuz.net mit eigenen Artikeln beliefern konnte, ohne die rechtsextreme Ausrichtung dieser Internetseite wahrzunehmen.

Besonders ausgeprägt fand sich primärer und sekundärer Antisemitismus der untersten Kategorie³⁴: Schon in den Balkenüberschriften der Artikel wurden Juden pauschal als Mörder, insbes. als Kindermörder bezeichnet³⁵ oder ihnen eine finanzielle und ideologische „Ausschlachtung“ der Shoah unterstellt („Holocaust-Empörungsindustrie“)³⁶; zahlreiche Artikel betrieben eine ausgeprägte Täter-Opfer-Umkehr und wendeten Inbegriffe nationalsozialistischer Judenverfolgung auf jüdische Menschen und den Staat Israel an.³⁷ Der israelisch-palästinensische Konflikt wurde für heftigste antisemitische Attacken verzweckt, bis hin zur Bestreitung des Existenzrechts Israels.³⁸ Auch weitere Elemente von GMF kennzeichneten kreuz.net, insbes. eine extrem aggressive Homophobie, hauptsächlich gegen homosexuelle Männer.³⁹

Ähnliche Kombinationen explizit rechtsextremer Einstellungen und extremer GMF mit antimodernistisch-traditionalistischen Glaubenshaltungen lassen sich auch auf weiteren Internetmedien beobachten. Die Ein-Mann-Seite kreuz-net.at, die sich als kreuz.net-Nachfolger versteht, bedient mit ihren Artikeln alle sechs Dimensionen der oben genannten Rechtsextremismusdefinition; darüber hinaus verbreitet sie extremen antimuslimischen Rassismus sowie Hass gegen Schwule und kombiniert, wie schon kreuz.net, das Thema Abtreibung mit der Verharmlosung des Holocaust.⁴⁰ Positiv steht dieser Seite das deutlich stärker frequentierte Videoportal gloria.tv gegenüber⁴¹; hier

wie es in Reinkultur die schismatische Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) tut. Dennoch reduziere ich den Begriff „traditionalistisch“ nicht auf die Piusbruderschaft (und den Begriff „antimodernistisch“ nicht auf die historische pianische Epoche), weil die von mir analysierten Internetseiten erweisen, dass die traditionalistische Haltung auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche anzutreffen ist.

²⁶ Vgl. z.B. <https://web.archive.org/web/20111115135349/http://www.kreuz.net/article.13293.html>; <https://web.archive.org/web/20111110041004/http://www.kreuz.net/article.14003.html>; <https://web.archive.org/web/20120504062234/http://www.kreuz.net/article.9856.html>; <https://web.archive.org/web/20120505142016/http://www.kreuz.net/article.7720.html>; <https://web.archive.org/web/20111122235939/http://kreuz.net/article.4240.html>; sowie die weiteren Artikel der Rubriken „Liturgie“, „Piusbruderschaft“, „Zweites Vatikanum“.

²⁷ Als Beispiel einer kritischen Bewertung der Hierarchie am Maßstab des Traditionalismus vgl. <https://web.archive.org/web/20111001054938/http://www.kreuz.net/article.13797.html>. Papst Johannes Paul II. wurde insbes. für sein Engagement im Interreligiösen Dialog aufs Schärfste kritisiert.

²⁸ Vgl. z.B. <https://web.archive.org/web/20110917015347/http://www.kreuz.net/article.10184.html>; <https://web.archive.org/web/20111127021131/http://kreuz.net/article.6954.html>; <https://web.archive.org/web/20110917015347/http://www.kreuz.net/article.10184.html>; <https://web.archive.org/web/20110917045838/http://www.kreuz.net/article.12114.html>; <https://web.archive.org/web/20111012142221/http://kreuz.net/article.10420.html>; <https://web.archive.org/web/20111012142014/http://kreuz.net/article.10478.html>; <https://web.archive.org/web/20111012142128/http://kreuz.net/article.11138.html>; <https://web.archive.org/web/20110917043437/http://www.kreuz.net/article.11740.html>.

²⁹ Vgl. z.B. <https://web.archive.org/web/20111012131526/http://kreuz.net/article.10316.html>.

³⁰ <https://web.archive.org/web/20111004115750/http://kreuz.net/article.13792.html>; <https://web.archive.org/web/20111011195803/http://kreuz.net/article.13703.html>.

³¹ V.a. Johannes Lerle und Richard Williamson fanden häufige Erwähnung und ein großzügiges Forum für ihre Thesen, vgl. z.B. <https://web.archive.org/web/20120531092215/http://kreuz.net/article.7724.html>; <https://web.archive.org/web/20111122231810/http://kreuz.net/article.7531.html>; <https://web.archive.org/web/20111122230842/http://kreuz.net/article.7491.html>; <https://web.archive.org/web/20111127022257/http://kreuz.net/article.7623.html>; <https://web.archive.org/web/20111122231506/http://kreuz.net/article.7656.html>. Der Artikel „Ich glaube an die Gaskammern“ vom 18.3.2009 verbindet einen vorgeblich katholischen Glauben mit christlichem Antijudaismus, Holocaustleugnung und der Verteidigung Richard Williamsons: <https://web.archive.org/web/20111122034449/http://kreuz.net/article.8843.html>.

³² So erschienen Artikel unter dem Namen des pro Köln/pro NRW-Begründers Markus Beisicht <https://web.archive.org/web/20120626072908/http://www.kreuz.net/article.7467.html> (daneben 2008 Werbung von „Sinfonia sacra e.V.“) sowie des Verfechters der „Kommissarischen Reichsregierung“ Christian Bärthel (vgl. Links zu Anm. 28). Vgl. dazu den Verfassungsschutzbericht NRW 2012, 75: „Als Autorin auf ‚kreuz.net‘ findet sich eine ‚pro Köln e.V./pro NRW‘-Aktivistin, die gleichzeitig Vorstandsmitglied von ‚pro Deutschland‘ sowie Sprecherin des Arbeitskreises ‚Christen pro Köln‘ ist. Seit 2006 verfasste sie unter ihrem Namen und Angabe ihrer politischen Funktion im Rat der Stadt Köln mehr als zehn Beiträge mit überwiegend homophoben Inhalten, davon alleine vier im Jahr 2012. Bei einem Beitrag von 2008 mit der Überschrift ‚Wird sich der Kardinal dem Homo-Perversen fügen?‘ ist als Verfasser der Vorsitzende von ‚pro Köln e.V.‘, Markus Beisicht, angegeben.“ Vgl. dagegen die Reaktion Beisichts gegenüber der Kölner Internetzeitung [report-k.de](http://www.report-k.de/Politik/NRW/Richtigstellung-zum-Artikel-vom-11.6.13-Markus-Beisicht-erklart-nie-Autor-von-kreuz-net-gewesen-zu-sein-20452): <http://www.report-k.de/Politik/NRW/Richtigstellung-zum-Artikel-vom-11.6.13-Markus-Beisicht-erklart-nie-Autor-von-kreuz-net-gewesen-zu-sein-20452>.

³³ Z. B. <https://web.archive.org/web/20111012142045/http://kreuz.net/article.11246.html>; <https://web.archive.org/web/20111011134613/http://kreuz.net/article.8493.html>. Diese beiden Reden dienen zum einen in aktuellen Zusammenhängen dem relativierenden Vergleich des Holocaust mit dem gewaltsamen Konflikt zwischen Israel und Palästina bzw. der Denunziation der Strafverfolgung aktueller Missbrauchsfälle durch den Vergleich mit Schaulprozessen der NS-Diktatur; zum anderen befriedigen sie das Interesse Rechtsextremer an deren Veröffentlichung und einem positiven öffentlichen, wenn auch anonymen Austausch darüber. Auch Rechtsextreme ohne Kirchenbindung werden so auf kreuz.net gelockt und finden dort ein Forum.

³⁴ Die Antisemitismusforschung unterscheidet zwischen primärem Antisemitismus (klassische antisemitische Stereotypen) und sekundärem Antisemitismus („Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen Auschwitz“), der der Erinnerungs- und Schuldabwehr dient. Vgl. Philipp GESSLER, „Sekundärer Antisemitismus. Argumentationsmuster im rechtsextremistischen Antisemitismus“, 21.11.2006 erschienen im *Dossier Antisemitismus* der Bundeszentrale für Politische Bildung, auf: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37962/sekundarer-antisemitismus>

³⁵ Vgl. z.B. „Der Judenstaat mordet wieder Kinder“: <https://web.archive.org/web/20111121130348/http://kreuz.net/article.12909.html>.

³⁶ Vgl. z.B. „Wem dient die Holocaust-Empörungsindustrie?“: <https://web.archive.org/web/20111122224815/http://kreuz.net/article.8757.html>; „Deutschland ist der Geldesel für die Holocaust-Religion“: <https://web.archive.org/web/2011112222845/http://kreuz.net/article.7549.html>; „Neues vom Holocaustschwindel“: <https://web.archive.org/web/20110916123100/http://www.kreuz.net/article.12178.html>.

³⁷ Z. B. „Kauf nicht bei Juden – andersherum“: <https://web.archive.org/web/20111121164631/http://kreuz.net/article.12405.html>; „Israel: Verurteilung wegen Rassenschande“: <https://web.archive.org/web/20111122044724/http://kreuz.net/article.11573.html>; „Neue jüdische Pogrome“: <https://web.archive.org/web/20111121130836/http://kreuz.net/article.12868.html>; „In Palästina gibt es jeden Tag eine Kristallnacht“: <https://web.archive.org/web/20111122042225/http://kreuz.net/article.10390.html>. Eine andere Variante der Täter-Opfer-Umkehr betreibt der Artikel „Schamlos: Opfer werden zu Tätern gemacht“, der unter positiver Bezugnahme auf Konrad Löff jeden Gedanken einer kollektiven Verantwortung diskreditiert (z.B. als „Hohepriester der Holocaust-Religion“): <https://web.archive.org/web/20111121143035/http://kreuz.net/article.12213.html>.

³⁸ „Heiliges Land: Der Davidsstern wird zum Hakenkreuz der Menschenverachtung. Israel ist zum Aussatz der Völkergemeinschaft geworden. Es hat so wenig Existenzrecht wie Hitler-Deutschland. Von Friedrich Romig“: <https://web.archive.org/web/20111122043322/http://kreuz.net/article.10558.html>.

³⁹ Zur Homophobie vgl. z.B. <https://web.archive.org/web/20111201205412/http://www.kreuz.net/article.13425.html>; <https://web.archive.org/web/20111121185704/http://kreuz.net/article.12570.html>.

⁴⁰ Ergebnis meiner kompletten Analyse aller kreuz-net.at-Artikel vom 19.12.2012 (erster Artikel) bis zum 07.12.2013.

⁴¹ <http://gloria.tv/?media=381164>; vgl. auch die Glückwünsche der gloria.tv-User/innen an kreuz-net.at. Zur Verharmlosung des Holocaust auf gloria.tv:

arbeiten der Vaduzer Priester Markus Doppelbauer und der inzwischen suspendierte Churer Priester Reto Nay federführend mit; letzterer schrieb auch für *kreuz.net* (und *kath.net*).⁴² Dass diese ideologischen Nähen nicht erst ein Phänomen des Internet(zeitalter)s sind, erweist ein Blick auf die schismatische Priesterbruderschaft St. Pius X.: Nicht zuletzt zeigt auch sie immer wieder ausgeprägte Sympathien für diktatorische Regierungen (z.B. Franco, Pinochet) sowie extrem rechte Gruppierungen (z.B. Front National) und Personen (z.B. Erich Priebke).⁴³

Vernetzung und antimodernistische Binnenmission

Schon die im Internet offen nachvollziehbaren Vernetzungen von *kreuz.net* ebenso wie Bedauernsäußerungen auf anderen Websites nach seiner Abschaltung⁴⁴ zeigen, dass es sich nicht um ein isoliertes Einzelphänomen handelt. Die Vernetzung von *kreuz.net* in politisch und/oder theologisch weniger auffällige katholische Gruppierungen hinein dokumentieren einerseits die Werbebanner, die bis 2009 auf *kreuz.net* zu finden waren, u.a. des dem Tridentinischen Ritus verpflichteten „Instituts Philipp Neri“, Gesellschaft päpstlichen Rechts in Berlin, sowie mehrerer Verlage (Media Maria, Sanctus Verlag, Neuer Verlag)⁴⁵, andererseits Verlinkungen anderer Websites auf *kreuz.net*, wie z.B. bis März 2012 der von Gloria von Thurn und Taxis begründeten „Marianischen Frauencongregation“⁴⁶. Als besonders eng erwies sich die Vernetzung zwischen dem „Netzwerk katholischer Priester“, das dem außerordentlichen Ritus verbunden ist⁴⁷, und *kreuz.net*, nämlich 1.) über Werbebanner des Netzwerks auf *kreuz.net*, 2.) durch die Verlinkung der Internetseite des Priesternetzwerks mit *kreuz.net*, zeitweise sogar per Liveticker, der die aktuellsten Mel-

dungen sofort auf der Netzwerkwebsite anzeigte⁴⁸, 3.) die Autorentätigkeit des früheren Netzwerksprechers Hendrik Jolie für *kreuz.net* und 4.) indirekt über die Werbebanner der Gesellschaft Sinfonia Sacra e.V. auf *kreuz.net*⁴⁹, deren Praeses und Vorstand der damals zweite Netzwerksprecher Guido Rodheudt ist.

Trotz seiner dezidiert antimodernistisch-traditionalistischen Einstellung richtete sich *kreuz.net* mit aktuellen Themen bewusst an eine römisch-katholische und eben nicht allein piusbruderschaftliche Leserschaft. Diese für traditionalistische und traditionalismusaffine Gruppen typische binnenmissionarisch-unterwandernde Vorgehensweise, die unter expliziter oder impliziter Ablehnung des Zweiten Vatikanums vorgibt, „wahrhaft katholisch“ bzw. „normalkatholisch“ zu sein, findet sich in Varianten auch auf zahlreichen politisch bzw. theologisch weniger extremen Internetseiten.⁵⁰ Sie resultiert aus dem Grunddilemma des Selbstverständnisses traditionalistischer Gruppierungen, dass sie einerseits das Katholische im Wesentlichen auf den Antimodernismus der Pianischen Epoche reduzieren und fixieren, somit also neben dem Zweiten Vatikanum große Teile der Geschichte und Tradition der römisch-katholischen Kirche vor und nach dieser Epoche mindestens implizit negieren – neben vielem anderen ist auch dieser willkürlich-selektive Umgang mit religiösen Traditionen

http://www.kirchenzeitung.at/index.php?id=28&tx_ttnews%5Btt_news%5D=65185&cHash=b1f45735a059e1f6525a1865732377a9.

⁴² Vgl. dazu: <http://www.christundwelt.de/themen/detail/artikel/don-reto-das-raetsel/>; <http://kipa-apic.ch/index.php?pw=&na=0,0,0,0,d&ki=241230>; <http://derstandard.at/1338558577016/Katholische-Medien-Kathnet-Benedikt-Internet-Garde>. Reto Nay auf *kath.net* z.B.: <http://web.archive.org/web/20120817015259/http://www.kath.net/detail.php?id=5447>.

⁴³ Vgl. auch Wilhelm DAMBERG, „Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund“, in: *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Piusbrüder*, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 208 S. (Quaestiones disputatae, 236), kt € 24,00 ISBN: 978-3-451-02236-4, 69–122, hier v.a. 103–114.

⁴⁴ Vgl. dazu die Seite www.kreuzgang.org („Gespräche im Kreuzgang. Kreuzfidel – katholisch – kontrovers. Der katholische Treffpunkt im Internet“) des Betreibers Robert Ketelhohn: <http://www.kreuzgang.org/viewtopic.php?f=1&t=14618&start=1504>; <http://www.kreuzgang.org/viewtopic.php?f=1&t=14618&start=1520>. Zur Bewerbung des Forums *kreuzgang.org* durch den Betreiber von *kath.net*, Roland Noé alias „Gandalf“ 2003 vgl. das *kath.net*-Forum *kathnews.com*: <http://www.kathnews.com/index.php?page=Thread&postID=56357#post56357>. Zu *kath.net*, *kreuzgang.org* etc. vgl. auch Philip Saß, episodenfisch. *kath.net-watchblog*: <http://episodenfisch.blog-sport.de>.

⁴⁵ Zum Institut Philipp Neri vgl.: <http://www.institut-philipp-neri.de/>; Werbung auf *Kreuz.net* z.B.: <https://web.archive.org/web/20070810074720/http://www.kreuz.net/article.5043.html> (hier auch Media Maria und Neuer Verlag). Zum Sanctus Verlag vgl.: <https://web.archive.org/web/20080905041907/http://www.kreuz.net/article.7073.html>.

⁴⁶ <http://web.archive.org/web/20120209012627/http://www.marianischefrauencongregation.de/links.htm> (screenshot vom 9.2.2012). Erst Ende März 2012 wurde diese Verlinkung gelöscht; im März 2012 geriet *kreuz.net* verstärkt in den Blick des Verfassungsschutzes.

⁴⁷ Zum Netzwerk katholischer Priester vgl. http://www.priesternetzwerk.net/home_.html.

Der österreichische Kontaktmann Pfarrer Christian Sieberer formuliert seinen theologischen Standort, indem er im Internet den Antimodernisteneid ablegt (s. <http://www.supermodern.at/#super>) und für den Syllabus Errorum wirbt (<http://www.syllabus.at/#sylli>).

Die zahllosen Internetaktivitäten von Pfarrer Christian Sieberer sind zu erreichen über seine Seite <http://www.pfaffenheini.net/> (Stichworte anklicken; z.B. <http://www.sexsucht.tv/impressum>; <http://www.bibelkracher.com/#Startseite>; <http://www.exorzismus.net/impressum.htm>; <http://www.tradiwaberl.com/#Startseite>; <http://www.ultrakonservativ.com/index.htm>). Auf *gloria.tv* ist Sieberer als „Pfaffenheini“ mit 132 selbst erstellten Videos aus den Jahren 2007 bis 2012 vertreten: <http://www.gloria.tv/?search=pfaffenheini>, darüber hinaus unter dem Pseudonym „tradiwaberl“ (ca. 264 Einträge, 2009–2011: <http://www.gloria.tv/?search=tradiwaberl>) sowie unter seinem Echtnamen. Neben fragwürdigen Inhalten und fragwürdigem Humor stellt sich auch die Frage, wie er diese Menge an Aktivitäten mit seinem priesterlichen Dienst vereinbaren kann.

⁴⁸ Zur Werbung des Netzwerks auf *kreuz.net* vgl. z.B. (hier neben einem Artikel des Holocaustleugners Lerle): <https://web.archive.org/web/20080618073914/http://www.kreuz.net/article.6954.html>. Von dieser aktiv selbst geschalteten und vermutlich bezahlten Werbung zu unterscheiden ist die von *kreuz.net* in Eigenregie durchgeführte Verlinkung auf andere Websites wie z.B. Radio Vatikan, die ohne Einverständnis der jeweils Betroffenen geschieht. Auf *kreuz.net* bekanntgegeben wurden auch Termine der Konveniens des Priesternetzwerks: <http://web.archive.org/web/20080325231420/http://www.kreuz.net/book.2-page.2.html>.

Zur Verlinkung der Seite des Priesternetzwerks auf *kreuz.net*: http://web.archive.org/web/20081119102741/http://www.priesternetzwerk.net/html/body_links.html; zum Live-ticker vgl. das Hintergrundbild zum Interview Guido Rodheudts auf *gloria.tv*: <https://www.youtube.com/watch?v=xZQ4WtMwM> bzw. direkt auf <http://de.gloria.tv/?media=7721> (ab Minute 1:00). Rodheudt distanzierte sich am 7.1.2013 von *gloria.tv* (vgl. http://www.st-gertrud.info/Stellungnahme_Rodheudt_zu_Gloria_TV.pdf); drei Interviews, die er für das Priesternetzwerk dort gegeben hatte, sind weiterhin einsehbar (<http://www.gloria.tv/?search=guido+rodheudt>). Zu Jolies Autorenschaft: vgl. http://www.bistummainz.de/bistum/aktuell/nachrichten.html?f.action=show&f.newsitem_id=33052; http://www.priesternetzwerk.net/grossgalerie14_9_13205.html.

⁴⁹ Internetpräsenz von Sinfonia Sacra: <http://www.sinfonia-sacra.de/ges.html>; Werbung auf *kreuz.net* z.B.: <https://web.archive.org/web/20080915061059/http://www.kreuz.net/article.7756.html>.

⁵⁰ Sprachlich und formal seriöser als *kreuz.net* und auf den ersten Blick unpolitisch wirkt die Internetseite *www.katholisches.info*, die aktuelles Geschehen in der röm.-kath. Kirche konsequent aus antimodernistisch-traditionalistischer Perspektive bewertet und diese als Norm des Katholischen behauptet. Eine genauere Analyse dieser Website lohnt sich, da hier z.B. genuin „christlich“-religiös begründeter Antijudaismus und Antisemitismus zum Tragen kommen, vgl. z.B. <http://www.katholisches.info/2013/11/15/junge-katholiken-protestieren-gegen-missbrauch-der-kathedrale-von-buenos-aires-fuer-juedische-gedenkliturgie/> und die dazu gehörigen Kommentare. Regelmäßig erscheinen theologische Artikel vom Distriktoberen der Piusbruderschaft, Franz Schmidberger. Sympathien selbst für die Nähe der Piusbruderschaft zu NS-Verbrechern sind nicht zu verhehlen (<http://www.katholisches.info/2013/10/17/priebkes-sarg-bespuckt-der-hass-muss-grenzen-kennen-aber-auch-der-katholische-kniefall/>). Wie auch bei *kath.net* und in der „Jungen Freiheit“ zu beobachten ist, gibt es neutral gehaltene Artikel zu Reizthemen, die dann in den Leserkommentaren feindselige Stimmungen und Äußerungen entfalten (z.B. <http://www.katholisches.info/2013/02/25/kardinal-barbarin-betet-in-der-grosen-moschee-von-lyon/>). Raum für werbende Eigendarstellung gewährt das anlässlich des Weltjugendtags 2005 entstandene Nachrichtenportal *kathnews.de* der Piusbruderschaft durch Interviews (<http://www.kathnews.de/menschen-werden-von-der-katholischen-wahrheit-angezogen>) bzw. Übernahme von Artikeln ihres Internetauftritts (vgl. z.B. <http://www.kathnews.de/fssp-graumann>; <http://www.kathnews.de/die-soutane-als-zeichen-des-glaubens>; <http://www.kathnews.de/seminar-gemeinschaft-der-piusbruderschaft-feierte-einkleidung-tonsur-und-die-niederer-weihen>). Sympathien für die der röm.-kath. Kirche zugehörige Priesterbruderschaft St. Petrus (FSSP), die 1988 aus der Piusbruderschaft hervorging, indem sie sich aufgrund des Schismas von ihr abgespalte, sind deutlich (<http://www.kathnews.de/index.php?s=petrusbruderschaft>). Vereinzelt wird auch die „Junge Freiheit“ zitiert (<http://www.kathnews.de/index.php?s=jf>); JF-Autorin Felicitas Kühle ist namentlich aufgeführte freie Autorin von *kathnews.de* (und die einzige Frau in der Männerriege). Von der Priesterbruderschaft St. Petrus (FSSP) betrieben wird die Informationsplattform *www.kath-info.de*, die als allgemein-katholisches Informationsportal erscheint, aber eine dezidiert petrusbruderschaftliche Theologie vertritt.

fundamentalismustypisch, die Beschreibung antimodernistisch-traditionalistischer Religiosität als katholischer Variante eines christlichen Fundamentalismus also plausibel.⁵¹ Andererseits sind sie für ihr eigenes katholisches Selbstverständnis auf die bestehende weltweite römisch-katholische kirchliche Hierarchie und v.a. den exklusiv nur von einer Person rechtmäßig besetzbaren Stuhl Petri angewiesen. Sie können und wollen sich deshalb nicht von der ungeliebten Konzilskirche verabschieden, sondern sind aus ihrem Selbstverständnis heraus auf offensive Binnenmission und den Kampf um die Vorherrschaft innerhalb der kirchlichen Hierarchie verwiesen. Eine konstruktive Integration traditionalistischer Gruppierungen in das größere Ganze einer lebendigen Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der auch ganz andere, z.B. progressive Gruppen anerkannt werden, wird sich daher mehr als schwierig gestalten. Ein kirchliches Entgegenkommen diesen Gruppen gegenüber, wie es gegenüber der Piusbruderschaft in den vergangenen Jahren im Raum stand, bedeutete nicht nur eine unangemessene und willkürliche theologische Bevorzugung der problematischen antimodernistischen Epoche gegenüber allen anderen Epochen der Kirchengeschichte mit ihren Beiträgen zu Lehramt und Tradition, sondern es bürge auch die Gefahr, gesamtkirchlich in fundamentalistisch-rechtslastiges Fahrwasser zu geraten.

3. Zur Zusammenarbeit zwischen neurechten und christlichen Medien (Medienanalysen)

Im Folgenden geht es schwerpunktmäßig um die intellektuelle „Neue Rechte“ (NR) jungkonservativer Prägung, die ein bürgerliches Image pflegt, und ihre Medien. Für kirchliche und theologische Zusammenhänge ist sie in mehrfacher Hinsicht besonders relevant: a) aufgrund aktueller Zusammenarbeit und Vernetzung neurechter und sich christlich verstehender Medien (s. u.), b) insofern Marcel Lefebvre stark von der Action française geprägt war, auf die sich auch die französische Nouvelle Droite zurückbezieht⁵², und c) insofern einige der Gewährsmänner der NR, v.a. Carl Schmitt, unmittelbaren kirchlichen Einfluss hatten, sodass hier eine der Quellen der Vereinbarkeit scheinbar „gut katholischen“ Gedankenguts mit extrem rechten Positionen zu suchen ist.⁵³

Brückenmedien der Neuen Rechten und ihre religiösen Multiplikator/inn/en

Der Begriff „intellektuelle Neue Rechte“ bezeichnet eine durchaus heterogene Strömung, die als lockeres Netzwerk von Personen v.a. über Publikationen, Medien, Verlage sowie Institute agiert. Charakteristisch ist zum einen der programmatische Rückbezug auf antidemokratisch gesinnte Intellektuelle der Weimarer Zeit, die unter dem Begriff „Konservative Revolution“⁵⁴ zusammengefasst werden (neben Carl Schmitt u.a. Ernst Jünger, Edgar Julius Lang, Arthur Moeller van den Bruck, Othmar Spann, Oswald Spengler), zum anderen der Gedanke eines intellektuell und rhetorisch zu führenden Kampfes um „kulturelle Hegemonie“ und politische Diskurshegemonie, der ideologisch sowohl vom italienischen Marxisten Antonio Gramsci als auch von der „Konservativen Revolution“ übernommen ist.⁵⁵ Unterschiedlich bewerten Rechtsextremismusforscher/innen das Verhältnis zwischen NR und Rechtsextremismus. Wolfgang Gessenharther versteht die NR als echtes „Scharnier“ zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus; Armin Pfahl-Traugher sieht sie als Teil des rechtsextremen Spektrums, während Thomas Pfeiffer ihr als „Avantgarde des Rechts-

extremismus und Brücke zur gesellschaftlichen Mitte“ eine Doppelfunktion zuordnet.⁵⁶

In Frankreich formierte sich die „Nouvelle Droite“ im Wesentlichen im 1969 gegründeten rechtsintellektuellen *Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne GRECE* (Forschungs- und Studiengruppe für die europäische Zivilisation), dessen Vordenker Alain de Benoist ist.⁵⁷ Seit den 1980er Jahren entstanden in Deutschland verstärkt neurechte Projekte, so das Thule-Seminar, die Zeitung „Junge Freiheit“ und das ihr nahestehende Deutsche Kolleg.⁵⁸ Als wichtige Vordenker der Neuen Rechten hierzulande gelten Armin Mohler (1920–2003) und aktuell Karlheinz Weißmann (*1959).⁵⁹ Explizit geht es der NR um die Implementierung rechtsextremen Gedankenguts in die Köpfe möglichst vieler, gerade auch gebildeter Menschen, um die „intellektuelle Lufthoheit nicht über Stammtischen, sondern über Hörsälen und Seminarräumen“⁶⁰, was u.a. mit Mitteln der „politischen Mimikry“, so Weißmann, zu erreichen sei. Medien spielen dementsprechend beim Kampf der NR um Diskurshegemonie eine zentrale Rolle. Durch das Internet wird er wesentlich erleichtert, können hier doch mit geringen Geldmitteln viele Menschen erreicht werden, was gerade kleine politische wie religiöse Gruppierungen besonders aktiv werden lässt.

Obwohl eine Affinität rechter Szenen zum Neuheidentum nahe liegt, gehen neurechte Medien bewusst auf Christ/inn/en zu und suchen Akzeptanz und Anschluss in christlichen und kirchlichen Milieus. So bemüht sich die 1986 gegründete, seit 1994 wöchentlich erscheinende „Junge Freiheit“ als wichtigstes Medium der Neuen Rechten⁶¹ bereits seit Anfang der 1990er Jahre durch gezielte Berichterstattung, neben einer neuheidnisch und/oder tendenziell antichristlich ausgerichteten Leserschaft auch konservativ-christliches Publikum zu gewinnen.⁶² Ähnlich agieren die an ein junges intellektuelles, tendenziell burschenschaftliches Publikum gerichtete „Blaue Narzisse“ sowie das sich als libertär bezeichnende und sozialdarwinistisch argumentierende Wirtschaftsmagazin „eigentlich frei“, die untereinander wie mit der JF in ideologischem Austausch und personellem Kontakt stehen.⁶³

⁵⁶ Vgl. Wolfgang Gessenharther, „Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland – Gefahren für die Republik“, in: *Gegenwartskunde* 43, 4/1994, 419–430, hier 426f; Armin Pfahl-Traugher, „Konservative Revolution“ und „Neue Rechte“. Rechtsextremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat, Opladen 1998, 156–163; Thomas Pfeiffer, „Avantgarde und Brücke. Die Neue Rechte aus Sicht des Verfassungsschutzes NRW“, in: Gessenharther/Pfeiffer, *Die Neue Rechte* [Anm. 55], 51–70.

⁵⁷ Vgl. z.B. Kowalsky, *Kulturrevolution?* [Anm. 52]; Pfahl-Traugher, „Konservative Revolution“ [Anm. 56], 129–152; Matthias Weber: „Prototyp der Neuen Rechten. Alain de Benoist und die Nouvelle Droite in Frankreich“, in: Gessenharther/Pfeiffer, *Neue Rechte* [Anm. 55], 145–161.

⁵⁸ Vgl. Pfeiffer, *Avantgarde* [Anm. 56], 61–68.

⁵⁹ Vgl. Pfahl-Traugher, „Konservative Revolution“ [Anm. 56], 163–187.

⁶⁰ Karlheinz Weißmann, „Neo-Konservatismus in der Bundesrepublik? Eine Bestandsaufnahme“, in: *Criticón* 17/1986 (96), 179; hier zitiert aus Thomas Pfeiffer, „Unsere Waffe ist das Wort. Neue Rechte: Avantgarde und Ideologieschmiede des Rechtsextremismus“, in: *Rechte Netzwerke – eine Gefahr*, hg. v. Stephan Braun / Daniel Hörsch, Wiesbaden 2004, 26.

⁶¹ Zur „Jungen Freiheit“, ihrer politischen Ausrichtung, ihrer Einordnung im rechten Spektrum sowie ihrer Scharnierfunktion vgl. Pfeiffer, *Medien einer neuen sozialen Bewegung von Rechts* [Anm. 4]; *Die Wochenzeitung „Junge Freiheit“*. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden, hg. v. Stephan Braun / Ute Vogt, Wiesbaden 2007; *Die „Deutsche Stimme“ der „Jungen Freiheit“*. Lesarten des völkischen Nationalismus in zentralen Publikationen der extremen Rechten, hg. v. Helmut Kellershohn, Münster 2013. Klaus Kornel, *Das Weltbild der Intellektuellen Rechten in der Bundesrepublik Deutschland*. Dargestellt am Beispiel der Wochenzeitschrift JUNGE FREIHEIT, München 2008, spricht von einer intellektuellen Rechten statt von einer Neuen Rechten.

⁶² Vgl. Kornel, *Das Weltbild*, a. a. O., 514–529. Christian Uhrig präziserte diese Beobachtungen mit einer Studie für das Jahr 2010: *Die Darstellung von Christentum und Islam in der Wochenzeitung Junge Freiheit*. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, unveröffentlichte Masterarbeit, Univ. Bayreuth 2012; vgl. auch: Christian Uhrig im Remid-Interview „Studie über Junge Freiheit: Christentum und Islamfeindlichkeit statt Heidentum“ vom 05.11.2012 (<http://www.remid.de/blog/2012/11/studie-ueber-junge-freiheit-christentum-und-islamfeindlichkeit-statt-heidentum/>, 14.10.2013).

⁶³ Zur Einordnung des Magazins „eigentlich frei“, das sich u.a. gegen den „demokratischen Totalitarismus“ wendet (vgl. dazu <http://ef-magazin.de/warum-ef/>; zuletzt eingesehen am 20.03.2014), vgl. Strube, *Rechtsextremen Tendenzen begegnen* [Anm. 21], 24–27; Strube, *Das rechte Scharnier* [Anm. 21], 36–37; Priester, *Fließende Grenzen* [Anm. 5], 38.

⁵¹ Vgl. Damberg, „Die Priesterbruderschaft St. Pius X.“ [Anm. 43], 114–122; Stephan Goertz / Rudolf B. Hein / Katharina Klöcker: „Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus. Eine Einführung“, in: *Fluchtpunkt Fundamentalismus?*, hg. v. Stephan Goertz / Rudolf B. Hein / Katharina Klöcker, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 560 S., geb. € 48,00 ISBN: 978-3-451-34140-3, 11–76; hier: 33–39.

⁵² Damberg, „Die Priesterbruderschaft St. Pius X.“ [Anm. 43], 69–84; Wolfgang Kowalsky: *Kulturrevolution? Die Neue Rechte im neuen Frankreich und ihre Vorläufer*, Opladen 1991, 25–34.

⁵³ Dazu: *Die eigentliche katholische Verschärfung*. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker, München 1984; Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Münster 2002.

⁵⁴ Den Begriff prägte Armin Mohler 1949 in seiner Diss. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Basel 1949 (6. Aufl. Graz 2005 – neu bearb. v. Karlheinz Weißmann).

⁵⁵ Vgl. dazu Armin Pfahl-Traugher, „Die ‚Umwertung der Werte‘ als Bestandteil einer Strategie der ‚Kulturrevolution‘. Die Begriffs- und Umdeutung von ‚Demokratie‘ durch rechtsextremistische Intellektuelle“, in: *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?*, hg. v. Wolfgang Gessenharther / Thomas Pfeiffer, Wiesbaden 2004, 73–105, v.a. 75–78.

Neurechten Medien ist eine auf konservativ-christliche Leser/innen ausgerichtete Berichterstattung möglich durch die Zusammenarbeit mit einer sich als christlich verstehenden Nachrichtenagentur sowie durch die Mitarbeit von Autor/inn/en, die sich selbst christlich verorten, sich in den Kirchen auskennen oder bisweilen auch dort angestellt sind, selbst wenn diese Personen bzw. ihre Positionen aus kircheninterner Sicht z. T. als randständig oder abwegig betrachtet werden. Aus dem katholischen Milieu gewann die JF seit Anfang der 1990er Jahre zunächst Autor/inn/en aus dem traditionalistischen bis sedisvakantistischen Lager sowie Personen, die diesem inhaltlich nahestehen. Aktuell sind auch in einigen ausgeprägt konservativ-katholischen Vereinigungen Personen vertreten, die auf der Autorenliste der JF geführt werden.⁶⁴ Im evangelischen Glaubensspektrum gibt es seit den 1990er Jahren eine Zusammenarbeit zwischen JF und Redakteuren der unabhängigen, der Deutschen Evangelischen Allianz nahestehenden Nachrichtenagentur idea. Deren Gesamtleiter Helmut Matthies sowie weitere idea-Redakteure werden auch als Autoren der JF geführt, ebenso auch Hartmut Steeb, Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz DEA und als solcher im Vorstand des idea e.V.⁶⁵

Die strategischen Beweggründe für ein Zugehen rechter Gruppierungen auf christliche Kreise sind durchschaubar: Es geht ihnen um den Ansehen von gesellschaftlicher „Mittigkeit“ für ihre Positionen, damit diese im Ansehen vieler Menschen Plausibilität und Normalität gewinnen. Die journalistische Mitarbeit einzelner Pfarrer/innen oder anderer Personen des kirchlichen öffentlichen Lebens bei neurechten Medien hat vertrauensbildende und damit werbende Effekte in kirchliche wie in politisch-konservative Kreise hinein. Im Gegenzug erhalten theologisch wie politisch randständige Personen und Positionen in Medien wie der JF ein Forum und eine Öffentlichkeit, die ihnen in anderen politisch bzw. kirchlich interessierten Medien aus guten Gründen nicht eingeräumt werden.

Christliche Medien als Brücken zur Neuen Rechten

Das mediale Zusammenwirken christlicher und neurechter Kreise verläuft in Wechselseitigkeit. Neben einer Reihe privater Weblogs⁶⁶ und Informationsforen⁶⁷ beziehen sich auch einige recht frequentierte

christliche Internetmedien positiv auf neu-/rechte Medien und machen sich damit selbst zu einem Scharnier, das Christ/inn/en unter positiven Vorzeichen mit der Neuen Rechten in Kontakt bringt. Religiös verorten sie sich katholischerseits meist als „papsttreu“, evangelischerseits meist als evangelikal. Die Forschungsfrage nach Frömmigkeitsstilen, die für menschenfeindliche Einstellungen und Ideologien der Ungleichwertigkeit anfällig machen, kann somit sinnvollerweise beim explizit antimodernistisch-traditionalistischen Spektrum ansetzen, ist aber nicht darauf eingrenzbare.

Die private Internetseite kath.net wird aufgrund der hohen Anzahl aktueller Artikel zu kirchlichen Themen verbreitet gelesen und nicht selten für ein offizielles Medium der katholischen Kirche gehalten, nicht zuletzt, weil die Seite Meldungen von kirchlichen Nachrichtenagenturen (KNA, KAP) bezieht und weil einzelne Bischöfe diesem Medium Interviews gaben oder zu aktuellen Themen Stellung beziehen. Der Betreiber von kath.net und sein Team sind darüber hinaus via Twitter und facebook medial aktiv; ebenso bestehen Chat-Foren, ein Videoportal (kathtube), Radio kathtube sowie ein ausgeprägt tendenziöses und daher unseriöses Online-Lexikon (kathpedia). Eine journalistische Zusammenarbeit mit der Nachrichtenagentur idea besteht seit 2000.

Die kirchliche Berichterstattung ist geprägt von einer oft prinzipiell erscheinenden Verteidigung von Personen, die als „theologisch konservativ“ gelten, sowie von Kritik an und ggf. Häme gegen Personen, die als reformorientiert gelten, bis hin zu (Erz-)Bischöfen.⁶⁸ Zentral sind dem Medium die Bindung an und die positive Bezugnahme auf den Papst. Nachdem Benedikt XVI. dem Papstideal von kath.net offenbar vollkommen entsprach, bezieht sich die Internetseite nun auch häufig und gerne auf Papst Franziskus, allerdings in selektiver Berichterstattung und ausgeprägt konservativer Ausdeutung seiner Äußerungen. Zahlreiche Artikel auf kath.net sind deutlich wertend, häufig verwischen sie die Grenzen zwischen Bericht und Kommentar; Kommentare sind oft ausgesprochen polemisch.⁶⁹ Nicht genehme Positionen werden skandalisiert⁷⁰, Artikel über kirchliche Personen mit von kath.net abweichenden Meinungen häufig mit E-Mail-Adressen versehen, um kath.net-Leser/innen/n Beschwerden an die Betroffenen und ggf. ihre kirchlichen Vorgesetzten zu erleichtern; Kritiker/innen von kath.net werden mit Klagen bedroht.⁷¹

Theologisch verortet sich kath.net als papsttreu und auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums stehend. In Artikeln zu Konzil und Konzilsfragen wird allerdings regelmäßig der einzuhaltende „Buchstabe des Konzils“ gegen den negativ bewerteten „Geist des Konzils“ ausgespielt⁷²; wer sich auf den „Geist des Konzils“ beruft,

⁶⁴ Zur Zeitspanne 1986–1999 vgl. KORNELI, *Das Weltbild* [Anm. 61], 514–524. Größere Bekanntheit unter den katholischen Autor/inn/en der „Jungen Freiheit“ erlangten der Augsburger Priester Georg Alois Oblinger, da ihm sein journalistisches Engagement für die JF Ende 2011 durch seinen Bischof untersagt wurde und dies ein breites Presseecho fand, sowie der Prof. für Christliche Sozialwissenschaften Wolfgang Ockenfels und Gabriele Kuby aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Kuratorium des „Forums Deutscher Katholiken“. Auch die Kuratoriumsmitglieder Bernd Posselt, Norbert Geis, Konrad Löwenstein, Hans Schieser und Johanna Gräfin von Westphalen werden als Autoren der JF geführt (vgl. <http://jungefreiheit.de/informationen/autoren/> zuletzt eingesehen und per screenshot gesichert am 17.03.2014).

⁶⁵ Vgl. zu idea: STRUBE, *Stellungnahme* [Anm. 21], 3–4; auch: Stephan von Hovningen-Huene, *Religiosität bei rechtsextrem orientierten Jugendlichen*, Münster 2003, 50–52; Regina Wamper, *Das Kreuz mit der Nation*. Christlicher Antijudaismus in der Jungen Freiheit, Münster 2008, 70; UHRIG, Remid-Interview [Anm. 62]. Die Archivsuche zu „Nachrichtenagentur idea“ auf der JF-Internetseite führte am 20.03.2014 zu 199 Treffern, die Archivsuche „idea“ zu 484 Treffern, teilweise mit von idea übernommenen Meldungen, teilweise mit Erwähnungen und Zitationen; eine Zusammenarbeit mit KNA (12 Erwähnungen, keine Artikelübernahme) oder epd (21 Erwähnungen, keine Artikelübernahme) besteht demgegenüber nicht. Zum Vergleich: Die dpa wird 218 mal erwähnt, eine Artikelübernahme in die JF habe ich nicht gefunden.

⁶⁶ Vgl. z. B. den Blog „Christliches Forum“ des Christoferuswerk e.V. Münster von JF-Autorin Felicitas Kühle <http://charismatismus.wordpress.com/impressum/> mit Verlinkungen u. a. auf die JF sowie zu eigenen Artikeln auf „PI-News“ und den anonymen rechts-christlich verschwörungstheoretisch-antisemitischen Blog <http://kreidfeuer.wordpress.com/kreidfeuer/> – dieser Blog verlinkt wiederum auf kath.net, aber auch auf neurechte Medien, „PI-News“, die rechtsextreme „Identitäre Bewegung“ sowie zum Islamhasser „Michael Mannheimer“ alias Karl-Michael Merkle, der sich bereits wegen Volksverhetzung vor Gericht verantworten musste (s. <http://www.vimentis.ch/d/dialog/readarticle/basler-zeitung-baz-hetzt-gegen-muslime-/>); <http://www.unzeitgemeasse-betrachtungen.blogspot.de/>, anonymen Blog eines offenbar katholischen Kaplans aus Bayern mit Links auf neurechte Medien.

⁶⁷ Das von Kurt J. Heinz betriebene „Christliche Informationsforum Medrum“, das die politische Zusammenarbeit extrem konservativer katholischer und evangelikaler Gruppen fördert, zitiert in seiner Berichterstattung im Untersuchungszeitraum bis August 2013 137 mal die „Junge Freiheit“, darüber hinaus verweist es sechsmal auf das von André F. Lichtschlag hg. Magazin „eigentlich frei“ (ef-magazin) und zweimal auf die „Preußische All-

gemeine Zeitung. Das Ostpreußenblatt“. Kritische Stellungnahmen oder Einführungen zum ef-magazin oder zur Preußischen Allgemeinen fanden sich nicht, dafür ausführliche explizit positive Bezugnahmen von Medrum auf die JF. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung um die Annahme des Gerhard-Löwenthal-Ehrenpreises durch idea-Chef Helmut Matthies unterstützte Kurt J. Heinz seine positive Haltung zu Matthies und zur JF zusätzlich durch polemische Eigenartikel gegen Oberkirchenrat Christhard Wagner und Bischöfin Ilse Junkermann. Vgl. dazu STRUBE, *Stellungnahme* [Anm. 21].

⁶⁸ Vgl. z. B. den Artikel „Ackermann stellt sich offen gegen Rom: Sex vor der Ehe keine Todsünde“ vom 08. Februar 2014, 08:00 (<http://www.kath.net/news/44790>), der durch Zitation des Weltkatechismus Bischof Ackermanns Rechtgläubigkeit infrage stellt (was in den Leserkomentaren dankbar aufgenommen und umfassend kommentiert wurde) und der durch die Angabe der bischöflichen E-Mail-Adresse zu Beschwerdemails, wenn nicht gar einem Shitstorm, ermuntert; vgl. auch <http://www.kath.net/news/44852>; <http://www.kath.net/news/44869>.

⁶⁹ Z. B. <http://www.kath.net/news/36245>.

⁷⁰ So z. B. die Äußerungen Zollitschs zur AfD im Sommer 2013: <http://www.kath.net/news/42362>; <http://www.kath.net/news/42371>; <http://www.kath.net/news/42374>; <http://www.kath.net/news/43844>; <http://www.kath.net/news/42412>.

⁷¹ So Paul Zulehner, der BDKJ etc.: <http://www.kath.net/news/36182>; <http://www.kath.net/news/36868>; <http://www.kath.net/news/36186>; <http://www.kath.net/news/36904>. Solche Einschüchterungsmethoden mit dem Ziel der Einschränkung der Meinungsfreiheit sind auch im rechten politischen Spektrum üblich.

⁷² Vgl. z. B. den polemischen Gastkommentar „Vom aggiornamento zur Zersetzung“ von Michael Gurtner inklusive Diskussion in Leserkomentaren <http://web.archive.org/web/20121014185842/http://www.kath.net/detail.php?id=38424>; Artikel mit theologischem Anspruch: <http://www.kath.net/news/34497>; <http://www.kath.net/news/39250>; <http://www.kath.net/news/39263>; <http://www.kath.net/news/36674>; <http://www.kath.net/news/38898>; <http://www.kath.net/news/34825>; sowie einige Polemiken: <http://www.kath.net/news/38459>; <http://web.archive.org/web/20121107073203/http://kath.net/detail.php?id=37357>.

gerät in Verdacht, nicht mehr rechtgläubig zu sein.⁷³ Es finden sich Sympathien für traditionalismusauffine Personen und Gruppen sowie für die Petrusbruderschaft, deren Protagonisten gelegentlich ein Forum geboten wird, sowie ein Exklusivinterview mit dem Distriktobere der Piusbruderschaft, Franz Schmidberger, über die „Notwendigkeit einer besseren Hermeneutik der Kontinuität“ (vom 14.02.2012).⁷⁴ Innerkirchlich profiliert sich kath.net auf diese Weise als ein Brückenmedium, das traditionalismusauffine Positionen, teilweise unter den Vorzeichen des „Normalkatholischen“, einer breiten katholischen Öffentlichkeit bekannt macht.

Regelmäßig äußert sich kath.net zu politischen Themen. Als Brückenmedium, nun zwischen katholischen und neurechten Kreisen, fungiert kath.net auch hier. Auf die „Junge Freiheit“ nimmt es in mehrfacher Weise positiven Bezug, indem aus deren Berichterstattung zitiert, auf sie verwiesen oder Artikel in Auszügen übernommen werden und indem aus aktuellen Anlässen im Rahmen der eigenen Berichterstattung kampagnenartig für sie geworben wird. Als z.B. der Augsburger Bischof Konrad Zdarsa dem Priester Oblinger die journalistische Tätigkeit für die JF untersagte, erschienen im Januar und Februar 2012 mehrmals wöchentlich Artikel zugunsten der JF und gegen eine kirchliche Abgrenzung von ihr.⁷⁵ Ausführliche positive Bezugnahmen und Verteidigungen der JF gab es auch anlässlich der Einstellung des Rheinischen Merkurs im Herbst 2010 und anlässlich der Kritik an der Annahme des von der JF mitverliehenen Gerhard-Löwenthal-Preises durch idea-Chef Helmut Matthies.⁷⁶ Darüber hinaus ist die JF immer wieder mit Werbebannern auf kath.net vertreten. Nicht zuletzt sind einige Autor/inn/en, die regelmäßig auf kath.net publizieren, zugleich auch für die JF tätig. Vier Jahre lang (2007–2011) fand sich darüber hinaus auf kath.net ein sympathisierendes Interview mit Stefan Herre über den Islam und über sein extrem islamfeindliches Weblog „Politically incorrect“, das außerhalb der kath.net-Sphäre als „Hassseite“ (Heiner Bielefeldt) und „volksverhetzend“ (Wolfgang Benz) eingestuft wird.⁷⁷ Es verschwand plötzlich, als PI die Aufmerksamkeit des Verfassungsschutzes auf sich zog.⁷⁸

Evangelische Christ/inn/en begegnen neurechten Medien sowie extrem islamfeindlichen Weblogs auf der Internetseite der Deutschen Evangelischen Allianz, www.ead.de, die eigentlich kein Nachrichtenmedium ist, sondern v.a. die DEA und deren Arbeit vorstellt. Dennoch enthält sie zwei Rubriken mit aktuellen Nachrichten, die sich nicht ausschließlich auf unmittelbar aus der DEA stammende Themen beschränken, oft von der idea-Redaktion, teilweise aber auch aus anderen Medien übernommen und offenbar v.a. vom Arbeitskreis Religionsfreiheit zusammengestellt werden.⁷⁹ Auf dieser Internetseite führt

die Suchanfrage „Junge Freiheit“ in der Suchfunktion zu 14 Ergebnissen mit acht verschiedenen Themen. Das schon genannte extrem islamfeindliche Weblog „Politically incorrect“ (pi-news) wird 20 mal zitiert und verlinkt, das der FPÖ nahestehende Portal „unzensuriert.at“ achtmal.⁸⁰ Je ein Verweis findet sich auf die „Preußische Allgemeine Zeitung – Ostpreußenblatt“ sowie auf das Magazin „eigentlich frei/ef-magazin“.⁸¹ Als Informationsquelle über Christenverfolgungen nutzte www.ead.de besonders intensiv das anonyme Weblog „koptisch.wordpress“, auf das v.a. in den Jahren 2010 und 2011 mindestens 183 Mal verlinkt wurde.⁸² „koptisch.wordpress“ („Kopten ohne Grenzen“) veröffentlicht seit Dezember 2009 anonym in skurriler und offensichtlich unseriöser Form Texte, Fotos, Karikaturen und Fotomontagen mit extrem islamfeindlicher Ausrichtung.⁸³ Während koptisch.wordpress oder PI-News durch die unseriöse Aufmachung bzw. rechtslastige Ästhetik ihrer Websites kritische Leser/innen skeptisch machen können, erscheinen dieselben Artikel dieser Medien auf der Seite der DEA optisch wesentlich seriöser, was zu einer zusätzlichen Irreleitung der Leser/innen beitragen kann.⁸⁴

Inhaltlich werden in den aus neurechten, rechtspopulistischen und islamfeindlichen Medien übernommenen Artikeln die Themen Religionsfreiheit und Christenverfolgungen mit antimuslimischer Hetze und umfassender Ablehnung des Islam verknüpft. Einige Artikel werben darüber hinaus für antimuslimische Hetze rechtspopulistischer Parteien (etwa „pro Deutschland“)⁸⁵ oder stellen gewalttätige Personen als seriöse Politiker und Referenten dar.⁸⁶ Wer als evangelischer Christ v.a. in den Jahren 2010 und 2011 die Nachrichten auf www.ead.de las, fand dort regelmäßig auf einer erwartbar christlichseriösen Internetseite in optisch und sprachlich seriöser Form unseriöse Positionen und Texte des extrem rechten Spektrums.

4. Folgerungen für die theologische Forschung und vorhandene Anknüpfungspunkte

Für die theologische Forschung ergibt sich aus den Beobachtungen insbes. der Medienanalysen ein breites Themenfeld. Neben pastoraltheologischen Fragestellungen z.B. zu Frömmigkeitsstilen, die rechts-extreme Einstellungen verstärken, ihren Entstehungsbedingungen sowie Präventionsmöglichkeiten⁸⁷ und sozialetischen Überlegungen z.B. zu christlich motiviertem Widerstand und zu Einspruch auf sozialer und politischer Ebene gegen gesellschaftliche und wirtschaftliche Begünstigungsfaktoren rechtspopulistischer Stimmungslagen⁸⁸ stellen sich auch Fragen im dogmatischen und moraltheologischen Bereich. Die katholische Theologie verweisen die Befunde auf die Notwendigkeit einer erneuten und vertieften kritischen Revision antimodernistischer Theologie(n) der pianischen Epoche in historischer wie systematisch-theologischer Perspektive. Woraus erklärt sich die beobachtbare Kompatibilität antimodernistischer Theologie mit rechtsextremem Gedankengut? Welche geistesgeschichtlichen und welche politischen bzw. politisch motivierten Ideen und ggf. Ideo-

⁷³ Vgl. z.B.: <http://web.archive.org/web/20120720021913/http://kath.net/detail.php?id=36614> inklusive Leserkommentare.

⁷⁴ Vgl. Interview mit dem Distriktobere der FSSPX, Schmidberger: <http://www.kath.net/news/35185>, dazu Interview mit P. Lugmayr FSSP: <http://www.kath.net/news/35206>; Artikel zum Alten Ritus von Sven Conrad FSSP: <http://www.kath.net/news/36697>; Ablehnung eines traditionalistischen Beitrags mit der Begründung, dass sein Autor den Holocaust relativiert: <http://kath.net/news/35238>.

⁷⁵ Zwischen 18. Januar und 9. Februar 2012 erschienen 11 Artikel (vgl. z.B.: <http://www.kath.net/news/34813>; <http://www.kath.net/news/34848>; <http://www.kath.net/news/35035>); am 2.3. und am 25.6.2012 wurde in anderen Zusammenhängen noch einmal auf den Fall Oblinger Bezug genommen.

⁷⁶ Zum Rheinischen Merkur: <http://www.kath.net/news/28241>; zu Helmut Matthies: <http://www.kath.net/news/25151>; <http://www.kath.net/news/25256>.

⁷⁷ Vgl. dazu auch *Islamfeindschaft und ihr Kontext*. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“, hg. v. Wolfgang Benz, Berlin 2009, sowie Wolfgang Benz: *Die Feinde aus dem Morgenland*. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München: C.H. Beck 2012, 220 S., brosch. € 12,95 ISBN: 978-3-406-66260-7.

⁷⁸ Das Interview ist abrufbar unter: <http://web.archive.org/web/20070528161149/http://kath.net/detail.php?id=17898> (25.03.2014; auch per screenshot gesichert). Meine kritischen Beobachtungen zu PI und JF auf kath.net bestätigte kath.net am 18.07.2013 in einem polemischen Eigenartikel inkl. Klagedrohung und Angabe einer E-Mail-Adresse (<http://www.kath.net/news/42110>). Die Münchner Ortsgruppe von „PI“ wird seit Frühjahr 2013 vom Bayrischen Verfassungsschutz beobachtet (vgl. Bernd Kastner, „Die Freiheit“ und PI gelten in Bayern als verfassungsfeindlich“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 12.03.2013 auf: <http://www.sueddeutsche.de/bayern/einstufung-des-bayerischen-innenministeriums-die-freiheit-und-pi-gelten-in-bayern-als-verfassungsfeindlich-1.1647727>).

⁷⁹ Unter der allgemeinen Rubrik „Aktuelle Meldungen“ erscheinen 20–30 Meldungen pro Monat; unter „Arbeitskreis Religionsfreiheit – Nachrichten“ ca. 120 Meldungen pro Monat; viele Meldungen der allgemeinen Rubrik sind aus dem AK Religionsfreiheit übernommen.

⁸⁰ Treffer auf <http://www.ead.de/suchergebnis.html> per screenshot gesichert, zuletzt eingesehen am 25.03.2014.

⁸¹ Zu den Nachweisen s. Strube, *Stellungnahme* [Anm. 21], 3–4.

⁸² Ergebnis der Suche nach „koptisch.wordpress“ mit der Suchfunktion auf www.ead.de (zuletzt eingesehen und per screenshot gesichert am 31.03.2014). Für diesen Hinweis danke ich Elke Pieck.

⁸³ S. z.B.: <http://koptisch.wordpress.com/2011/07/30/die-islamophilie-krankheit-und-ihre-konsequenzen/>.

⁸⁴ Vgl. z.B. [http://www.ead.de/index.php?id=36&tx_ttnews\[swords\]=&tx_ttnews\[tt_news\]=8322&cHash=8c0e96900cf7492d69a485240ef5d86b](http://www.ead.de/index.php?id=36&tx_ttnews[swords]=&tx_ttnews[tt_news]=8322&cHash=8c0e96900cf7492d69a485240ef5d86b) mit <http://koptisch.wordpress.com/2010/11/page/20/>.

⁸⁵ S. [http://www.ead.de/index.php?id=444&tx_ttnews\[swords\]=&tx_ttnews\[tt_news\]=8501&cHash=11d66ca4d6db42c1a3c3ee60d9859fbf](http://www.ead.de/index.php?id=444&tx_ttnews[swords]=&tx_ttnews[tt_news]=8501&cHash=11d66ca4d6db42c1a3c3ee60d9859fbf) (25.3.2014)

⁸⁶ Die von PI übernommene Meldung „Frankreich: Internationale Islamisierungskonferenz“ vom 18.12.2010 nennt als Referenten und „bekannte Persönlichkeit“ z.B. „Tommy Robinson von der EDL“. Sowohl Robinson (eigentlich Stephen Yaxley-Lennon) persönlich als auch die aus der Hooliganzene hervorgegangene English Defence League stehen in Großbritannien aufgrund von Gewalttätigkeit in der Kritik; Yaxley-Lennon wurde deswegen verurteilt ([http://www.ead.de/index.php?id=444&tx_ttnews\[swords\]=&tx_ttnews\[tt_news\]=8657&cHash=7e4149326fcc653a355153d517e65c32](http://www.ead.de/index.php?id=444&tx_ttnews[swords]=&tx_ttnews[tt_news]=8657&cHash=7e4149326fcc653a355153d517e65c32)).

⁸⁷ Vgl. dazu neben der Literatur zu fundamentalistischen Frömmigkeitsstilen von HOYNINGEN-HUENE, *Religiosität* [Anm. 65].

⁸⁸ Vgl. ICEP Berliner Institut für christliche Ethik und Politik, Stefan KURZKE-MAASMEIER / Andreas LIENKAMP / Andreas LOB-HÜDEPOHL, *Widerstand gegen Rechtsextremismus – eine Christenpflicht*. Klärungen aus theologisch-ethischer Perspektive, auf: http://www.bagkr.de/wp-content/uploads/ICEP2009_Widerstand.Rex.pdf (eingesehen 21.03.2014).

logien fanden Eingang in antimodernistische theologische Texte? Wie sind diese Einflüsse aus heutiger Sicht und historischer Erfahrung theologisch (und nicht nur historisch)⁸⁹ zu beurteilen und was ergibt sich daraus für ihren Stellenwert in der kirchlichen Lehre? Zu fragen ist nach möglichen gemeinsamen geistesgeschichtlichen Quellen und Gewährsleuten antimodernistischer Theologien und rechtsextremer Ideologien im 19. und beginnenden 20. Jh. Welchen Einfluss hatten die rechtsgerichteten Diktaturen und autoritären Regime des 20. Jh.s⁹⁰ und die praktische Notwendigkeit eines wie auch immer gearteten kirchlichen Arrangements auf kirchliche Texte und auf die Ausprägung bestimmter Frömmigkeitsstile dieser Epochen, und welche dieser Einflüsse wirken ggf. noch nach? Hilfreich ist es, die auf diesem Gebiet schon vorhandenen Forschungen zusammenzuführen und über die jeweilige Fachdisziplin hinaus einer breiteren theologisch interessierten Leserschaft zugänglich zu machen.

Eine solche allgemeinverständliche Zusammenschau historischer und systematisch-theologischer Forschung unter praktisch-theologischer Perspektive gelingt Rainer Bucher: Indem er die Strukturen und Wirkmechanismen von *Hitlers Theologie*⁹¹ analysiert, führt Bucher – mit umfangreichem Verweis auf (kirchen-)historische Forschung in Endnoten und Literaturverzeichnis – in die Problematik „Kirche und Nationalsozialismus“ ein, informiert über Berührungsfelder und gemeinsame Bezugsgrößen von Kirchen und Nationalsozialismus (vgl. Kap. VIII: „Kirchenreform mit Hilfe von Hitlers Theologie“) und mündet in eine „praktisch-theologische Gewissenserforschung“ mit Blick auf Sehnsüchte und Versuchungen, die auch in religiösen, kirchlichen und theologischen Zusammenhängen auftreten (Sehnsucht nach Gemeinschaft, Kränkungsliederung, heroischem Leben, die Versuchung des „theologischen Totalitarismus“). Das Buch und weitere Artikel Buchers bieten Ansatzpunkte für die Bearbeitung und Beantwortung zahlreicher der eben aufgeführten Forschungsfragen.

Relevant sind in unserem Zusammenhang, trotz der verschwindend kleinen Zahl ihrer Mitglieder, Forschungen zur Priesterbruderschaft St. Pius FSSPX (sowie zur aus ihr hervorgegangenen Priesterbruderschaft St. Petrus FSSP), die deren liturgische und theologische Positionen nicht losgelöst von ihren zahlreichen politisch explizit rechten Positionierungen, sondern dezidiert eingedenk dieses Zusammenhangs behandeln. Dies geschieht richtungsweisend in dem von Peter Hünemann hg. *Quaestiones-disputatae*-Band *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Piusbrüder*, der anlässlich der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Priesterbruderschaft 2009 erschienen ist und dessen inhaltliche Bedeutung weit über den 2009 aktuellen Konflikt hinausgeht.⁹² Die fünf Hauptartikel dieses Bandes fokussieren die Theologie der Priesterbruderschaft einschließlich ihrer medialen Selbstdarstellung und im Kontext ihrer politischen Haltungen; sie dienen

dabei auch der römisch-katholischen Selbstvergewisserung über die tief in der Tradition verwurzelten theologischen und spirituellen Quellen des Zweiten Vatikanums. In unserem Zusammenhang besonders relevant ist Wilhelm Dambergs Analyse der theologischen wie politisch-ideologischen Hintergründe der Priesterbruderschaft und ihrer maßgeblichen Lehrdokumente, die zahlreiche ideologische Berührungspunkte benennt und den priesterbruderschaftlichen Traditionalismus als eine katholische Variante des Fundamentalismus einordnet.⁹³

Damit ist als ein weiteres Bezugsfeld für die katholische wie evangelische Theologie die Fundamentalismusforschung benannt, die interdisziplinär Soziologie, Politikwissenschaft, Neuere Geschichte, Religionswissenschaft, Psychologie und Psychoanalyse mit der Theologie zusammenführt.⁹⁴ Für die katholische Theologie haben Stephan Goertz, Rudolf B. Hein und Katharina Klöcker durch ihren Sammelband *Fluchtpunkt Fundamentalismus* (Festschrift für Antonio Autiero) und dort in ihrer Einleitung relevante Forschung umfangreich zusammengetragen, prägnant zusammengefasst und auf das katholische Glaubensspektrum zugespitzt. Sie erweisen antimodernistisch-traditionalistische Haltungen als katholische Spielarten eines christlichen Fundamentalismus und zeigen auf, inwieweit fundamentalistische Denkkfiguren selbst aktuelle (moral-)theologische Debatten noch prägen.⁹⁵ Zahlreiche Artikel des Bandes sind für die Problematik rechts-extremer Einstellungen in katholischen Milieus relevant⁹⁶ – wenn gleich genau dieser Aspekt nicht benannt wird.

Ansätze zur Behebung des hier vorgestellten Forschungsdefizits wird demnächst ein von mir hg. interdisziplinär angelegter Sammelband bieten, der 2015 bei Herder erscheinen wird.

⁹³ DAMBERG, *Die Priesterbruderschaft St. Pius X.* [Anm. 43], 69–122. Vgl. dazu auch: *Vatikan und Piusbrüder. Anatomie einer Krise*, hg. v. Wolfgang BEHNERT, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 260 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–451–30279–4.

⁹⁴ Dazu z. B. THOMAS MEYER, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck 1989; ders., *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*, Wiesbaden 2011; MARTIN RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990; ders., *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München 2001; *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, hg. v. Heiner BIELEFELD / Wilhelm HEITMEYER, Frankfurt a. M. 1998; Wolfgang WIPPERMANN, *Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen*. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 176 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–30476–7. Zur Zusammenarbeit von Theologie und Psychoanalyse vgl.: *Religion und Fanatismus. Psychoanalytische und theologische Zugänge*, hg. v. Marianne LEUZINGER-BOHLEBER / Paul-Gerhard KLUMBIES. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 340 S., kt € 39,99 ISBN: 978–3–525–45184–7.

⁹⁵ GOERTZ/HEIN/KLÖCKER, *Fluchtpunkt Fundamentalismus?* [Anm. 51], darin: dies., „Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus: Eine Einführung“, 11–76.

⁹⁶ Neben dem Artikel zu „Grundlegungen“ sind aus meiner Sicht für unsere Thematik besonders relevant: Marianne HEIMBACH-STEINS, „Religionsfreiheit in der Bestreitung. Katholisch-fundamentalistische Versuchungen“, 275–282; Regina AMMICHT QUINN, „Fundamente und feste Burgen. Fragen nach einer sicheren Religionsarchitektur“, 283–304; Judith KÖNEMANN, „Lernen gegen die Angst – oder: den Fundamentalismus an der Wurzel packen“, 402–419.

⁸⁹ Diese Unterscheidung trifft Rainer BUCHER, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008, 24.

⁹⁰ Neben NS-Diktatur, italienischem und spanischem Faschismus sowie Militärdiktaturen in Lateinamerika sind auch unscheinbarere Varianten wie der österreichische „Ständestaat“/„Austrofaschismus“ relevant.

⁹¹ BUCHER, *Hitlers Theologie* [Anm. 89].

⁹² HÜNNEMANN, *Exkommunikation oder Kommunikation?* [Anm. 43].

Exegese / Altes Testament

Fischer, Georg: *Theologien des Alten Testaments*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 328 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 31), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–460–07311–1

Die vielfältigen Redeweisen der biblischen Schriften von und über Gott wahrzunehmen sowie zu beschreiben, wobei die jeweiligen Spezifika dieser Redeweisen in den einzelnen Schriften und deren theologische Konzeptionen herausgearbeitet werden sollen, ist das zentrale Anliegen von Georg Fischer. Dass die Schriften des AT vielgestaltige und teilweise auch voneinander abweichende Theologien beinhalten, die sich nicht auf eine einzige hin vereinigen lassen, ist nicht neu. Und so kann F. zunächst an eine Reihe von Arbeiten anknüpfen, die bestrebt sind, die Pluralität theologischer Entwürfe im AT aufzuzeigen (z. B. Mary E. Mills: *Images of God in the Old Testament*,

1998; Paul R. House: *Old Testament Theology*, 1998; Erhard S. Gerstenberger: *Theologien im Alten Testament*, 2001; J. Gordon McConville: *An Old Testament Political Theology*, 2006).

Im Unterschied zu bisherigen Veröffentlichungen werden hier nun jedoch alle atl. Schriften, einschl. der griechisch überlieferten Werke, gleichberechtigt nebeneinander besprochen. Gleichzeitig erfolgt eine sehr starke Fokussierung auf die jeweiligen Eigenarten und Spezifika mit Blick auf Gott und das Reden von ihm in den einzelnen Schriften. Damit werden diese sowohl in ihrer Ganzheit als auch als in sich geschlossene Werke betrachtet. Hierin zeigt sich auch F.s Bemühen, die Überlieferung der Schriften als „einheitliche“ Werke ernst zu nehmen. Er befragt die biblischen Schriften nicht auf religions-, sozial-, entstehungs- oder redaktionsgeschichtliche Hintergründe, vielmehr möchte F. eine „explizite Theologie“ betreiben (15) und sie als „historische Dokumente“ hinsichtlich des Redens über und von Gott auswerten. Insgesamt betrachtet wählt er damit in erster Linie eine litera-

risch synchrone Zugangsweise zu den Texten, wobei bei ihm durchaus auch eine spirituelle Komponente mitschwingt: Gott „mehr zu erkennen würde uns verändern und näher zu ihm ziehen – dahin zu führen ist auch Ziel dieses Buches und mein Anliegen.“ (10) Aus diesem Grund finden sich in den jeweiligen Darstellungen immer wieder Aktualisierungen und Transferierungen zu gegenwärtigen Erfahrungen gläubiger Menschen (vgl. z.B., wenn F. abschließend zum Bild des schöpfenden und begleitenden Gottes im Buch Genesis auf S. 29 resümierend festhält: „Wie geliebte Kinder umhegt und beschützt, können wir vertrauensvoll und angstfrei unserer Aufgabe nachkommen, sein ‚Bild‘ hier auf der Erde zu sein.“).

Das Vorhaben von F. ist sicherlich als sehr ambitioniert zu bezeichnen, v.a. wenn es auf nur 328 S. erfolgen soll. Dennoch bewältigt er dieses Programm auf sehr beeindruckende Art und Weise. Dass hier an der einen oder anderen Stelle auch selektiv vorgegangen werden muss und die jeweiligen theologischen Konzeptionen nicht erschöpfend dargestellt werden können, bleibt nicht aus. Doch gelingt es F., zahlreiche Aspekte anzusprechen und so den Lesern und Leserinnen eine sehr breite Palette von Möglichkeiten des Redens von und über Gott im AT aufzuzeigen.

Das Buch gliedert sich in vier Teile (Einleitung, Hauptteil, Zusammenschau, Anhang). Im ersten Teil (13–20) formuliert F. zunächst sein Anliegen und verortet es in den gegenwärtigen Forschungskontexten. Im zweiten Teil (21–248) erfolgt die dahingehende Besprechung der Schriften, wobei jede einzelne Schrift eigens analysiert wird. Lediglich bei den Psalmen beschränkt sich die Darbietung auf größere Leitlinien. Dabei findet eine konsequente Ausrichtung der Darstellungen auf die jeweilige *Theo-logie* statt, d.h. auf die Rede von und über Gott in den einzelnen Schriften. „Spezielles Augenmerk gilt dabei einmaligen Formulierungen und anderen Besonderheiten, wie z.B. gehäuften oder prägnanten Formulierungen bzw. sogar nur einmaligen Ausdrücken. Darin zeigen sich die sprachlichen Eigenarten [...], die fast eine Art von verschiedenen ‚Porträts‘ des biblischen Gottes ergeben [...]“ (16) Die Abfolge der Schriften orientiert sich dabei weitestgehend an der Hebräischen Bibel: Torä, vordere Propheten, Schriftpropheten, „spätere Geschichtsbücher“ sowie Schriften und Weisheitsliteratur (darin beginnend mit Ijob als Modell für Theologien und endend mit ausgewählten Psalmen). Bei den jeweiligen Ausführungen fällt jedoch auf, dass Strategien und Funktionen mit Blick auf narrative Gesamtstrukturen in den Schriften nur selten in den Blick genommen und einzelne Gottesbilder teilweise lediglich aneinanderreihend benannt werden. Dies ist natürlich auch dem begrenzten Umfang des Buches geschuldet. Vielleicht ist dies auch der Grund dafür, warum eher schwierige Gottesbilder – wie z.B. die in Kontexten von Gewalt, Tod, Rache oder Verlust auftretenden – zugunsten eindeutig positiv konnotierter Gottesbilder nur angerissen werden. Der dritte Teil (249–300) beinhaltet eine Zusammenschau, in der einzelne Aussagen zu wesentlichen Charakteristika Gottes zusammengeführt werden. Folgende markante und dominierende Merkmale Gottes, die sich in fast allen Schriften finden lassen, werden dabei herausgegriffen: der sprechende Gott, Gottes Schenken von Leben und Gemeinschaft mit sich sowie Gott als Retter, Richter und als Erbarmender. Darüber hinaus lassen sich – so F. – weitere markante Züge ausmachen: Gott ist einzig, ewig, universal, heilig, abbildlos, lebendig und emotional, auf Heil ausgerichtet und für Schwache sorgend. Darüber hinaus besitzt Gott höchste Autorität und Macht. Anschließend erfolgt eine Diskussion und Reflexion auf die damit zusammenhängenden Fragen und der Blick wird auf Bezüge der atl. Theologie zum NT hin geweitet.

F. gelingt es sehr gut, die jeweiligen Spezifika des Redens von und über Gott in den einzelnen Schriften herauszufiltern. Positiv hervorzuheben ist, dass F. an dieser Stelle nicht stehen bleibt. Vielmehr schafft er es, diese Vielfältigkeit und Pluralität der Konzeptionen am Ende wieder zu einer Einheit zusammenzufügen. Darüber hinaus macht er auf den Reichtum von Gottesbildern, die den Schriften des AT innewohnen, aufmerksam und versteht es, diese auf eine sehr ansprechende und verständliche Art und Weise darzustellen. Das Buch ist sowohl in seinem Anliegen als auch in seiner Durchführung durchaus überzeugend.

Aachen

Annett Giercke-Ungermann

Genesis, hg. v. Athalya Brenner / Archie Chi Chung Lee / Gale A. Yee. – Minneapolis: Fortress Press 2010. (XVI) 344 S. (texts @ contexts), geb. € 32,99 ISBN: 978-0-8006-5999-8

Mit dieser Aufsatzsammlung beginnt die „texts @ contexts“-Reihe, die von den Exegetinnen Athalya Brenner und Nicole Wilkinson Duran hg. wird. „Genesis“ ist nur der Anfang von insgesamt acht Aufsatzsammlungen zu ausgewählten biblischen Büchern, davon vier Bücher zum Alten und vier zum Neuen Testament. Der Name der Reihe ist programmatisch: Die biblischen Texte sollen in verschiedenen Kontexten ausgelegt, gedeutet und interpretiert werden. So ist die Aufsatzsammlung zur Genesis eine Zusammenstellung von 17 Artikeln aus unterschiedlichen Kontexten. Zum Kontext zählt die Herkunft der

Autor/inn/en und die je eigene Perspektive auf den Text, die u.a. von Aspekten wie Gender, Klasse und Rasse geprägt sein kann.

Der erste Band zur Genesis ist in drei große Teile untergliedert: 1) Beginnings: The Creation Revisited, 2) Redreaming with Joseph and Others, 3) Issues of Gender, Family, and Class. Drei Artikel des Sammelbandes – aus jedem Teil einer – sollen im Folgenden vorgestellt werden. Dies kann aufgrund der beeindruckenden Bandbreite von Artikeln und Kontexten nur ausschnitthaft sein.

Der Südafrikaner *Mark Rathbone* befasst sich in seinem Artikel „Unity and Scattering“ mit Gen 11 – dem Turmbau zu Babel. Er erläutert zunächst, wie während der Zeit der Apartheid Gen 11 von der Niederländisch-reformierten Kirche (Dutch Reformed Church) als moralische Rechtfertigung für die Rassentrennung gelesen wurde: Die Zerstreuung der Menschen wird als von Gott gewollt – als Strategie Gottes, um seine Schöpfung zu erhalten – und als notwendig betrachtet. Dieser biblische Text diente in Südafrika als Legitimation zur Trennung von Rassen und ethnischen Gruppen.

R. stellt dieser „kolonialen“ Leseweise eine „antikoloniale“ gegenüber, wie er sie bei Desmond Tutu gefunden hat. Tutu akzentuiert den Aspekt, dass der Bau des Turmes als Handlung gegen Gottes Gebot und damit als Sünde verstanden werden kann. Die Zerstreuung und Sprachenvielfalt ist somit nicht von Gott gewollt, sondern vom Menschen gemacht.

Da die von R. vorgestellten Interpretationen zur Isolierung einzelner Gruppen (Ethnozentrismus) oder zu einem Identitätsverlust (kultureller Relativismus) führen, versucht er es mit Auslegungen von nicht-wissenschaftlichen Leser/innen, wie sie z.B. in Bibelgruppen anzutreffen sind, zu denen aber auch ein Linolschnitt des südafrikanischen Künstlers Azaria Mbatha zählt. R. macht auf die Namensthematik in Gen 11 aufmerksam, wo es heißt: „machen wir uns damit [mit dem Turmbau] einen Namen“ (Gen 11,4). Er verweist hier auf afrikanische Traditionen, in denen Namensgebung mit Respekt vor den Ahnen verbunden ist. Wenn sich die Turmbauer einen großen Namen machen wollten, dann bedeute dies im afrikanischen Kontext, dass sie arrogant gewesen seien und gegen den Willen ihrer Ahnen handelten. Anders als die Niederländisch-reformierte Kirche und auch als Desmond Tutu kommen die nicht-wissenschaftlichen Leser/innen zu folgendem Interpretationsergebnis: „Die Sünde der Menschen ist ihr Verlust ihrer Traditionen, Identität und ihrer Kultur, die sie mit den Ahnen, ihrem Land und untereinander verband.“ (105) Hier gelinge ein ganzheitlicher Blick auf den Text, der kulturelle Identität ermögliche, gleichzeitig aber auch in Kategorien von Einheit denken könne.

Der zweite Teil des Buches beginnt mit *Carole R. Fontaines* Artikel „Here Comes This Dreamer“. Reading Joseph the Slave in Multicultural and Interfaith Contexts“. Wie der Titel schon sagt, liest F. die Josephsgeschichte aus der Perspektive des Menschenrechtsdiskurses und stellt Parallelen zwischen der biblischen Geschichte und der Welt von heute her.

Ihre Hermeneutik bezeichnet sie als ein „reading around“ (133), das – anders als in der kontextuellen Exegese, in der vom Lesen *mit* den anderen die Rede ist – ein Lesen *für* die anderen ist. F. hat für iranische Flüchtlinge, Studierende muslimischer Länder und mit Freunden die Texte der Josephsgeschichte gelesen und präsentiert in diesem Aufsatz ihre Ergebnisse. So versucht sie z.B., die Josephsgeschichte im Licht des modernen Menschenhandels zu lesen, und zeigt auf, dass die Geschichte der Bibel auch Relevanz für die heutige Zeit hat. Joseph wird von seinen Brüdern verkauft und wird so Opfer eines Menschenhandels. Ebenso würden heute ebenfalls Kinder von ihren Eltern – meist ohne dass diese es beabsichtigten – an Menschenhändler verkauft. Auch als Joseph nach Ägypten kommt, bleibt er – trotz privilegierter Stellung – ein Sklave. Er ist zwar exklusives Eigentum, das ihn wiederum vor dem Missbrauch durch andere schützt, aber er ist kein freier Mann. Auch dieses Prinzip sei unter Menschen, die unter fadenscheinigen Bedingungen in den Westen gebracht werden, zu finden. F. macht darauf aufmerksam, dass Joseph zwar eine wichtige Position in Ägypten zugewiesen wird, diese aber für den Pharao mit wenig Risiko verbunden ist, weil er Joseph bei einem Versagen schnell loswerden könnte und damit kaum ein Verlust verbunden wäre.

Die Autorin ist skeptisch gegenüber dem in der Josephsgeschichte erzählten Happy End. Dennoch – sie kann viele Parallelen aufzeigen, die die Josephsgeschichte in ein neues Licht rücken und eine weitere Dimension biblischer Texte erschließen, die für Lesende von heute relevant sein könnten und lange genug kaum wahrgenommen wurden.

Zum letzten Teil gehört ein Beitrag von *Cheryl A. Kirk-Duggan* mit dem Titel „Characterizations, Comedy and Catastrophe“. Sie untersucht den zweiten Schöpfungsbericht und die Geschichte Nochs von einer Womanist-Perspektive aus, die vorsieht, dass Unterdrückungen von Frauen, v.a. jene, die aufgrund von Hautfarbe und Zugehörigkeit zu einer Klasse geschehen, benannt, kritisiert und überwunden werden (224). K.-D.s Hermeneutik liest den Text zynisch (im Sinne einer Hermeneutik des Verdachts), kreativ, mutig, verbindlich, aufrichtig, mit Neugier und als Komödie. Den letzten Aspekt erläutert sie ausführlich: „Comedy, undergirded by ideology, enhances life, is good, and engages freedom in ambiguous ways, which operates in various ways biblically; it supports propaganda, and sometimes is subversive.“ (227f) In den Schöpfungsgeschichten kann sie Aspekte einer Komödie finden, wie bspw. in Gen 3, als Gott fragt, wer die Frucht vom Baum gegessen habe. K.-D. erinnert dies an Comics, in denen Kinder behaupten, sie seien es nicht gewesen.

Anschließend stellt K.-D. einige exegetische Auslegungen zu Gen 2–3 vor, die sie dann im Sinne ihrer eigenen Hermeneutik reflektiert. Von dort geht sie weiter zur Noah-Geschichte und fügt hier den Film „Evan Almighty“ als filmisches Beispiel der Interpretation einer biblischen Geschichte an.

K.-D. wählt einen ungewöhnlichen Zugang zu zwei sehr bekannten biblischen Texten, dem es manchmal an einem roten Faden fehlt. Interpretationen

des Textes sucht sie nicht nur in verschiedenen exegetischen Kommentaren, sondern auch im Film. Das mag den einen befremden, ermöglicht aber der anderen eine neue Perspektive auf einen bekannt geglaubten Text.

Diese Ouvertüre einer ganzen Reihe zeigt, was in der Bibelwissenschaft bisher kaum berücksichtigt wurde: Eine Sammlung von kontextuellen Auslegungen, die zwar zu finden waren, aber nie auf diese Art zusammengestellt wurden. Es ist hilfreich, nützlich und lehrreich, eine solche Zusammenstellung zu einem biblischen Buch zu haben. Ein Manko aber bleibt: Nicht alle biblischen Texte der Genesis werden interpretiert und nicht alle ausgelegten Texte werden in allen Kontexten reflektiert. Das wäre auch nicht praktikabel – aber dennoch wünschenswert. Denn so verschieden die biblischen Texte und unsere Kontexte sind, so sehr haben sie doch verdient, eigens benannt, reflektiert und kritisch betrachtet zu werden.

Köln

Stephanie Feder

Seiler, Stefan: Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 332 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 11. Folge, 2), pb. € 45,90 ISBN: 978-3-17-022549-7

Literarische Texte entstehen bekanntlich nicht aus dem Nichts. Vielmehr stoßen die Rezipienten und Rezipientinnen bei ihrer Lektüre eines Textes immer wieder auf mehr oder weniger sichtbare Spuren anderer Texte. Die Frage, wie diese Text-Text-Beziehungen beschrieben und näher untersucht werden können, ist nicht (mehr) allein etablierter Gegenstand der Literaturwissenschaften. Auch in exegetischen Arbeiten wird in letzter Zeit verstärkt versucht, viele verschiedene Intertextualitätskonzepte für ein methodisches Vorgehen in und bei Textanalysen sowie Textinterpretationen fruchtbar zu machen. So auch in der vorliegenden Monographie von Stefan Seiler, die im Wintersemester 2010/2011 als Habil.schrift von der Augustana-Hochschule Neuendettelsau angenommen wurde. Dabei verfolgt S. ein sehr ambitioniertes Ziel: Er möchte, dass Intertextualität „als Basis des Verstehens von Texten begriffen wird, die in *alle* exegetischen Überlegungen einfließen soll“ (16; Hervorhebung im Original). Wie sich nun durch die Einblendung von Text-Text-Beziehungen erweiterte Sinnmöglichkeiten von Texten ergeben können, wird anhand ausgewählter Psalmen aufgezeigt. Da S. hier in erster Linie deren Bezüge zum Pentateuch herausarbeiten möchte, erfolgt eine dahingehende Selektion der Psalmen. Die Analyse beschränkt sich folglich auf Ps 66–68; 78; 81; 90; 95; 99; 105; 114; 135–136. Dabei wird von ihrer „Endgestalt“ (15) ausgegangen und mögliche intratextuelle (Psalterinterne) Beziehungen und Verknüpfungen werden ausgeklammert.

Die Arbeit lässt sich im Großen und Ganzen in drei Hauptteile gliedern: 1. Ausführungen zum Aufbau sowie zur theoretischen und methodischen Grundlegung der Untersuchung (Kap. 1–4; 15–48); 2. Einzelanalyse der dreizehn ausgewählten Psalmen (Kap. 5, 49–284); 3. Zusammenführung der Ergebnisse und Ausblick (Kap. 6–8, 285–305).

Im Rahmen einer „theoretischen Grundlegung“ werden zunächst ausgehend von M. Bachtin bis hin zu S. Trimpe entscheidende Frage- und Problemstellungen von Text-Text-Beziehungen in Form eines sehr übersichtlichen und stark zusammenfassenden forschungsgeschichtlichen Überblicks dargeboten. Auf die vielfältigen und zum Teil auch kontroversen Diskussionen und Ansätze wird knapp, dennoch aber durchaus pointiert eingegangen. Dabei wird festgehalten, dass sich die vorliegende Arbeit in erster Linie an textdeskriptiv und stärker rezeptionsorientiert arbeitende Modelle von Intertextualität anlehnt. Darauf aufbauend werden als „Zwischenschritt“ erste Möglichkeiten und Grenzen einer Applikation auf biblische Texte aufgezeigt (zeitl. Abfolge, Raum des Kanons). Hier schließt sich S. v. a. an die von G. Steins verbreitete „kanonisch-intertextuelle Auslegung“ an. Darüber hinaus erfolgt eine Abgrenzung von eher geschichtstheologischen Ansätzen, insofern hier das „Wechselspiel der Texte“ (43) und ihr Dialog, durch den sich weitere Sinngebungen eröffnen, im Zentrum stehen.

An die theoretischen und methodischen Überlegungen schließt sich dann sogleich der Hauptteil der Arbeit an. Die Analyse der dreizehn Psalmen erfolgt stets nach dem gleichen Schema: Übersetzung, Aufbau/Gattung, intertextuelle Bezüge, Zusammenfassung des Ertrags. Die jeweils dargebotenen Übersetzungen sind gut begründet. Die Diskussion wichtiger Übersetzungsentscheidungen und das Aufzeigen möglicher Alternativen erfolgt in den Fußnoten. Die Strukturierung wird in erster Linie aufgrund von Wortfeldern, Leitbegriffen sowie textinternen Bezügen in den jeweiligen Psalmen vorgenommen. Deren zusammenfassende Veranschaulichung findet am Ende – durchaus sehr „leserfreundlich“ – in Form einer graphischen Umsetzung statt. Die Erarbeitungen und Diskussionen der intertextuellen Bezüge werden überaus sorgfältig sowie gründlich begründet und durchgeführt. Dadurch ruht die Interpretation und Auswertung stets auf einer soliden exegetischen Basis.

Abgerundet wird die Arbeit durch eine Zusammenführung der Ergebnisse. In zwei Schritten werden wichtige Erträge mit Blick auf Exegese und Hermeneutik gebündelt und zusammengefasst. Wie eigentlich nicht anders zu erwarten,

wird dabei herausgestellt, dass die behandelten Texte zumeist zu recht unterschiedlichen Texten, die zum Teil aus verschiedenen Schriftkorpora stammen, Bezüge aufweisen und dabei individuelle Akzente setzen. Interessanter hingegen ist, dass in den behandelten Psalmen das Handeln Gottes gegenüber dem Handeln von menschlichen Figuren eher in den Vordergrund gestellt wird, so wie dass weiterführende Akzentuierungen und zum Teil auch „Überhöhungen“ gegenüber den in Beziehung stehenden Texten stattfinden. In diesem Sinne werden, so S., universale Perspektiven eröffnet und Aktualisierungen vorgenommen.

S. gelingt es hier durchaus sehr überzeugend, die vielfältigen intertextuellen Bezüge der dreizehn ausgewählten Psalmen zum Pentateuch (zum Teil auch zu Dtjes und Ri) aufzuzeigen und für die Interpretation der Psalmen fruchtbar zu machen. Offen bleibt allerdings, inwiefern die unterschiedlichen literarischen Darbietungsformen von Poesie und Prosa Auswirkungen auf mögliche Text-Text-Beziehungen und die Etablierung weiterer Sinnhorizonte haben können. Das Verhältnis von kanonischer Hermeneutik und intertextuellen Zugängen bleibt weitestgehend unbestimmt. Mit Blick auf Ausführungen im Rahmen der theoretisch-methodischen Grundlegung, dass die Texte in einen wechselseitigen Dialog treten, sich also gegenseitig „verändern, erweitern oder ergänzen“ (48), stellt sich am Ende der Arbeit nun die Frage, welche weiteren Sinnhorizonte sich für die Texte aus dem Pentateuch ergeben. Dieser Aspekt wird in der Untersuchung nur unzureichend beachtet und erörtert.

Grundsätzlich ist eine intertextuelle Analyse im Buch der Psalmen anhand ausgewählter Beispiele nur zu begrüßen, zeigt sie doch die Vielfältigkeit von Verweisen, Bezugs- und Sinnhorizonten auf, die gleich einem Netz mit und in den Texten verwoben sind. Insgesamt betrachtet, ist die von S. vorgelegte Untersuchung sowohl in ihrem Anliegen als auch in dessen Durchführung und Präsentation durchaus überzeugend.

Aachen

Annett Giercke-Ungermann

HIÖB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, hg. v. Werner Schüßler / Marc Röbel. – Münster: Lit 2013. 353 S. (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, 3), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-643-11992-6

Hiob, der leidende Gerechte aus dem in mythischer Ferne liegenden Land Uz, ist wie das nach seinem Helden benannte Buch und die in ihm verhandelte Frage nach dem Wesen Gottes und dem Verhältnis von Glück, Glaube und Gerechtigkeit eine zutiefst interkulturelle Größe, die sich nur im Zusammenspiel unterschiedlicher Betrachtungsweisen und differenzierter Hermeneutiken erfassen lässt. Indem sich die Suche nach göttlicher Gerechtigkeit und die damit verbundene Infragestellung der Verlässlichkeit des persönlichen Schutzgottes literarisch seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. in der sog. Vorwurfdichtung Mesopotamiens und Ägyptens, später auch in der griechischen Tragödie nachweisen lässt, führt die Beschäftigung mit Hiob auch zur Begegnung mit Gottes- und Menschenvorstellungen im Alten Orient und der klassischen Antike. Insofern das Buch Hiob ein Sammelbecken weisheitlicher, kultischer (psalmistischer) und rechtlicher Traditionen des alten Israel darstellt und in seiner sich wohl vom 5. bis in das ausgehende 3. Jh. v. Chr. erstreckenden Fortschreibungs- und Redaktionsgeschichte auf bestimmte religions- und zeitgeschichtliche Entwicklungen reagiert, spiegelt sich in ihm ein vielfältiger israelitisch-jüdischer Diskurs über unterschiedliche Formen und Strategien, Leiden zu artikulieren, zu deuten und zu bewältigen. Vermittelt über die Übersetzung ins Griechische wird das Hiobbuch von Paulus zitiert (vgl. Hi 5,12f in 1Kor 3,19; Hi 41,3 in Röm 11,35) und zum innerbiblischen Dialogpartner zentraler theologischer Fragen im NT. Dabei tritt Hiob in die Reihe atl. Glaubensbeispiele (vgl. Jak 5,11), die sowohl bei den griechischen Kirchenvätern als auch – maßgeblich auf der Basis der von Hieronymus erstellten und in die Vulgata eingegangenen lateinischen Übersetzung – bei den lateinischen Kirchenvätern als Präfigurationen Christi angesehen werden können. So erscheint Hiob seit der Alten Kirche als eine feste Größe in der Bibelauslegung, in der Frömmigkeit (u.a. als Patron der Kranken und der Musikanten), in der Liturgie und in der Kunst. Mit der zunehmenden Emanzipation der Philosophie von der Theologie im Schatten der Aufklärung wird Hiob, gerade auch als Symbol der Frage nach der Theodizee, auch eine Gestalt der Philosophie und Religionsphilosophie und schließlich der Literatur.

Diesen Rezeptionen Hiobs und den damit verbundenen Transformationen der Fragen und Antworten des Hiobbuches geht der hier anzuzeigende transdisziplinäre Sammelband nach, der auf eine im Jahr 2012 an der Kath. Akademie Stapelfeld gehaltene Vortragsreihe im

Rahmen der ‚(Un-)Glaubensgespräche‘ zum Thema ‚Hiob – Spiegelungen eines rebellischen Buches‘ zurückgeht. Dabei kommen ausgewählte bibelwissenschaftliche Aspekte ebenso zur Sprache wie systematische Erwägungen über Stärken und Schwächen einer rationalistischen Theodizee oder einer Theologie des mitleidenden Gottes, philosophische Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes und des Menschen, kunst- und musikgeschichtliche Erörterungen sowie lebenspraktisch-spirituelle Auseinandersetzungen und Anwendungen des Buches Hiob. Der Schwerpunkt liegt auf einer Darstellung der christlichen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Hiobbuches. Mit der Nachzeichnung der Impulse des nicht kanonisch gewordenen jüdischen Testaments Hiobs (1./2. Jh. n. Chr.) für die christliche Kunst, mit der Thematisierung der Frage nach dem Umgang mit dem Leiden im Werk des Begründers der Existenzanalyse und der Logotherapie, Viktor E. Frankl (1905–1997), sowie mit der Kurzinterpretation von Hiobgedichten von Nelly Sachs (1891–1970), Yvan Goll (1891–1950) oder Annemarie Königsberger (1916–2006) werden auch einzelne Elemente der fortlaufenden jüdischen Auseinandersetzung, zumal nach der Shoah, mit Hiob behandelt. Auf die reichhaltige Nachwirkung des Hiobbuches und apokrypher Hiobtraditionen im Islam (vgl. z.B. Koran, Sure 38,42) wird zumindest knapp hingewiesen (122).

Der Band, dessen einzelne Beiträge sich durchgehend auf einem hohen Niveau bewegen, bietet zwar kein „Kompendium“ (6) zur disziplinenübergreifenden Darstellung der Auseinandersetzung mit der Gestalt Hiobs – dazu sind die exegetischen Ausführungen zu knapp, die Fokussierung der philosophischen Spurensuche auf das 18.–20. Jh. (Kant, Kierkegaard, Jaspers) zu selektiv, die Ausführungen zur Kunstgeschichte auf die abendländische Kunst beschränkt und die Wirkungsgeschichte des Hiobbuches einfach zu umfangreich und viel zu weit verzweigt. Die Hg. präsentieren aber ein sehr lesens- und bedenkenswertes Panorama vielfältiger Nachwirkungen des biblischen Hiobbuches von der Spätantike bis in die Gegenwart, der methodischen und gattungsmäßigen Breite der Hiobrezeptionen und des Potentials, welches das Hiobbuch und seine Figur(en) auch für gegenwärtige Leser auf der Suche nach Sinn und zum Verstehen und Bestehen von existentiellen Krisen besitzt. Dabei lassen der rezeptionsgeschichtliche und der transdisziplinäre Zugang immer wieder überraschende Entdeckungen machen, so wenn bspw. die Klagen Hiobs mit den die eigene Krebserkrankung thematisierenden Gedichten Robert Gernhardts (1937–2006) kontrastiert werden oder wenn dramatische und komödienthafte Elemente der Hiobdichtung, die nicht erst William Whedbee (1977) namhaft zu machen versuchte, sondern die schon bei Theodor von Mopsuestia (gest. 428/429), Jean Mercier (1573) oder in der Literaturwissenschaft des 18./19. Jhs benannt wurden, in modernen Kinofilmen zur Hiobthematik wie „Adams Äpfel“ (2005) oder „The serious man“ (2009) wieder begegnen.

Im Einzelnen enthält der Band, dem neben fünf Abbildungen ein Verzeichnis der beteiligten Autorinnen und Autoren sowie ein Personen- und ein Sachregister (leider kein Bibelstellenregister) beigegeben sind, folgende Beiträge:

Theresia Mende, „Warum gibt Er den Mühseligen Licht und Leben den Verbitterten?“ (Ijob 3,20) Die Auseinandersetzung Israels mit dem Theodizeeproblem im Ijobbuch (11–29); Hans-Georg Gradl, Hiobs Botschaft. Neutestamentliche Reflexionen und Antworten (30–48); Hans-Gerd Janssen, Hiobs Fragen und die Antworten der Theologie (49–63); Werner Schöffler, Hiob und die philosophische Frage nach Unheil und Bösem: Immanuel Kant – Karl Jaspers – Viktor E. Frankl (65–94); Jörg Martin, Sören Kierkegaard und das Hiobbuch (95–115); Angela Maria Opel, Hiob – Leid, Klage, Erkenntnis, Triumph. Facetten künstlerischer Darstellung vom Mittelalter bis in die Moderne (119–149); Michael Heymel, „Versa est cantatio mea in plorationem.“ Hiob und die Musik (151–171); Reinhold Zwick, Hiob im Kino. Die Theodizeefrage im Spiegel aktueller Filmkomödien (173–190); Georg Langenhorst, „Nachts hat mich euer Gott gequält.“ Hiob-Motive in der Lyrik des 20. Jahrhunderts (191–209); Elisabeth Grözinger, Der „Hiob“ des C.G. Jung (213–233); Christine Görgen, „patiaude – wage es, zu leiden.“ Eine Auseinandersetzung mit Viktor E. Frankls „Versuch einer Pathodizee“ (235–260); Johannes Brantl, Heilsame Erschütterung. Die Gestalt Ijobs als produktives Vorbild in der Situation ernster Erkrankung (261–275); Marc Röbel, „Überall habe ich Fiasko gemacht.“ Hiob als Schlüsselfigur zur Biographie und Philosophie Peter Wusts (276–300); Mirjam Schaeidt, Hin vor Dein Angesicht. Hiobs Gottesbeziehung und was sie uns angeht (301–337).

Berlin

Markus Witte

Wildgruber, Regina: **Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 325 S. (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 58), geh. € 79,00 ISBN: 978-3-16-151966-6

Die Alte Kirche hatte sowohl in der Christologie als auch in der Schriftauslegung die Balance zwischen einem Ernstnehmen der Menschlichkeit und der Hervorhebung der Göttlichkeit – Jesu sowie

der heiligen Schrift – zu finden: Antiochien gilt als Zentrum derer, die die menschliche Seite der Offenbarung herausarbeiteten; Alexandrien steht für die Tradition, die auf die göttliche, überzeitliche Dimension Wert legte. Nachdem die neuzeitliche Exegese im Zuge der historisch-kritischen Auslegung ihr Augenmerk vorwiegend auf den menschlichen Aspekt der biblischen Schriften gelegt hatte, besinnt sich derzeit eine postmoderne Exegese auf den geschichtsunabhängigen und gegenwartsrelevanten Aussagegehalt der Schrift zurück. Dies ist auch ein Anliegen der Regensburger Diss. von Regina Wildgruber, die jedoch hauptsächlich am Lehrstuhl von Georg Steins in Osnabrück heranreife (V).

Im Hauptteil der Untersuchung (169–252) unterzieht W. Dan 11,2–12,3 einem „close reading“, also einer eingehenden Lektüre, die thematische und lexikalische Zusammenhänge sowie rhetorische und erzähltechnische Stilmittel aufspürt, die aber Interpretationshilfen, die sich aus dem historischen Kontext ergeben, ablehnt (165f). Stattdessen untersucht sie v.a. Leitworte (170–188) und in „Clustern“ massiert auftretende Wortfelder (188–226). Auf diese Weise gelangt W. bei ihrem sorgfältigen Durchgang durch Dan 11,2–12,3 zu beachtenswerten Beobachtungen und zu diskussionswürdigen Ergebnissen. So registriert sie in Dan 11 eine sich wandelnde Zeitwahrnehmung: von der Auffassung der Zeit als einer größeren, nicht genauer abgrenzbaren Zeitspanne in VV. 6–14, über kürzere Zeitabschnitte (VV. 20b,33b) und die Fokussierung auf einen festgelegten Zeitpunkt (VV. 21–40) (224f), bis hin zu den VV. 12,1–3, in denen „eine dauerhafte Perspektive eröffnet“ (225) wird. Neben dem Thema „Zeit“ macht W. in Dan 11 die Themen „Macht“, „Zerstörung“, „Verstehen“ und „Religion“ ausfindig. Dabei werden Abläufe oft bewusst verdunkelt widergegeben, besondere Inhalte besonders hervorgehoben, der gesamte Hergang jedoch stets schematisiert dargestellt (226–253).

Die so erhobenen „Motivlinien“ (Bewegung, Kraft/Macht, Verstehen, Zeit) zieht W. in den narrativen Rahmen von Dan 10–12 und auf das gesamte Danielbuch aus (255–296). Nicht immer ergeben sich dabei so klare Konvergenzen wie bei der Zeitlinie: „Indem sich am Ende der Tage, auf das die Zukunftsansage zuläuft, auch Daniels persönliches Los entscheidet, werden beide Narrative miteinander verbunden“ (271); oft sind die Verbindungslinien allgemeinerer Natur. Dass der knappe „kanonische Ausblick“ (296–298) die erarbeiteten Motivlinien nicht auf den gesamten biblischen Kanon ausdehnt, sondern Korrelationen zu Ps 1,2 sucht, hat mich überrascht.

Dem Hauptteil vorgeschaltet sind wichtige Vorarbeiten: eine Arbeitsübersetzung von Dan 10–12 mit einem konsultierenswerten philologischen und textkritischen Kommentar, der dem Masoretischen Text eine hohe Autorität beimißt (6–25), und eine Textbeschreibung (25–39), die rasch in eine Strukturierung der drei Kapitel mündet (28–44). In der Gliederung von Dan 10–12 erkennt W. einen konzentrischen Aufbau. Dabei kommt für meine Begriffe die stetige Zuspitzung zu kurz, die den Kapiteln ihre Dynamik verleiht.

Die so gewonnene Gliederung spielt bei dem close reading von 11,2–12,3 kaum noch eine Rolle, sodass sich das Zusammenspiel von Struktursignalen und semantischen Gewichtungen wenig auswirkt. Auch der Aufbau der Untersuchung zieht beide, Textstrukturierung und close reading, auseinander, indem sie zwischen beide einen forschungsgeschichtlichen Rückblick auf „die historische Lesart von Dan 11“ (45–133) und eine Kritik daran (134–162) einschleibt.

W. bestimmt die „Mechanismen der Macht“ (242, das Schlagwort wird über Teile der Studie zu einem Leitausdruck) zur zentralen Frage von Dan 10–12. Aber sind es nicht viel konkreter einzelne Könige und ihre Machtkämpfe, um die sich die Vision dreht (vgl. 196)? Hätte W. mit ihrer Untersuchung nicht bei den Verben, sondern bei den handelnden Subjekten angesetzt, hätte sich wahrscheinlich die alles dominierende Position der (sich bekriegenden) Könige herausgestellt.

Im „Weg des Verstehens“ (245,246) sieht W. hingegen eine „Gegenstrategie“ (252) und im Faktor der Zeit eine „Gegenkraft“ (246) zu den „Mechanismen der Macht“. Tatsächlich zeigt sich die Zeit in Dan 11 menschlicher Manipulation entzogen. Hat aber das Erkenntnisstreben im Danielbuch allein schon eine Erlösungsfunktion? Durchschauen die „Einsichtigen“ wirklich „die Muster der Macht“ (244), oder wissen sie nicht vielmehr um die Bedeutung des Tempeldienstes (vgl. 11,31–33)? W. konstatiert durchaus die entscheidende Rolle Gottes in diesem Prozess: „Der Gott Israels ist im Danielbuch einerseits derjenige, der die Zeit in seinen Händen hält – und damit das entscheidende Mittel zur Eindämmung und Begrenzung der Macht der Könige. Er ist andererseits derjenige, der Erkenntnis und Einsicht gewährt.“ (295, vgl. noch 281) Aber diese bedeutsame Feststellung zur Theozentrik des Danielbuchs kommt in W.s Studie nicht zum Tragen. Darin unterscheidet sie sich von der ansonsten vergleichbaren Arbeit von A.C. Merrill Willis (*Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel* = JSOT.SS 520, New York / London 2010).

Überhaupt ist für W. „der gesamte Geschichtsabriss“ von Dan 11 „als schematische Darstellung gestaltet“ (252). Die Machtmechanismen von Dan 11 sind ihr zufolge „universal erfahrbare Muster“ (299), die für sämtliche „Situationen der Bedrohung der Gottesbeziehung durch Mächte und Gewalten“ stehen (293): „So wird vom Schluss

des Danielbuches her deutlich, dass es sich bei Israels Erfahrungen mit der Macht der Völker und ihrer Könige um universale und immer wieder begegnende Muster im Verlauf der Weltgeschichte handelt.“ (ebd.) Aber wird diese Beschreibung tatsächlich der Eskalation der Gottwidrigkeit im Verlauf von Dan 11 gerecht, und sind es nicht gerade die unerwarteten Steigerungen des Konflikts, die Dan 11 seine ungemeine Dynamik verleihen? Vielleicht wird die Untersuchung zur Gefangenen ihrer eigenen Methode: Da W. vorwiegend das Auftauchen von Leitworten und prägenden Wortfeldern auswertet und das strukturelle Gefälle und die Umbrüche in dem Kapitel nur wenig miteinbezieht, gelangt sie zwangsläufig zu einer stark homogenen Sicht des Textes: den angesprochenen „Mustern“. Doch dadurch entsteht die Gefahr, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der in Dan 11 angespielten Vorgänge und die Beispiellosigkeit der von Antiochus IV. initiierten Exzesse in allgemeine Muster aufzulösen und damit unterzubewerten. Denn dass Dan 11 die Exzeptionalität der Vorgänge hervorkehren möchte, lässt sich vom Text her kaum bestreiten.

Umgekehrt bieten Dan 10–12 der Leserschaft einen Ausweg aus ihren eigenen Erfahrungen von „Verfolgung und Bedrängnis“ (278) und „ihren persönlichen Ratlosigkeit und Dunkelheiten“ (295f). Das gelingt, so W., indem sich Leser und Leserin auf das Angebot zur Identifikation mit Daniel und den „Einsichtigen“ einlassen. „Dadurch wird die gesamte Darstellung zu einer Schablone, in der sich Leserinnen und Leser in unterschiedlichen Situationen wiederfinden können.“ (ebd.) Gewiss gehört es zu den Zielen einer Erzählung, dass sich die Rezipienten mit den Helden der Erzählung identifizieren können (und von den Antihelden abgestoßen fühlen). Aber verlangen einem historische Vorbilder nicht einen Respekt ab, der sich nicht in ihrem ideellen Gehalt erschöpft? Mit anderen Worten: Werden wir den „Einsichtigen“, die ihre Glaubenstreue unter Antiochus IV. mit ihrem Leben bezahlten und die Dan 11 so sehr würdigt, vollends gerecht, wenn wir sie auf eine Ebene mit unseren Alltagskonflikten stellen? Gibt es nicht einen Mehrwert dieser Leitgestalten, den wir bei unserer Rezeption nicht übergehen sollten?

Im Hintergrund steht das erkenntnisleitende Interesse W.s: Sie strebt „eine kritische Auseinandersetzung mit der gängigen, historisch eingeführten Lektürepraxis von Dan 10–12“ (2) an und möchte einen Alternativansatz dazu unterbreiten. Üblicherweise deutet man nämlich die Vision von Dan 11 auf historische Ereignisse hin. In ihre Kritik bezieht W. die historisch-kritische Auslegung mit ein (vgl. 61–68.134), wobei in ihrer Behandlung die Grenzen zwischen historisch-kritischer Methode und der historischen Interpretation von Dan 11 verschwimmen.

Zunächst stellt sie die geschichtlichen Bezugspunkte von Dan 11 zusammen (96–133) und gesteht ihnen „Plausibilität bis inklusive Dan 11,39“ (133) zu. An der historischen Interpretation von Dan 11 deckt sie jedoch auch bedeutende Schwachstellen auf: Gliederungen des Textes erfolgen häufig nicht aufgrund von Textsignalen, sondern von historischen Einschnitten her; textkritische Entscheidungen fallen aufgrund historischer Zusammenhänge, und auch die Übersetzungen präzisieren oft offene Formulierungen auf dem Hintergrund geschichtlicher Ereignisse (141–160). Ursachen und Hergang der Religionskrise unter Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) sind in mancherlei Hinsicht unklar (111–133). Sodann kritisiert W. den Quellenwert von Dan 11: Das Kapitel ist wegen seiner kryptischen Sprache selbst erklärungsbedürftig und benötigt Interpretationshilfen durch spätere Schriften (135–138). So besteht die Gefahr „einer zirkulären Argumentationsweise“, wobei man „Daniel also zunächst mit Hilfe der anderen Quellen entschlüsselt, um – auf der Grundlage dieser Interpretation – dann das Bild, das sich aus den übrigen Quellen ergibt, zu ergänzen“ (139). Doch empfinde ich es eher als einen Glücksfall, wenn sich Dan 11 etwa aus den zwar eindeutigen, teilweise aber in sich widersprüchlichen Darstellungen der kanonischen Makkabäerbücher entschlüsseln lässt und sich dann im Gegenzug die unsicheren Beschreibungen der Makkabäerbücher von dem dunklen, aber zeitgenössischen Danielkapitel her entscheiden lassen.

V. a. bemängelt W., dass der historisch-kritische Zugang zu Dan 11 „keine genuin theologische Perspektive auf den Text“ (160) eröffne und „der Anschluss an theologische und spirituelle Fragestellungen“ (161) verloren gegangen sei. Es mag dahingestellt bleiben, ob W. damit das Anliegen der historisch-kritischen Methode trifft – die Erhebung der theologischen Relevanz aus den historisch-kritischen Ergebnissen ist ein fester Bestandteil der Kommentarliteratur; ihr Anliegen ist die „Überzeitlichkeit“ der kanonischen Schriften und deren Anspruch an „alle Leserinnen und Leser aller Zeiten“ (162). Durch ihr close reading gelangt W. zu dem (bereits angesprochenen) Verständnis von Dan 11 als „einer Schablone, in der sich Leserinnen und Leser in unterschiedlichen Situationen wiederfinden können“ (278). Inwieweit das der Intention des Textes, durchaus Einmaliges zu thematisieren, vollständig gerecht werden kann, bleibt für mich fraglich.

W. grenzt sich stark von der historischen Kritik ab; aber vielleicht wäre der Gegensatz zum close reading in dieser Schärfe gar nicht nötig. Auch die Alte Kirche hat die Problematik gekannt, sowohl dem Anliegen des Textes als auch den Fragen der Leserschaft gerecht werden zu müssen. Sie hat sie mit dem Kunstgriff einer Exegese in zwei Stufen gelöst: Die Erhebung des Literalsinns bemüht sich um die historische Aussage des Textes. Der dreifaltige geistliche Sinn erwächst sodann – ebenfalls methodisch geleitet – aus diesem Literalsinn, und zwar im Zusammenspiel mit der Glaubenshaltung der Rezipientenschaft. Diese methodische Differenzierung halte ich angesichts der menschlich-göttlichen Doppelnatur der heiligen Schrift für vorteilhaft – auch gegenüber einem Ansatz, bei dem die theologisch-spirituelle Bedeutung des Bibeltextes aus dem Text unmittelbar hervorgeht. Die hermeneutische Frage wachzuhalten, ist das eine Verdienst von W.s anregender Arbeit, die nebst den obligatorischen Inhalts- (VII–XI) und Literaturverzeichnissen (301–314) durch vier Register (315–325) erschlossen wird. Das zweite ist eine Fülle von beachtenswerten Interpretationsvorschlägen zu Dan 10–12.

Köln

Bertram Herr

Herders neuer Bibelatlas, hg. v. Wolfgang Zwickel / Renate Egger-Wenzel / Michael Ernst. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 400 S., geb. € 49,99 ISBN: 978-3-451-32350-8.

Gelingt es den Hg.n und dem Verlag, mit dem *neuen* Bibelatlas einen gewinnbringenden Band auf den Markt verschiedener deutschsprachiger Bibelatlanten mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zu bringen? Der von Wolfgang Zwickel (Univ. Mainz) sowie Renate Egger-Wenzel und Michael Ernst (Univ. Salzburg) hg. Band hat sich nicht nur gegenüber einer Reihe weiterer verfügbarer Bibelatlanten¹, sondern auch gegenüber dem zuletzt 2002 aufgelegten *großen* Bibelatlas von James B. Pritchard, hg. und bearbeitet von Othmar Keel und Max Küchler², aus dem eigenen Hause abzusetzen. „Dieses Werk will mit historisch möglichst exaktem und aussagekräftigem Kartenmaterial die Texte des Alten und Neuen Testaments anschaulich, ja besser verstehbar machen und in der Welt des Alten Orients verorten.“ (9) Dazu bedarf es nach den Vf.n neben der Kenntnis von AT und NT auch altorientalischer Literatur sowie „selbstverständlich“ historischer Geographie und Topographie wie biblischer und frühchristlicher Archäologie. „So gehen im vorliegenden Atlas neueste Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese, der aktuellen topographischen Forschung und der Archäologie Hand in Hand und ergänzen sich gegenseitig bzw. lassen eine Vielzahl biblischer Texte in einem neuen Licht erscheinen.“ (9)

„Herders neuer Bibelatlas“ bietet dazu zunächst einen instruktiven Abschnitt zur Landeskunde, in dem „geographische Rahmenbedingungen“ dargelegt, aber auch die „Bezeichnungen für das Land der Bibel durch die Jahrhunderte“ erörtert und sowohl die „Tier- und Pflanzenwelt Palästinas“ als auch „Handwerk, Gewerbe und Handel“ vorgestellt und besprochen werden (10–29). Dem o. g. Anspruch der Vf. folgend, widmet sich vor Abschnitten zum AT und NT ein zweites Kap. dem vorderen Orient im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Hier gehen die Vf. in verschiedenen Teilkap.n ausführlich auf die Großmacht Ägypten und darüber hinaus auf Ugarit, Hethiter, Ägäis und Mesopotamien ein, wobei die Ausführungen nicht nur die politischen Ebenen betrachten, sondern ebenso die jeweilige Religionsgeschichte kurz beleuchten (30–73). Erst auf dieser Grundlage findet sich ein Kap. „Altes Testament“, welches, beginnend mit der Urgeschichte und bis in die hellenistische Zeit reichend, dem Verlauf der atl. Zeitgeschichte folgt (74–261). Beispielfhaft sei für diese Rez. auf die ob ihrer Quellenlage immer noch als schwierig geltende persische Epoche eingegangen. Sie fand im *großen* Bibelatlas eine stiefmütterliche Behandlung auf lediglich zwei Doppelseiten (134–137). Im *neuen* Bibelatlas geht zunächst R. Egger-Wenzel auf die Perser und das „erste Weltreich“ ein und bietet damit eine direkte Möglichkeit zur Kontextualisierung von Aussagen zu den Provinzen Jehud und Samaria, die Otto Kaiser und Isaac Kalimi fokussieren. Gesondert geht wiederum R. Egger-Wenzel auf Samaritanen und die Kolonie Elephantine ein. Abschließend untersucht sie gemeinsam mit O. Kaiser „theologische Strömungen und Schriften in nachexilischer Zeit“. Hier wird auf Bearbeitungen, Fortschreibungen und Redaktionen atl. Schriften hingewiesen, wie etwa „Ergänzungen zum Pentateuch“, „Erweiterungen der Prophetenbücher und der Psalmen“, „Weisheitsliteratur“ u. a. Diese Beiträge bieten keine diskutierende

¹ Vgl. mit divergierenden Ansprüchen etwa Beitzel, Barry J.: *Großer Atlas zur Bibel*, Witten 2013; Braybrooke, Marcus / Harpur, James: *Der große Bibelatlas*, München 2010; Lawrence, Paul: *Der große Atlas zur Welt der Bibel. Länder – Völker – Kulturen* (hg. v. Alan Millard / Heinrich von Siebenthal / John Walton), Gießen 2007; Page, Nick: *Der historische Bibel-Atlas*, Stuttgart 2011; Zwickel, Wolfgang: *Calwer Bibelatlas*, Stuttgart 2007; u. a.

² Vgl. Pritchard, James B.: *Herders großer Bibelatlas* (hg. v. Othmar Keel / Max Küchler), Freiburg/Basel/Wien, Sonderausgabe 2002.

Darstellung – jedoch informative Überblicke über Verhältnisse und Auseinandersetzungen innerhalb dieser Epoche auf dem aktuellen Stand der Forschung und lassen Fragen der Theologie nicht außen vor. Ein Kap. „Neues Testament“ umfasst im folgenden Teil Betrachtungen zur römischen Herrschaft in Palästina, explizit die Zeit Jesu und den Verlauf der Ausbreitung des Christentums (262–321). Damit sprengen die Vf. deutlich ansonsten übliche Rahmen zeithistorischer Darstellung sowohl nach hinten – bis in das 3. Jahrtausend v. Chr. – als auch nach vorne – bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr.

In einem Anhang findet sich zum einen ein „methodischer Teil“ mit Ausführungen zur Kartographierung biblischer Orte, aber auch Hinweisen zu archäologischen Methoden wie Surveys, Grabungen und Fragen absoluter Chronologie und Datierungen. Mit Fragen zur absoluten Chronologie einhergehende Schwierigkeiten werden gesondert behandelt und ausführlicher diskutiert. Eingegangen wird ebenfalls sowohl auf Schriftfunde, samt Ausführungen zur Schriftentwicklung, als auch auf die Ikonographie samt Fragen zur Auslegung von Bilddokumenten. Grundlegende hermeneutische Überlegungen schließen diesen „methodischen Teil“ ab. Zum anderen verfügt der Anhang über verschiedene Register, die sowohl die Arbeit mit dem Atlas als auch weiterführende Arbeiten zu erleichtern vermögen (322–400). U. a. finden sich hier auch Hinweise zu weiterführender Literatur, geordnet nach einzelnen Themengebieten, und Hinweise auf Koordinaten zu einzelnen Orten, darunter auch denen des *Palestine-Grid*, die einen weiterführenden Einbezug von Google Earth u. a. erleichtern.

Wie bereits „Herders großer Bibelatlas“ ist auch „Herders neuer Bibelatlas“ nicht allein als kartographisches Nachschlagewerk konzipiert. Es finden sich auf genau 400 Seiten zum einen große Textteile, die übersichtlich durch Titel und Zwischenüberschriften gegliedert sind. Diese geben einen fundierten Überblick über den aktuellen Stand atl. und ntl. Zeitgeschichte. Erkenntnisse aus Biblexegese und archäologischen Untersuchungen werden hier zugunsten von Gesamtbildern zusammengebracht. Ähnlich dem Konzept von *Herders Theologischen Kommentaren* u. a. werden diese Beiträge von für die jeweilige Thematik ausgewiesenen Bibelwissenschaftlern und Archäologen verschiedener Konfessionen und Religionen verfasst. Dazu tritt ein informatives Karten- und Bildmaterial (der Atlas verfügt über 200 neu erstellte Karten und 40 neu gezeichnete Pläne biblischer Ortslagen), welches das Prädikat „hervorragend“ verdient. Es wird durch je kurze beschreibende Bildunterschriften ergänzt. Hier wurde der dem *großen Bibelatlas* entgegengebrachten Kritik³ Rechnung getragen, indem Karten grundsätzlich geordnet sind und auf die für den Vorgängerband typische perspektivische Darstellung samt Erdkrümmung und ein Ineinander von Abbildungen zugunsten der Übersichtlichkeit verzichtet wird. Die Qualität der Darstellungen konnte gegenüber *Herders großem Bibelatlas* deutlich gesteigert werden. Dazu kommt eine Vielzahl graphisch hervorgehobener Exkurse in Form von Tabellen, übersetzten Inschriften u. a., Ausführungen zu Spezialthemen und chronologische Verortungen erleichternde Zeitleisten. Die Aufbereitung dieser Elemente im *neuen* wirkt gegenüber dem *großen Bibelatlas* aufgeräumt und somit leserfreundlich. Im Gegensatz zum Vorgängerband lassen sich in der Vielzahl der Exkurse jedoch leider keine Zitate einzelner Textabschnitte des AT oder NT – ähnlich den vorhandenen Zitationen nicht-biblischer Quellen – finden, die einen Beitrag zur Historie oder ihrem Verständnis zeigen. Gerade für Leser, die den Atlas begleitend zur Bibellektüre heranziehen, wäre damit eine Brücke zur Bibellektüre bereitet. Der Gefahr einer biblizistischen Darstellung unterläge der Atlas dadurch ebenso wenig, wie das Zitieren nicht-biblischer Inschriften eine alleinige Orientierung an archäologischen Quellen nahelegt.

Gelingt nun der eingangs angefragte gewinnbringende Beitrag dieses Bibelatlases, der „die Texte des Alten und Neuen Testaments anschaulich, ja besser verstehbar machen und in der Welt des Alten Orients verorten“ (9) will? (1.) „Herders neuer Bibelatlas“ weist auf wissenschaftlichem Niveau mit seiner konsequenten Einbettung der Ausführungen zu AT und NT in die altorientalische Welt ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber den o. g. weiteren Bibelatlanten auf. Denn diese ist neben den Beschreibungen zur Landeskunde sowohl dem gesamten Bibelatlas als Grundlegung als auch in den Ausführungen zu den Israel/Palästina umgebenden Weltmächten einzelnen Teilabschnitten zu zeitgeschichtlichen Epochen vorangestellt. (2.) Wenn gleich sich biblische gegenüber nicht-biblisches Texten nicht in Exkursen finden, bietet der Bibelatlas eine stetige Einordnung der Darstellung in theologische Kontexte des AT und NT. Der vorliegende Band ist nicht einfach nur ein Bibelatlas, sondern kann als solcher ei-

nen theologischen Anspruch deutlich machen. (3.) Im Anhang ergänzen die Hg. hermeneutische Überlegungen. Diese sind sowohl in ihrer Aussage als auch im Umfang begrenzt, vermögen aber methodische Probleme zumindest anzureißen und auf diese Weise den kritischen Blick auch des Nicht-Theologen für spezifische methodische und hermeneutische Schwierigkeiten zu schärfen.

Der Rez. ist sich sicher, dass „Herders neuer Bibelatlas“ beim Leser reüssieren und zu einer begeisterten Beschäftigung mit biblischen Texten in ihren Kontexten führen wird.

Bonn

Johannes Bremer

Exegese / Neues Testament

Papyrologie und Exegese, hg. v. Jens Herzer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 238 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 341), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–151991–8

Mit zu den interessantesten materiellen Hinterlassenschaften der antiken Kultur gehören die auf uns gekommenen Papyri, die Einblicke in das Alltagsleben, die religions- und sozialgeschichtlichen Verhältnisse und die kulturellen Plausibilitäten antiker Menschen geben. Diese nichtliterarischen Dokumente erfreuen sich wachsender Beliebtheit in der neutestamentlichen Zunft, von der auch der von Jens Herzer hg. Sammelband Zeugnis gibt. Die Studie beleuchtet den Zusammenhang von ntl. Texten und der in ihnen erzählten Welt mit der Welt, die uns in den Papyri begegnet. Der Band steht damit in einer doppelten Tradition: Zum einen setzt er eine Richtung der ntl. Exegese fort, für die zuvorderst die Arbeiten von Gustav Adolf Deißmann stehen. Zum anderen gehört der Band als Dokumentation einer 2011 in Wittenberg gehaltenen Tagung in den Kontext der Arbeiten des Projekts „Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti“.

Nach einer knappen Einführung (J. Herzer) in die Genese der Tagung sowie ihre Verortung im Horizont der ntl.-papyrologischen Forschungslandschaft folgen sieben Fachbeiträge, die schließlich von hilfreichen Registern beschlossen werden.

Larry W. Hurtado stellt in einem Überblicksbeitrag einige der ntl. Papyri und ihre Bedeutung für die Textkritik des NT vor. Ihm geht es also im Gegensatz zu den übrigen Beiträgen nicht um dokumentarische Papyri, sondern dezidiert um christliche Papyri als Textzeugen für das NT. Dabei nimmt er sich speziell der 49 ältesten Textzeugen auf Papyrus an (sowie der zwei Pergamenthandschriften 0189 und 0220), die aus dem 2. und 3. Jh. stammen. H. gibt nicht nur einen Überblick zum Textwert und zur Bedeutung dieser Zeugen für die Rekonstruktion eines möglichen Ausgangstextes. Er zeigt auch auf, welche Bedeutung solche Zeugnisse im Rahmen historischer Fragestellungen jenseits der Suche nach dem Ausgangstext haben können. Dabei fällt das recht einheitlich gehandhabte System der *nomina sacra* genauso auf wie die Vorliebe der Christen für die Codexform. Schließlich lässt sich anhand der Textzeugen auch eine Tendenz im Blick auf die Wertschätzung bestimmter ntl. und nicht-kanonischer Schriften erheben: Das Johannesevangelium erfreute sich angesichts der vielen Kopien, die es von diesem Text gab, wohl deutlich größerer Beliebtheit als etwa das Markusevangelium. In solchen Fragestellungen und Beobachtungen zeigt sich eine neue Würdigung der Textzeugen für die ntl. Textüberlieferung. Denn diese Zeugnisse sind ja nicht nur Texte, die man als Stationen auf dem Weg der Überlieferung des Ausgangstextes analysieren kann, um jenen Ausgangstext zu rekonstruieren. Sie sind auch eigenständige literarische Produkte einer historischen Situation und Stimmen einer bewussten Rezeption vorausliegender Texte. Damit können sie auch synchron in ihrer Zeit und nicht nur diachron im Blick auf den zugrunde liegenden Ausgangstext analysiert werden.

Der Rechtshistoriker und Papyrologe Joachim Hengstl bietet Einblicke in die Rechtsterminologie griechischer Papyri, die gerade in ihrem Überblickscharakter dazu anregen, diese Materie genauer zu studieren. Bewusst oder unbewusst fließen Elemente der griechischen Rechtsterminologie auch in die Schriften des NT ein. Dabei zeigt sich aber in der Regel keine spezifisch technischer Gebrauch derartiger Termini. Sie werden eher als Elemente der Alltagssprache verwendet. Eher zurückhaltend fällt dann etwa auch das Urteil über die Möglichkeit aus, den 1 Kor vor dem Hintergrund griechischer Rechtstermini zu analysieren (22 mit Anm. 6 in Aufnahme der Arbeit von A. Papathomas, *Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus*, Wien 2009). Eindrucksvoll sind die am Ende des Beitrags zitierten und kommentierten Papyrustexte (inkl. des Phlm), die thematisch ein weites Feld abdecken: von Privatbriefen über Darlehensgeschäfte bis hin zu Ausbildungsverträgen (mit dem Recht auf bezahlten Urlaub für den Lehrling – und das am Ende des 2. Jhs n. Chr.!) werden Texte vorgestellt, die informative Einblicke in das Alltagsleben antiker Menschen geben.

Einblick in den Alltag von Familien und ihre briefliche Kommunikation gewährt der umfangreiche (47–126) Beitrag „Antike Briefkultur unter Familienmitgliedern“. Die beiden Autoren, Reinhold Scholl und Margit Homann, verstehen es dabei, ihre Leser nicht nur über Brieftheorie und Briefpraxis im Sinne einer guten Einleitung knapp und präzise zu informieren (inhaltlich gehen sie dabei nicht über das hinaus, was in der Exegese bereits bekannt ist), ihnen gelingt es

³ Vgl. etwa Frevel, Christian: Buchbesprechung zu Pritchard, James: Herders großer Bibelatlas, in: IBW-Journal: Zeitschrift des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen 28/4 (1990), 30–31.

auch, ihre materialreichen Ausführungen so ansprechend zu gestalten, dass man auch noch gut unterhalten wird. Dazu tragen gewiss auch die gewählten Beispiele (immer mit Übersetzung und Apparat) bei, die durch einen Abbidungsanhang (in Teilen) illustriert werden. Einziger Wermutstropfen: Die Korrelation des Dargestellten mit der Welt des NT muss der Leser meist selbst vornehmen. Das ist bei aller Vorsicht, die motivkritische Arbeit erfordert, erstens möglich und schmälert zweitens den Wert dieses deskriptiv ausgerichteten Beitrages in keiner Weise.

Die folgenden vier Beiträge sind jeweils als Paarungen gedacht und kreisen um zwei Themenkomplexe. Mit der Realie des *Politeuma* beschäftigen sich Peter Arzt-Grabner und Karl-Heinrich Ostmeier. Peter Arzt-Grabner führt in seinem sehr lesenswerten Beitrag zunächst in die Welt der *Politeuma*-Papyri von Herakleopolis ein und stellt die Organisation sowie die Aufgaben dieses jüdischen *Politeumas* anhand von Papyri vor. Er resümiert im Blick auf den Sachgehalt des Begriffs *Politeuma*: „Bei einem *Politeuma* handelt es sich um eine Organisation von Fremden in einem fremden Land, die dort die Autorität erhalten, in dieser Organisationsform ihre Rechtsfälle nach eigenem traditionellem Recht abzuhandeln. Ein jüdisches *Politeuma* stellte also eine Art Sondergerichtsbarkeit dar für private Streitfälle, in die Juden verwickelt waren. Es konnte von den betroffenen Juden angerufen werden, um ihren Ansprüchen, die sich aus abgeschlossenen Verträgen ergaben und über diese nachgewiesen werden konnten, zum Durchbruch zu verhelfen. Zumindest subsidiär wurde von den Archonten [sc. den Leitern des *Politeumas*, M. L.] auch jüdisches Recht angewendet.“ (138) Solche jüdischen *Politeumata* gab es nach A.-G. sicherlich auch in Alexandria (die Geschichte der Juden in dieser antiken Großstadt stellt er *in nuce* dar; 139–146) und vermutlich auch in anderen Provinzen (146–149). Zusammenschlüsse von Menschen zu einem *Politeuma* finden sich zudem, wie A.-G. zeigt, auch jenseits des Judentums. Vielleicht sind auch Phil 3,20 und 1 Kor 6,1–8 Reflexe auf in Philippi und Korinth existierende *Politeumata*.

Mit diesen und weiteren ntl. Textstellen beschäftigt sich dann auch Karl-Heinrich Ostmeier. Er fragt, welchen Beitrag zum inhaltlichen Verständnis von Phil 3,20 (und 1 Kor 6,1–8) die *Politeuma*-Papyri leisten. Dazu unterzieht er Phil 3,20 und den literarischen Kontext einer präzisen Analyse und kommt zu dem Ergebnis, dass die *Politeuma*-Papyri allenfalls „indirekte Anknüpfungspunkte für das Verständnis der Briefe des Paulus“ (171) bieten. Insofern es sich bei der Realie *Politeuma* um eine irdische Größe handle, Phil 3 aber gerade ein himmlisches *Politeuma* vor Augen führe und eine Absage an irdische Strukturen und Sicherheiten beinhalte, habe Paulus „die konkreten Organisationsstrukturen eines realexistierenden *Politeumas* nicht im Blick“ (170). Die irdische Wirklichkeit eines *Politeumas*, von dem in den *Politeuma*-Papyri die Rede ist, hat für Paulus also keinen Wert. Deshalb, so O., darf es nicht verwundern, dass der Begriff *Politeuma* in 1 Kor 6,1–8 nicht fällt. Verwunderlich sei eher, dass er in Phil 3,20 Verwendung findet. Das sei nur möglich, weil Paulus ihn sofort transzendiere: Nur „als nicht fleischlich-irdisches Phänomen [sei *Politeuma* für Paulus] von Wert“ (170).

Mit den Heilungsgeschichten des Markusevangeliums beschäftigen sich schließlich die Beiträge von Roberta Mazza und Martin Meiser. Roberta Mazza stellt im Rahmen eines Werkstattberichts ihre Arbeit am Kommentar zum MkEv im Rahmen der Papyrologischen Kommentare zum NT (PKNT) vor. Nach einer Vorstellung und Einordnung des PKNT-Projekts in die Forschungslandschaft skizziert sie drei mk Heilungsgeschichten und damit drei Krankheitsbilder: Fieber in Mk 1,29–31, eine mit „Lepre“ vermutlich nicht ganz treffend spezifizierte Hautkrankheit in Mk 1,39–45; 14,3 sowie eine Blutflusserkrankung in Mk 5,25–34. Diese Erzählungen vergleicht sie mit einschlägigen Papyri. Ein solcher Vergleich zeigt, dass die mk Krankheitsbilder aus dem antiken Alltag stammen. Das gilt auch für die sich v. a. in Mk 5,25f ausdrückende Kritik an Ärzten, deren Therapieversuche nicht nur erfolglos bleiben, sondern auch Leid verursachen und ökonomische Kosten produzieren. Eine solche Kritik an Ärzten, die auch atl. Wurzeln hat, ist ein Gemeinplatz antiker Kultur, wie M. zeigt.

Martin Meiser untersucht ebenfalls mk Heilungsgeschichten, korreliert sie aber, was im Blick auf die Anlage des Bandes zunächst überrascht, nicht mit Papyri, sondern mit atl. und frühjüdischer Literatur. Er untersucht dabei, welche mk Motive aus dem Bereich der Beschreibung des Heilungsvollzugs Parallelen in jüdischer Literatur haben und welche typischen Heilungsvollzugsmotive aus jüdischen Heilungsgeschichten in den mk Erzählungen gerade fehlen. In religionsgeschichtlicher Perspektive sucht er so das Profil des Markus und seiner Gemeinde im Spannungsfeld von Judentum und paganer Welt zu bestimmen. Im Blick auf die Einzelmotive des jeweils konkreten Heilungsvollzugs arbeitet M. heraus, dass sich Parallelen zwischen den mk Erzählungen und jüdischer Literatur allenfalls im Bereich des Gebrauchs der Hand finden lassen. Alle weiteren mk Motive (etwa Gebrauch von Speichel, Aufseufen als Zeichen pneumatischer Erregung) seien ohne Parallelen in jüdischer Literatur. Umgekehrt fehlten typische Elemente der Heilungsvollzugsschilderung jüdischer Heilungsgeschichten (Einsatz von Feigen, Sand oder Fischgalle) im MkEv. Für M. erlaubt dies im Verbund mit weiteren Beobachtungen den angesichts der Konzentration allein auf Teilmotive von Wundergeschichten sowie der fehlenden Gegenprobe m. E. etwas verfrühten Schluss auf ein generell paganes Lesepublikum des Markus (213), der selbst „jüdischer Abstammung“ gewesen sein mag, wie der Vf. abschließend vorsichtig formuliert (216).

Am Ende der Lektüre dieses materialreichen Bandes bleiben die Hochachtung des Rez. vor der geleisteten Detailarbeit, die Faszination für die in den dokumentarischen Papyri anzutreffende Welt und die Hoffnung, dass sich ntl. Texte unter Rekurs auf die Welt der Papyri noch präziser und auch gleichsam „geerdeter“ verstehen lassen.

Wenn eine Kritik an diesen Beiträgen insgesamt erlaubt ist, dann die, dass der konkrete Ertrag für die Arbeit mit dem NT manchmal nicht deutlich genug benannt wird. Aber vielleicht zeichnet gerade eine solche Zurückhaltung auch die Arbeit mit Papyri aus. Peter Arzt-Grabner warnt in diesem Sinne: „Die Arbeit mit den Papyri muss m. E. generell von zwei wesentlichen Einstellungen mitgetragen sein: von Genauigkeit und Bescheidenheit in den Aussagen und Auswertungen einerseits und andererseits von der Offenheit, dass sich mit dem nächsten edierten Papyrus (wieder) vieles, manchmal sogar alles ändern kann.“ (149)

Fribourg

Markus Lau

Baumert, Norbert: *Sorgen des Seelsorgers*. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes. – Würzburg: Echter 2007. 448 S., pb. € 16,80 ISBN: 978-3-429-02893-0

Der Vf. benennt im Vorwort (5–7) und in einer kurzen Einführung (9–10) Ziel und Vorgehensweise bei der Interpretation von 1 Kor. Der Ausgangspunkt waren dabei „vorwiegend grammatische und semantische Fragen, deren Beantwortung aber, oft überraschend, zu inhaltlich neuen Deutungen führte“. Für B. ergibt sich damit aber auch „eine veränderte Gesamtsicht“. Diese Veränderungen werden im Anschluss an die Auslegung unter der Überschrift „Veränderte Gesamtlinien“ (320–330) aufgelistet. Von diesen ist für die Auslegung zum einen der an einigen Stellen gegenüber dem „Standard-Text NA²⁷“ bevorzugte Text von Φ^{46} bedeutsam, da dessen Textzeugnis nach Meinung B.s „(fast) immer [...] sachlich treffender und inhaltlich passender“ erscheine (320). Dies wird in der am Schluss angefügten „Arbeitsübersetzung“ ausdrücklich festgehalten; in dieser werden weitere abweichende Übersetzungsvorschläge begründet bzw. auch kurz kommentiert (360–437). Mit der bewussten Vermeidung des Begriffs „Eschatologie“ wird nach B. der Grundkonzeption des 1 Kor Rechnung getragen, dass (wenigstens in 1 Kor) keine Hinweise auf die „Erwartung eines baldigen Welt-Unterganges bzw. -Aufganges“ auszumachen seien, sondern der Blick ganz auf die durch Tod und Auferstehung Jesu sowie seine Erhöhung gekennzeichnete Gegenwart gerichtet sei. „Sein Evangelium ist ein großer Ruf zu Sündenerkenntnis, Rettung und Neuerden in Gott durch Christus im Heiligen Geist.“ (327; 323–327) Diese Grundthese bestimmt die Auslegung vieler Texte.

So interpretiert B. etwa in dem Abschnitt 3,10–17 den Hinweis des Apostels auf den „Tag“, welcher „sichtbar machen (wird) das, was im Feuer bloßgelegt wird“, die beiden zentralen Motive in den interpretierenden Ergänzungen in der Übersetzung auf die Gegenwart bezogen: Der „Tag“, das sei „Gottes ans Licht bringendes Handeln hier und heute“, und das „Feuer“ wird als das Feuer „über uns kommender Prüfungen“ gedeutet. Daran anschließend formuliert B. seine aufgrund vieler Einzeluntersuchungen gewonnene „Überzeugung“, dass „die Erwartung der Wiederkunft des Christus am Ende der Zeit bei Paulus keineswegs den allgemein angenommenen Stellenwert [hat] und es für ihn keine subjektive Festlegung oder wenigstens Vermutung eines nahen Zeitpunktes des Endes der Welt [gibt]“ (43f; 43–48; vgl. auch 370). Konsequenz wird von B. dann auch in der Entscheidung des Apostels zu der von der Gemeinde geduldeten inzestuösen Ehe bzw. einem eheähnlichen Dauerverhältnis (1 Kor 5,1–5), den Schuldigen „dem Satan zu überlassen zu Unheil und Verderben für das Fleisch, damit der Geist gerettet wird am Tag des Herrn“ (V. 5), sowohl die angedrohte Bestrafung (dem Satan überlassen – nicht: übergeben – zu Unheil und Verderben für das Fleisch) als auch die in Aussicht gestellte Rettung des Geistes „am Tag des Herrn“ nicht auf den „Jüngsten Tag“, das „Letzte Gericht“ bezogen interpretiert, sondern als innergeschichtliches Ereignis, als „innergeschichtliche[s] Handeln Gottes“ ausgelegt (vgl. 64–68).

Dieser aus der „Gesamtsicht der Paulusbriefe“ gewonnene neue Denkanstoß, dass „die angeblich ‚apokalyptischen‘ bzw. ‚eschatologischen‘ Passagen vielfach eine andere Interpretation erfahren“ (vgl. 72 mit Anm. 33, wo B. die relevanten Stellen des 1 Kor auflistet), bestimmt dann auch die Interpretation des sicher sowohl für Paulus als auch für die Adressatengemeinde zentralen Kap. 15. Da in dessen Auslegung (vgl. 269–313) die Intention des Kommentators besonders deutlich zum Ausdruck kommt, sei darauf etwas ausführlicher eingegangen. Bei der von Paulus in V. 1b in dem von ihm zitierten „Evangelium“ vom stellvertretenden Tod Christi und seiner Auferweckung und Erscheinung (VV. 3b–5) angesprochenen Rettung der Christen in Korinth sei zu beachten: „Paulus sagt nicht, dass sie durch das Evangelium gerettet wurden, nämlich bei der Bekehrung, auch nicht, dass sie *künftig* gerettet werden, etwa am Jüngsten Tag, sondern dass ihr Gerettet-Werden in der Gegenwart *geschieht*, also kein punktuales Ereignis, sondern eine wiederholte (iterative) Wirklichkeit ist [...]“ (271). Bei „Auferstehung“ – B. verwendet in diesem Zusammenhang häufig die Wendung „Prinzip Auferstehung“ (vgl. 277; 280; 295; 304) – denke Paulus neben den Ereignissen von Bekehrung und Taufe auch daran, dass diese sich fortsetzen „in der Sündenvergebung, in den täglichen ethischen Siegen über das Böse, in der Erfahrung der Kraft Gottes mitten im schweren Leid und danach, sowie in allen Wachstumsstufen christlichen Lebens“ (276). So sei auch die Meinung einiger in der Gemeinde, „dass es ein Aufstehen (!) Toter nicht gibt“ (V. 12), nicht eine

Infragestellung einer zukünftigen Auferstehung am Jüngsten Tag, sondern Zweifel daran, „dass dieses Auferstehungsleben bereits jetzt wirksam ist“ (275). Diese auf die Gegenwart bezogene Interpretation wird nach B. gestützt durch das „zweimalige, betonte präsentische ‚Aufstehen Toter gibt es nicht‘ (beides ohne Artikel!)“ (VV. 12.13) (277). Auch in dem Abschnitt VV. 20–28 sieht sich B., gegen die geläufige Bezugsetzung zur Parusie, in seiner dem ganzen Kap. 15 zugrunde gelegten Deutung bestätigt, dass „das Lebendiggemachtwerden aller Menschen nicht völlig und allein auf den Endpunkt verschoben wird, sondern – ohne diesen auszuschließen – immer wieder auch bereits in dieser Zeit geschieht, wie in 12–19 und wieder in V. 29–34 gesagt wird“ (289; vgl. 304). Mit der Einordnung dieses Kap.s 15 in eine innergemeindliche Kontroverse um das Verständnis von „Auferstehung“, dass nämlich „einige“ Christen in Korinth zwar „die Auferstehung Christi annehmen“, aber das Überhandnehmen der „Alltags-Beindrängnisse“ sie an der „Realität ihrer Auferstehung mit Christus zweifeln“ lasse und sie „eine weitergehende und wiederholte präsentische Totenaufstehung [leugnen]“, ergibt sich für B. die Schlussfolgerung, dass der Anlass für dieses Kap. „viel eher ein pastorales Anliegen als eine Lehrstreitigkeit“ gewesen sein dürfte (313).

Die eingangs erwähnte und für die Auslegung zugrunde gelegte Aufteilung des 1 Kor in „10 relativ selbständige Blöcke“ (9) wird am Schluss dahingehend konkretisiert, dass „tiefgreifende Abhandlungen zu zentralen Themen“ in 1 Kor (dazu zählt B. die Blöcke II [1.10–4.21], IV [7.1–40], VIII [12.1–14.40] und IX [15.1–58]) unterbrochen werden „von kleineren Einheiten über sehr divergierende Einzelfragen“, die Paulus ebenfalls zu brieflichen Stellungnahmen veranlasst haben (vgl. die Übersicht 329f). So sieht B. in 1 Kor „eine Ansammlung von Äußerungen zu verschiedenen Themen“, die „weder formal noch innerlich miteinander verknüpft“ seien; er verzichtet zwar darauf, „eine vollständige Teilungshypothese vorzulegen“, verweist aber in der am vorliegenden Briefaufbau orientierten Einzelauslegung immer wieder auf die Spannungen in der Abfolge der Themenbehandlung. Diese Unterschiedlichkeit der Themen, die v.a. auch dadurch bedingt sei, dass Paulus auf konkrete Situationen und „je aus gegebenem Anlass“ reagiert, in einzelnen Fällen auch auf briefliche Anfragen, ist nach B. nur durch die Aufteilung des 1 Kor in mehrere Briefe zu lösen (vgl. 328–330).

B. setzt in einigen Entscheidungen bewusst neue, der traditionellen Auslegung z.T. auch widersprechende Akzente, die thesenartig noch einmal charakterisiert werden sollen: (1) 1 Kor ist eine Kompilation aus mehreren, ursprünglich selbstständigen Briefen. Ein wichtiges Argument ist dabei die fehlende Kohärenz einzelner Briefteile im heutigen Briefcorpus. Dem korrespondiert die starke Betonung des pastoralen Angehens des Apostels. Die Korrespondenz mit der korinthischen Gemeinde bekommt auf diese Weise viel stärker den im Titel festgehaltenen Charakter von aktuellen Weisungen eines Seelsorgers. – Bisweilen kann man dabei aber den Eindruck gewinnen, dass so die Aktualisierung für neue Situationen christlicher Verkündigung bis in die Gegenwart leichter fällt und auch leichter fallen soll. (2) Eine Konsequenz bzw. eine die aktualisierende Interpretation zumindest begünstigende Festlegung der paulinischen Perspektive ist die sehr weitgehende und bisweilen fast schon radikale Ausblendung der eschatologischen Sichtweise. – V. a. im Zusammenhang mit Kap. 15 hat die traditionelle Interpretation doch wohl einiges für sich; sie besagt, dass Paulus gegenüber einer von einigen korinthischen Christen vertretenen Ablehnung einer Auferweckung, sei es die (zukünftige) für Christen oder auch zusammen mit dieser die Auferweckung Jesu selbst, betonen will, dass der Glaube an die eschatologische Auferweckung Toter, die in der Auferweckung Jesu ihren Grund hat, unverzichtbarer Bestandteil des Glaubens ist. (3) B. bevorzugt in einigen Fällen den Text von Φ^{46} . Dies hat z. T. bedeutsame Konsequenzen. Die Wahl der Präsensform $\xi\gamma\epsilon\lambda\epsilon\iota$ in 6.14 in Φ^{46} als ursprüngliche Lesart (Φ^{46*} u. a.), gegenüber der futurischen Formulierung $\xi\gamma\epsilon\pi\epsilon\iota$ (Φ^{46c1} u. a.) sowie dem Aorist $\xi\gamma\eta\gamma\epsilon\pi\epsilon\nu$ (Φ^{46c2} u. a.) (vgl. den Text mit textkritischem Apparat bei Nestle/Aland und EÜ: „Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken“; B.: „Gott aber hat den Herrn erweckt und erweckt in der Tat uns auf durch dessen Kraft“), fügt sich ein in die die Auslegung von 1 Kor bestimmende Interpretation. Mit dem Präsens würde stärker betont, „dass dieser Vorgang des Auferweckens nicht abgeschlossen, sondern im Vollzug ist [...]“, dass Gott durch die Macht des Auferstehenden gegenwärtig unseren Leib auferweckt“ (81; vgl. auch den Exkurs 334–336). (4) In der eigenen Übersetzung weicht B. häufig von den traditionellen Übersetzungen ab. Auch dies ist z. T. bedingt durch die Gesamthese vom uneschatologischen Charakter des 1 Kor. Auch dazu ein Beispiel: In dem Abschnitt zu 15.29–34, überschrieben mit „Ein persönliches Argument für die tägliche Auferstehung“ (289), beruft sich B. für seine Übersetzung von $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ auf die für dieses Verbum im Griechischen bezeugte Bedeutung „untergehen“, bzw. übertragen im Medium „sich ruinieren“. V. 29 lautet bei B.: „Denn was tut man denn eigentlich, wenn man sich auferlebt und ruiniert für die ‚Toten‘? Wenn Tote überhaupt nicht aufstehen, warum reibt man sich dann für sie auf?“ – Das in diesem Zusammenhang vorgebrachte Argument zugunsten des

Verständnisses von Auferstehung im Sinne einer „gegenwärtig-prozesshafte[n] Totenaufstehung“, der Gedanke einer „Leugnung der Auferstehung am Jüngsten Tag wäre in der Tat weit hergeholt und würde eine im Judentum allgemein anerkannte Überzeugung in Frage stellen“, wäre nur für den Fall schlüssig, wenn man in der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Auferstehungsleugnern in Korinth eine innerjüdische Diskussion voraussetzen dürfte, was aber im Blick auf die heidenchristlich geprägte Gemeinde bezweifelt werden muss.

Die von B. vorgelegte Interpretation von 1 Kor muss sich in der Diskussion in drei Bereichen noch bewähren: (1) In der Frage der Aufteilung von 1 Kor in die „10 relativ selbständigen Blöcke“ (9; 329f), die zwar gut begründet wird, zu der aber die Frage zu stellen ist, ob eine solche mögliche Dekomposition auch wirklich als notwendig anzusehen ist, zumal die Geschichte der Auslegung von 1 Kor vergleichbare Versuche mit anderen Ergebnissen kennt; (2) in der in einigen Fällen doch etwas eigenwilligen Übersetzung, für die B. zwar mit Recht für eine stärkere Berücksichtigung der griechischen Sprache und ihrer Vielgestaltigkeit für das Verständnis und die Auslegung der paulinischen Botschaft plädiert, die aber (3) doch manchmal der Grundthese von der nicht-eschatologischen Ausrichtung der paulinischen Verkündigung angepasst scheint. Und hier liegt m. E. das zentrale Problem. Lässt sich der radikale Ausschluss der eschatologischen Prägung des Evangeliums des Paulus in dieser von B. geforderten Radikalität halten, sowohl was diesen Brief bzw. die in 1 Kor gesammelten Briefe angeht, als auch unter Berücksichtigung der uns durch die anderen Briefe zugänglichen Verkündigung des Apostels?

Freiburg i. Br.

Lorenz Oberlinner

Cohick, Lynn H.: *Ephesians*. A New Covenant Commentary. – Cambridge: Lutterworth Press 2013. 176 S. (New Covenant Commentary), pb. \$ 22,00 ISBN: 978-0-7188-9239-5

Lynn H. Cohick lehrt Neues Testament am Wheaton College, Illinois, und hat in den letzten Jahren umfangreiche Arbeiten zum kulturellen Kontext des NT vorgelegt (*Women in the world of the earliest Christians*. Illuminating Ancient Ways of Life; Co-Autorin von *The New Testament in Antiquity: A Survey of the New Testament Within Its Cultural Contexts*, beide Titel bei Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2009). Ihr Kommentar zum Epheserbrief war, als er 2010 in der *New Covenant Commentary Series* (NCCS) erstveröffentlicht wurde, ihr erster biblischer Kommentar. Schon ein Jahr später war eine Römerkomentierung für die Reihe der *Immersion Bible Studies* fertiggestellt (2011); soeben ist ihr Kommentar zum Philipperbrief erschienen (in der brandneuen Reihe *The Story of God Bible Commentary*, 2013). Ebenfalls 2013 erschien der Epheser-Kommentar in zweiter Auflage.

Die Werke C.s sowie auch die Bände aller drei von ihr bedienten Kommentarreihen sind (von wenigen Ausnahmen abgesehen) in deutschen Hochschulbibliotheken eher seltener zu finden. Konkret die NCCS legt ihren Schwerpunkt auch nicht auf die *academia*, sondern ist laut Selbstbeschreibung „designed for ministers and students who require a commentary that interacts with the text and context of each New Testament book and pays specific attention to the impact of the text upon the faith and praxis of contemporary faith communities. [...] It is our hope that these volumes will represent serious engagements with the New Testament writings, done in the context of faith, in service of the church, and for the glorification of God.“ (unpaginierte Seite „ii“)

Diesem Programm gemäß zielt auch C.s Epheser-Kommentar weniger auf Informationsvermittlung an ein Fachpublikum, sondern auf Anknüpfbarkeit im pastoralen Dienst.

Der Kommentar ist insgesamt schmal (abzüglich Einleitung und Anhängen 124 Seiten), Fachbegriffe werden vermieden, es wird kurz erklärt, wer Marcion und Seneca waren (9.132). Die Kap. in C.s Buch folgen übersichtlich den kanonischen Kap.n, auch wenn dies (v. a. bei der Haustafel 5.21–6.9) inhaltlich eigentlich nicht sinnvoll ist. Die Literaturangaben umfassen knappe drei Seiten (163–165), von den wichtigen jüngeren akademischen Epheser-Komentaren englischer Sprache fehlen der wohl umfänglichste überhaupt, der von Barth (AnchB), sowie der von Best (ICC). (Der große von Thielman [Baker Exegetical Commentary] erschien 2010 und hätte daher erst für die Neuauflage neu eingearbeitet werden können.) Von den großen deutschsprachigen Kommentaren, etwa Gnllka (HThK), Pokorný (ThHK), Schnackenburg (EKK) oder Sellin (KEK), ist kein einziger berücksichtigt.

Die vergleichsweise ausführliche Einleitung ist den klassischen Einleitungsfragen gewidmet: Für C. ist der Epheserbrief authentisch paulinisch und in den frühen 60er Jahren von Rom aus verfasst. Für diese These führt C. die bekannten sprachlichen und inhaltlichen Gründe an; außerdem habe die frühe Kirche

Pseudepigraphie insgesamt nicht für ihr eigenes Schrifttum akzeptiert (5–27). Diese Abschnitte sind instruktiv zu lesen; hier zählen sich C.s Arbeiten zur ntl. Kulturgeschichte aus. Die Argumente für die paulinische Authentizität werden allerdings sehr viel ausführlicher ausgebreitet als die dagegen, sodass dieser Abschnitt schon eine gewisse apologetische Note erhält.

Der Hauptteil des Kommentarteils ist schon vom Druckbild her auf drei Ebenen zu lesen: Eingerückt steht in Blöcken zu jeweils ca. 10–20 Versen der Bibeltext, und zwar nach der im englischsprachigen Bereich populären *Today's New International Version*. Im Normaldruck folgt sodann den Vorgaben der NCCS gemäß jeweils eine *en-bloc*-Erläuterung dieses Abschnittes. Dazwischen geschaltet stehen schließlich – in unserifertem Font auch optisch zu erkennen – kurze Exkurse.

Die Kommentierungen legen einigen Wert auf religions- bzw. kulturgeschichtliche Hintergründe (am ausführlichsten in der Einleitung zur Haus- und Tafel 5,21ff, vgl. 127–133); Primärquellenbelege sind gelegentlich, aber längst nicht durchgängig genannt. Weniger Wert liegt auf philologischen Details (vgl. allerdings 77f.102.109f.116.136 u. ö.), praktisch keiner auf historisch-kritischen Analysen (die Abhängigkeit des Eph von Kol etwa spielt nirgendwo eine Rolle).

Der Kommentar will den biblischen Text dem heutigen Leser gegenüber nicht historisch-distanziert darstellen, sondern ihm nahebringen. C. setzt unversehrt voraus, dass „of course the scripture speaks to each of us“ (61).

Um dies zu erreichen, verwendet C. mehrere Techniken:

Zum einen überblendet sie durchgängig die historischen Leser mit dem impliziten Leser und den heutigen realen Lesern. Schon zu 1,1f betont sie, dass Paulus den Brief zwar sowohl in einer spezifischen historischen Situation geschrieben habe, dennoch aber „with an eye, or at least frequent glances, to the wider church, its mission in and witness to the world“ (41). Sie lädt explizit ein: „[L]et us imagine ourselves as part of an early second-century Christian church in a little town about fifteen miles off Ephesus.“ (60) Deutlich wird die Überblendung der Leserinstanzen auch in der Kombination der folgenden drei Sätze: „In 3:13, Paul asks his readers [die historischen Leser!] not to despair due to his afflictions, for these sufferings are their glory. Notice Paul does not say for your glory. Paul invites us [die heutigen Leser!] to ponder the connection between his afflictions and glory.“ (91) Durchgängig nutzt C. den *pluralis auctoris*, mit dem sie sich selbst, den impliziten, die historischen und die heutigen Leser umschließt: „Paul instructs all believers that salvation brings us into God's family, it makes us part of his holy temple, and its blessings usher us into the next, new age.“ (60) „Paul speaks of our arriving at this mature adult and fullness status.“ (113 u. v. m.)

Zum anderen ermöglicht das Prinzip der blockweisen Auslegung (statt einer detaillierten Vers-für-Vers-Erklärung), exegetische Einzelprobleme relativ unbemerkt zu übergehen (wie z. B. 4,30) sowie sich insgesamt recht weit vom Text zu entfernen und stattdessen zu einem predigthaften Ton überzugehen, so z. B. im folgenden Gedankengang: „Paul also warns strongly against allowing anger to fester (4:26). Sadly, many of us have been part of church fights that pit one group against another [...]“ (118). In diesen Kontext gehört auch der anachronistische Gebrauch des Trinitäts-Begriffs etwa für 1,1–14 oder 4,1–6 (38.42.102 u. ö.) – anachronistisch ist diese Verwendung allzumal, wenn C. von der Abfassung des Briefes in den frühen 60er Jahren ausgeht! – und die entproblematisierte Auslegung von 5,21–32 („Either Paul is interested in ethical injunctions or in describing the analogical relationship between marriage and Christ and the church. [...] the second makes better sense [...]“, 137).

Drittens verwendet C. immer wieder aktuelle, auch kontextfremde Beispiele zum lebendigeren Nachvollzug des biblischen Textes, z. B. Kinderkostümierungen für 4,22–25, ein afrikanisches Sprichwort für den Communio-Aspekt des christlichen Glaubens (beides 117) oder Computertechnologie zur Illustrierung des gesellschaftlichen honorand-shame-Codex (129). Nicht kontextfremd, aber doch sehr die Aktualitätsbezogenheit in den Vordergrund rückend ist C.s Auslegung der Kinder-Eltern-Mahnung auf der Grundlage ihrer eigenen persönlichen Erfahrungen bei einem Kenia-Aufenthalt (144) oder die Auslegung der Sklaven-Herren-Mahnung mit einem langen Exkurs zur amerikanischen Situation von Sklaven im 19. Jh. (146–151).

Die stark US-amerikanische Perspektive C.s wird überhaupt immer wieder deutlich, am häufigsten in den am unserifierten Druck kenntlichen Abschnitten. Diese Zwischenabschnitte stehen alle unter dem gemeinsamen Motto „Fusing the Horizon“ und sollen zusätzlich „windows into community formation and ministerial formation“ (unpaginierte Seite „ii“) bieten. Sie haben aber im Einzelnen recht unterschiedliches Gepräge. Es gibt einen kurzen (ganz unphilosophischen) Exkurs zu Prädestination und freiem Willen (53f), es werden religions-, kultur- oder sozialgeschichtliche Hintergründe erläutert im Bestreben, Analogien zu heutigen Umständen besser aufzuzeigen (etwa zu Bürgerrecht und sozialem Status im römischen Reich, 73f), einmal werden Bezüge zwischen

Eph und Apg hergestellt (103), oder es werden noch weitreichendere praktisch-ethische Anwendungen angeregt (wie zu Gefängnis- und Seelsorge, 84, oder zu Abtreibung und Adoption, 145f). Hier werden auch etliche Bilder aus einem dezidierten USA-Milieu aktiviert: Privilegien der US-Staatsbürgerschaft im Ausland (54.73), das National Prayer Breakfast (146), US-„consumer mentality“ (159). Ein „deutsches“ Beispiel, das genannt wird: Bonhoeffer gegen die Nazis (90f).

Eine faire Einschätzung dieses Kommentars muss ihn als das nehmen, was er ist: als einen evangelikalen, frommen, weniger informativen und gar nicht kritischen Kommentar. Große und begeisterte Nähe zum Bibeltext, zu der er inspirieren möchte, ist dabei gewiss loblich. Gleichzeitig fehlt bei dieser sehr unmittelbaren Herangehensweise aber doch dringend eine hermeneutische, kritische Reflexionsstufe (etwa zur Entwicklung einer verantwortlichen Ethik), und zwar insbesondere in einem applikationsorientierten, allgemeinverständlichen Kommentar. Denn der weitgehende Ausfall historischer Kritik führt gelegentlich zu durchaus sonderbaren Ergebnissen, z. B. wenn C. den „Israel“-Beleg in 2,12 ohne nähere Begründung als das „spiritual Israel“ deutet, dazu erklärt: „Paul divides Jews into those who are circumcised in the flesh, and those who are circumcised also in the heart“, und dann als „biblische“ Bekräftigung auf Jer 9,26 verweist (72). *Hélas!*, im entsprechenden Epheser-Abschnitt – ja, im Brief insgesamt – ist von einer solchen innerjüdischen Trennung mit keinem Wort die Rede.

Um daher am Ende der Rezension noch einmal auf die eingangs zitierte Selbstbeschreibung der NCCS zurückzublicken: Im vorliegenden Epheser-Kommentar hat der Programmpunkt „done in the context of faith“ jedenfalls wesentlich breitere Berücksichtigung gefunden als der Punkt „serious engagements with the New Testament writings“.

Mainz

Eckart David Schmidt

Apel, Matthias: *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu*.

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 317 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 72), kt € 48,00 ISBN: 978-3-460-00721-5

„Ein wenig mehr Licht“ (289) auf die überlieferungsgeschichtlichen Prozesse der Texte zu werfen, die den Beginn der jesuanischen Verkündigung markieren, erklärt Matthias Apel in seiner Untersuchung zum Ziel. Dabei wendet er sich einem in der deutschsprachigen exegetischen Forschung lange nicht beachteten Textbestand zu. Erst seit jüngster Zeit wächst das Interesse an Jesu Taufe und Versuchung wieder.

Die unter der Ägide von W. Bösen und D. Dormeyer verfasste und im Wintersemester 2011 von der Fak. für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Univ. Bielefeld als Diss. angenommene Studie folgt einem traditionsgeschichtlichen Ansatz. Ziel ist es, zu zeigen, dass der Markus-Evangelist bei der Abfassung seines Prologs (Mk 1,1–15) auf verschiedene Überlieferungen zurückgreifen konnte, die A. im ständigen Blick auf die Seitenreferenten und das JohEv zu erheben sucht.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile, die von einem kurzen einleitenden Kap. (11–20) und einer Zusammenfassung (289–301) gerahmt werden. Letztere bündelt zunächst Anliegen und Vorgehensweise, bevor zentrale Thesen formuliert und die Einzelergebnisse erläutert werden.

Im ersten Teil unternimmt A. einen Blick hinter die „konzeptuell geschlossene Oberfläche der in Mk 1,2–8 kompilierten Täufertraditionen“ (21). Der Vf. zeigt traditionsgeschichtliche Vorstufen zur Textstelle auf und würdigt die redaktionelle Einheit des Markusprologs. Erst in einem zweiten Unterkap. widmet er sich auf Grundlage der Ergebnisse vorausgegangener umfassender Arbeiten zu Johannes d. T. (K. Backhaus, J. Ernst, U. B. Müller) dessen eigentlicher Gestalt, Wirkungsstätte und den atl. Bezügen im Blick auf das Auftreten in der Wüste.

Ein zweiter Teil (53–114) thematisiert die mk Taufszene (Mk 1,9–11). A. nimmt zunächst eine literarkritische Analyse der Verse vor, bevor er sie auf einzelne motivische Elemente (Himmelsöffnung, Geisterabkunft, Himmelsstimme) untersucht, nach ihrem literarischen Charakter und historischen Kern fragt sowie das Anliegen im Sinne einer christologischen Ausgestaltung betont.

In einem dritten und vierten Teil fokussiert A. seine Analyse auf die synoptische Überlieferung der Versuchung Jesu in der Wüste. Kap. 4 (115–211) beinhaltet die mk Versuchungsgeschichte (Mk 1,12f): Nach der Beschreibung von formalen Auffälligkeiten konzentriert A. sich auf die starke Dichte an mythischen Bildern und Motiven. Es folgt ein ausführliches Unterkap. zu einem von ihm als der Textstelle nicht angemessen erachteten gängigen typologischen Deutungsmuster als Adam-Christus-Typologie.

Kap. 5 (212–251) nimmt in literarkritischer Perspektive die Version der Seitenreferenten in Mt 4,1–11 und Lk 4,1–13 in den Blick, deren Vorlage in der Logienquelle anzusiedeln ist. In exegetisch sauberer Detailarbeit nimmt A. eine Rekonstruktion des Q-Textes vor und verdeutlicht Tendenzen der mt und lk Redaktion.

Ein letzter Teil – neben den Ausführungen zur mk Taufszene das umfangreichste Kap. – ist der „Versuchung in Q“ (252–288) gewidmet und eruiert neben der Thematisierung klassischer exegetischer Streitfragen (Versuchungsgeschichte als Bestandteil von Q? Taufnotiz für Q anzunehmen?) insbes. eine bereits in der Logienquelle als „Kernanliegen“ vorliegende christologische Absicht mit „paradigmatische[r] Dimension“ und möglichen „apologetischen Intentionen“ des Textes (288).

In die Arbeit sind drei Exkurse (1: „Der Heilige Geist im Lukasevangelium“; 2: „Der Stammbaum Jesu in Lk 3,23–38; 3: „Ein Blick auf das Schreibpult des Lukas“) eingebettet.

Formal ist die Arbeit sehr sorgfältig gestaltet. Die Gliederung ist stringent und nachvollziehbar, die inhaltliche Gewichtung innerhalb der einzelnen Kap. ausgewogen. Fehler in Rechtschreibung und Zeichensetzung sind so gut wie nicht vorhanden. Einzige diesbzgl. Auffälligkeiten sind ein zusätzlicher Gravis auf „(καί) ...“ (234) sowie eine einmalige Unstimmigkeit in der Zeilenabstands-Formatierung (52). Die Einfügung von 17 graphischen Abbildungen zu Wortvorkommen und synoptischen Aufbereitungen lockert den Textfluss der Arbeit auf und hilft, einzelne Passagen zu veranschaulichen.

In Anlage und Thematik bietet die Studie solide Untersuchungen zu den Anfängen der Jesusüberlieferung im MkEv. An einigen Stellen kann man A. eine mangelnde Auseinandersetzung mit der Thematik vorwerfen. Hingewiesen sei nur auf eine Äußerung im Zusammenhang mit seiner Untersuchung der Himmelsstimme in der Taufszene. Dort hält A. lediglich fest: „Dem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Tauf- und Verklärungsstimme soll hier nicht weiter nachgegangen werden; doch dürfte ein solcher zweifelsohne bestehen.“ (70) Innerhalb einer motivgeschichtlichen Analyse greift eine solche Bemerkung zu kurz und sollte weiter verfolgt werden.

Daneben müssen drei größere Kritikpunkte angezeigt werden:

1. Die Einleitung lässt den Leser irritiert zurück. Nach einer kurzen Hinführung stellt A. zunächst die Bedeutung der neueren, stärker synchron angelegten Arbeiten heraus, um dann in nur zwei Sätzen sein Vorgehen zu benennen. Im unmittelbaren Anschluss folgt jedoch nicht die Vergewisserung des eigenen methodischen Ansatzes, sondern zwei weitere hinführende Unterkap. Erst auf der letzten halben Seite des Einleitungskap.s erfährt man etwas „Zum weiteren Vorgehen in dieser Arbeit“ (20) – nach Ansicht des Rez. deutlich zu spät und darüber hinaus zu kurz geraten.

2. Ein Blick in das Literaturverzeichnis der Arbeit zeigt, dass bis auf zwei Beiträge nur die deutschsprachige Forschung Berücksichtigung findet. Vorhandene Beiträge und Ergebnisse aus der angloamerikanischen Exegese werden völlig vernachlässigt.

3. Im dritten Teil der Studie, der Analyse der mk Versuchungsszene, ist es A.s zentrales Anliegen, die bis dato dominierende Interpretation der Textstelle im Sinne einer Adam-Christus-Typologie als unangemessen zurückzuweisen (so an mehreren Stellen der Arbeit betont und bereits auf dem Buchumschlag angekündigt). A. leistet dies jedoch nicht. Weder überzeugen seine Argumente, noch bietet er eine schlüssige Alternative. Ein Blick in die Erläuterung seiner Kernthesen (295) verdeutlicht dies. Hier wäre eine stärkere Positionierung wünschenswert. Generell ist die Tatsache kritisch zu sehen, einen paradiestypologischen Bezug als möglich anzunehmen, eine Adam-Christus-Typologie dagegen strikt zu verneinen.

Um zu einer abschließenden Gesamtwürdigung zu kommen: Bis auf die angesprochenen zu hinterfragenden Aspekte vereint die Studie fundierte Analysen mit weitgehend klar formulierten exegetischen Positionen und liefert so einen längst überfälligen Beitrag zur Überlieferung einzelner Jesusstoffe zu den Anfängen der Jesus- als Christusgeschichte auch über das MkEv hinaus.

Für ausgesprochen wichtig erachtet der Rez. neben dem erneuten Zugang zum Verständnis der in der Untersuchung grundgelegten Texte die Betonung der Zusammengehörigkeit von Taufe und Versuchungsgeschichte. Die Texte selbst und die von A. erhellten Traditionen dienen der christologischen Definition und Legitimation des Gottessohnes, die er selbst mit L. Schenke als „kleines Kompendium urchristlicher Christologie“ (209) treffend gekennzeichnet sieht. Als dem öffentlichen Wirken Jesu vorgeschaltete Anfangsgeschichten in den synoptischen Evangelien bestimmen sie, um mit einer von A. zitierten Position G. Theißens treffend zu schließen, „die weitere Leseerwartung. Hier muß deutlich werden, was der Autor bzw. Redaktor einer Schrift wollte.“ (269, Anm. 86) Diesen Aspekt der pragmatischen Funktion für die jeweiligen Evangelien aufzuzeigen, bietet Potential für weitere Forschungen. A. liefert hierzu wichtige Grundlagen.

Wypadlo, Adrian: Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 514 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 308), Ln. € 139,00 ISBN: 978-3-16-152560-5

Was sind wohl die Quellen für das Markusevangelium, die eine Quelle der Zweiquellentheorie? Mit dieser Frage beschäftigt sich die Markusevangelienforschung immer wieder und mit wechselndem Erfolg. Es steht zu erwarten, dass Adrian Wypadlo mit seiner im Sommersemester 2011 von der Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen angenommenen Habilitationsschrift der gegenwärtigen Forschung im Hinblick auf diese Fragestellung in gewisser Weise die Richtung vorgibt. W. untersucht ausgehend von der motiv-, traditions- und religionsgeschichtlichen Fragestellung die der Epiphanie-Erzählung von Mk 9,2–8.9–13 möglicherweise vorliegenden theologischen Traditionen, um mit deren Hilfe eine synchrone Interpretation dieser Perikope innerhalb des MkEv vorlegen zu können. Zu Recht betont er in diesem Zusammenhang, dass die redaktionsgeschichtliche Fragestellung mit dem Versuch der Trennung von Tradition und Redaktion im MkEv (nach wie vor beeinflusst durch das epochemachende Werk von K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919) bisher wenig überzeugend und ertragreich war (11). Sehr ausführlich beschreibt er zunächst diesen Problemhorizont der Arbeit (1–44), wobei er die Frage der Gattungsbestimmung entweder elegant zu umgehen versucht („die Erzählung bleibt eine *narratio sui generis*“ – 35) oder sich doch in gewisser Weise auf eine „christologische Legitimationsgeschichte mittels einer Epiphanienarratio“ festlegt (17; vgl. auch 268, wo ausdrücklich die Frage nach dem „Sitz im Leben“ als „schwierig“ bzw. sehr spekulativ abgelehnt wird, u. ö.). Im Verlauf der Arbeit wird deutlich, dass beide Vorschläge einander nicht ausschließen, sondern komplementär zueinander zu verstehen sind.

Im Rahmen dieser Einleitung skizziert W. nicht nur den Weg der Untersuchung, sondern auch bereits ansatzweise die Ergebnisse (28ff.). Im zweiten Teil des Einleitungskap.s werden „Vorverständigungen“ geklärt (45–74). In diesem Abschnitt bringt W. eine ausführliche Gliederung, Übersetzung und Unterteilung der einzelnen Verse (auf diese wird im Lauf der Arbeit immer wieder Bezug genommen) sowie die kontextuelle Platzierung der Perikope im MkEv. Hierbei wird zu Recht immer wieder u. a. auf den besonderen Bezug der Verklärungsgeschichte zur Tauferzählung (Mk 1,11–13) verwiesen. Zentral für die Arbeit ist die nun folgende „Analyse und Interpretation der Verklärungsszene und ihres kontextuellen Umfeldes“ (75–278). Im Rahmen der hier vorgelegten durchaus synchronen Exegese fragt W. nach den möglichen literarischen Vorlagen der Perikope und sucht dann doch die Redaktionstätigkeit des Markus aufzuzeigen. Konkret weist er der mk Überarbeitung die Zeitmarke „und nach sechs Tagen“ (V. 2a) zu, weiter die Namen der ausgewählten Jünger (V. 2a), die Person des Elia (V. 4a), die Unwissenheitsnotiz des Petrus (V. 6a), das von der Himmelsstimme verwendete Verbaladjektiv „geliebt“ (V. 7b) sowie einen Teil der Schlussnotiz, wonach die begleitenden Jünger niemanden mehr gesehen hätten „außer Jesus allein mit ihnen“ (V. 9b). Auf diese Art und Weise möchte W. deutlich machen, dass die Grundkonzeption der Perikope dem Markusevangelium vorgelegen und dieser sie „behaltsam“ überarbeitet in seine Narratio integriert habe (267.270). In der Tat gelingt ihm das durchaus überzeugend. Als Beispiel sei die seiner Analyse zufolge von Markus eingefügte Person des Elia genannt. W. weist nach, dass dieser in den konkreten, Markus vorliegenden Verklärungstraditionen (Ex 24/34) nicht belegt und aus diesen Traditionen auch nicht herleitbar ist, aber intratextuell für den Evangelisten gerade auch mit der in der Forschung kaum bestrittenen Vorstellung des Täufers als *Elia redivivus* eine herausragende Rolle spielt (Mk 1,6; 8,28; 15,34–39). Durch die Person des Elia wird in die überwiegend aus der Tradition übernommene Verklärungsgeschichte ganz bewusst der für die Christologie des Markus zentrale Leidensaspekt eingetragen. Dies wird im vierten und letzten Kap. der Arbeit (V. 396–441) noch einmal ausdrücklich herausgearbeitet.

Im folgenden, ebenfalls sehr ausführlichen Kap. „Verklärung – Metamorphose – Transfiguratio. Die Problematik des Verklärungsmotivs“ (279–395) untersucht W. vormarkinische Traditionen, die den gedanklichen Hintergrund für die Fassung der Verklärungsgeschichte des ältesten Evangeliums gebildet haben könnten. Hier wird schlüssig herausgearbeitet, dass die in Mk 9,2–8 verarbeiteten Erzählmotive nirgendwo anders in solcher Dichte vorliegen als bei Philo von Alexandrien, konkret in dessen Ansichten zu Ex 24, dargelegt in den *Quaest in Ex* II 29, sowie bei dessen Darstellung der Verwandlung des Mose in *VitMos* II 66–76. Von daher ist – W. zufolge – die Entstehung der Verklärungsszene im Rahmen des hellenistischen Judentums mehr als nur wahrscheinlich, zumal die „Gegenprobe“ mit der Untersuchung der Verwandlung des Mose in *LibAnt* 12,1 und 19,16 zeigt, dass sich mit den Vorstellungen aus dem palästinischen Judentum praktisch keine Berührungspunkte ergeben (382–392).

Aufs Ganze gesehen ist die vorliegende Arbeit sehr gelungen. W. argumentiert schlüssig und nachvollziehbar, wenn auch zuweilen etwas redundant. Obwohl er sich anfangs gegen die alte redaktionsgeschichtliche Fragestellung verwahrt, stellt er dann doch immer wieder die Frage nach Tradition und Redaktion. Sein Versprechen einer synchronen Interpretation löst er im Verlauf seiner Untersuchung aber

auf jeden Fall ein. Vergleicht man seine Ergebnisse mit dem „alten“ Markuskommentar von Rudolf Pesch (1977), so stellt man fest, dass vieles von dem, was bereits Pesch bei seiner Auslegung deutlich gemacht hat, von W. verifiziert bzw. unterstrichen wird – man vergleiche nur die Deutung der Rolle des Elia als Verweis auf die Passion Jesu innerhalb der Verklärungsgeschichte. In diesem Zusammenhang arbeitet W. minutiös und schlüssig die Parallelität der Geschehnisse des Täufers als des *Elia redivivus* und Jesu ebenso wie deren Unterschiedenheit im MkEv heraus (412–440).

Insgesamt aber liegt der Hauptertrag der vorliegenden, gut lesbaren und durch hilfreiche Zusammenfassungen gegliederten Untersuchung im Aufweis der traditionsgeschichtlichen Vorlagen und der geistesgeschichtlichen Verortung der mk Verklärungsgeschichte. Es wäre wünschenswert, gerade im Hinblick auf die Frage nach den Markus vorliegenden Traditionen, wenn die Untersuchung von W. noch weitere vergleichbare Analysen anderer Markuspsephen nach sich zöge, um noch deutlicher erkennen zu können, „wes Geistes Kind“ der älteste Evangelist ist.

Bayreuth

Dietrich Rusam

Kirchengeschichte

Goetz, Hans Werner: *Gott und die Welt*. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen. – Berlin: Akademie Verlag 2012. 320 S. (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 13.2), geb. € 99,80 ISBN: 978-3-05-005684-5

Nachdem der erste Teilband der großen Synthese des Autors zum religiösen Weltbild des frühen und hohen Mittelalters (etwa bis 1200) die theoretische Konzeption vorgestellt und das mittelalterliche Gottesbild analysiert hat (vgl. ThRv 108 [2012], 199f), bringt der zweite Teil nun die Schöpfungslehre, näherhin Ansichten über die materielle Schöpfung (Kosmos- und Weltvorstellung) und die mittelalterliche Sicht auf die Geschichte als Heilsgeschehen, während Anthropologie und Engellehre einem weiteren Teilband vorbehalten bleiben.

Für die christlichen Denker und Schriftsteller des Früh- und Hochmittelalters waren die biblischen Schöpfungsberichte und die antike griechische Weltdeutung (über Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Macrobius, Chalcidius und Martianus Capella) gleichermaßen verpflichtend: Die Welt war aus dem Nichts erschaffen, von Gott dann aber nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, also ein Kosmos. Kosmologie und Physik im antiken Sinne waren die Wissenschaften, die die Welt beschreiben und erklären sollten. *Natura* als lateinische Übersetzung von *physis* war so gewissermaßen ein zentraler Leitbegriff, der aber anders als heute kaum als Gegenbegriff zur Zivilisation verwendet wurde, sondern Wesenheit, bleibendes substantielles Wesen einer Sache oder die Ordnung dieser Wesenheiten meinte. Hier wie auch sonst vielfach betont G., dass das 12. Jh. eine Rationalisierung und Systematisierung der Naturkenntnisse bedeutete, keinesfalls aber eine Entsakralisierung, die sich nirgends nachweisen lasse. Entscheidende Bauteile dieses Kosmos waren, auch hier auf antikem Gedankengut aufbauend, die vier Elemente, die jeweils untereinander verbindende und entgegengesetzte Eigenschaften haben. In den Dingen finden sich diese Elemente in unterschiedlicher Zusammensetzung, so etwa Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches; die Elementenlehre war auf diese Weise die entscheidende Erklärungsgrundlage für die Dinge in der Natur. Schöpfung meinte dann v.a., so die Auslegung von Gen 1, den Vorgang der Scheidung des im Anfang ungeschiedenen Geschaffenen.

Die geschaffene Welt wurde auch als *mundus* bezeichnet, was den Aspekt der Endlichkeit bzw. Zeitlichkeit betonte. Einig war man sich nicht nur über den Geozentrismus, sondern auch darüber, dass die Erde kugel- oder eiförmig sei, wobei auch eine zur Elementenlehre (nach der dem Himmel das Element Feuer zugeordnet wurde) eigentlich konträr stehende Aussage wie Gen 1,6–8, nach der oberhalb des Firmaments ebenfalls Wasser sei, integriert wurde. Der sichtbare Himmel war gleichsam Durchgangsstation zum unsichtbaren, wo Gott selbst wohnt; zwischen kosmischem und unsichtbarem Himmel bestand ein realer Zusammenhang. Mit „Paradies“ konnte zwar auch der jenseitige Himmel bezeichnet werden, es war aber im eigentlichen Sinn jener Ort, an dem die Stammeltern vor dem Sündenfall lebten und den man ganz im Osten lokalisierte und sich als blühenden Garten vorstellte. Die Paradiesflüsse, die dort entsprangen, liefen zunächst unterirdisch, um dann weit entfernt, etwa als Euphrat und Tigris, wieder an die Oberfläche zu treten. Auch die Hölle war für das Früh- und Hochmittelalter ein konkret lokalisierbarer Ort in, unter oder auf der Erde, in dessen Ausmalung zahlreiche apokryphe Vorstellungen eingingen. Lediglich der in neuplatonischer Tradition stehende Johannes Scotus Eriugena wollte sie als allegorische Figur verstanden wissen. Trotz des ewigen Feuers herrsche eiserne Kälte in ihr, Vulkane wurden vielfach als Hölleneingang gedeutet, die verschiedenen Straftaten in ihr wurden detailreich, aber kaum systematisch und einheitlich, beschrieben. Die kugelförmige Erde in der Mitte des Kosmos wurde nicht nur auf Karten (die eher ein Weltbild als geographische Orientierung ver-

mitteln wollten), sondern auch am Anfang von Chroniken vielfach nachgezeichnet; sie umfasste drei Kontinente (t-förmig) und fünf Klimazonen. Die religiöse Überformung aller Bereiche des mittelalterlichen Weltbilds wird auch in Exkursen zum Rom- und Jerusalem des Mittelalters deutlich.

Gegenstand des zweiten Teils ist die früh- und hochmittelalterliche Konzeption der Geschichte als Heilsgeschichte, die wesentlich durch die realistisch-zeitlich verstandenen Theologoumena von Sündenfall, Zeitalter des Alten Bundes und Erlösung durch Jesus Christus strukturiert war. Dabei ging der Einsturz der Sünde der Menschen noch voraus. Der Teufel sei nicht einmal eine Stunde treu geblieben, Hochmut sei das Motiv seiner Auflehnung gewesen, so die *communis opinio*. Er und die übrigen gefallenen Engel könnten nicht erlöst werden, da die Wahl des Bösen ihnen eine Anteilhabe am Guten unmöglich mache. Anders dann der Mensch, der sich aufgrund der Einflüsterung des Satans aufgelehnt habe und so auch durch einen anderen erlöst werden könne. Auch bei den Stammeltern glaubten die Autoren vielfach zu wissen, dass sie nur wenige Stunden im Paradies gelebt hätten; einig war man sich, dass der Sündenfall verheerende Folgen gehabt habe: Verlust des Gnadenstandes, Vertreibung aus dem Paradies, Konkupiszenz, Tod, Krankheit, Unwissenheit, körperliche Arbeit und die Schmerzen bei der Geburt, aber auch Dornen und giftige Pflanzen wurden immer wieder darauf zurückgeführt. Die Wiederherstellung konnte nur durch den Opfertod Christi geschehen, wobei Adam vielfach als Typus für Christus gesehen wurde. Das irdische Leben galt als ein Leben im Exil, zugleich aber auch als Zeit der Bewährung und Entscheidung, rangen doch die beiden *civitates* in der Geschichte von Anfang an miteinander. So hat auch die Gemeinschaft der Erlösten bereits lange vor Christus in Abel begonnen, die Zeit bis zur Inkarnation sei aber eine Periode der Erziehung auf ihn hin gewesen.

Verschiedene Periodisierungen wurden vorgenommen, so z.B. in die Zeit des Natur- bzw. des Schriftgesetzes und die Zeit der Gnade, die vier Weltreiche nach Dan 7 oder die sechs Zeitalter in augustinischer Tradition. Es war die mittelalterliche Überzeugung, im letzten Zeitalter oder Reich zu leben, wobei man ab dem 11. Jh. dann betonte, man lebe weiter im *Imperium Romanum*, das nur erst zu den Griechen, dann zu den Franken, dann zu den Langobarden und schließlich wieder zu den Franken bzw. Deutschen transferiert worden sei. Auf diese Weise wollte die mittelalterliche Chronistik in den Geschichtsläufen durchaus einen Heilsplan, eine göttliche Ordnung, erkennen. Seit Beginn der Schöpfung hat Gott der Menschheit Heilmittel gegeben, die in unterschiedlichen Systemen den Lasten und Hindernissen zum Heil gegenübergestellt und systematisiert wurden. Seit der Spätantike beschäftigte das Christentum dabei immer wieder die grundlegende Frage, wie göttliche Alleinwirksamkeit und Gnadenhaftigkeit der Erlösung mit der menschlichen Verantwortlichkeit und Willensfreiheit zusammengehen konnten, zwei Theoreme, die je auf ihre Weise für den Glauben konstitutiv zu sein scheinen. Die an den späten Augustinus anknüpfende Position Gottschalks von Orbais ist dabei ebenso bekannt wie die zahlreichen Gegenschriften der karolingischen Orthodoxie. Freilich hielt das Früh- und Hochmittelalter prinzipiell an beiden Thesen fest, betonte dabei jedoch zwar die Notwendigkeit der Gnade, aber mindestens ebenso die Notwendigkeit der freien menschlichen Mitwirkung.

G. kann auch in diesem Teilband aus seiner umfassenden Kenntnis der Quellen schöpfen, wobei immer wieder auf einzelne Werke als exemplarisch zurückgegriffen werden musste, sehr häufig etwa auf Honorius Augustodunensis (ca. 1080–1150/51). Auffallend ist, dass durchaus zahlreiche antike und biblische Wissensbestände zu einer einheitlichen, recht konsistenten Weltvorstellung verarbeitet und auch weiterentwickelt wurden, dass weiterhin die Wissensbestände vielfach auch in Spannung zueinander standen, dass aber der Weg der Zeit bis zum Hochmittelalter noch kaum der der Kritik und Falsifikation von Theorien und Weltbildern, sondern der der harmonisierenden Integration und Ergänzung war. Mit guten Gründen wird die These einer Profanisierung bzw. Entsakralisierung, die im 12. Jh. angeblich eingesetzt haben soll, immer wieder abgelehnt.

Regensburg

Klaus Unterburger

Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Xaver Bischof / Martin Thurner. – Berlin: Akademie Verlag 2013. 315 S. (Münchener Universitätschriften, Katholisch-Theologische Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 56), geb. € 69,80 ISBN: 978-3-05-005539-8

Das vorliegende Buch ist das Resultat der Vorträge und Referate einer interdisziplinären wissenschaftlichen Tagung über „Ansprüche und Grenzen der benediktinischen Klosterreform im 15. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum“, die vom 19. bis zum 21. November 2010 in der oberpfälzischen Benediktinerabtei Plankstetten unter der Leitung der Hg. des Buches, Franz Xaver Bischof und Martin Thurner, stattfand.

In den elf Tagungsbeiträgen der Autorinnen und Autoren geht es v.a. um die Reformen der süddeutsch-österreichischen Äbte von Kastl, Tegernsee und Melk, die eng mit dem Namen des Bernhard von Waging verbunden sind.

Über dessen Person und Wirken wird besonders in den vier Beiträgen von Susanne Knaup (Bernhard von Waging – sein literarisches Werk als Spiegel zen-

traler Themen der benediktinischen Klosterreform), *Ulrike Treusch* (Bernhard von Waging. *De esu carni* in theologischer und historischer Perspektive), *Victoria Hohenadel* („Sequere me“ – Ein Brief an Bernhard von Waging. Edition und Untersuchung) und *Julia Rinser* (Tegernseer Kosmos: Zwischen Gelehrtengesprächen und Reformbemühungen. Betrachtungen zum Briefwechsel zwischen Nikolaus von Kues und den Tegernseer Mönchen Kaspar Ayndorffer und Bernhard von Waging) referiert. Weitere fünf Beiträge beschäftigen sich im Besonderen mit benediktinischen Reformabteien, so *Stephan Haering* (Spätmittelalterliche monastische Reforminitiativen in der benediktinischen Welt. Die Reformen von Santa Giustina in Padua und von Subiaco sowie das Provinzkapitel zu Petershausen in kirchenrechtlicher Perspektive), *Christine Glaßner* (Stift Melk und die Melker Reform im 15. Jahrhundert), *Roland Götz* (Kloster Tegernsee im 15. Jahrhundert), *Philipp Lenz* (Die Reformen des Klosters St. Gallen im 15. Jahrhundert) und *Beda Sonnenburg* (Die Entdeckung der Benediktinischen Regel im spätmittelalterlichen Reformkloster Kastl und in seinem literarischen Umfeld). Die abschließenden zwei Beiträge behandeln den inneren Geist der Kloster- und Kirchenreform: Hier geht es um den inneren Wert des kontemplativen monastischen Lebens im Verhältnis zur Kirche, insbes. den geforderten aktiven Einsatz kontemplativer Mönche für den Aufbau der Kirche, der dann auch durch das Studium und den damit verbundenen Ausbau der Bibliotheken geschah. *Victoria Hohenadel* (Otium und contemplatio. Reform aus dem Geist der Antike) behandelt in ihrem Beitrag einen Disput zwischen dem Kartäusermönch Jacob von Tüchelhausen und dem Eichstätter Bischof Johann von Eyck über dessen anklagenden Vorwurf gegen die (v.a. kontemplativ lebenden) Mönche, „die, obwohl sie geeignet wären zum Dienst in der Kirche, doch nur für ihr eigenes Seelenheil eintreten und ihr von Gott gegebenes Talent verbergen würden“ (281). *Marc-Aeilko Aris* (Lesen und Erneuern – Kulturelle Implikationen der spätmittelalterlichen Klosterreform) behandelt – ausgehend vom Dialog *De sapientia* des Nikolaus von Kues – die Bedeutung von Bibliotheken, Büchern und Lesekultur in der Reform des spätmittelalterlichen Klosterwesens, hier am Beispiel der Mainzer Kartäuser. In diesen zwei Artikeln wird erfreulicherweise noch einmal auf die Kartäuser eingegangen, ein Orden, der an der spätmittelalterlichen Reform von Klöstern und Ordensgemeinschaften nicht unerheblichen Anteil hatte.

Zu der allgemeinen Neubewertung des Spätmittelalters, die jetzt vom Vorurteil einer sich im Verfall befindlichen Gesellschaft und Kirche wegführt und auf die vielfältigen Reforminitiativen dieser Epoche eingeht, gehört auch der Blick auf die Reform der mittelalterlichen Klöster und Orden. Sie fand ihren Ausdruck in vielfältigen Reformkongregationen der alten Orden, aber auch in der Neugründung von Orden oder der Neubesiedlung alter Klöster durch Mönche und Chorherren „neuer“ Reformbewegungen in den „alten“ Orden. Wer sich mit der Thematik der Ordensreformen im Spätmittelalter befasst, der stößt unweigerlich auf das 1989 von Kaspar Elm hg. Werk „Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen“¹ oder auch auf das 2005 erschienene Buch von Edeltraud Klüeting „Monasteria semper reformanda“², das neu erarbeitete Aspekte und Literatur zum Thema präzise zusammenfasst. Zur gleichen Thematik können auch die in den Jahren 2005, 2006 und 2007 von Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger hg. drei Bände über „Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700“³ gerechnet werden, da der Großteil der Autoren in den Beiträgen über die alten Orden die – der Reformation vorausgegangenen – spätmittelalterlichen Reformen mit einschließt. Dazu kommen noch viele Einzelstudien zu den jeweiligen Reformkongregationen oder zu einzelnen Klöstern und Einzelpersonen, bzw. auch zu deren spirituellem Verhältnis zu- und untereinander, die hier nicht alle aufgezählt werden können.⁴ Trotz aller die-

ser überaus kompetent wissenschaftlichen und verdienstvollen Studien machen im vorliegenden Band die Hg. Franz Xaver Bischof und Martin Thurner schon in den ersten Sätzen ihres Vorwortes deutlich, dass „die Reforminitiativen innerhalb des spätmittelalterlichen Ordenswesens aufs Ganze gesehen noch wenig erforscht“ seien, da zahlreiche „Fragen nach den Ursachen für Krise, Verfall und Erneuerung“ sowie „nach den Trägern, Zielen und Methoden der Erneuerung“ ebenso ungelöst seien wie die „Fragen nach Nachhaltigkeit und Grenzen der Erneuerung und ihrer historischen Verortung im Kontext der Geschichte des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit“ (7). Es sind also immer noch viele Fragen offen und ungeklärt. Eine dieser Problemstellungen wäre sicherlich die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Reformkongregationen zueinander. Die gerade für den Nordwesten Deutschlands so bedeutende Kongregation von Bursfelde wird hier leider nur am Rande erwähnt, was vom Titel des Buches her irritiert, vom Inhalt her aber verzeihlich ist, da ja ausschließlich Reformen in den süddeutschen, österreichischen und schweizerischen Klöstern und Reformverbänden behandelt werden. Eine weitere Frage wäre das Verhältnis der Reformen in den unterschiedlichen Orden zueinander, besonders der der Augustiner Chorherren und der benediktinischen Reformkongregationen. Der Reformator der Abtei Santa Giustina in Padua, Ludovico Barbo, war zuvor Augustiner-Chorherr von San Giorgio in Alga in Venedig gewesen, bevor er 1408 von Gregor XII. zum Abt von Santa Giustina ernannt wurde, welche von ihm erneuert und zum Ausgangspunkt eines benediktinischen Reformverbandes wurde, der die Melker und die Bursfelder Reform beeinflusste. Giorgio Picasso kam daher zu dem Resümee:

„Die Spiritualität der Regularikanoniker und die der Mönche erfuhren im 11. und 12. Jahrhundert während der Reform einen Moment der Annäherung, auch wenn beide ihre Eigenheiten bewahrten. Am Ausgang des Mittelalters hatten sich die beiden Bewegungen schließlich noch weiter angenähert. Während aber im 12. Jahrhundert das Mönchtum den Kanonikern den Anstoß für eine Reform gegeben hatte, waren es im 15. Jahrhundert die Kanoniker, die durch die *Devotio moderna* das Mönchtum in jenem Wiederaufschwung unterstützten, auf welchen es sich – wenn auch mit unterschiedlichen Betonungen – in der gesamten Moderne stützen konnte.“⁵

Hier wäre schließlich die Frage nach dem Einfluss der von Picasso genannten *Devotio moderna* auf die Reformen der alten Orden zu stellen, welche zur Entstehung der Augustiner-Chorherren-Kongregation von Windesheim und von dort aus zur Beeinflussung und Reform der Chorherren von San Giorgio in Alga in Venedig führten. Und zu allerletzt stellt sich dann natürlich auch die Frage, inwieweit wieder alte Orden – hier v.a. der Orden der Kartäuser – in ihrer Spiritualität ein Anstoß zur Entstehung einer Reformbewegung wie der *Devotio moderna* waren. Gingen doch maßgebliche Impulse, die Gert Groote anleiteten, gerade von Kartäusermönchen wie z.B. Heinrich Egger von Kalkar aus. Wenn, wie der Einbandtext des vorliegenden Werkes feststellt, alle „Bereiche des monastischen Lebens [...] einer strukturellen und geistigen Erneuerung unterzogen“ wurden und der „Austausch mit anderen kulturellen Strömungen der Zeit [...] rege“ war, sowie „führende Persönlichkeiten [...] daran beteiligt [waren] (zum Beispiel Nikolaus von Kues)“, wenn des Weiteren dabei „nicht nur auf eine strengere Einhaltung der Gelübde Wert gelegt“ wurde, „sondern auch auf eine humanistische und theologische Bildung der Mönche“, dann sind in der Tat noch viele facettenreiche (Beziehungs-)Fragen der Reformverbände bei Kanonikern und Mönchen offen oder neu zu erschließen. Auch wenn in diesem Band natürlich nicht alle offenen Forschungslücken geschlossen werden können, so trägt er dennoch dazu bei.

Abschließend sei gesagt: Jeder der hier kurz skizzierten elf Artikel ist aus profunder Kenntnis geschrieben und verdient es daher, für sich genau studiert und gelesen zu werden. In allen Beiträgen dieses Bandes wird nämlich – wie schon auf dem Einband verheißen – „auf der Grundlage des historischen Quellenmaterials der Geist dieser Reformbewegungen in ihren vielfältigen Dimensionen erschlossen“. Es ist den Autorinnen und Autoren gelungen, was im Vorwort gesagt wird, nämlich „eine durchgehend quellenbasierte Zwischenbilanz über die benediktinische Klosterreform des 15. Jahrhunderts im österreichisch-süddeutsch-schweizerischen Raum mit vielfach neuen und teilweise überraschenden Erkenntnissen vorzulegen“ (10). In diesen Studien wird somit auch eine neue Sicht auf das Spätmittelalter erkennbar –

Auswirkungen auf die Klöster in Holstein und den Hansestädten Lübeck und Hamburg (Kieler Werkstücke. Reihe A: Beiträge zur schleswig-holsteinischen und skandinavischen Geschichte, 35), Frankfurt a. M. 2014.

⁵ Picasso, Kanonikale und monastische Spiritualität, 22.

¹ Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar Elm (Berliner Historische Studien, 14: Ordensstudien, 6), Berlin 1989.

² Edeltraud Klüeting: *Monasteria semper reformanda*. Kloster- und Ordensreform im Mittelalter (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, 12), Münster 2005.

³ Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 1, 2, 3, hg. v. Friedhelm Jürgensmeier / Regina Elisabeth Schwerdtfeger (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 65, 66, 67), Münster 2005, 2006, 2007.

⁴ Als Beispiele seien hier nur folgende genannt: Elke-Ursel Hammer: Monastische Reform zwischen Person und Institution. Zum Wirken des Abtes Adam Meyer von Groß St. Martin in Köln (1454–1499) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 165; Studien zur Germania Sacra, 22), Göttingen 2001; Johannes Meier: „Die norddeutschen Prämonstratenser angesichts von Verfall und Reform des Ordens 1350–1550“, in: *Analecta Praemonstratensia*, tomus LXXIX, 1–4, 2003, 25–56; Giorgio Picasso: Kanonikale und monastische Spiritualität. Die Imitatio Christi des Thomas von Kempen zwischen den Augustiner-Chorherren von Windesheim und den Benediktinern von Santa Giustina in Padua (Schriftenreihe der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, 11), Paring 2006; Marina Loer: Die Reformen von Windesheim und Bursfelde im Norden. Einflüsse und

weg vom Zerfall einer Epoche, in der die (Geschichts-)Wissenschaft viel zu lange Zeit – Johan Huizinga auf den Titel seines berühmten Werkes verkürzend – nicht mehr als nur den „Herbst des Mittelalters“ sah.

Münster/Bochum

Bruno Norbert Hannöver

Krüger, Thomas M.: *Leitungsgewalt und Kollegialität*. Vom benediktinischen Beratungsrecht zum Konstitutionalismus deutscher Domkapitel und des Kardinalkollegs (ca. 500–1500). – Berlin: De Gruyter 2013. 355 S. (Studien zur Germania Sacra. Neue Folge, 2), Ln. € 129,95 ISBN: 978-3-11-027725-8

Die Augsburger mediävistische Habilschrift analysiert die Formierung eines mittelalterlichen Kollegialitätsprinzips in der römischen Papstkirche und in den deutschen Bischofskirchen als Voraussetzung und Legitimationsgrundlage der spätmittelalterlichen Wahlkapitulationen. Mit dem umfassenden, ehrgeizigen Untersuchungsobjekt soll eine gewichtige These begründet werden: Kollegiales Beratungs- und Wahlrecht in der Kirchenverfassung sind nicht, wie vielfach angenommen, eine Nachahmung weltlicher Organisationsformen im Hochmittelalter, sondern haben sich aus kirchlich-geistlichen Voraussetzungen weitgehend endogen entfaltet (vgl. 135); sie stehen zudem in einem dialektischen Reaktionsverhältnis zu neuartigen autokratisch-diktatorischen Ansprüchen von bischöflichen und päpstlichen Amtsinhabern, insofern die Kollegialität zur Monarchie gleichursprünglich ist; schließlich kann so eine anachronistisch-ahistorische Sicht auf die nur scheinbar präventiv-anmaßenden und letztlich unwirksamen Wahlkapitulationen durch eine zeitgenössische, allein relevante Sichtweise ersetzt werden, nach der ihnen eine erhebliche Legitimitätsrelevanz zukam. Für die Diskussion um die katholische Kirchenverfassung kommt der Studie von K. so ein ganz außerordentliches Gewicht zu.

Ein erstes Kap. diskutiert als Ideen- und rechtsgeschichtliche Grundlagen der kirchlichen Wahlkollegien drei Prinzipien. Der Beginn der Wirkungsgeschichte des Satzes *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*, die Yves Congar in einer gewichtigen Studie nachgezeichnet hat, kann im Umfeld der Domkapitel des 12. Jh.s verortet werden, die ihr Mitbestimmungsrecht zu legitimieren und zu generalisieren suchten. Durch die Aufnahme in den *Liber sextus* wurde die Maxime dann eine Art kirchliches Grundgesetz; zur Begründung kollegialer Mitbestimmungsrechte wurde sie aber bis etwa 1300 kaum verwendet. Im Spätmittelalter wurde auch die paulinische Leib Christi-Theologie immer wieder kollegial interpretiert, im Umfeld des Papstes und der Bischofskirchen aber in der Form, dass die Kanoniker und Kardinäle Glieder des monarchischen Kirchenfürsten seien. Die kaiserliche *Lex Quisquis* aus dem Jahr 397 bezeichnete die Senatoren als Teile des Körpers des Kaisers, eine Figur, die über den *Codex Justinianus* vom *Decretum Gratiani* (C. VI, 1, 22) aufgenommen wurde. Das Kardinalskollegium habe dann ein zu den Domkapiteln analoges Selbstverständnis gemäß der Parallelisierung des Hostiensis (Heinrich von Segusia) entwickelt. Gerade in der berühmt gewordenen, einflussreichen Ketzerdekretale *Vergentis* hatte Innozenz III. die Kardinäle schon vorher als Glieder des Papstleibes bezeichnet. Zur Verbreitung der Metapher hatte dann insbes. der Kommentar zum *Liber sextus* des Johannes Monachus beigetragen. Weltliche Wahl- und Ratskollegien haben unter diesem geistlich-kirchlichen Leitbild erst im Anschluss, so K., ihr Selbstverständnis ausgebildet.

Dass aber die Bischofskirchen – so die erste gewichtige Hauptthese der Studie – dieses kollegiale Selbstverständnis überhaupt übernahmen, ist dem Einfluss des Mönchtums, näherhin der Benediktinsregel, zuzuschreiben, obwohl schon Ambrosius von Mailand in *De officiis* die Kleriker einer Bischofskirche als deren Gliedmaßen bezeichnen konnte. Entscheidend war, dass sich der Domklerus in der Regel aus Domklöstern herausentwickelt hat und somit monastische Wurzeln hatte. Seit dem Beginn des 9. Jh.s wurde dabei die Benediktinsregel propagiert. Auch wenn diese im Frühmittelalter faktisch wohl kaum je vollständig und als alleinige Rechtsgrundlage eingeführt wurde, konnten ihre als vorbildhaft geltenden Bestimmungen zur Wahl des Abtes mit der Forderung der Einmütigkeit oder der *pars sanior* (c. 64), zur Gehorsamsverpflichtung ihm gegenüber, aber auch die Pflicht des Abtes, den Rat der Brüder zu hören und sorgfältig zu erwägen (c. 3), besonders bei Neuaufnahmen und bei der Verwaltung des Grundbesitzes, eine erhebliche Wirkung entfalten. Mit guten Gründen stellt K. gegen M. P. Blecker heraus, dass die Benediktins- im Vergleich zur Magisterregel diese kollegialen Rechte keinesfalls eingeschränkt hat. Als seit dem Investiturstreit das Wahlrecht der Mönche stärker betont wurde, suchten sich die Konvente im 12. und 13. Jh. vielfach durch Wahlkapitulationen gegen eine Willkürherrschaft des Abtes abzusichern. Die frühmittelalterlichen Kanonikerregeln für Stiftskleriker wollten keinesfalls eine vollständige Alternative zur Benediktinsregel formulieren, besonders nicht in Fragen der Mitbestimmung.

Eine mit den symmachianischen Fälschungen entstandene Bestimmung ließ die Kleriker der Bischofskirche an der monarchischen Immunität partizipieren und ging im Kontext der pseudoisidorischen Fälschungen in das gratianische Kirchenrecht ein. So konnte sich im 12. Jh. eine kollegiale Identität der Domkapitel festigen, die ihren Ausdruck in eigenen Siegeln fand. Das Kardinalskollegium ist so die jüngere, sich erst im 12. Jh. ausbildende Institution (als

Kardinalkleriker wurden im Frühmittelalter mitunter auch die Kleriker anderer Bischofskirchen bezeichnet); seine Wurzeln liegen einerseits in der Propagierung des Kanonikerideals im 11. Jh., andererseits in dem Bestreben, Laieneinfluss bei der Papstwahl zu eliminieren. Das Papstwahldekret von 1059 unterschied zwischen Kardinalbischöfen und Kardinalklerikern; ersteren sollte das Primärwahlrecht zukommen, was nicht umsetzbar war. Den machtlosen päpstlichen Eigenbischöfen wollten die mächtigen Presbyter und Diakone (das einflussreiche Amt bedeutete etwas anderes als die heutige Diakonenweihe) dieses Vorrecht nicht überlassen. Nach dem Vorbild der Domkapitel entwickelten die Kardinäle erst im 12. Jh. ein kollektives Identitätsbewusstsein.

Falsch ist, so K., die weit verbreitete Meinung, als ob sich die Domkapitel erst als Folge des Wormser Konkordats, das kanonische Wahlgremien vielmehr voraussetzte, ausgebildet hätten. Das Bischofswahlrecht habe vielmehr einen benediktinischen Hintergrund und monastische Wurzeln (vgl. auch c. 28 des II. Lateranense). Das Exklusivwahlrecht von Domkapitel und Kardinälen setzte sich so im Laufe des 12. Jh.s weitestgehend durch, wobei *Licet de evitanda* (1179) das Sanioritätsprinzip durch die 2/3-Mehrheit ersetzte. 1274 folgte mit der Einführung des Konklaves eine Art Wahlzwang. Im 12. Jh. mehrten sich auch die Mitunterschriften von Kardinälen in päpstlichen Bullen, die Privilegien verliehen; analoge Unterschriftenlisten finden sich auch bei Bischofsurkunden, wobei den Domkapitularen dann meist ihr eigenes Siegel zur Verfügung stand. Beratungs- und Konsensrechte des Kapitels bestanden v.a. bei geplanten Veräußerungen von Kirchengut. Die Domkapitel konnten eine stärkere kollegiale Identität (besonders ausgeprägt in Hildesheim) ausbilden als die Kardinäle, die sich aber, so K., an den deutschen Domkapiteln im Spätmittelalter durchaus ein Vorbild genommen haben, auch wenn sie niemals kollegial über Besitz verfügten (1289 wurden sie durch *Coelestis altitudo* aber an den päpstlichen Einnahmen beteiligt). Leitbild war der altrömische Senat, über dessen faktische Machtlosigkeit in der Kaiserzeit man keine Kenntnisse hatte; die Mitwirkung und Beratung der Kardinäle galt besonders bei Angelegenheiten des Kirchenstaats Ende des 12. Jh.s als unabdingbar. Zu Beginn des 13. Jh.s wurden die ersten bischöflichen Wahlkapitulationen aufgestellt, eine Praxis, die sich im zweiten Jahrhundertdrittel im Reich ungemein ausbreitete; wo sie nicht bezeugt sind, suchten die Kapitel ihre konstitutionellen Rechte wohl auf andere Weise zu sichern.

In der zweiten Hälfte der Arbeit zeigt K., wie die päpstlichen Wahlkapitulationen Antworten auf autokratische päpstliche Neuerungen, die als tyrannisch empfunden wurden, waren: zunächst durch den Pontifikat des Eremitenpapstes Coelestin V., der mit den kurialen Traditionen nicht vertraut war, die Kirche den Interessen Neapels auslieferte, die Kurie einfach dorthin verlegte und sofort eine enorme Zahl neuer Kardinäle eigenmächtig kreierte, zudem seine Ordensgemeinschaft nepotistisch begünstigte; die auf Suppliken reagierende Stellenbesetzungspraxis in den Ortskirchen erfolgte chaotisch und willkürlich. Nach Coelestins Rücktritt musste mit Bonifaz VIII. schnell ein neuer Papst gefunden werden, der sich zwar von den Anjou lösen wollte, aber energisch machtbewusst am autokratischen Zentralismus festhielt. Über ihm schwebte die Häresieprozessdrohung nach seinem Tod, wobei man ihm auch die Verletzung der mit dem pseudo-symmachianischen *prima sedes*-Grundsatz mit aufgestellten Immunitätsrechte der Kardinäle vorwarf. Hier und auch sonst im Spätmittelalter zeigt sich, dass der Primat trotz grundsätzlicher Proklamation durch Häresievorwürfe, aber auch durch Suppliken und Appellationen, in der Regel doch unterlaufen werden konnte (177; 197).

Im Kampf Innozenz' IV. mit Friedrich II. und in den folgenden Pontifikaten führte ein zunehmender zentralistischer Fiskalismus zu Reservationen, Provisionen, Expektanzen und Absetzungen, mithin zu päpstlichen Eingriffen in das freie Bischofswahlrecht. Bewirkt wurde so, dass die Residenzbereitschaft der Domkanoniker durch die Päpste, die ja im 14. Jh. selbst kaum in Rom residierten, untergraben wurde. Die meisten deutschen Kapitel wollten freilich von den Päpsten providierte Bürgerliche fernhalten: Die kollegiale Identität nahm vor dem Hintergrund der Bedrohung durch die päpstliche Leitungsgewalt eher zu (187). Die erste päpstliche Wahlkapitulation von 1352 beinhaltete traditionelle Forderungen und war die Antwort auf die Neuerungen des Vorgängerpapstes Clemens VI. mit seiner Aufblähung des Kardinalskollegiums.

Vor dem Hintergrund des traditionellen kardinalistischen Rechtsbewusstseins wird auch das Schisma von 1378 verständlich; erneut war der Papst, selbst vorher weder Kardinal noch kurienerfahren, der Neuerer, der es fertigbrachte, dass schließlich die Gesamtheit seiner Wähler von seiner Illegitimität überzeugt war und schon aus Angst vor seiner Brutalität zur Neuwahl schreiten musste. Die Situation des Schismas versuchten dann die Kardinäle beider Obedienzen mittels Wahlkapitulationen zu beenden; deren Bruch legitierte auf beiden Seiten den Obedienzentzug; Alexander V. musste sich an die vom Pisanum aufgestellte Wahlkapitulation halten. In Konstanz waren dann Versprechens- und Eidbruch sowie Verschleuderung des Vermögens und der Rechte der römischen Kirche Absetzungsgründe gegen Johannes XXIII.

Gegen Brandmüller stellt K. fest, dass *Haec sancta* nirgends die absolute Konzilsautorität auf Situationen der Kirchenspaltung limitierte (225). Die Konstanzer Reformkommission wollte die päpstliche Leitungsgewalt in kollegiale Strukturen einbetten; zu Recht wird erneut gegen Brandmüller konstatiert, dass *Frequens* deutlich auf *Haec sancta* bezogen war, sodass der Papst nurmehr als Interimsregent zwischen den Konzilien galt. Freilich war diese Lösung zu abstrakt und zu schwerfällig in der Beschlussfassung, als dass sie sich dann mittelfristig hätte durchsetzen können. Hatte Martin V. nur ein „Kautionsdekret“ beschwören müssen, so wurden 1431 und dann 1458 wieder Wahlkapitulationen aufgestellt, in denen die Kardinäle zwar ihre Rechte sicherten, das Konzil und die Lösungen von Konstanz und Basel (das in der *sessio* XXIII noch das

Mitbestimmungsrecht der Kardinäle beschlossen hatte) aber übergangen. Stattdessen war für die Kardinäle die Sicherung ihrer Einnahmen wichtig; aus diesem Grunde spalteten sie *capitula privata* von den *publica* ab. So von päpstlichen Gunsterweisen in einer fiskalistischen Ausrichtung abhängig, wurde ein entschiedenes oppositionelles Pochen auf kollegiale Rechte unwahrscheinlicher. 1484 wurde sogar in die Wahlkapitulation eingefügt, dass bei den drei einflussreichsten Kardinälen auch Korruption und Straftaten nicht verfolgt werden durften. Wahlkapitulationen wurden immer wieder aufgestellt, von den Päpsten aber nicht bestätigt, ohne dass die Gültigkeit letztlich von ihnen bestritten wurde, da politisch-finanzielle Ziele lohnender schienen als das Ausfechten des ekklesiologischen Konflikts. Die deutschen Domkapitel hingegen konnten aufgrund des Wiener Konkordats 1448 ihre Rechte konsolidieren; Wahlkapitulationen etablierten sich trotz päpstlicher Vorbehalte in allen deutschen Bistümern.

In einem eindrucksvollen, weitgespannten und kenntnisreichen Überblick kann Thomas Krüger somit nicht nur den endogen-kirchlichen Ursprung kollegialer Beratungs- und Wahlrechte aufzeigen, sondern auch, dass diese sich tendenziell als Reaktion auf autokratisch-monarchische Bedrohungen konsolidiert haben. Nur so, und nicht von einer verkürzten ultramontanen Ideologie des 19. Jh.s aus, versteht man die ekklesiologischen Debatten und Entscheidungen der ökumenischen Konzilien in Pisa, Konstanz und Basel und deren autoritative Entscheidungen, deren Bindekraft dann zu einem Problem für spätere ultramontane Revisionsversuche wurde.

Regensburg

Klaus Unterburger

Caffiero, Marina: Forced Baptisms: Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome. Translated by Lydia G. Cochrane. An S. Mark Taper Foundation Book in Jewish Studies. – Berkeley: University of California Press 2012. (X) 317 S., geb. \$ 60,00 ISBN: 978-0-520-25451-0

Marina Caffiero, Prof.in für Moderne Geschichte an der „La Sapienza“, Rom, darf ohne Zweifel als eine der kundigsten und produktivsten Forscher/innen der Geschichte der Juden und der jüdischen Gemeinden im Raum des heutigen Italien gelten; dabei liegt ein besonderer Schwerpunkt ihrer Arbeit auf den Fragen, die sich im Machtbereich des Kirchenstaates durch dessen vielfältige Zuständigkeiten und Rechtsnormen in Folge der Verschärfung der Judengesetze des 16. Jh.s ergaben. Das vorliegende Buch ist die Übersetzung der italienischen Ausgabe *Battesimi forzati: Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi* von 2004. Bedauerlicherweise wurde darauf verzichtet, die der italienischen Ausgabe beigegebenen Illustrationen zu übernehmen. Hinsichtlich der Bibliographie ist anzumerken, dass vorrangig italienische Beiträge herangezogen und zitiert werden. Angesichts der Fülle von weiterführenden Titeln, die oftmals Bezug auf lokale und singuläre Ereignisse nehmen, sollte man dies nicht unbedingt als Mangel ansehen, zumal der Beitrag italienischer Forschung zur Geschichte der Juden in Europa meiner Meinung nach immer noch nicht die gebührende Beachtung genießt, die ihm innerhalb der internationalen Diskussionen zukäme.

Die Autorin vertritt hier und auch andernorts die These, dass sich im 18. Jh. eine Modifikation des religiösen Antijudaismus hin zu einem (Prä-)Antisemitismus vollzog, eine Entwicklung, an der Benedikt XIV. (1740–1758) und Clemens XIII. (1758–1769) ihrer Meinung nach keinen geringen Anteil hatten. Die rigide Haltung beider Päpste gegenüber Juden sieht sie u.a. in deren Absicht begründet, auf diese Weise aufklärerischem Gedankengut entgegenzutreten. Die Konzentration auf diese These führt freilich dazu, dass C. die Traditionen, in denen sich die päpstlichen Aktionen bewegen, gering einschätzt, obwohl insbes. Benedikt XIV. sich explizit auf seine Vorgänger beruft, um seine aus dem Mittelalter herrührenden Maßnahmen in einer Zeit der europäischen Judenemanzipation zu legitimieren, wobei die Bulle *Beatus Andreas* (1755) am deutlichsten den Willen zum Aberglauben und zu einer Dämonisierung der Juden dokumentierte. Es bleibt jedoch noch zu diskutieren, ob diese Bekundungen und Handlungen, die auch im Rahmen des 18. Jh.s bereits antiquiert waren und denen daher ihr Signalcharakter gegen emanzipatorische und aufklärerische Strömungen zukam, tatsächlich rassistische Elemente enthielten, unbeschadet ihrer Rezeption im katholischen und politischen Antisemitismus des 19. Jh.s.

Die Autorin konnte für ihr Buch zahlreiche bisher unzugängliche Dokumente aus dem *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* und dem *Archivio Segreto del Vaticano* auswerten. Die vielen Einzelfälle zeigen, dass es im Kirchenstaat kein strikt voneinander getrenntes Leben von Juden und Christen gegeben hat, sondern Überschneidungen im sozialen und juristischen Bereich. Sie belegen wei-

terhin, dass die jüdischen Römer trotz aller Repressionen keineswegs willfähige Opfer waren, sondern den Versuch unternahmen, in den komplizierten Machtverhältnissen zu ihrem Recht zu kommen. Es ist schon bemerkenswert, wenn man liest, dass Vertreter der jüdischen Gemeinde sich an die Inquisition wandten, weil sie zu deren Vertretern mehr Vertrauen hatten als zu den städtischen Machtsorganen. Durch die Auswertung der Dokumente ist das Buch über weite Strecken im Stil narrativer Historiographie gehalten, was seiner Lesbarkeit zugute kommt.

Zentrales Thema der Untersuchung ist die Taufe von Juden mit den dazu gehörigen Institutionen, die schon auf Paul III. zurückgehen. Bereits im 17. Jh. war die Casa dei Catecumeni e dei Neofiti bei Santa Maria ai Monti zum räumlichen Mittelpunkt dieser Bemühungen geworden. C. dokumentiert, dass die Taufe für Juden im 18. Jh. oftmals einen sozialen Aufstieg bedeuten konnte. Durch eine festliche Begehung solcher Taufen, bei denen bisweilen hohe kirchliche Würdenträger die Patenschaft übernahmen, womit die Getauften zu deren Haus gehörten, bekam der Täufling einen prestigeträchtigen Einstieg in die christliche Gesellschaft. Die Autorin schildert eindringlich das Ritual einer solchen Taufbegehung am Beispiel der Familie Vesino aus Livorno; daran nahm sogar Klemens XI. teil. Dieser Aufwand war freilich nur deswegen möglich, weil er dennoch wenig Erfolg hatte: Zwischen 1614 und 1797 zählte die Casa dei Catecumeni 1958 jüdische Taufwillige, wobei man doch vielleicht bei einer größeren Zahl von ihnen auch religiöse Gründe für das Taufbegehren annehmen darf, als es die Autorin tut. Das Problemfeld der Zwangstaufe stellt sich im Kontext der sog. Darbringung und der Anzeigen. Letzteres meint die Anzeige durch Konvertiten oder andere, dass es sich bei bestimmten Juden um clandestin Getaufte oder Taufwillige handele. Bei der „Darbringung“ dagegen handelt es sich um ein komplexes Feld von Familienrecht und Religion. Zum Christentum Konvertierte benannten jüdische Familienangehörige, bei denen oftmals eine Rechtsabhängigkeit vorlag, also Ehefrauen, Verlobte, Kinder und Enkelkinder, als solche, die ebenfalls die Taufe begehrten und in kirchliche Obhut genommen werden sollten. Der Umstand, dass der Anspruch auch auf Ungeborene ausgedehnt wurde, zeigt die Dramatik insbes. für Frauen, die wollten sie das Kind behalten, sich taufen lassen mussten. C. geht davon aus, dass sich im Kontext dieser speziellen Art der „Darbringung“ eine Modifikation der kirchlichen Lehre vom ungeborenen Leben anbahnte. Die kirchliche Reaktion erfolgte nach dem Prinzip des *favor fidei*, der Annahme, dass die Konversion kirchliches Handeln legitimiere. C. meint, dass dieses traditionelle Prinzip im 18. Jh. in extenso strapaziert wurde und die Rechtsverhältnisse der Juden im Kirchenstaat grundlegend minderte. Mit ihm wurden die Wegnahme von Kindern aus Familien und die Zwangsverbringung der „Dargebrachten“ in die Casa gerechtfertigt, und zwar auch in Prozessen gegen diese Maßnahmen, denn es gab sehr wohl Juden, die die Hilfe der Gerichte oder Behörden suchten, um gegen diese Übergriffe vorzugehen. Erstaunlich genug war es bisweilen die Inquisition, die immerhin so etwas wie Verständnis für die jüdischen Beschwerdeführer und Bedenken gegenüber den kirchlichen Aktionen zeigte. Offensichtlich gab es hier noch die Einsicht, dass von einer Freiwilligkeit der Taufe nicht mehr ausgegangen werden konnte. An vielfältigen Beispielen zeigt C. die systematische Benachteiligung der Juden und die Tragik individueller Schicksale. Bei der Wegnahme von Kindern und aufgrund des Umstandes, dass die Taufe auch eine Möglichkeit bot, mit ihr der jüdisch gebliebenen Ehefrau ledig zu werden, waren Frauen in zahlreichen Fällen die Leidtragenden.

C.s Buch ist gerade in der Darstellung der Einzelfälle und ihrer Kontextualisierung von besonderer Stärke und Eindringlichkeit. Man muss ihre Analysen und Wertungen nicht gänzlich teilen, dennoch aber wird man dieses Buch dann mit Gewinn lesen, wenn man davon ausgeht, dass geschichtliche Ereignisse immer auch Menschen betreffen, die hier aus dem Dunkel der Geschichte heraustreten.

Berlin

Rainer Kampling

Zhao, Huaqing: Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Laien bei der Missionierungsarbeit (ca. 16.–19. Jh.). – St. Augustin: Steyler 2012. 308 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 97), pb. € 24,90 ISBN: 978-3-8050-0604-0

Die vorliegende Arbeit von Huaqing Zhao ist seine Diss., die 2012 am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Univ. Bonn unter der Betreuung von Prof. Gisela Muschiol entstand; weitere Betreuer waren Prof. Karl Rivinius, St. Augustin, und das China-Zentrum.

Die Missions- und Kirchengeschichte Chinas in der frühen Neuzeit ist in China inzwischen zu einem anerkannten und wichtigen Forschungsgebiet geworden, was Wissenschaftsaustausch und Religion anbelangt. Dies wird durch die Literaturliste des Autors verdeutlicht, die neben westlicher Literatur eine Menge von offiziellen chinesischen Dokumenten und chinesischen Übersetzungen aus westlichen Sprachen aufführt. Die vorliegende Diss. behandelt diese Geschichte unter dem Aspekt der Rolle der chinesischen Laien und nicht der europäischen Missionare. Dabei geht dieser Paradigmenwechsel sogar

weiter, denn hier geht es nicht um die bekannten „Pfeiler des Christentums“, die hochrangigen Gelehrten der späteren Ming-Zeit, die Christen wurden und durch ihren Beitrag zum wissenschaftlichen und religiösen Kulturaustausch eine wichtige Rolle spielten, sondern um die weniger bekannten chinesischen Laienchristen, die der Kirche im 18. Jh. zu überleben halfen. Bei diesen Gruppen handelt es sich um die Shidafu (kleinere Literaten und Beamte), die Huizhang und die Zhennü, d. h. um Intellektuelle, um Männer mit Leitungsfunktionen in den Christengemeinden und um ehelose junge Frauen.

Die Arbeit beginnt mit einer kurzen Einführung in die Missionsgeschichte Chinas bis zur frühen Neuzeit, nämlich die Geschichte der sog. Nestorianer-Kirche (Ostsyrische Kirche) während der Tang-Dynastie (635–845), behandelt dann die Franziskanermission während der Yuan-Dynastie (1294–1368), als die Mongolen über China herrschten, und endlich die frühneuzeitliche Mission der Jesuiten zum Ende der Ming-Dynastie (seit 1582), die mit Michele Ruggieri und Matteo Ricci begann. Schließlich geht Z. zur frühen Qing-Dynastie (ab 1644) über, als die Mandschuren-Kaiser Shunzhi (reg. 1644–1661) und sein Sohn Kangxi (reg. 1662–1722) die Missionare förderten. Der Hauptteil der Arbeit bezieht sich auf das 18. Jh. unter den Qing-Kaisern Yongzheng (1723–1735) und Qianlong (1736–1796), als die chinesischen Riten (Ahnen- und Konfuziusverehrung, bestimmte Namen für Gott) vom Hl. Stuhl verboten waren und die meisten Missionare ausgewiesen waren (Ritenverbote durch Rom 1715, 1742, Ausweisungen der Missionare durch die Kaiser 1724 und 1732).

Die Shidafu waren die intellektuelle und herrschende Oberschicht Chinas, die Männer, die verschiedene Staatsexamina erfolgreich durchlaufen hatten. Im Prinzip konnte in China jeder Mann an diesen Examina auf Kreis-, Bezirks- und Provinzebene, dann Promotion und Palastprüfung teilnehmen, aber um sich vorbereiten zu können, musste man finanziell abgesichert sein. Die erfolgreichen Prüflinge hatten dann Chancen, in der Staatsverwaltung entsprechende Beamtenstellen zu bekommen und u. U. zu „Mandarinern“ zu werden (die in 9 Klassen eingeteilt waren). In den alten Jesuitenberichten tauchen natürlich v. a. die hohen Gelehrten auf, wie der Staatsminister Paul Xu Guangqi (1562–1633). Doch neben den wenigen wirklich hochrangigen gab es die vielen kleineren christlichen Gelehrten auf Lokalebene, die das Christentum stützten. Wie Z. ganz richtig schreibt, entsprach v. a. diese Gesellschaftsschicht der jesuitischen Missionsstrategie der Akkommodation, nämlich der Mission von oben nach unten: Wäre erst die Oberschicht (Kaiser, Gelehrte) bekehrt, so würden die Unterschichten automatisch folgen. Die christlichen Shidafu waren von Anfang an tatkräftige Unterstützer des Christentums, denn sie halfen den Jesuiten, christliche und wissenschaftliche Literatur ins Chinesische zu übersetzen und eine neue Terminologie zu erarbeiten, d. h. sie machten das jesuitische Apostolat des Buches erst möglich. Z. führt eine ganze Liste von solchen Bekanntschaften Matteo Riccis auf (98f).

Die zweite wichtige Gruppe waren die Huizhang, die männliche Elite, die direkt mit den Kirchengemeinden verbunden war. Sie waren es, die nach dem offiziellen Verbot des Christentums und der gegenseitigen Entfremdung zwischen China und dem Westen die christlichen Gemeinden weiterführten. Zunächst waren sie nur Laienhelfer der Missionare als Sprachlehrer, Sekretäre und Vorbereiter für den alljährlichen Besuch des Missionars, der v. a. der Sakramentenspendung diente. Im 18. Jh. während der Verfolgungszeit, als es nicht genügend chinesische Priester gab, waren sie die Hauptverantwortlichen für die Mission und das Gemeindeleben. Die Huizhang wurden die Leiter der Gemeinden, wobei sie auf schon bestehenden chinesischen Leitungsstrukturen aufbauten, die mit christlichen Inhalten gefüllt wurden. Zu den Gemeindeleitern kamen die Bruderschaften mit jeweils bestimmten Funktionen, in denen sich die Christen organisierten. Auch diese folgten teilweise europäischen Vorbildern.

Die besondere Stellung der Frauen in China brachte es mit sich, dass auch weibliche Formen des Laienchristentums unbedingt erforderlich waren. Die Chinesinnen der Oberschicht lebten zwar nicht so abgeschieden wie die Frauen in islamischen Ländern, doch waren die Bereiche zwischen Männern und Frauen strikt getrennt; chinesische Christinnen hatten daher häufig eigene Kapellen und Kirchen, denn einer der Hauptvorwürfe der Gegner des Christentums lautete, dass Männer und Frauen zusammenkamen. Zunächst gab es keinen der europäischen Frauenorden oder Kongregationen in China, wie denn die Nicht-Ehe für Frauen eigentlich verpönt war. Zunächst weigerten sich einzelne christliche Frauen zu heiraten, lebten aber weiterhin in ihren Familien und leisteten von da aus missionarische oder pastorale Arbeit unter Frauen und Kindern als Gemeindeführerinnen, Katechistinnen oder Lehrerinnen. Sie werden als „Virgines“ bezeichnet. Zhennü sind nach der Erklärung Z.s eigentlich solche Frauen, die nach dem Tod ihres Mannes diesem treu blieben und sich nicht mehr verheirateten, was in China hoch angesehen und von Staats wegen belohnt wurde. Tatsächlich finden sich unter den Zhennü im kirchlichen Kontext auch junge Witwen, die sich für die Gemeinden einsetzten, doch meist waren es junge Mädchen, die keinen „Heiden“ heiraten wollten, die ganz für ihre Religion leben wollten oder die in einem ehelosen religiösen Leben eine gute Alternative sahen. Die Zhennü hatten, wie die Huizhang auch, ihre eigenen Regeln.

Z.s Arbeit stellt einen sehr wichtigen Beitrag zur Christentums-geschichte dar. Ausführlich behandelt er die Laienstrukturen der chinesischen Kirche in ihrem chinesischen Kontext in ihren verschiedenen Facetten. V. a. die Zhennü werden systematisch behandelt. Einige

Ungenauigkeiten haben sich jedoch eingeschlichen. So wurde weder die Kaiserin (welche?) noch der Kronprinz Kaiser Shunzhis christlich (53, Nr. 138), letzterer wäre nämlich der Kangxi-Kaiser, der zwar ein Förderer des Christentums war, aber kein Christ.

Bei chinesischer Literatur und chinesischen Quellen liefert Z. sinnvollerweise eine deutsche Übersetzung mit, gefolgt von der Umschrift und dem chinesischen Originaltitel. Das ist manchmal etwas verwirrend, weil zumindest kurz der Eindruck entsteht, dass es sich um einen deutschen Titel handelt. Z. verwendet auch viel Literatur aus der und über die Jesuitenzeit in China, die ins Chinesische übersetzt wurde. Teilweise wurden aber nicht die lateinischen, italienischen oder sonstige Originale verwendet, sondern die Übersetzungen wurden über englische Übersetzungen erstellt – das führt häufig zu Fehlern oder Schiefheiten. Die Sektionen *Japonica et Sinica* aus dem ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) enthalten zwar auch Jahresberichte der Jesuiten aus Ostasien, aber keineswegs ausschließlich (281). Empfehlenswert wäre wohl auch der Gebrauch des von Nicolas Standaert hg. *Handbook of Christianity in China*, vol. 1 (2001) gewesen, welches das Christentum in China bis zum Jahr 1800 behandelt. Abgesehen von diesen doch eher kleinen Fehlern ist Z.s Arbeit ein Buch, das die Chinamission der frühen Neuzeit aus neuer Perspektive zeigt.

Würzburg

Claudia von Collani

Systematische Theologie

Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer. – Paderborn: Schöningh 2012. 375 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8252–3582–6

Der seit dem Sommersemester 2013 an der TU Dresden lehrende Prof. für systematische Theologie bietet mit diesem Band einen Gestaltungsvorschlag für ein drittes Modul im kanonischen Theologiestudiengang. Vorgeschlagen wird eine Abfolge von fünf jeweils ungefähr 80seitigen Lehrstücken, mit denen jeweils ein entsprechender Fachvertreter unter dem Titel „Einführung“ mit seinem Lehrgebiet innerhalb der systematischen Theologie bekannt macht: *Karlheinz Ruhstorfer* eröffnet den Reigen als Fundamentaltheologe mit einer „Einführung in die Theologische Erkenntnislehre“. *Peter Walter* folgt mit einer Einführung in die Glaubenslehre, die ausweislich des Titels zugleich den Anspruch erhebt, „Theologischer Grundkurs“ zu sein. Es schließen sich die Einführungen in Moraltheologie (*Stephan Ernst*) und christliche Sozialethik (*Ursula Nothelle-Wildfeuer*) an. Den Abschluss bildet eine Einführung in die Religionswissenschaft von *Annette Wilke*. Eine derart additive Modularchitektur verfehlt die hochschuldidaktische Leitidee der verbindenden Modulfragestellung, entspricht aber dem Bedürfnis vieler Studierender nach informativen Lerninhalten und wohl auch der vielerorts geübten Lehrpraxis.

Didaktisch gelungen sind die kurzen Lehrstücke, die in sehr überschaubare kleine Einheiten aufgegliedert sind. Diese enden jeweils mit einer farblich abgesetzten „Zusammenfassung“. Schön ist auch, dass „klassische“ Bezugstexte als „Zitat“ im Layout hervorgehoben werden. Aber auch diese gelungenen didaktischen Gestaltungen entsprechen einem eher rezeptiven als problematisierenden Verständnis theologischer Lehre. Das Bedürfnis nach verlässlicher Information wird hier in einer Dichte und Prägnanz bedient, die das Buch auch für lebhaftes Seminardiskussionen empfehlen. Im Feld zwischen solider Fachlichkeit und didaktischer Anregung vertrauen die Vf. dem klar dargestellten Lehrstand ihrer Disziplinen.

Dass R. die Fundamentaltheologie als theologische Prinzipienlehre vorstellt (15–82), ist sehr begrüßenswert. Seine Einführung hat jedoch durchaus auch Grundkurscharakter, weil sie Studierende einlädt, anhand der grundlegenden Begriffe von Glauben, Wort Gottes, Heiliger Schrift, Tradition, Kirche und Vernunft die Geschichte ihrer persönlichen Glaubensentwicklung und deren überindividuelle Relevanz zu reflektieren. Mit der Problematik der Fundorte theologischer Überzeugungen (*loci theologici*) übergeht der Vf. die Frage nach der Bedeutung von Gesellschaft und Geschichte für die theologische Erkenntnis. Besonders sind die Erläuterungen des Vf.s zur theologischen Rolle der Vernunft (46–82): Hier werden drei Formen von „Erkenntnis“ unterschieden: die *onto-theo-logische* Erkenntnis soll nicht nur substanzontologisches, sondern auch subjekt- und gemeinschaftstheologisches Denken umfassen. Die *bio-anthropologische* Erkenntnis vereint den biologistischen Atheismus und die anthropologische Wende der Theologie. Die *tele-semeio-logische* Erkenntnis beinhaltet in ihrer atheistischen Variante den „Tod des Menschen“ und eröffnet in ihrer theologischen Variante „neue prekäre Öffnungen des Denkens auf Gott“ hin (75).

Peter Walter kommentiert entlang dem Apostolicum die trinitarische Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses, indem er ursprüngliche Bedeutungsgehalte erklärt und gegenwärtige Verständnisschwierigkeiten durch historische Erklärungen zu überwinden trachtet (89–185).

Die Moraltheologie wird von *Stephan Ernst* als theologische Ethik verstanden. Im ersten Teil wird der Begriff theologischer Ethik in Unterscheidung zu Begriffen wie Werte, Normen und Ethos entwickelt, Grundprobleme der ethischen Begründung werden erläutert und schließlich wird das Thema von Freiheit und Schuld behandelt (190–214). Im zweiten Teil beantwortet der Vf. die Frage nach dem Theologischen einer theologischen Ethik mit der These, theologische Ethik beziehe sich maßgeblich auf das Ethos der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte (215–230).

Im sozialethischen Teil werden in vier Kap.n der theologische Anspruch (239–245), die systematischen Grundlagen (246–269), die Methodik (270–275) und das Fundament (276–283) der christlichen Sozialethik entfaltet. Dabei werden als vier Prinzipien der Sozialethik Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit erläutert (260–269), als methodisches Verfahren wird der Dreischritt von Sehen, Urteilen, Handeln erklärt (274f). Ein didaktisch-motivationaler Reiz mag aus der Wahl des Themas der sozialen Gerechtigkeit resultieren.

Die Münsteraner Religionswissenschaftlerin *Annette Wilke* schließt den Band mit einer Explikation von Religionswissenschaft als kulturwissenschaftlicher Hermeneutik auf der Grundlage empirisch, komparatistisch und metatheoretisch gewonnener Wissensbestände mit Aufmerksamkeit auf „symbolische Formen“ und „Rituale“ ab. Diese können als solche gesellschaftspolitische Relevanz entfalten (287–358). Dieser Beitrag ist besonders wertvoll, weil er die allenthalben offene Frage, was Religionswissenschaft angesichts der Vielfalt der fachlichen Traditionen und Ansätze denn sein könne, nicht dezisionistisch, sondern systematisch integrierend löst, was die Stellung dieses vierten Lehrstückes innerhalb der systematischen Theologie vollkommen legitimiert.

Die Vf. liefern hier ein im guten Sinne didaktisch konservatives, gleichwohl in der Lehre gut einsetzbares, hinsichtlich der theologischen Selbstbegründung teilweise vorbildliches, traditionelle Lehrbestände immer integrierendes Grundlagenbuch, das sicher eine breite Anwendung finden wird.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Schöndorf SJ, Harald: Warum musste Jesus leiden? Eine neue Antwort auf eine alte Frage. – München: Pneuma 2013. 119 S., pb. € 11,95 ISBN: 978-3-942013-21-5

Harald Schöndorf SJ, Prof. für Erkenntnislehre und Geschichte der Philosophie des 17. und 18. Jh.s an der HfPh in München und Anselm-Spezialist, widmet sich der alten, stets brennenden Frage nach der Notwendigkeit des Leidens Jesu.

Das Buch eröffnet (1.) mit einem sehr wohlwollenden Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann (5–7). In einer kurzen Vorbemerkung (8f) weist der Autor (2.) auf die Erstveröffentlichung seiner Gedanken hin und dankt Robert Spaemann und einer namentlich ungenannten Spenderin. Die Problemstellung (10–12) benennt (3.) die Frage nach der Notwendigkeit des Leidens Jesu und bekundet die Absicht des Autors, „eine neue und gültige Antwort auf diese alte Frage [zu] geben“ (10). Die biblischen Grundlagen (13–29) zählen (4.) einige der ntl. Bibelstellen auf, aus denen hervorgeht, dass Jesus gelitten hat und dass dies für einen heilvollen Tod notwendig gewesen sei. Um (5.) das „Ungenügen der soteriologischen Theorien“ (30–65) herauszustellen, umreißt der Autor kurz die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury (32) und kritisiert an ihr, a) dass die Vergebung von einer Vorausleistung abhängig wäre (34), b) dass Gott nicht die ursprüngliche Unschuld des Menschen herstellen könne, weil er Taten nicht ungetan machen kann (34f) und c) das Mitwirken eines Menschen an der Erlösung, sodass diese keine reine Gnade sei und Anselm sich des Pelagianismus schuldig mache (35f). Der Autor findet (6.) in den soteriologischen Entwürfen von Hans Kessler, Gonzáles Faus, Gerhard L. Müller, Jürgen Werbick, Paul S. Fiddes, Dorothea Sattler, Helmut Hoping und Jan-Heiner Tück, Magnus Striet, Karl-Heinz Menke, Ottmar Fuchs, Harald Wagner und Colin Gunton auf die von ihm verfolgte Frage keine Antwort, die ihn befriedigen würde (38–55) und verweist auf drei Textstellen von Walter Kasper, Karl Lehmann und Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., aus denen hervorgeht, welche Aspekte eine vollgültige Soteriologie beachten müsse (58–65). Im systematischen Hauptteil wird (7.) über den Begriff „Vergebung“ die Notwendigkeit des Leidens Jesu herausgestellt: Auch Gott kann nur vergeben, wovon er betroffen worden ist, weswegen der Sohn Mensch werden musste, um sich von der Sünde treffen lassen zu können, die den unwandelbaren Gott nicht treffen kann (66–98). Zum Schluss fasst der Autor (8.) seine These zusammen (99–109) und hängt (9.) eine kurze Überlegung zur „Vereinbarkeit mit den biblischen und theologischen Aussagen“ bzgl. der Topoi Stellvertretung, Sühne, Opfer und Solidarität an (110–119).

1. Die These: Zweifelsohne befindet sich der Autor mit der Frage nach der Notwendigkeit des Leidens Jesu im Zentrum der Soteriologie. Seine These, dass Gott nicht vergeben kann, wovon er nicht betroffen ist, und die Entfaltung dieser These (66–98) sind interessant und lesenswert. Entgegen der Meinung des Autors (101) ist diese These aber weder neu noch in der vorgelegten Ausführung systematisch überzeugend. Was unterscheidet diese These von der Äußerung

Irenäus' von Lyon, dass Christus in sich rettet, was Adam verloren habe (Ad haer V 14,1)? Wie beurteilt der Autor die Vergebung von Sünden durch Jesus von Nazareth (Mk 2,5 parr)? In Auseinandersetzung mit Bernd Janowski formuliert Christoph Böttigheimer die These des Autors folgendermaßen: „Jesus gibt sich in dienender und liebender Selbsthingabe als Ersatzleistung hin, indem er sich zuinnerst auf die menschliche Unheilssituation einlässt und so die tödliche Auswirkung der Sünde erfährt. Indem er das Leiden freiwillig auf sich nimmt, kommt es zur Herauslösung der Menschen aus ihrem Schuldverhängnis“ („Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod“, in: ThGl 98, 2008, 106–123, 117). Systematisch hätte Sch. offensichtlich den Gedanken der Stellvertretung sehr viel stärker beachten müssen und hätte dort wahrscheinlich vieles gefunden, was ihm neu zu sein scheint. Zusätzlich ist zu fragen, ob man wirklich nur das vergeben kann, was einem konkret zugefügt wurde; dann könnte Jesus nur denen vergeben, die ihn verurteilt und ans Kreuz genagelt haben – was er nach Lukas getan hat (Lk 23,34). Der Autor bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, inwiefern Jesus in seinem Leiden das Leid der gesamten Menschheit getragen und durchlitten hat und wie dann die Auferweckung Jesu durch Gott das Leiden Jesu so verwandelt, dass allen Menschen dadurch Heil und damit Vergebung zuteil wird.

2. Einzelprobleme: Aus zeit- und geschichtstheoretischen Gesichtspunkten heraus ist dem Autor Recht zu geben, dass Gott menschliche Taten nicht rückgängig machen kann (35). Ich bezweifle allerdings, dass die Gedanken der „Genugtuung oder Sühne“ so zu verstehen sind. Darüber hinaus verstehe ich den Pelagianismusvorwurf des Autors gegenüber Anselm nicht. Nicht aufgrund marianischer Spekulationen, die Mutter des Herrn als „coremptrix“ zu ehren, sondern aufgrund des Konzils von Chalkedon und seiner Definition der unvermischten und ungetrennten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur gehe ich davon aus, dass das göttliche und menschliche Handeln in Jesus Christus als differenziert personale Einheit verstanden werden muss: Erlösung darf nicht als despotisch-einseitiges Handeln Gottes am Menschen, sondern muss im Gegensatz zum Autor wirklich als zu unterscheidendes, aber nicht zu trennendes „Zusammenwirken Gottes mit einem Menschen“ (36) verstanden werden. Vor dem Hintergrund der Chalkedoninterpretation von Karl Rahner hat Josef Wohlmuth (*Im Geheimnis einander nahe*, Paderborn 1996, 139–156, 144f) in seiner Interpretation der Satisfaktionstheorie von Anselm genau diesen Punkt als die Stärke von Anselms Gedankengang herausgestellt. Gegen falsche Oppositionssetzungen (entweder nur Gott oder nur Mensch) hält die Synode von Orange ihrerseits im ersten Gnadenstreit fest, dass „Gott in uns wirkt, damit wir Gutes wirken“ (DH 379).

3. Theologischer Stil: An vielen Stellen vereinfacht der Autor komplexe Fragestellungen, sodass sie für den Leser unverständlich werden und Behauptungen rein thetisch wirken; es bleibt z.B. unklar, welches Verständnis von „Allmacht“ (29) er hat und welche „Theologen der jüngeren Zeit“ er meint, weil er auf keinerlei Sekundärliteratur verweist. Seltsam wirkt darüber hinaus der Umgang mit anderen theologischen Entwürfen. Die mangelhafte Erklärung der heilsgeschichtlichen Notwendigkeit des Leidens Jesu bei Gerhard L. Müller wird damit entschuldigt, dass dieser inzwischen die Meinung des Autors gebilligt habe (42). Aufgrund der sehr spärlichen oder gar unterlassenen Kommentierung wirkt die ‚Auseinandersetzung‘ mit zeitgenössischen soteriologischen Entwürfen (38–55) wie eine Materialsammlung. Ob „eine gültige Interpretation der Soteriologie in Übereinstimmung mit allen biblischen und dogmatischen Aussagen bezüglich Jesus Christus sein muss“ (56) darf bezweifelt werden, weil die ntl. Autoren selbst verschiedene Modelle der Interpretation des Geschehens um Leben und Tod Jesu angeboten haben und eine theologische Interpretation Sachverhalte zuspitzen darf, um die Diskussion voranzutreiben. Entgegen der eigenen Forderung unterlässt die vorliegende Soteriologie eine ausführliche Interpretation der atl. Texte; diese wäre notwendig, weil die ntl. Autoren nur mit ihrer Hilfe in der Lage waren, das Geschehen um Jesus Christus zu deuten. Sattler betont diese Interpretationsarbeit und den eschatologischen Vorbehalt, unter dem die christliche Hoffnung notwendig stehen muss (vgl. Röm 8,24); Sch. lehnt dies ab und wird dabei unsachlich. Dass er Sattler und Werbick vorhält, ihnen würde die Nachkriegserfahrung fehlen, sodass weder im Sachregister von Sattlers noch im Inhaltsverzeichnis von Werbicks Soteriologie der Begriff Vergebung zu finden wäre (68f), spricht für sich, aber nicht für den Autor, der auf diese Weise sich und seine These diskreditiert.

Eichstätt

Florian Bruckmann

Weß, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von Ulrich H. J. Körtner und Grigorios Larentzakis. – Münster: Lit, 3., erweiterte Aufl. 2013. 208 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 35), brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–6590–8

Der vorliegende Band des österreichischen Pastoraltheologen Paul Weß fragt ausgehend von der Enzyklika „Ut unum sint“ von Papst Johannes Paul II. nach einer ökumenisch anschlussfähigen Erneuerung des Papstamtes. Das Buch ist in drei unterschiedlich lange Teile gegliedert: Der erste beinhaltet die Grundthese (15–26), der zweite Stellungnahmen eines orthodoxen sowie eines reformierten Theologen (27–42) und der dritte vertieft das entfaltete Modell im Blick auf kirchliche Ämter sowie eine künftige ökumenische Kirchengemeinschaft (43–205).

Der ökumenische Vorschlag von W. zum Papsttum (erstmalig abgedruckt in ThG 43 [2000], 124–134) zielt auf eine kollegiale Ausgestaltung des Petrusamtes jenseits der beiden Pole von zentralistischem Papalismus (Gott – Christus – Papst – Kollegium) und demokratischem Konziliarismus (Gott – Christus – Kollegium – Papst). „Dieses Buch ist ein – sicher gewagter – Versuch, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht gelöste und seither umstrittene Frage der Kollegialität des Papstamtes und aller Ämter in der Kirche zu beantworten und auf dieser Basis den Weg freizumachen für weitere Schritte auf dem Weg zur Einheit der Christen.“ (13) Während noch das Erste Vatikanische Konzil die Zuordnung des Primats zum Bischofskollegium übergangen habe, sei auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Ausübung des Papstamtes die Kollegialität der Bischöfe als nicht notwendig erachtet worden, ungeachtet der Betonung des Bischofskollegiums sowie der Communio-Theologie. Um den Primat mit der Kollegialität versöhnen zu können, müsse darum „eine inhaltliche – nicht nur verbale – Verbesserung der Dogmen des 1. Vatikanums und ihrer folgerichtigen Auslegung im 2. Vatikanum“ vorgenommen werden (19). Dass die Aussage des Ersten Vatikanischen Konzils vom gleichbleibenden Sinn kirchlicher Lehrsätze keine inhaltliche Verbesserung oder gar Korrektur ausschließen könne, begründet W. mit Verweis auf entsprechende Überlegungen von Karl Rahner. W.s Ausführungen sind damit ein sehr gewagtes Plädoyer, die Papstdogmen so zu korrigieren, dass Papst und Bischofskollegium auf der gleichen Ebene und mit derselben Autorität einander zugeordnet sind. In diesem Zusammenhang bemüht er das Bild einer partnerschaftlichen Ehe unter dem Anspruch der Einmütigkeit: Beide müssten „sich einig sein oder werden, ohne dass die eine [Instanz] die Gültigkeit der Entscheidungen der anderen aufheben kann“ (24). Eine solche wahre Kollegialität „wäre eine wichtige Voraussetzung für das ökumenische Gespräch über das Papstamt“ (26).

Grigorios Larentzakis, Prof. für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie an der Karl-Franzens-Univ. in Graz, streicht in seiner Stellungnahme zu den Überlegungen von W. positiv heraus, dass das Grundproblem der katholischen Primatslehre klar benannt worden sei und die Lösung in einer inhaltlichen Neuausrichtung des Papstdogmas gesucht würde. Allerdings gibt er einerseits zu bedenken, dass die Frage nach der Möglichkeit der Relativierung bzw. Verbesserung von Dogmen nur im Rahmen des westlichen Dogmenverständnisses ihren Ort haben könne. Andererseits fragt er kritisch an, weshalb W. Papst und Bischofskollegium als quasi einander gegenüberstehende Instanzen mit gleicher Autorität denke. Würde man nämlich den Papst im Bischofskollegium verorten und gleichzeitig die Kollegialität ernst nehmen, so würde sich das Modell des Primus inter Pares des Gesamtkollegiums nahelegen, wie es im ersten Jahrtausend vorherrschte. Ulrich H. J. Körtner, Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien, erachtet W.s Vorschlag als Eröffnung neuer Gesprächsmöglichkeiten, ohne dass dadurch indes die evangelischen Bedenken gegen das römisch-katholische Papstamt „wirklich ausgeräumt“ würden (37). V. a. die biblische Begründung, die W. seinem kollegial ausgestalteten Papsttum zugrunde legt, trifft bei K. auf wenig Verständnis: Es „entbehrt einer überzeugenden biblischen Grundlage“ (38).

Im dritten Teil vertieft W. sein kollegiales Verständnis des Papsttums: Als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirche habe der Papst unermüdlich für eine einmütige Entscheidung zwischen sich und den Bischöfen Sorge zu tragen, ohne dass Papst und Bischöfe sich gegenseitig überstimmen könnten. Nur so sei gewährleistet, dass letztlich alle die Entscheidung mit ihrem Gewissen mittragen könnten. Ausgehend von Rousseaus Begriff einer idealen Demokratie macht W. deutlich, dass die Kirche als wahre Demokratie unter der Hierarchie Gottes verstanden werden müsse und das Amt – insbes. das des Papstes – als Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit zu begreifen sei. Sodann werden die Einwände von L. und K. zu entkräften versucht (50–94). Dabei wird darauf hingewiesen, dass sich im Modell eines kollegial ausgestalteten Papstamtes Primat und Bischofskollegium nicht wie miteinander konkurrierende Instanzen gegenüberstünden, vielmehr komme dem Papst nur für die Dauer einer gemeinsamen Entscheidungsfindung die Aufgabe zu, das Kollegium zur Einmütigkeit herauszufordern, ohne dass er deshalb über dem Kollegium stünde. „Es kann nur eine vorläufige Rivalität geben, die aber im Idealfall sogar in eine

ganz andere, positive ‚Rivalität‘ übergeht, nämlich in jene, welche Seite früher eine für alle annehmbare Lösung findet.“ (63) Gegenüber K.s Einwand, die römisch-katholische Primatslehre entbehre jeglicher biblischen Grundlage, fragt W. kritisch nach der Stichhaltigkeit des reformatorischen Schriftprinzips. Er weist nach, dass sein kollegiales Verständnis des Papstamtes durchaus dem biblischen Zeugnis, in welchem Petrus als Repräsentant der Jüngergemeinde erscheint, gemäß sei. Gleichzeitig räumt er aber ein, dass sich das Papstamt nicht direkt biblisch ableiten lasse. Doch: „Zum gottgewollten konstitutiven Wesen der Kirche gehört die Einheit, woraus sich konsequent die Notwendigkeit eines entsprechenden Amtes in einer ökumenischen Gemeinschaft ergibt, ohne dass dessen konkrete Gestalt im konstitutiven Wesen der Kirche enthalten wäre.“ (92)

Nachfolgend wird der „sehr anspruchsvoll[e]“ (94) Vorschlag eines Gleichgewichts zwischen dem Petrusdienst als Leitungsamt und dem Bischofskollegium in kritischer Auseinandersetzung mit Abhandlungen von Rudolf Pesch und John R. Quinn weiter vertieft (95–120). Auf diese Weise wird deutlich, was es heißt, das personale und kollegiale Prinzip in der Kirche in einer Synthese vereinen zu wollen: Der Papst darf dem Bischofskollegium rechtlich nicht übergeordnet werden, sondern muss diesem unter dem Anspruch der Einmütigkeit eingeordnet sein. Abschließend fasst W. sein Modell nochmals zusammen (121–138) und bezieht es sowohl auf alle kirchlichen Ämter (139–168) als auch auf eine zukünftige Koinonia verschiedener christlicher Kirchen (169–205).

Die innovative und couragierte Konzeption von W. ist durchaus bedenkenswert, sowohl im Blick auf die innerkatholische Amtsdiskussion als auch hinsichtlich einer ökumenischen Akzeptanz des Petrusdienstes. W. versteht es, die eigentlichen Angelpunkte der ökumenischen Streitfragen klar zu benennen und sie einer stringenten Lösung zuzuführen. Allerdings treten auch die Grenzen klar zutage: Dass es je zu einer „Verbesserung“ bzw. „Korrektur“ der Papstdogmen kommen wird, ist nach katholischem Dogmenverständnis eher unwahrscheinlich. Zudem drängt sich die Frage auf, ob eine einmütige Entscheidung ohne eine Instanz, die eingebunden in das Bischofskollegium ein letztes Urteil zu fällen hätte, immer herbeigeführt werden kann.

Eichstätt

Christoph Böttigheimer

Barth, Hans-Martin: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religions-transzendenten Christsein. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 272 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08161–8

Das neueste Buch von Hans-Martin Barth, emeritierter Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg, bedeutet eine Herausforderung. Zum einen ist es das *Thema*, das herausfordert: „Konfessionslos glücklich“ (ohne Fragezeichen) – ein Theologe stellt sich offen und schonungslos den Fragen, welche die zunehmende Säkularisierung für die etablierten Kirchen mit sich bringt. Zum anderen liegt es an der *Art*, wie B. sich mit dem Thema auseinandersetzt. Schon der Untertitel deutet es mit der Formulierung „religionstranszendentes Christsein“ an. Moment mal, möchte man verwundert einwenden – geht es nun um Konfessionen (wie im Titel) oder um Religionen (wie im Untertitel)? Irgendwie geht es in diesem Buch um beides, was durchaus seine Berechtigung haben kann. Aber es wird nicht recht zwischen beidem unterschieden, und die Unschärfe in der Verwendung der Begriffe ist nach Auffassung der Rez. in ein wesentlicher Mangel in diesem Werk, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll.

Meiner Auffassung nach ist es eine Frage, ob Menschen „glücklich“ leben können, auch wenn sie konfessionslos sind (bzw. um es präziser auszudrücken, wenn sie keiner Kirche angehören – denn eine „Konfession“, d.h. ein Bekenntnis oder eine Glaubensüberzeugung mögen sie dabei vielleicht durchaus haben). B. bejaht diese Frage – wie ich meine, völlig zu Recht –, und er bringt eine Fülle von eindrücklichen Beispielen dafür, dass Menschen ihren (christlichen) Glauben auf beeindruckende und vorbildliche Weise praktizieren und dies als ihre ganz persönliche Art der „Nachfolge Jesu“ verstehen, auch wenn sie nicht Mitglied in einer Kirche sind. Die Einsicht, dass das „Volk Gottes“ mehr umfasst als die Glieder der Kirche, ist allerdings nicht neu – jedenfalls nicht in der evangelischen Theologie, für die B. spricht. Durch die Denkfigur der „verborgenen Kirche“ ist es schon seit Beginn der Reformation präfiguriert, dass Menschen auch auf unsichtbare Weise zu Christus gehören können. In der katholischen Tradition sieht das anders aus, weil dort wesentlich deutlicher an der Sichtbarkeit der Kirche und unserer Zugehörigkeit zu ihr festgehalten wird. Insofern mag die Vorstellung, dass Menschen auch ohne Kirchenzugehörigkeit den christlichen Glauben verwirklichen können, für die katholische Theologie in besonderem Maß eine Herausforderung darstellen.

Jedenfalls ist es eine *andere*, hiervon zu unterscheidende Frage, ob ein Mensch nicht nur ohne Kirche, sondern auch ohne Religion (d. h. ohne irgendeine Art von Glauben an Gott) „glücklich“ leben kann. Als „Theo-login“, also als Person, deren Lebensaufgabe darin besteht, von Gott zu reden und über ihn nachzudenken, kommen mir hier Bedenken. B. jedoch scheint auch diese Möglichkeit zu bejahen, ohne sie deutlich genug von der ersteren Fragestellung zu unterscheiden. Einen solchen Lebensentwurf beschreibt er mit verschiedenen Begriffen, die in sich wiederum teilweise inkonsistent sind. So spricht er im Untertitel seines Buches vom „religionstranszendenten Christsein“ – also nicht von einer religionstranszendenten Existenz (so als wären Menschen, die sich dezidiert als areligiös verstehen, als Christen anzusprechen – was für mich jedenfalls nicht nachvollziehbar ist und die Gefahr der Vereinnahmung birgt). Auch hier mangelt es nicht an Beispielen – und in unserer Zeit, wo die Säkularisierung bereits weite Teile der Gesellschaft durchdrungen hat, könnte sie wohl jeder mit Namen aus seinem eigenen Bekanntenkreis ergänzen: Menschen, die die Religion nicht mehr „brauchen“ und dabei allem Anschein nach glücklich leben – ja. Nur: Inwieweit können, ja dürfen wir sie als Christen bezeichnen?

Bezeichnend für die Vermischung der Kategorien ist etwa die Überschrift von Kap. B 2, die lautet: „Konfessionsfrei religionslos Christ sein?“ (120 – immerhin: mit Fragezeichen). Dies ist umso erstaunlicher, als B. davon ausgeht, dass das Christentum religionsphänomenologisch als Religion zu betrachten ist (133). Freilich kann er sich auf seinen großen Namensvetter Karl Barth berufen, wenn er beschreibt, dass der christliche Glaube auch das Potenzial zur Religionskritik in sich birgt (134–137). Hiervon ist wiederum der religionslose „Glaube“ zu unterscheiden (wie ihn B. etwa bei Dietrich Bonhoeffer oder Dorothee Sölle angedeutet findet) – und schließlich das religions-transzendente Christsein, für das B. in seinem Buch wirbt.

All dies sind zweifellos wichtige Fragen, zumal in unserer Zeit, die – jedenfalls im „christlichen Abendland“, genau genommen in Mitteleuropa – von einem deutlichen Abbruch traditioneller Religiosität geprägt ist. Zur Entwicklung der Säkularisierung in den verschiedenen Teilen der Welt bringt B. brisantes Material, das er differenziert darstellt. So werden die Unterschiede zwischen den einzelnen europäischen Ländern (etwa zwischen Polen und Tschechien oder zwischen Deutschland und Italien), zwischen Europa und den USA oder zwischen Nord- und Südamerika benannt. Auf diese Weise wird deutlich, dass sich die Phänomene, auf die B. mit seinem Buch eine Antwort zu geben sucht, derzeit auf bestimmte Regionen konzentrieren – wobei vorerst offen bleiben muss, „ob es sich bei alledem um eine durch geschichtliche Umstände bedingte spezifische, auf Mitteleuropa begrenzte Situation handelt oder ob sich damit eine Entwicklung abzeichnet, die sich langfristig weit darüber hinaus auch in anderen Teilen der Welt einstellen wird“ (44). Vielleicht liegen wir also hierzulande „an der Spitze einer neuen Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die die Chance in sich birgt, eine künftige Gestalt religionstranszendenten Christentums hervorzubringen“ (62).

Es ist B. hoch anzurechnen, dass er sich diesen Fragen mutig und offen stellt. Schade nur, dass dies in diesem Buch in wenig systematischer Weise erfolgt (obwohl der Vf. systematischer Theologe ist). Schon das siebenseitige Inhaltsverzeichnis macht den Eindruck, dass der Aufbau des Werkes eher zirkulär als linear angelegt ist, denn hier gibt es etliche Wiederholungen und Exkurse (7–13). So wiederholt z. B. Kap. A 5.4 („Soziologische Beobachtungen“, 104–113) Gedanken aus Kap. A 3.2 („Soziologisch orientierte Wahrnehmungen“, 41–44). Auf der einen Seite gibt es also eine gewisse Redundanz; auf der anderen Seite werden wichtige Themen nur kurz angerissen. So wird etwa die oben erwähnte Dorothee Sölle mit der „Gott-ist-tot-Theologie“ in Verbindung gebracht, die auf weniger als einer Seite abgehandelt wird (137f) – obwohl diese Thematik zum einen höchst umstritten ist und zum anderen für B.s Argumentation (nämlich, dass Christsein religionstraszendend gedacht werden kann) eine bedeutende Rolle spielt.

Das Buch enthält auch Hinweise darauf, wie ein religionstraszendentes Christsein konkret aussehen könnte. So findet sich auf S. 172f eine entsprechende Neufassung des Vaterunsers („Geehrt, gewürdigt und geschützt werde das Geheimnis des Daseins, die Quelle aller Energie und Orientierung für ein frohes, heiteres, sinnhaftes Leben [...]“). Ob dieses Gebet in ästhetischer und spiritueller Hinsicht über sein Vorbild hinausweist und ob es areligiöse Menschen anzusprechen vermag – darüber möge sich jede/r Leser/in ein eigenes Urteil bilden. Ähnliches gilt für den Versuch einer Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses auf S. 180f. Wenn B. zum Thema „Glaubens-

bekenntnis“ kategorisch feststellt, es wäre „abwegig, Bekenntnisse irgendwelcher Art als unüberwindliche Trennmauern zwischen Angehörigen einer evangelischen Kirche und konfessionslosen und areligiösen Menschen aufzubauen“ (176), dann ist dies m. E. wiederum ein Beispiel dafür, dass die Behandlung einer so grundlegenden Frage hier eher auf populärem Niveau erfolgt und systematisch-theologisch zu kurz greift.

Anerkennenswert bei diesem Buch ist in jedem Fall die Frage, der es sich stellt: „Wie sollen Theologie und Kirche auf die disparate Situation reagieren? Sollen sie auf die religiöse oder die areligiöse Schiene setzen, sich für religiöse Alphabetisierung engagieren oder sich die Sprache der Areligiösen aneignen?“ (63) Und richtungsweisend ist die Antwort, die B. darauf gibt: „Es dürfte sich somit für die christliche Theologie nicht empfehlen, sich einseitig auf diese These von einer vorgegebenen Religiosität des Menschen oder auf eine Anthropologie des Transzendierens festzulegen. Der christliche Glaube muss einen Weg suchen, nicht nur im traditionellen Sinn religiöse Menschen anzusprechen, sondern auch für areligiöse Menschen kommunikabel zu werden. Er wird sowohl der Religiosität wie auch ihrer Bestreitung gegenüber kritisch bleiben müssen.“ (79)

Hünfelden

Jutta Koslowski

Biliniewicz, Mariusz: The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI. A Theological Inquiry. – Oxford u. a.: Peter Lang 2013. (X) 341 S., pb. € 58,90 ISBN: 978-3-0343-0923-3

Question: Is this a book about Joseph Ratzinger, with Mariusz Biliniewicz as a guide, so that at its end the reader knows something about the theology that informed the Pontiff's liturgical renewal? Or is this a book about the liturgy, with Joseph Ratzinger as a guide, so that at its end the reader knows something about the scope and end of liturgy? Answer: yes. The reader receives both. Sometimes he feels B. at his side, explaining the theological underpinnings of Pope Benedict XVI's reforms, and sometimes he feels R. himself at his side, explaining, in his professorial and pastoral manner, the immense value of liturgy. This book can be read for either purpose.

It was generous of B. to provide a reviewer, such as myself, the very summary I would have otherwise had to compose.

He says in the Introduction that the chapters will present, successively, what R. is going to reform ... why he wants to reform it ... how he is going to reform it ... and how he is implementing his plan (3). This occupies the first four chapters, which form a sort of unit on their own because they are confined to the sphere of R.'s thought. B. is ably acquainted with the full assortment of R.'s writings, ranging from academic books to pastoral addresses that are now more easily found on the internet. But if the first four chapters operate within R.'s world of thought, the final two chapters take a slightly different turn by stepping outside that world to present the opinions of R.'s critics, and then offer up B.'s own evaluation. The majority of the book, then, lets R. speak for himself, thus assisting the theologian who would like an intelligent overview. But for the liturgist who is curious about the actions that stirred criticism, B. also discusses *ad orientem*, the altar cross, kneeling for holy communion, *Summorum Pontificum*, *Liturgiam Authenticam* and the new English translation of the Roman Missal, corrections to the Neocatechumenate Way, the translation of *pro multis*, abandoning the use of the title YHWH, purification of the sacred vessels, and the *Anglicanorum coetibus*. I came away with a new awareness of just how many liturgical issues R. dealt with during his years in the Chair of Peter.

Rather than review the teaching of R., my time here seems better spent identifying what sets this book apart from others. I submit there are three commitments – interrelated hermeneutical keys – that make this book valuable. First, B. notices a connection within a distinction between the professor and the pontiff. I have already experienced this tension writing only these few paragraphs: do I refer to “Ratzinger” or “Benedict”? It is the same man, but different responsibilities may result in different approaches. B. acknowledges this by using a predominantly systematic organization of material, but also paying heed to chronology when necessary. A sign of the consistency of R.'s thought is seen in the fact that often three, four, and even five footnotes can be given for a single teaching. But the value of chronology is seen when, for example, the early R. (who complained about “a wall of Latinity” separating people from the liturgy) is juxtaposed with the mature man (who cautions against Latin disappearing altogether). B.'s conclusion is that there is an overall continuity, “although a certain change of tone can be noted in this language” (192), and often “Benedict not only repeats Ratzinger's ideas [...] but also develops them and gives them more profound meaning.” (177) The pontiff is a theologian.

Second, B. structures his book to connect theology with practice. Pope Benedict's reform of the liturgy does not come out of a vacuum, it

comes out of Professor Ratzinger's theology of the liturgy, and therefore Ch 4 (the reform implemented) parallels Ch 1 (Ratzinger's theology of the liturgy). In point of fact, Benedict on the liturgy can only be understood within a much wider context that also assesses the Second Vatican Council as a whole, his attitude toward the so-called "spirit of the Council", the current state of biblical criticism, the philosophical presuppositions of modern theologians, and the twin streams of Augustine and Thomas. The theologian is a liturgist.

Third, B. takes pains to connect liturgical theology with pastoral implementation. He notes Benedict's characteristic dialogical approach to an issue, done to describe a position, not to cast its holder into the position of an antagonist. This is how R. the professor gets to the heart of issues, and this, says B., "is why the word 'crisis' is an important word in his vocabulary" (19). If correct, it means that R. is not an alarmist when he speaks of various crises, as though some bit of modernism might slip by like a spark from a forest fire, and he must stomp it out. To the contrary, "crisis" means phenomena that need pastoral attention. "[Benedict] did not write an opus, but his theology was rather conditioned by what he considered important and necessary for the Church there and then." (20) The theologian is a pastor.

These three approaches result in a presentation of the "reform of the reform" as something other than rolling back the clock. It "is not a process of rejection of everything that happened in the liturgy after the Council. It is rather primarily an enterprise which aims at changing the atmosphere around the liturgy: the theological approach to it and the mentality in which it is being celebrated." (128) The reform is "intended to help to build the bridge between the Church's present and her past" (130), and is part of a bigger hope Benedict had for healing the crisis of the Catholic Church as a whole. If B. did not notice this about Benedict, he would fail to appreciate his subject – I mean by "his subject", both Benedict and the liturgy.

You might guess that B. concurs with R. in the majority of cases, but this neither limits him from giving a fair-handed report of the criticisms that come from a more liberal corner, nor does it impede his objective and academic presentation of R.'s thought. This is no facile selection of just B.'s favorite points; it is a very thorough and rewarding depiction of how R.'s theology undergirds his renewal efforts.

There is something poignant in the final paragraph of the book. B. wrote the manuscript between 2008 and 2011 as a doctoral diss. because despite articles about aspects of the Holy Father's liturgical agenda, he could find no comprehensive theological study of Benedict's overall liturgical vision analyzed in light of his theology. This B. has now provided us. And when he ends the book wondering what Benedict's next steps will be, he could not have known that Pope Benedict XVI would resign the papacy on 2 February, 2013, just two weeks before publisher Peter Lang's release date of 20 February. B.'s subject matter had a closing parenthesis he didn't know about while finishing the work. Yet this makes his book all the more relevant, because his thesis is that R.'s significance was a matter of creating a new climate for critical reflection, it was not any individual action he took, and to that climate we can now contribute with continued reflection on the theological keystones of liturgy, aided by a fine study such as this.

Notre Dame (USA)

David W. Fagerberg

Ethik / Moraltheologie

Hübner, Jörg: *Ethik der Freiheit*. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 509 S., kt € 34,90 ISBN: 978-3-17-021644-0

Seit Martin Luthers reformatorischer Programmschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ haben Vertreter einer evangelischen Ethik immer wieder und mit besonderem Nachdruck betont, dass die Erfahrung von Befreiung und Freiheit eine zentrale Kategorie ihres theologisch-ethischen Ansatzes darstellt. In jüngster Zeit war es v.a. auch der langjährige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wolfgang Huber, der als Bischof von Berlin und schon zuvor als Ordinarius für Sozialethik und Systematische Theologie dezidiert ein modernes Freiheitsverständnis bzw. Autonomiestreben mit einem christlichen Begriff von „kommunikativer Freiheit“ im Sinne einer von Gott dem Menschen anvertrauten und in Beziehung zu verantwortenden Lebens- und Handlungsmöglichkeit zu vermitteln versuchte. Doch als Entwürfe einer protestantischen Ethik, die seit dem Zweiten Weltkrieg die christliche Freiheitsbotschaft mit jeweils eige-

nem Profil ins Zentrum ihrer Überlegungen rückten, hebt Jörg Hübner in seiner „Ethik der Freiheit“ namentlich die Ansätze von Wolfgang Trillhaas, Trutz Rendtorff, Karl Barth und Oswald Bayer hervor. In dem durchaus breiten Spektrum, das diese vier Theologen bzw. ihre Konzeptionen einer ethischen Theologie darstellen, bemüht sich der Vf. mit seinem Vorhaben eines theologisch-ethischen Gesamtentwurfes um eigene Positionierung und Profilierung – und zwar mit dem recht selbstbewussten Anspruch, dies „in Fortführung, Ergänzung und Korrektur der schon vorliegenden ethischen Gesamtentwürfe, in denen die Freiheitsbotschaft eine zentrale Rolle spielt“ (141), zu leisten.

Aufs Ganze gesehen steht dabei in H.s „Ethik der Freiheit“ eine betont pneumatologische Begründung des Freiheitsverständnisses im Vordergrund, die Freiheit als „freudigen Vollzug sinnstiftenden Selbst- und In-der-Welt-Seins im Kraftfeld des göttlichen Geistes“ (112 u. ö.) auffasst und ausdrücklich auf den ganzen Menschen samt seiner mannigfaltigen Affektivität bezieht, anstatt Freiheit lediglich als ethische Komponente der menschlichen Vernunftstruktur in den Blick zu nehmen. Dieses Programm einer theologischen Ethik, das der Pneumatologie völlig zu Recht mehr Bedeutung einräumt, als das gemeinhin üblich ist, entwickelt H. sehr konsequent und überzeugend. Der beachtliche Vorzug seiner grundlegenden Orientierung und der entsprechenden theologisch-ethischen Überlegungen besteht insbes. darin, dass diesen Ansatz einerseits eine große Offenheit bzw. integrierende Kraft in der Begegnung mit philosophischem Denken, humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und sogar dem Freiheits-sinn anderer Religionen auszeichnet, er andererseits aber auch dem Anspruch gerecht wird, dem Freiheitsgedanken, mit dem letztlich jede Ethik steht und fällt, in seiner christlichen Ausprägung ein klares Profil zu geben. Insofern erreicht H. tatsächlich das von ihm selbst formulierte, ambitionierte Ziel, nämlich sich in die prominente Riege der ethischen Entwürfe von Trillhaas, Rendtorff, Barth und Bayer einzureihen und sich dort im engeren Sinne des Wortes in der Mitte zu verorten. Denn in Nähe zu Trillhaas und Rendtorff will er die theologisch-ethische Reflexion erklärtermaßen im Kontext und nicht im Gegensatz zur Philosophie ansiedeln; zugleich kann sich seine pneumatologisch begründete „Ethik der Freiheit“ aber auch an die prononciert christologischen Ansätze von Barth und Bayer anlehnen – die Würdigung außerchristlicher Erfahrungen von Freiheit ist dabei gleichwohl nicht ausgeschlossen.

Wie bereits der Untertitel „Grundlegung und Handlungsfelder [...]“ deutlich zu erkennen gibt, erfolgt die Darstellung von H.s Überlegungen in zwei großen Schritten.

Kap. I (23–167) mit insgesamt acht Unterkap.n erläutert wesentliche Aspekte eines Begriffes von Freiheit, der sowohl in der Spur biblischer (v.a. paulinischer) Wegmarken und traditioneller reformatorischer Theologie (Luther, Melanchthon) verläuft als auch gezielt anthropologische bzw. philosophische Konnotationen einbezieht und letztlich eine grundlegend pneumatologische Ausrichtung des Freiheitsverständnisses anstrebt. H. benennt in diesem Zusammenhang drei wesentliche Reflexionsstufen, die den vielschichtigen und schillernden Freiheitsbegriff strukturieren: Freiheit als Gefühl der ursprünglichen Subjekthaftigkeit und Autonomie; Freiheit als intersubjektiv vermitteltes Geschehen; Freiheit als transzendente Freiheit. Mit der zuletzt genannten Reflexionsstufe „transzendente Freiheit“ wird eine Begriffsprägung von Hermann Krings aufgegriffen (versehentlich als H. Frings bezeichnet; 28), der seinerseits reale, praktische und transzendente Freiheit differenziert hat – eine Dreigliedrigkeit, die allerdings nur bedingt mit den drei Reflexionsstufen bei H. in Einklang zu bringen ist.

Wichtig ist die Unterscheidung der drei genannten Reflexionsstufen in H.s „Ethik der Freiheit“ auch insofern, als sie im zweiten großen Teil der Arbeit (Kap. II; 203–379), der sich konkreten individual- und sozialetischen Themenfeldern zuwendet, jedes der dort entfalteten sieben Unterkap. wiederum in drei Abschnitte gliedert. So werden dann etwa im Unterkap. „Achtung des Menschen und seiner Freiheitsrechte – Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft“ (203–231) zunächst die „Freiheit des Gewissens“ (erste Reflexionsstufe: Freiheit als Gefühl der ursprünglichen Subjekthaftigkeit und Autonomie), sodann die „Kommunikationsfreiheiten“ (zweite Reflexionsstufe: Freiheit als intersubjektiv vermitteltes Geschehen) und schließlich die „Religionsfreiheit“ (dritte Reflexionsstufe: transzendente Freiheit) behandelt. Dieses konsequent durchgehaltene Strukturprinzip ist zweifellos hilfreich, um die Vielfalt und Komplexität der im Kap. II angesprochenen individual- und sozialetischen Themen (Bioethik, Umweltethik, Beziehungsethik, Medien- und Wissenschaftsethik, Wirtschaftsethik, Kulturethik, Politische Ethik) sinnvoll zu ordnen und sozusagen didaktisch aufzubereiten – mitunter wirkt das Schema aber auch etwas überstrapaziert und die Zuordnung der einzelnen Inhalte zu den jeweiligen Reflexionsstufen von Freiheit relativ beliebig.

Den entscheidenden Akzent legt H. allerdings auf die Affektbezogenheit des Freiheitsgeschehens, d.h. auf die Erläuterung der Wirksamkeit des Geistes Gottes im Hinblick auf eine Neuausrichtung der Affektzustände des Menschen. Unter Affekt wird dabei eine „ganzheitliche psycho-physische Ge-

stimmtheit verstanden, die von inneren und äußeren Reizen ausgelöst werden kann, aber nicht muss, und die sich sowohl in der Motivationsstruktur, der Informationsverarbeitung, der sozialen Kontaktaufnahme als auch in der Art und Weise der Entscheidungsfindung erheblich von den kognitiven wie auch den voluntativen Bewusstseinsformen abhebt“ (105). Menschliche Lebensführung ist ohne Affektivität tatsächlich gar nicht denkbar, bilden doch die grundlegenden Gefühls- und Gemütsbewegungen eines Menschen den wesentlichen Interpretationsrahmen, innerhalb dessen sich der Einzelne die Objektwelt aus Gegenständen und Überzeugungen zunächst einmal erschließen und sodann in weiteren Schritten kognitiv deuten bzw. mit dem eigenen Handeln vermitteln kann.

Während Affekte wie Angst, Trauer, Wut, Verachtung, Schuld- oder Schamgefühle in diesem Zusammenhang eher dazu führen, dass sich ein Mensch gegenüber seiner Umwelt verschließt und in seiner Wahrnehmungsfähigkeit oft eingeschränkt ist, kommt den sog. Vitalitäts- oder Impulsaffecten wie Liebe, Sympathie, Freundlichkeit, Zufriedenheit, Begeisterung, Interesse oder Kreativität phänomenologisch betrachtet größte Bedeutung für eine stabile, gesicherte und sinnerfüllte Lebensführung zu. Bezogen auf das Projekt einer „Ethik der Freiheit“ leitet H. aus dieser Einsicht die folgende grundlegende Aufgabenbeschreibung ab: „Eine Ethik der Freiheit wird bestrebt sein, diese affektiven Zustände aus der ‚Gefühls-Familie‘ der Freude zu deuten, und kann deswegen auch als eine Hermeneutik der Freude verstanden werden. Dabei kommt eine solche Hermeneutik der Freude nicht umhin, das Gewährtsein der Freude zu thematisieren und damit dem religiösen Bezug Raum zu geben. Gerade eine Ethik der Freiheit als eine Hermeneutik der Freude kann letztlich gar nicht anders, als sich gegenüber einer theologischen Ethik zu öffnen oder sich direkt als eine solche zu verstehen. Aus christlicher Perspektive heraus hat sie allen Grund dazu, da die Freude den zentralen Bestandteil der in Christus gewährten Heilserfahrung darstellt.“ (110)

So sehr dieser zitierten Aufgabenbeschreibung zuzustimmen ist, verwundert doch die relativ enge und einseitige theologiegeschichtliche Verortung, die H. seinem Konzept von Freiheit angedeihen lässt. Nachdem es in der patristischen und mittelalterlichen Theologie weitgehend Konsens gewesen sei, die Affektivität des Menschen mit Skepsis zu beurteilen und sie als mit Hilfe der Vernunft zu beherrschende Triebhaftigkeit zu verstehen, hätten erst Luther und Melancthon den Affekten wieder eine positive Bedeutung im Hinblick auf ein Leben in geistgewirkter Freiheit zugeschrieben (96f). Eine solche Sicht der Dinge erkennt, dass nicht zuletzt Thomas von Aquin lange vor der reformatorischen Theologie eine durchaus differenzierte Lehre von den Seelenvermögen ausgebildet und die menschlichen Affekte keineswegs nur entwertet hat.

Sieben Affekte aus der „Gefühls-Familie“ der Freude sind es schließlich, die H. in Anlehnung an den paulinischen Tugendkatalog aus Gal 5 vor Augen führt und im Einzelnen als Unterkap. im Kap. II (203–379) seiner Arbeit entfaltet bzw. mit konkreten individual- und sozialethischen Themen in Verbindung bringt: Achtung vor dem Menschen, Ehrfurcht vor dem Leben, Kommunikation und Begegnung mit dem Willen zur Partnerschaft, Freude an der Kreativität, Mut zur Entwicklung, gelebte Phantasie und Ermutigung zur Teilhabe.

Es stellt eine beachtliche Leistung dar, wie detailliert und kenntnisreich H. die verschiedenen Fragen auf dem Gebiet der angewandten Ethik behandelt und auf diese Weise dem Anspruch eines theologisch-ethischen Handbuches durchaus gerecht zu werden vermag. Man muss nicht immer und im Einzelnen jedes Urteil oder jede Einschätzung teilen, die H. etwa in Fragen der menschlichen Würde des Embryos (253–255), homosexueller Beziehungen (273f), eines solidarischen Bürgergeldes (305–307) oder der Rolle von Nicht-Regierungs-Organisationen (358–363) formuliert; man kann sich auch hin und wieder fragen, ob die konkreten ethischen Forderungen, wie sie der Autor erhebt, wirklich immer so leicht, zweifelsfrei und direkt aus dem pneumatologisch begründeten Freiheitsverständnis herzuleiten sind; aber man wird dennoch alles in allem sagen dürfen, dass die Ausführungen in H.s „Ethik der Freiheit“ ein gelungener Beitrag dazu sind, christliche Theologie und Glaubensgemeinschaft als kompetente „Sprachschulen der Freiheit“ (381) auszuweisen.

Trier

Johannes Brantl

Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Jörg Althammer. – Berlin: Duncker & Humblot 2013. 264 S., pb. € 49,90 ISBN: 978-3-428-13996-5

Der vorliegende Sammelband enthält die Beiträge eines interdisziplinären Symposiums, das Ende Oktober 2009 kurz nach dem Erscheinen der Enzyklika *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. am 7. Juli 2009 an der Kath. Univ. Eichstätt stattfand. Das Ziel war es – so der Hg. im Vorwort –, in den teils heftigen Auseinandersetzungen um Inhalt, Methode und Stellenwert der Enzyklika „die unterschiedlichen

Positionen zu Wort kommen zu lassen“ und miteinander ins Gespräch zu bringen (5). Der Band ist vier Jahre nach dem Symposium erschienen. Dies hat den Vorteil, dass im Rückblick Abwägungen leichter erscheinen sowie die deutschsprachige Literatur zur Enzyklika in den Beiträgen weitgehend erfasst ist.

In seinem einführenden Beitrag (9–20) verortet Kardinal Reinhard Marx die Enzyklika im Rahmen von „Glaube und Vernunft“ als theologischem Programm von Benedikt XVI., in das sich das Schreiben einfügt. Der innovative Akzent sei, dass dieser die Soziallehre im Liebesbegriff begründet sehe. M. sieht darin einen „Fortschritt in der Sozialverkündigung“ (12), da so die Ungeschuldetheit menschlicher Existenz in den Mittelpunkt der Sozialethik rücke. Dieser Topos der Liebe im Sinne eines Geschenks, einer Gabe von Gott als Kerngehalt und theologische Grundlage der Enzyklika zieht sich als eine Art roter Faden durch viele der Beiträge. Innerhalb dieses Rahmens werde dann – so M. – die Soziallehre in globaler Perspektive entfaltet, da *Caritas in veritate* sich als Fortschreibung von *Populorum progressio* von Paul VI. (1967) verstehe, jener Entwicklungszyklika, die Benedikt als „Rerum novarum unserer Zeit“ (CV 8) bezeichnet. Hier wie dort stehe im Zentrum die globale Ordnungsfrage und die Suche nach einer „neuen humanistischen Synthese“ (CV 21) in der Weltgesellschaft und letztlich auch jene nach einer politischen Weltautorität (CV 67). Der Beitrag von Frank E. W. Zschaler (21–28) repetiert kurz den Weg der katholischen Soziallehre seit der ersten Enzyklika als Ausdruck von Kontinuität. Damit ist bereits ein weiteres Thema angesprochen, an dem sich die Geister scheiden: Kann *Caritas in veritate* als kontinuierliche Fortentwicklung der katholischen Sozialverkündigung verstanden werden? Obwohl dies in CV 12 vom Papst, der jede Diskontinuität im katholischen Denken ablehnte, emphatisch bejaht wird, wird diese Frage von Alois Baumgartner in seinem Beitrag vorsichtig negativ beantwortet. Interessant sind dabei v.a. seine Reflexionen über die Zuordnung von Liebe und Gerechtigkeit bei Thomas, wohingegen das Schreiben die Liebe als der Gerechtigkeit übergeordnet sehe. Dieses Thema greift auch Florian Bruckmann in seinem Beitrag über die theologischen Grundlagen der Enzyklika auf und betont den augustinischen Zugang des Papstes und die gegenseitige Durchdringung von Freiheit, Wahrheit und Liebe in seinem theologischen Denken. Ohne Wahrheit sei Liebe letztlich nicht möglich, und die Wahrheitsvergessenheit unserer Zeit, ihr ethischer Relativismus führe daher notwendig in eine Kultur des Todes (CV 75). Elmar Nass betont dies gleichfalls in seinem Beitrag „Normativer Humanismus als Programm“.

Dass aus Reflexionen über die Liebe sozialethische Impulse geschöpft werden könnten, zeigt der kurze Beitrag des Philosophen Walter Schweidler über die philosophischen Grundlagen der Enzyklika (71–80). Liebe als Grund der Welt, der *Ordo amoris* in seiner Entscheidung und Verantwortung einfordern – den Konkretheit sowie die gemeinschaftsstiftende Kraft der Liebe könnten durchaus komplementär zu gerechtigkeits-theoretischen und institutionenethischen Überlegungen weiter entwickelt werden. Dies verlangt freilich eine grundsätzliche Anerkennung der Bedeutung von Institutionen für moderne Gesellschaften und damit auch die moderne Weltgesellschaft. Hier zeigt die Enzyklika jedoch eine weitgehende systematische Leerstelle. Dies gilt v.a. für den Bereich der Menschenrechte, die nicht abgehandelt, ja als Teil eines dem Pflichtbewusstsein entgegengesetzten Anspruchsdenkens (miss)verstanden werden (CV 43). Bernhard Sutor kommt daher in seinem Beitrag zum Thema Menschenrechte (81–88) zu dem Schluss, dass die Enzyklika ein „Übermaß an theologisch-moralischer Argumentation [...], aber einen Mangel an rechtlich-institutionellem Denken“ (83) enthalte. Der Staatsrechtler Otto Depenheuer kommt in dem lesenswerten Beitrag „Menschenrechte und Religionsfreiheit“ (89–104) denn auch weitgehend ohne Rückbezüge auf die Enzyklika aus. Arnd Küppers arbeitet in „Globale Solidarität und globale soziale Gerechtigkeit“ (105–120) die Kontinuität im Denken von Benedikt heraus, wobei v.a. seine Sicht der Zivilgesellschaft von Bedeutung sei. Die folgenden Beiträge sind unter Rückbezug auf Zitate aus *Caritas in veritate* konkreten globalisierungsrelevanten Themen gewidmet, die einzelne Bereiche zusammenfassend unter Aufnahme aktueller Literatur darstellen: so von Giuseppe Franco „Die Ethik des Marktes und die Aufgabe der Wissenschaft“ (121–140), Jörg Althammer „Der Sozialstaat in der Globalisierung“ (141–158), Elke Mack „Armut im Lichte der Enzyklika ‚Caritas in veritate‘“ (159–172) und Hubert Weiger „Globale Herausforderung Klimawandel“ (189–198). André Habisch und Cristian R. Loza Andaui betonen die Bedeutung der Unentgeltlichkeit für das Wirtschaftsgeschehen unter Bezugnahme auf jene Stellen, die das Modell der zivilen Ökonomie als ein Modell eines Beziehungsgeschehens thematisieren und den Stellenwert der Zivilgesellschaft in der Weltgesellschaft anerkennen. Manfred Spieker (199–214) wiederum sieht in seinem Beitrag, der gleichfalls das Thema Kontinuität aufgreift, das eigentlich Neue der Enzyklika darin, dass „die entscheidenden Weichenstellungen für die Gesellschaft der Zukunft nicht auf den Feldern der Ökonomie und der Politik vorgenommen werden, sondern im Bereich der Biomedizin“ (199). Diese sei somit der entscheidende Teil der Sozialethik.

In den beiden abschließenden Beiträgen von Bernhard Emunds „Missionierende Sozialverkündigung?“ (215–238) und Ursula Nothelle-Wildfeuer „Caritas in veritate – Fortentwicklung oder Rückschritt in der kirchlichen Sozialverkündigung?“ (239–256) werden die beiden Positionen einander nochmals gegenübergestellt. Für N.-W. reiht sich *Caritas in veritate* nahtlos in die Sozialverkündigung der Kirche ein, wenn sie auch stärkere theologische Akzente setzt (mit dem Topos der Liebe und Unentgeltlichkeit, die die Gerechtigkeit übersteigen). Für E.

hingegen ist das Dokument der Versuch einer dogmatischen Neuausrichtung der Sozialverkündigung, die letztlich auf Mission zielen soll. Sie basiere auf einer Sicht der Gegenwart, die diese v.a. als Krise begreife, welche ihrerseits in einer Glaubenskrise wurzle, die letztlich nur durch eine Umkehr zum (christlichen) Glauben und seinen ethischen Wahrheiten, als einzig möglicher Grundlage eines wahren und integralen Humanismus, überwunden werden könne. Technische und institutionelle Lösungen hingegen stehen immer in Gefahr, eine rein innerweltliche Sicht zu fördern, und verfehlen damit leicht das notwendige Wahre und Gute (217). Betrachtet man *Caritas in veritate* im Rahmen der Theologie Benedikts XVI., hat letztere Deutung einiges für sich. Zugleich ist freilich festzuhalten, dass dieser legitime kulturkritische Ansatz sowie der theologische und tugendethische Fokus der Enzyklika durchaus Fragen an die Sozialethik richten. Doch eine „Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung“ – so der Untertitel des Bandes – wird um konkrete und kohärente Analysen der Weltgegebenheiten, die in mehreren Beiträgen auch unternommen werden, wie um ernsthaften Dialog und die Zusammenarbeit mit all jenen, die sich aus anderen Motiven um eine humanere Welt mühen, nicht herumkommen.

Wien

Ingeborg Gabriel

Salzman, Todd A. / Lawler, Michael G.: *Sexual Ethics*. A Theological Introduction. – Washington D.C.: Georgetown University Press 2012. (XXIX) 250 S., pb. € 24,99 ISBN: 978-1-58901-913-3

Noch im Jahre 2012 gehört ein gewisses Maß an Furchtlosigkeit zum Projekt einer moraltheologischen Sexualmoral. Wie in wohl keinem anderen Bereich christlicher Moral reagiert das Magisterium hier sensibel auf Überlegungen, die von den von ihm selbst formulierten sittlich normativen Sätzen abweichen. Diese Erfahrung haben in der Vergangenheit auch Todd A. Salzman und Michael G. Lawler gemacht. Die vorliegende theologische Einführung in die Sexualethik, die die Thesen ihres Buches *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology* (2009) einem breiteren Leserkreis erschließen will, ist sich dieser Situation wohl bewusst, lässt sich dadurch aber nicht vom eigenen theologischen Nachdenken abbringen. Die Reflexion setzt bei der Beobachtung an, dass es eine innerkatholische Ungleichzeitigkeit zwischen vielen der vom Lehramt vorgetragenen absoluten Sexualnormen und den Entwicklungen in der Methodik und Anthropologie der katholischen Tradition gibt, besonders in der Zeit nach dem II. Vatikanum (vgl. XV). Es sind für S. und L. diese Entwicklungen, die zu einer Neubetrachtung und Neubewertung der tradierten Normen einladen. An vielen Stellen können sie dabei nachweisen, dass in lehramtlichen Dokumenten selbst unterschiedliche ethische und anthropologische Konzepte aufeinander stoßen und Inkonsistenzen produzieren, die zu beseitigen im genuine Interesse glaubwürdiger lehramtlicher Verkündigung liegt. Die fundamentale Verschiebung in der theologischen Methode beruht für S./L. in der Bewegung von einer „klassizistischen“ Weltsicht hin zu einem historischen Bewusstsein. Im Anschluss an Bernard Lonergan formulieren sie:

„A classicist worldview asserts that reality is static, necessary, fixed, and universal. The method utilized, anthropology formulated, and norms taught in this worldview are timeless, universal, and immutable, and the acts condemned by those norms are always so condemned. A historically conscious worldview fundamentally challenges this view of reality. In a historically conscious worldview, reality is dynamic, evolving, changing, and particular. The method utilized, anthropology formulated, and norms taught in this worldview are contingent, particular, and changeable, and the acts condemned by those norms are morally evaluated in light of evolving human knowledge and understanding.“ (XVI)

Innerhalb der Moraltheologie spiegelt sich diese Differenz im Weltbild in den beiden Schulen der „Traditionalisten“ und der „Revisionisten“. Dass sich S./L. letzterer verpflichtet fühlen, steht außer Frage.

„‘Traditionalist’ is the general label given to moral theologians who support and defend absolute magisterial norms prohibiting certain types of sexual acts such as premarital sex, artificial birth control, artificial reproductive technologies, masturbation, and homosexual acts. [...] ‘Revisionist’ is the general label given to moral theologians who question many of these absolute norms and propose alternative norms.“ (XIX)

Bis heute Gegenstand innerkatholischer Kontroversen ist das anthropologisch und ethisch angemessene Verständnis der menschlichen Natur. Für S./L. können ethische Verpflichtungen niemals unmittelbar aus der Natur abgelesen werden, sondern immer nur über den Weg einer interpretierten und bewerteten Natur. Eine pure

menschliche Natur ergibt in ethischer Hinsicht daher für sie keinen Sinn. Zugespielt: Die Natur, auf die Ethik rekurriert, sei eine soziale Konstruktion. An die Stelle der „Natur“ – in Anführungszeichen! – tritt bei S./L. das objektive Kriterium der menschlichen Person, „who is a relational, incarnated, enculturated, historical subject“ (XXIII).

Das Buch ist geschickt aufgebaut. Zwischen dem Prolog (XIII–XXIX), der die methodologischen und anthropologisch-ethischen Vorentscheidungen präsentiert, und dem Epilog (221–232), der den ekklesiologischen Horizont der sexualethischen Debatte ausleuchtet, entfalten die Autoren nach einem konzentrierten Durchlauf durch die biblische und katholische Tradition (Kap. 2, 1–45) im zentralen systematischen Kap. ihr grundlegendes sexualethisches Prinzip (Kap. 2, 47–93), welches dann Anwendung auf die Ehemoral, besonders die Frage der Empfängnisverhütung (Kap. 3, 95–121), das voreheliche Zusammenleben (Kap. 4, 123–154), die Homosexualität (Kap. 5, 155–189) und schließlich die Reproduktionsmedizin (Kap. 6, 191–220) findet.

In ihrem kurzen historischen Abriss können S./L. überzeugend darlegen, dass sich die beiden lehramtlich zentralen sexualethischen Normierungen, also die reproduktive Offenheit eines jeden Aktes im exklusiven Raum der Ehe, historischen und kulturellen Kontexten verdanken, die nicht mehr die unsrigen sind. Die wirkungsgeschichtlich so nachhaltig prägende Vorstellung kultureller Unreinheit im Zusammenhang mit Sexualität kommt dabei etwas überraschend als Motiv nicht zur Sprache. Unpräzise ist der wiederholte Hinweis auf die vorwissenschaftliche These der Vergangenheit, im Samen befinde sich bereits menschliches Leben. Was etwa Thomas von Aquin über die generative Kraft des männlichen Samens denkt, ist von einer Homunkulusvorstellung weit entfernt. Die Verurteilung der „Vergeudung“ des Samens wäre komplexer zu rekonstruieren.

Die kirchlich im 20. Jh. anerkannte Methode historisch-kritischer Bibelhermeneutik wird von den Autoren konsequent auf lehramtliche Aussagen angewendet. Weder die Bibel noch Katechismen seien Handbücher der Moral, deren Aussagen zu allen Zeiten unbedingter Gehorsam zu leisten ist. Im historischen Vergleich wird transparent, wie sich das moderne Modell der Ehe als interpersonale Vereinigung vom antiken Modell der Ehe als prokreativer Institution unterscheidet. In der Ehelehre ist der Katholizismus mit *Gaudium et spes* (1965) in der Moderne angekommen. In der Ehemoral gibt es durch *Humanae vitae* nur drei Jahre später jedoch eine Retardation, denn die dort – „for the first time in Catholic history“ (37) – festgeschriebene Norm, dass jeder eheliche Akt auf die Weitergabe des Lebens hin offen bleiben muss, erschließt sich nur im Horizont des letztlich antiken und mittelalterlichen Sexual- und Eheverständnisses. Mit einem Zitat von Margaret Farley wird die enorme Spannung ersichtlich, in der sich die Moraltheologie seitdem befindet: „In much of Catholic moral theology and ethics, the procreative norm as the sole or primary justification of sexual intercourse is gone.“ (36)

Den systematischen Kern des Buches bildet das von den Autoren schon in früheren Publikationen entfaltete grundlegende sexualethische Prinzip holistischer Komplementarität, also einer Komplementarität, die die Aspekte der sexuellen Orientierung, der Personalität und der Biologie integriert. Wahrhaft menschliche sexuelle Akte (vgl. GS 49) sind solche, die nicht einfach einem Imperativ genitaler oder reproduktiver Komplementarität gehorchen, sondern die die wechselseitige, verbindliche Liebe freier Personen auf gerechte und fruchtbare Weise zum Ausdruck bringen (vgl. 82f). Auf der Grundlage dieser „formal absoluten Norm“ (86) werden dann die angesprochen Einzelthemen diskutiert. Da sich die Moral sexueller Praxis nun entscheidend an ihrer personalen Qualität bemisst, treten die Fragen der Empfängnisverhütung, der vorehelichen Sexualität und der Homosexualität in ein anderes Licht. All jene sexuellen Handlungen, die lehramtlich als moralisch absolut verwerflich verurteilt werden, gelten nun als Handlungen, deren sittliche Qualität nicht a priori schon definiert ist. Denn das formulierte normative Prinzip gilt für reproduktive wie nicht-reproduktive, hetero- wie homosexuelle und eheliche wie nichteheliche sexuelle Akte. Es ist ein gegenüber einer langen Tradition neues Prinzip, das in vieler Hinsicht liberal, in mancher Hinsicht (sexuelle Gewalt; Kinderschutz) aber äußerst restriktiv ist. Es mit besten biblischen und katholischen Traditionen und heutigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang zu bringen, ist S./L. ein besonderes Anliegen. In vielen Fragen, die heute international strittig diskutiert werden (etwa Aspekte der Reproduktionsmedizin; Elternschaft gleichgeschlechtlicher Partner) bietet ihr Buch differenzierte, sorgsame, zuweilen auch neuartige Erwägungen (etwa zur Adoption eingefrorener Embryonen; zum vortridinischen Eheverständnis als Modell für heute). Die in den Endnoten ausgewiesene englischsprachige Literatur, die in die Argumentation eingespeist wird, ist auch für hiesige Debatten bedeutsam (vgl. 187f und 218f zur Entwicklung von Kindern in gleichgeschlechtlichen Beziehungen).

Die Publikation von S. und L. ist ein äußerst gelungenes Beispiel für eine fachwissenschaftlich solide, argumentativ konsistente, sprachlich – trotz einiger Redundanzen – elegante und didaktisch durchdachte Einführung in ein Thema spezieller Moraltheologie. Eine vergleichbare Einführung in die Sexualethik liegt in deutscher Sprache derzeit nicht vor. Bleibt zu wünschen, dass die so freimütige wie denkerisch präzise Darlegung als ein Beitrag zum innerkatholischen Dialog gewürdigt wird, auf den die Autoren aus ekklesiologischen Gründen am Ende ihre Hoffnung setzen.

Mainz

Stephan Goertz

Biggar, Nigel: *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press 2013. 361 S., Ln. € 31,02 ISBN: 978-0-19-967261-5

Das Buch des in Oxford lehrenden Regius Prof. of Moral and Pastoral Theology Nigel Biggar stellt in mancherlei Hinsicht eine Provokation dar. Provozierend ist bereits die prima facie kriegs- statt friedensethische Titelwahl, die die Maxime „Si vis pacem, para pacem“ bzw. die pronuncierte Rede vom „Ernstfall Frieden“ (K. Barth) infrage zu stellen scheint. B. stellt indes fest: „Surely peace, not war, should first claim our attention and reflection and creative intelligence.“ (1) Wie er in der den Band gemeinsam mit der kurzen „conclusion“ (326–334) rahmenden Einleitung (1–15) darlegt, wendet sich B. gegen das „virus of wishful thinking“ (9 u. ö.), womit er gegen einen Pazifismus antritt, der im Gefolge der optimistischen Anthropologie Rousseaus in jeder Konfliktsituation einen friedvollen Ausweg sieht. Ebenso wenig gelte es einem Hobbes'schen Pessimismus zu verfallen, sondern aus einer Position des praktischen Realismus heraus zu urteilen, der über R. Niebuhr hinaus das Kommen des Reiches Gottes berücksichtigt. Immer wieder beruft sich B. im Blick auf sein Ansinnen „to defend the doctrine of justified war“ (7) auf die sog. Lehre vom gerechten Krieg, die er indes weniger restriktiv als in einem heuristischen und im Ergebnis seiner Analysen affirmativen Sinne gebraucht.

Dies wird in einer Reihe von sieben z. T. umfangreichen Einzelstudien evident, die der Aufsatzband umfasst und in denen B. immer wieder um diese klassische Lehrbildung kreist. Wiederum provozierend fallen dabei seine friedensethischen Urteile aus. Im ersten Beitrag „Against Christian Pacifism“ (16–60) bspw. wendet er sich gegen einen prinzipiellen Pazifismus, wie er ihn bei sog. „kirchlichen Kommunitaristen“ wie Stanley Hauerwas, John Howard Yoder und Richard B. Hays vertreten sieht. B. wirft ihnen eine verkürzt-tendenziöse Lesart vor, die weder dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments noch der Alten Kirche gerecht werde, die bis zur sog. „Konstantinischen Wende“ grundsätzlich keineswegs durchgängig pazifistisch optiert habe. In „Love in War“ (61–91), der zweiten Studie, vertritt B. an Augustin anknüpfend die These, dass es für Soldaten durchaus möglich sei, ihre Feinde zu lieben, ihnen zu vergeben und ihnen zugleich retributive Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Diese These vertiefend, erläutert B. in seiner dritten Studie „The principle of double effect: Can it survive combat?“ (92–110) das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, wonach die Inkaufnahme einer schlechten Handlungsfolge, etwa das Töten von Menschen, durchaus legitim sein könne, wenn es zur Erreichung eines notwendigen Gutes unabdingbar sei, wie etwa die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung um des Schutzes des Nächsten willen. Insofern sollen Soldaten das Töten ihrer Feinde nach B. nicht intendieren.

Mit der vierten Studie (111–148) wird ein zweiter Abschnitt des Buches eröffnet, der sich schwerpunktmäßig der fallspezifischen Exploration von Kriegen in jüngerer Vergangenheit zuwendet. Zunächst analysiert B. anhand des Proportionalitätskriteriums des *ius in bello* die verlustreichste Schlacht des Ersten Weltkrieges, die Schlacht an der Somme (Westfront). Die fünfte Studie „Against legal positivism and liberal individualism“ (149–213) fokussiert auf die individualrechtliche Kritik seines philosophischen Oxforder Kollegen David Rodin an der Tradition der gerechten Kriege (Vorwurf der Inkohärenz), die allerdings – so B. – nur auf säkulare, nicht aber naturrechtlich gegründete Gestalten derselben zutrefte. Die beiden Abschlussstudien widmen sich zwei sehr umstrittenen Kriegen der Gegenwart, nämlich der sog. „humanitären Intervention“ im Kosovo im Rahmen des NATO-Einsatzes (214–250) und besonders ausführlich der Irak-Invasion (251–325) im Jahr 2003. B. erachtet sowohl den NATO-Einsatz im Kosovo-Krieg als auch die Irak-Invasion trotz kritischer Einschränkungen und mancherlei komplexer Distinktionen (insbes. hinsichtlich letzterer) letztlich für legitim. Abgesehen von der langfristigen Nuklearbedrohung für die Völkergemeinschaft rechtfertigt bereits das (massen)mörderische Regime Saddam Husseins im Sinne einer *causa iusta* die gleichwohl in der Ausführung in vielerlei Hinsicht defizitbehaftete Invasion.

B.s. „book on moral justification of war“ (2) ist zweifellos in mancherlei Hinsicht beeindruckend, etwa was seine luziden militärhistorischen Kenntnisse betrifft. Es wirft gleichwohl die grundlegende Frage auf, ob B. nicht – um seine bellikose Metaphorik aufzugreifen – an der falschen Front kämpft. Der Vorwurf etwa an die Adresse seiner pazifistischen Gegner in der Tradition der Schleithheimer Täufer, sich durch die Inanspruchnahme eines Schutzes, zu dem man selbst keinen Beitrag leiste, „parasitär“ (parasitic; 43) zu verhalten, ist in historischer Hinsicht angesichts der Verfolgungs- und Leidensgeschichte der Schleithheimer ebenso zynisch, wie er sich in ökumenischer Hinsicht als ignorant erweist. Ihr pazifistisches Zeugnis bleibt „ein notwendiges Zeichen, ein Zeichen dafür, die Hoffnung nicht aufzugeben, dass die Gewalt nicht das letzte Wort behalten wird, dass die Alternative der Gewaltlosigkeit nicht preisgegeben werden darf an die Sachzwänge“ (J. Ebach).

B. wird sich überdies fragen lassen müssen, ob nicht sein überstarker Wille zu dem von ihm als „praktisch“ (14) rubrizierten „Realismus“ die Bergpredigt zum Schweigen bringt. Man vermisst jedenfalls Ausführungen zum Leitbild bzw. der friedensethischen Zielperspektive

des „gerechten Friedens“, die in ökumenischer Hinsicht inzwischen einen *magnus consensus* repräsentiert. B. rekurriert stattdessen immer wieder recht unbekümmert auf die sog. Lehre vom gerechten Krieg, die er offen gegen das internationale Recht ausspielt: „[A] Christian doctrine of just war cannot regard positive international law as the final word. International law has considerable authority, but its authority is not final. This is because all positive law must ultimately answer to the moral law that is given in the nature of things.“ (12) Sicherlich sind Ethik und Recht nicht identisch. Wer aber den notwendigen (nicht hinreichenden) Bezug von Ethik auf das Recht auflöst und überdies den Funktionswandel der Lehre vom gerechten Krieg ausblendet, der leistet einer unilateralen Inanspruchnahme einer „höheren Moral“ unter Dispens des Völkerrechts Vorschub. Wer überdies derart ungebrochen auf das „Naturrecht“ als überpositives Recht samt seiner problematischen metaphysisch-ontologischen Implikationen rekurriert, wird sich über Kritik nicht wundern dürfen.

Hannover

Marco Hofheinz

Spiritualität

Kühn, Rolf: *Ungeteiltheit – oder Mystik als Ab-Grund der Erfahrung*. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart. – Leiden/Boston: Brill 2012. (XXVIII) 346 S. (Studies in Contemporary Phenomenology, 7), geb. € 85,99 ISBN: 978-90-04-23203-7

Diese anspruchsvolle Untersuchung hat ein weit gestecktes Ziel sowohl im Blick auf das Verständnis Meister Eckharts als auch in der Wegbereitung „für eine zukünftige Kulturerneuerung“ (XIX). Die primordiale, transzendente Einheit oder die „Ungeteiltheit“ jeglicher Erfahrungsmöglichkeit soll als die strukturelle Übereinstimmung zwischen Meister Eckhart und der Lebensphänomenologie erwiesen werden. Und darin soll zugleich ein kritischer Bezugspunkt für eine „Praxis“ rein immanenter und subjektiver Natur gewonnen werden, die für eine zukünftige Kultur die affektiv lebendige Subjektivität retten könnte, als Gegengewicht zur globalen Objektivierung und ideologischen Zersplitterung. Die Einheit jeglicher Erfahrung wurzelt in dem „Ab-Grund“ des absoluten Lebensursprungs, der sich in jedem (einzelnen) subjektiv-gemeinschaftlichen Leben als je meine transzendente Geburt oder Ankünftigkeit selbst-offenbart. Dies sei zugleich die Originarität einer „Lebensreligion“ (XXIV), der K.s nachfolgendes, gleichnamiges Buch (2013) gewidmet ist (siehe die anschließende Rezension).

Die Einleitung sucht diese grundlegende Verstehensbedingung zu befestigen. Als Voraussetzung für ein Gespräch mit Meister Eckhart gilt für K.: Jede Phänomenalisierung sei die apriorische Geburt aus dem gottheitlichen Leben. Bei Eckhart heißt das: Gott muss *sich* offenbaren, also nicht Worte oder Heilstatsachen, sondern sich selbst in der Geburt des Wortes/Sohnes. Auf Seiten Eckharts sind dafür die zahlreichen Äußerungen anzuführen, in denen die Gottunmittelbarkeit unseres Seins, Lebens und Denkens in das Einssein unter Ausschluss jeder distanzierenden Erkenntnis verlegt wird. Andererseits verweist K. auf die unhintergehbare, voraussetzungslose Gegebenheit des Lebens als phänomenologisches *inconcussum*, durch die jede Erfahrung „praktisch“ und „unsichtbar“ ist, also nicht aus der Erkenntnis „evident“ entspringt, da jeder Erkenntnisnahme immer schon das Eingeschlossen-sein in die Lebensvollzüge vorausgeht. Wie Eckhart, so geht es auch K. um das Gleich-Sein mit der Wahrheit oberhalb „von Gnade, Sein, Erkennen und Begehren“, das Eckhart in der berühmten „Armutspredigt“ als Voraussetzung jedes Verstehens fordert. „Das heißt, es handelt sich um den ‚ewigen Abgrund göttlichen Seins‘, wo der Mensch ‚Gott‘ nur noch ‚erleidet‘, ohne [in dieser Ursprungsdimension] weiterhin einen intentionalen Selbstbezug zu besitzen.“ (7) Indem das gottheitliche Sein ganz aus dem gegenständlich intentionalen Bezug herausgenommen wird, koinzidieren für K. Gottheit und Leben als ursprungsloser Ursprung oder als transzendente Ermöglichungsbedingung jeglichen Lebensvollzugs: „Das zeitlose ‚Nun‘ des niemals unterbrochenen gottheitlichen ‚Wirkens‘ ist demzufolge identisch mit dem je ursprünglichen oder neuen Hervorbrechen des reinen Selbsterscheinens des Lebens, welches keines ‚Namens‘ (Begriffs) bedarf, um zu sein.“ (20) Eine solche Sichtweise setze sowohl die institutionell religiösen Bemühungen um eine Gottesbindung der Weltmenschen wie die distanzierenden atheistischen (postmodernen) Zweifel und Dekonstruktionen außer Kraft. Denn sie strebe dahin, „in unserer ‚Innerlichkeit‘ das ‚Leben Gottes‘ selbst in seiner reinsten Form sich verwirklichen zu lassen und ohne weitere abstrakt-konzeptuelle Ver-

sicherung daraus ein ‚Weltethos‘ zu schöpfen, welches für jegliches Sein als originäre Gemeinschaftlichkeit ohne möglichen Zweifel verbindlich ist“ (20f). In diesem Satz ist das Wesen jeder Einheitsmystik ausgesprochen und zugleich ist diese Erfahrung nicht mehr als außerordentliches Ereignis besonders begnadeter Erleuchteter verstanden, sondern als transzendente Möglichkeitsbedingung jeglicher Erfahrung des Lebens in jedem Lebendigen.

Dieses Vorhaben wird in den zwei Teilen des Buches entfaltet. Im ersten Teil („Einheit der Erfahrung“) wird zunächst der Ort der radikalen „Phänomenologie zwischen Metaphysik und Mystik“ bestimmt. Dabei liegt der zentrale Unterschied darin begründet, dass es dieser anderen Phänomenologie und Metaphysik nicht mehr wie der klassischen Herangehensweise um „Aufzeigen (Beweis)“ geht, sondern um immanente „Erprobung (Pathos)“ (40). Der Angelpunkt solcher mystischen wie phänomenologischen Erfahrung ist die „Passibilität“ oder, mit Meister Eckhart gesagt, „die mögliche Empfänglichkeit“. Indem also das Ego sich niemals aus sich selbst begründen kann und somit von sich aus keinen Bezug zu „Gott“ herstellt, sondern sich „als Mich“ erleidet, ist die im Leben unverbrüchlich und primordial gegebene Passibilität zugleich das Wesen der Religion vor jeder institutionellen und doxologischen Verfasstheit. Der Selbstvollzug des Ich/Mich als „vorstellungsfreies, absichts-loses Tun“ (Eckhart: *sunder warumbe*) offenbart sich als „Immer-Schon-Ergriffen-Sein durch das Leben“, und dies ist zugleich die Selbstoffenbarung der „Selbstliebe Gottes als das abgründige Leben der Gottheit selbst“ (71). Wenn in Eckharts Predigten immer wieder Armut, Demut und Lassen als existenzielle Haltungen angemahnt werden, so analysiert K. diese Negationen als die Ursprungsgegebenheiten des einen und ungeteilten Wesensgrundes der Gottheit. Die „negative Theologie“ Eckharts besagt demnach, dass Gott durch keine kreatürliche (welthafte) Annäherung erdöbegriffen werden kann, wie auch Gott selbst zum Menschen keine Außenbeziehung unterhält, sondern das Leben der Seele als sein eigenes Leben in sich enthält. „Unkenntnis“ und „Nichtwissen“ verneinen demnach nur eine distanzierte, gegenständliche Beziehung. „Denn weder etwas von sich selbst noch von der Welt wissen heißt, so in der Gottheit leben, dass keine isolierte Kenntnis mehr darüber besteht, ob jemand für sich lebt, für die Wahrheit oder für Gott.“ (95f). „Unkenntnis“ und ein „Gottwissender“ oder „Gottleidender“ zu sein fallen also in Eckharts philosophischer, nicht erlebnisorientierter Mystik zusammen (ebd.). Derridas Kritik der negativen Theologie als Präsenzmetaphysik trifft diese reine Immanenz des gottheitlichen Selbstvergessens nicht, da das Differenzdenken nur auf eine mögliche oder unmögliche Transzendenz aus ist, „aber eben nicht die heterogene Offenbarungsweise der Immanenz [kennt], die auf keine Kluft oder auf irgendeinen ‚Aufschub‘ im retentionalen Supplement mehr angewiesen ist“ (100).

Aus diesen Grundannahmen der Einheitsmystik Eckharts leitet K. seine differenzierten Analysen der Geburt Gottes in der Seele und des zeitlosen Anfangs ab, die im zweiten Teil („Einheit der Praxis“) fortgeführt werden, nun im Blick auf die Praxis des je individuellen („ipseisierten“) Lebens, das sich im Bedürfnis zugleich als „Ich kann“ erfährt. Hier verdient das Zusammenwirken der Passivität und Spontaneität im Verhältnis des Ego zum Ich/Mich besondere Aufmerksamkeit, ebenso die Analyse des Zugangs zur Welt aus der Subjektivität sowie insgesamt die Außerkräftsetzung jeder Transzendenz in der Lebenserfahrung zugunsten einer radikal gesehenen Immanenz.

Die hier vorgelegten Analysen zeigen sogar für den Eckhart-Kenner überraschend neue Einsichten in die „phänomenologische Mystik“ des Dominikaners. Insgesamt macht die Rezeption der Erfahrungen K.s nicht wenig Mühe, da er nicht nur eine „Revolution der Denkungsart“ (Hölderlin, Heidegger), sondern auch der Lebenspraxis selbst vorträgt. Dieses Buch zu lesen und zu „verstehen“ verlangt eine Übung des Sich-Einpassens, die eine Reduktion der Lesererwartung auf den eingestimmten Vollzug voraussetzt; denn mit Eckhart und mit der Lebensphänomenologie über Mystik zu schreiben und zu lesen heißt für K., dass auch das strengste Denken stets aus der Praxis und dem Pathos des Lebens entspringt.

München

Karl Heinz Witte

Kühn, Rolf: Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug. – Dresden: Verlag Text & Dialog 2013. 230 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978-3-943897-02-9

Rolf Kühn hat seit etwa 1990 in seiner maßgeblichen Rezeption sowie Weiterentwicklung der Lebensphänomenologie Michel Henrys den „Umsturz der Phänomenologie“ in allen Dimensionen der Erscheinungsrealität sowie deren Konkretionen (in Philosophiegeschichte, Kultur, Politik, Ästhetik, Psychotherapie und Sprache) erforscht. In den letzten Jahren widmet er sich der Religion und Religionsphilosophie. Dieses im öffentlichen Diskurs weitgehend vernachlässigte und verwüstete Arbeitsfeld bearbeitet K. in seinem Versuch einer neuen Grundlegung „radikal phänomenologisch“. Das soll heißen: Es wird nicht nach dem Erscheinen der Phänomene, dem Wie der Phänomene, gefragt, sondern es soll die Wurzel des Erscheinen-Könnens, das Wie des Erscheinens selbst, oder das Erscheinen des Erscheinens erforscht werden.

Die letzte (oder „ab-gründige“) Weise des Selbsterscheinens allen Erscheinens erweist sich als das Leben, das sich vor aller thematischen Erforschung selbst offenbaren muss, indem es sich „ausspricht“ und indem es in der fleischlichen Selbstaffektion gelebt wird oder sich lebt.

Teil I („Religion und Neuzeit“) stellt die Grundlegung der „Lebensreligion“ vor. Der Ursprung jeder Selbsterfahrung ist für K. die „Passibilität“. Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Basiserfahrungen, etwa „Ereignis“ (Heidegger), „Alterität“ (Levinas) oder „Anruf“ (Marion), gewährt die Passibilität keine Möglichkeit des Ausweichens, der Flucht, Verleugnung oder Supposition; denn in meiner ursprünglichen und immer erneuerten Geburt, d.h. in meiner einzigartigen Lebensrealität, bleibt mir kein Spielraum als das apriorische, unausweichliche „Erleiden“ des Lebens. Die Absolutheit dieser Lebensgabe ist zugleich die „authentische Selbstgabe des Absoluten“, und insofern liegt in der Passibilität die praktische Religion „unter Abhebung von allen dogmatischen Inhalten, einschließlich der Diskussion eines Atheismus oder Theismus“ (14). Als „Materie“ der Passibilität gilt für K. ein *cogito*, das uns im „Fleisch“, d.h. im sinnlichen Gefühl vor jeder ideenhaften oder reflexiven Selbstvergewisserung und vor jedem Zweifeln können affiziert.

Das Beharren auf der empfundenen Subjektivität des religiösen Tuns ist zugleich Kritik an der Konzentration des religionsphilosophischen wie religionskritischen Diskurses der Aufklärung wie der Moderne, die durchwegs der Ebene der Bewusstseinsvorstellungen und deren Angemessenheit verhaftet blieben. Religion in der vor-historischen und vor-institutionellen Empfindung sei gleichzeitig im Zentrum jeder Demokratie und Gesellschaftlichkeit gegeben, da das Mitpathos mit allen im absoluten Leben geborenen Mitbürgern ebenso grundlegend aus der Selbstipseisierung des absoluten Lebens entspringt wie die absolute Würde des Einzelnen. „Die ‚Religion‘ des Lebens ist dann nicht etwas vor oder über den menschlichen Affektionen, sondern deren jeweils innerste Wirklichkeit, weil sich dann jedes individuelle wie gemeinschaftliche Handeln aus der anerkannten reinen Empfängnis des Lebens speist und sich entsprechend praktisch weiterzeugt. [...] Ohne diese erneute wie vertiefte Erfahrung wird es keine ‚Religion‘ mehr geben, aber auch kein ‚Leben‘ mehr, welches diesen Namen verdiente.“ (47)

Ein verschärftes Problem stellt sich dem Denken angesichts der unmittelbaren Teilhabe am Leben, die zweifellos immer gegeben ist. Während die gewohnte intentional transzendierende Einstellung die Vorstellungen als Welt (-Repräsentationen) im vorgestellten Inneren erfasst, geht es in der Lebensphänomenologie darum, das Denken in die Selbstaffektion einbezogen zu „wissen“, insofern in dieser „bereits alle Weisen der Affektion in der absoluten Finalität der reinen Form seines [des Lebens] immanenten Pathos eingeholt und ausgeschöpft“ sind (56). Dieses Denken als „Aufmerksamkeit für das Leben“ unterbricht also nicht den Bewusstseinsfluss durch die retentionale Vorstellung, sondern diese pathische Aufmerksamkeit schiebt sich „zwischen den Augenblick seines antizipierenden Pathos in allen Affektionen und deren Ausschöpfung durch die Vorstellung“ ein (ebd.). „Die ‚Aufmerksamkeit‘ als solche [...] ist also hier kein intentionaler Akt mehr, indem die Ausrichtung auf *Etwas* hin im Sinne von zeitlicher Gegenständlichkeit erfolgte, sondern ein ‚Innehalten‘ dieser Bewusstseinsaktivität, um deren rein impressionale innere Praxis als *Kraft* selbst anwesen zu lassen. Die ‚Dynamik‘ der Aufmerksamkeit bildet dadurch den Weg zur Möglichkeit eines transzendentalen Lebens der ‚Vernunft‘ selbst.“ (ebd.)

Auf diesem Hintergrund folgt in Teil II („Mystik und Religion“) eine detaillierte Analyse und Kritik der Religionsphänomenologie bei Derrida, Marion und Nancy, die Glauben, Mystik oder Gotteserfahrung immer als Transzendenzbeziehung ansetzen. Diese Kritik mündet in die Darstellung der Immanenzphilosophie bei Michel Henry und Meister Eckhart. Hier macht K. geltend, dass die Erscheinungsweise der Immanenz von sich aus das „Vergessen“ impliziert, nicht als eine thematische Unbewusstheit, sondern als ein „absolutes Nicht-Daran-Denken-Können“ (130). Sowohl Gott wie Leben können nicht eigentlich gedacht werden. Das ist durch die „*Notwendigkeit des Denkens, von Natur aus ein Denken des Außen sein zu müssen*“, von vornherein unmöglich (ebd.). „Metaphysische Präsenz“ oder Anwesenheit Gottes fällt damit – mit Meister Eckhart und Dionysius Areopagita gesagt – in eine „unerkannte Erkenntnis“, die keine höhere, esoterische Erfahrungsstufe meint, sondern das schweigende, dunkle „Unwissen“ des ununterbrochenen Lebens- und Offenbarungsereignisses in der passiblen Empfängnis der Lebensgabe.

Durch den praktischen (nicht vorgestellten oder intendierten) Vollzug je meines („ipseisierten“) Lebens, das in die Absolutheit des Lebens Gottes hineinreicht, der sich als Sohn gebiert und inkarniert („Erstgeborener“), ist das menschliche Leben durch sich selbst „inkarnatorisch-eucharistisch“. „Will eine Lebensreligion im Gegensatz zur postmodernen ‚Fraktur‘ mithin verständlich machen, wovon sie spricht, wenn sie das Heil als ‚religiöse Wiedergeburt‘ den Menschen aufweisen möchte, dann hätte sie sich ihrerseits in das unaufhebbar eucharistische ‚Fleisch‘ jedes lebendigen Menschen zu versetzen, um darin sowohl die inkarnatorische ‚Ur-Intelligibilität‘ der christlichen Geheimnisse wie der Heiligen Schrift auszumachen. Denn dieses rein immanente Fleisch als ‚Ort‘ der unmittelbaren Offenbarung des ‚Wortes des Lebens‘ kann *niemals* lügen, weil es als passible Affektion oder Pathos an die immanente Inkarnation des Sohnes Gottes unmittelbar zurückgebunden ist, um unsere unsichtbare Geburt im Leben Gottes zu bezeugen, welches uns schon nach Paulus ‚Söhne im Sohn‘ sein lässt.“ (136f)

Als Hinweis auf die Universalität der von K. entfaltenen lebensreligiösen Strukturen untersucht der Autor in Teil III („Affekt und Religion“) sehr ertrag-

reich die Grundstellungen des Buddhismus, Friedrich Nietzsches und Emmanuel Levinas', um deren sowie weitergehend einige Ansätze der historischen Religionsphilosophie tiefer voranzutreiben in die „schweigende oder unsichtbare Passibilität in ihrem Vollzug selbst“ (204).

Dies ist der Entwurf eines alle gewohnten Vormeinungen von Religion, Theologie und Religionsphilosophie umstürzenden Religionskonzepts, das nicht mehr an existenziellen, doxologischen oder kognitiven Leistungen ansetzt, sondern den „Abgrund (Ungrund)“ des transzendental empfundenen Lebens selbst in seinem vor-reflexiv geschehenden Vollzug zur Sprache bringen will. Verständlich ist, dass der Autor sich bei dieser grundlegenden Arbeit einer präzisen, hoch abstrakten Fachsprache bedient, als ob er sich v.a. an Fachkundige wendete. Das ist zugleich bedauerlich, da diesem Unternehmen eine breite Aufmerksamkeit zu wünschen ist. Insbes. Themen wie die Präsenz des absoluten Lebens (Gottes) und der Erstgeburt (des Logos Christus) in jeder individuellen passiblen Konkretion sowie in deren kultureller „Erprobung“ bedürften einer weiteren phänomenologischen Explikation, damit deren „unerhörte“ Fremdheit auf nicht zu heftige, wenngleich zu erwartende Skepsis trifft.

München

Karl Heinz Witte

Totzke, Irenäus: Auferstehung und Geistausgießung. – St. Ottilien: EOS 2012. 109 S. (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 1), pb. € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7562–4

Totzke, Irenäus: Leben aus gemeinsamer Wurzel. – St. Ottilien: EOS 2013. 124 S. (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 2), pb. € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7599–0

Totzke, Irenäus: Ostkirchliche Spiritualität. – St. Ottilien: EOS 2013. 111 S. (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 3), pb. € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7615–7

Im Mai letzten Jahres ist der Niederaltaicher Benediktiner Irenäus Tötzke im 81. Lebensjahr verstorben. Der Mönch war einer der profiliertesten Kenner vieler Aspekte des Lebens und der Theologie der östlichen christlichen Traditionen. Die Liturgie, hier v.a. (aber nicht nur) der Kirchengesang, die Spiritualität und die Ökumene gehörten zu den wichtigsten Feldern seines Schaffens. Anlässlich seines 80. Geburtstages wurde die Reihe „Tür gen Osten“ gegründet, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die – oft entlegenen publizierten – kleineren Schriften T.s thematisch zusammengefasst zu veröffentlichen. Der Autor hat durch Vorträge und Aufsätze für ein breiteres Publikum in hohem Maße dazu beigetragen, das Verständnis für die ostkirchliche Tradition zu wecken und zu vertiefen.

Das erste der drei hier anzuzeigenden Bändchen bietet verschiedene Texte zu soteriologischen und eschatologischen Themen, die – in ostkirchlicher Tradition – in der Perspektive der Ikonen behandelt werden. Die Besprechung der Auferstehungsikone, die zeigt, wie Christus Adam und Eva stellvertretend für die Menschheit aus den Gräbern holt, illustriert den Ansatz des Vf.s: Er stellt dar, dass das heute oft anzutreffende Motiv des dem Grabe entsteigenden Christus neueren Datums und westlicher Provenienz ist. Sein Anliegen ist es ausschließlich des Vorwortes, den Weg zu den Ursprüngen nicht als ein „zurück zu“, sondern im Sinne eines „hinab zu“ (8) zu verstehen und zu gestalten.

Die fünf Beiträge im zweiten Band befassen sich schwerpunktmäßig mit dem Verhältnis zwischen der jüdischen und der christlichen Tradition. Das kultische Mahl, der Kultraum sowie das Verständnis von Eros und Agape bilden hierfür die konkreten Fragestellungen. Zwei weitere Beiträge thematisieren in eher fundamentaltheologischer Perspektive die Fragen von Bewahrung und Erneuerung sowie die der Weitergabe des Glaubens.

Das Vorwort zum dritten Band hat T. wenige Wochen vor seinem Tod verfasst. Hier sind sechs Beiträge versammelt, die die ostkirchliche Liturgie zum Thema haben: Neben einigen Misszellen sticht v.a. der umfangreiche Beitrag zur „epiphanischen Liturgie“ als Urheimat der Verkündigung (61–87) heraus, in der der Vf. einen Überblick über die Geschichte des frühchristlichen Gottesdienstes und seine Verbindung zu jüdischen und paganen Traditionen bietet.

Die hier zugänglich gemachten Texte sind z.T. erstmals publizierte Vorträge, z.T. gehen sie auf nicht einfach zu findende frühere Veröffentlichungen zurück, die für diese Bände häufig noch stark überarbeitet wurden. In den Bänden 2 und 3 finden sich im Anhang umfangreiche Erläuterungen, die der Vf. offensichtlich bei der Bearbeitung der Texte für diese Publikation noch hinzugefügt hat. Auch wenn man T. nicht in allen Beurteilungen folgen mag, so finden sich in seinen Beiträgen doch zahlreiche anregende Gedanken, die von seinem profunden Wissen zeugen; auch neueste Forschungen hat er zur Kenntnis genommen und rezipiert. Wer ihn kannte, erkennt auch im schriftlichen Ausdruck seine klaren Positionen und seine ungeschnörkelte Ausdrucksweise wieder. Drei weitere Bände zur Kirchenmusik, zur geistlichen Besinnung und zur Ökumene sind vorgesehen.

Münster

Thomas Bremer

Interreligiöser Dialog

New Perspectives on Jewish-Christian Relations, hg. v. Elisheva Carlebach / Jacob J. Schacter. – Leiden/Boston: Brill 2012. (XII) 547 S. (The Brill Reference Library of Judaism, 33), geb. € 173,00 ISBN: 978–90–04–22117–8

David Berger, dem dieser Band gewidmet ist, wurde einer größeren Öffentlichkeit v.a. durch seine Auseinandersetzung mit Chabad Lubawitsch bekannt. Auf akademischem Feld gehört er seit Jahrzehnten zu den bedeutenden Forschern und Theoretikern des jüdisch-christlichen Verhältnisses, wobei insbes. seine Arbeiten zum Mittelalter internationale Rezeption gefunden haben. Seinem Ansehen und seinen Verdiensten entsprechend liest sich die Liste der Beitragenden wie ein *Who is who* der Forschung zum jüdisch-christlichen Verhältnis.¹

Die Hg. haben den Sammelband in sechs Abteilungen gegliedert: Christian Triumphalism and Anti-Jewish Violence / Christian Mission and Jewish Conversion / The Imprint of Christian Society on Internal Jewish Cultural Patterns / Jewish Evaluations of Christianity / Jewish Polemical Strategies in Light of Christianity and Islam / Contemporary Jewish-Christian Relations.

L. Feldman widmet sich dem *Testimonium Flavianum*. Er untersucht die Bedeutung des Eusebius für die Entstehung und Tradierung des Textes und schlägt als nächstliegende Annahme vor, ihn als Autor desselben anzusehen. S. Fine zeigt anhand eines Fundes aus Laodicea, über den C. Simsek 2006 erstmals informierte, von welcher zentralen Bedeutung archäologische Funde für die Rekonstruktion jüdisch-christlicher Beziehungen sind. Es handelt sich um eine Abbildung auf einem Säulenfragment. Sie zeigt eine Menorah, die von einem Schofar und einem Lulav gerahmt und durch ein später hinzugefügtes Kreuz teilweise verdeckt und überragt wird. Fine kontextualisiert diesen Fund einerseits in der spätantiken christlichen Praxis, Kultstätten anderer Religionen durch Graffiti und christliche Symbole umzuwidmen, andererseits in der der Synagogenzerstörung bzw. -aneignung durch Christen. Er sieht in der Abbildung ein deutliches Dokument christlicher Feindschaft gegen Juden und stellt sie in den Zusammenhang der Canones der Synode von Laodicea (363–364), die eine jüdisch-christliche Konvivenz verurteilten. W. Chester Jordan beschäftigt sich mit dem *Livre de Jehan de Mandeville* aus dem 14. Jh. Er zeigt, dass dieses vielgelesene Buch viel dazu beigetragen hat, dass die Vorstellung, die Juden seien allein verantwortliche Täter bei der Passion Jesu gewesen, verfestigt wurde. Zugleich wurde durch den unbekannten Vf. die Legende von der Translatio der Dornenkrone antijüdisch modifiziert. Wie sehr die jüdischen Bewohner eines Territoriums vom Wohlwollen der Herrschenden abhängig waren, und zwar ohne verlässliche Rechtssicherheit, zeigt B. R. Gampel in einer Mikrostudie zum Jahr 1391 am Beispiel des Johannes von Aragon. Auch hier bestätigt sich, dass ein sog. judenfreundliches Regiment jederzeit umschlagen konnte, sofern es den Interessen der Macht entsprach.

R. Chazan postuliert, ausgehend von Gen 49,10, eine intensive Lektüre des Talmuds unter Dominikanern des 13. Jhs mit dem Ziel der Missionierung der Juden. Damit liegt eine Strategieveränderung vor, da implizit der Talmud als Autoritätsschrift wahrgenommen und seine Widerlegung zum missionarischen Argument wird. Eine erneute Analyse der Ereignisse der Verbrennung des Talmuds in Paris legt J. Galinsky vor, wobei bisher weitgehend unbeachtet gebliebene hebräische Manuskripte Berücksichtigung finden. Der Nestor der italie-

¹ Louis H. Feldman, On the Authenticity of the Testimonium Flavianum Attributed to Josephus; Steven Fine, The Menorah and the Cross: Historiographical Reflections on a Recent Discovery from Laodicea on the Lycus; William Chester Jordan, Judaizing the Passion: The Case of the Crown of Thorns in the Middle Ages; Benjamin R. Gampel, "Unless the Lord Watches Over the City . . .": Joan of Aragon and His Jews, June–October 1391; Robert Chazan, Genesis 49:10 in Thirteenth-Century Christian Missionizing; Judah Galinsky, The Different Hebrew Versions of the "Talmud Trial" of 1240 in Paris; Robert Bonfil, An Infant's Missionary Sermon Addressed to the Jews of Rome in 1553; Sid Z. Leiman, Rabbi Jonathan Eibeschuetz and the Alleged Jewish-Christian Sect in Eighteenth-Century Amsterdam; Elisheva Baumgarten, Seeking Signs? Jews, Christians, and Proof by Fire in Medieval Germany and Northern France; Bernard Septimus, A Medieval Judeo-Spanish Poem on the Complementarity of Faith and Works and Its Intellectual Roots; Debra Kaplan, "Because Our Wives Trade and Do Business with Our Goods": Gender, Work, and Jewish-Christian Relations; Yaakov Elman, Meiri and the Non-Jew: A Comparative Investigation; Ephraim Kanarfogel, Changing Attitudes toward Apostates in Tosafist Literature, Late Twelfth – Early Thirteenth Centuries; Miriam Bodian, The Portuguese Jews of Amsterdam and the Status of Christians; Jacob J. Schacter, Rabbi Jacob Emden, Sabbatianism, and Frankism: Attitudes toward Christianity in the Eighteenth Century; Avraham Grossman, Rashi's Position on Prophecy among the Nations and the Jewish-Christian Polemic; Elliott Horowitz, Isaiah's Suffering Servant and the Jews: From the Nineteenth Century to the Ninth; Martin I. Lockshin, Peshat or Polemics: The Case of Genesis 36; Mordechai Z. Cohen, Maimonides' Attitude toward Christian Biblical Hermeneutics in Light of Earlier Jewish Sources; Daniel J. Lasker, Karaism and Christianity: An Evolving Relationship; David Shatz, Morality, Liberalism, and Interfaith Dialogue; Michael Wyschogrod, The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible, by the Pontifical Biblical Commission (Rome, 2001).

nisch-jüdischen Geschichte, *R. Bonfil*, untersucht die Entstehung eines Textes, der 1556 in Genua gedruckt wurde. Angeblich handelt es sich dabei um die Predigt eines sechsjährigen Konvertiten, Giulio Innocentio, die er vor der Versammlung der Juden in der Kirche San Lorenzo gehalten haben soll. Bonfil weist durch eine genaueste sprachliche Untersuchung nach, dass der tatsächliche Vf. nicht nur mit Predigten des Savonarola vertraut war, sondern auch mit Elementen der Theologie des Ignatius von Loyola, den er als möglichen Vf. nicht völlig ausschließen will. Dem Beitrag ist ein Abdruck der Predigt beigegeben, wofür man gewiss dankbar sein muss, wobei jedoch eine Übersetzung – und sei es ins moderne Italienisch – wünschenswert gewesen wäre. Ebenfalls mit einer singulären Erscheinung, diesmal im Amsterdam des 18. Jh.s, befasst sich *S. Leiman*. Es geht um die Frage, ob es tatsächlich in Amsterdam eine judenchristliche Gruppe gegeben hat, deren Mitglieder nach außen jüdisch lebten, insgeheim aber Christen waren. Nun kann man insbes. im 18. Jh. und in Amsterdam gleichsam in den Nachwehen der Sabbatianischen Wirren einiges für möglich halten, aber die Existenz einer jüdischen Kryptokirche gehört wohl doch in den Bereich der Phantasie. Leiman ist zuzustimmen: „I do not doubt for a moment that in all periods there were individual Jews, as distinct from sects, who, while outwardly Jewish, inwardly and secretly harbored Christian beliefs. A handful of such Jews may have resided in Amsterdam in the eighteenth century. Ultimately such tension would usually be resolved by either conversion to Christianity or reversion to Judaism and not by creation of a Jewish-Christian sect.“ (200f)

Den christlichen Einfluss auf innerjüdische Diskurse zeigt *E. Baumgarten* anhand jüdischer mittelalterlicher Texte, die aus christlichen oder jüdischen Kreisen stammen. In beiden Gruppen existieren hinsichtlich rechtlicher Standpunkte ähnliche Vorstellungen, die jedoch als signifikant unterschiedlich ausgegeben werden und somit der Identitätsbildung dienen. In einem judaeo-spanischen 45-zeiligen Gedicht, das in einem Manuskript des 15. Jh.s überliefert ist, findet *B. Septimus* nicht nur eine intensive theologische Reflektion über das Verhältnis von Tun und Weisheit, sondern auch eine implizite Auseinandersetzung mit paulinischer Theologie. Der Beitrag von *D. Kaplan* ist der einzige des Bandes, der eine explizit genderorientierte Fragestellung behandelt. Sie vergleicht mittelalterliche jüdische Rechtsprechung, die Frauen betrifft, mit frühneuzeitlicher und zeigt, dass es dabei zu einer Verschlechterung des Status von Frauen kommt. Dies führt sie auf den christlichen Kontext, in dem Juden lebten, zurück.

Bei der Darstellung jüdischer Wahrnehmung des Christentums zeigt *E. Kanarfogel* die Entwicklung der Auffassung über getaufte Juden in der Rezeption von Raschi. Die erstaunlich positive Wahrnehmung von Christen durch jüdische Gelehrte, einmal im 14., dann im 18. Jh., zeichnen *Y. Elman* und *J. Schacter* nach. Der Beitrag von *M. Bodian* führt wiederum nach Amsterdam, diesmal in das des 17. Jh.s. Sie demonstriert exemplarisch anhand der portugiesischen jüdischen Gemeinde, durch welche inneren und äußeren Konstanten die Wahrnehmung von Christen bestimmt sein konnte. Einerseits ist zum Erhalt die Abgrenzung gegenüber zentralen Glaubensaussagen des Christentums notwendig, andererseits konnte man aufgrund der eigenen Erfahrung der Verfolgung durch Katholiken nicht von einer positiven Akzentuierung der protestantischen Christen absehen.

Die Abteilung des Sammelbandes zu jüdischen polemischen Strategien zeigt auf, welche Bedeutung die Bibelauslegung hierfür hatte, wobei neben den Beiträgen von *A. Grossman*, *M. I. Lockshin*, *M. Z. Cohen* und *D. J. Lasker* besonders der Aufsatz von *E. Horowitz* zum Gottesknecht und seiner Interpretation in jüdischer Gelehrsamkeit Aufmerksamkeit verdient. Abschließend kritisiert *D. Shatz* die These, es gäbe eine moralische Pflicht zum interreligiösen Dialog und zur Bereitschaft, von anderen Religionen zu lernen. Sein Hauptargument ist der individuelle, private Charakter religiöser Existenz, die wesentlich den öffentlichen Diskurs meidet. Er beruft sich hierbei insbes. auf die Positionen von Joseph B. Soloveitchik. *M. Wyschogrod* legt eine Würdigung des Dokuments *Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel* vor; dabei spart er kritische Nachfragen nicht aus. Gleichwohl kommt er zu dem Urteil, es sei „an outstanding example of respectful dialogue that Jewish scholarship will continue to study with sincere interest. With the passage of time, Jews and Christians will profit from much in the [...] document.“ (533)

Die mehr als knappen Angaben zu den Beiträgen vermögen die Bedeutung dieses Sammelbandes nur im Ansatz wiederzugeben, aber ohne jeden Zweifel dokumentiert er, dass jede Simplifizierung historischer Prozesse unmöglich ist. Namentlich die Untersuchungen lokaler und singulär erscheinender Ereignisse machen mehr als deutlich, dass Mikrostudien unverzichtbar sind, um die Vielfalt der jüdisch-christlichen Geschichte zu beschreiben.

Berlin

Rainer Kampling

Worschech, Udo: „Ich will Ismael segnen“. Gemeinsame Wurzeln in Christentum und Islam. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011. 154 S., geb. € 32,80 ISBN: 978-3-631-60644-5

Der vorliegende Sammelband enthält in acht Kap.n Aufsätze zu islamischen und christlichen Themen, die das theologische Gespräch zwischen Christen und Muslimen befruchten sollen. Ihr Autor (geb. 1942) ist der emeritierte Rektor der Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau, der als Alttestamentler viele Jahre die archäologischen Ausgrabungen in Ard el-Kerak (Jordanien) leitete und

manche Publikationen zur Archäologie Jordaniens vorlegte. Hinter seinen Ausführungen steht die Erfahrung einer jahrzehntelangen Begegnung mit dem Islam und Muslimen in Jordanien. Die Aufsätze richten sich nicht an die islamwissenschaftliche oder islamische Fachwelt, sondern an ein christliches Publikum, das sich im Hinblick auf ein konstruktives Miteinander von Christentum und Islam informieren möchte. Bis auf das titelgebende Kap. 1 beschäftigen sich alle Beiträge mit theologischen Themen im Koran, die auch im Christentum relevant sind: Monotheismus, Schöpfung und Fall des Menschen, Sabbat, Kaaba und Heilige Orte; Jesus im Koran, Eschatologie. Darin gibt der Vf. solide Einblicke in die jeweiligen islamischen und religionsgeschichtlichen Sachverhalte. Methodisch bewegt sich W. im Rahmen der älteren europäischen Islamwissenschaft und ihrer religionsgeschichtlichen Frage nach christlichen, jüdischen, ebionitischen, paganen u.a. Einflüssen auf den Koran und auf die frühislamische Gemeinschaft, wobei er immer wieder auch Brücken zur Ethnologie vorislamischer Araber schlägt. Seine Gewährsleute sind Nöldecke, Schwally, Wellhausen, Paret, Henninger und das Wissen der großen Enzyklopädien, in die sich der Vf. gründlich eingelese hat. Ausgeblendet bleiben aber zum einen alle Versuche, die Themen aus dem Spektrum islamischer Theologie selbst oder vor dem Hintergrund gegenwärtiger islamischer Religiosität und Frömmigkeit zu verhandeln, zum anderen auch die aktuellen Debatten zur Frühgeschichte des Islams oder zum spätantiken Kontext des Korans. Ich hätte mir gewünscht, dass W. die behandelten Themen einmal mit einem jordanischen Imam oder theologisch informierten muslimischen Gesprächspartner besprochen und Eindrücke aus diesem Gespräch mitgeteilt hätte. So gewinnt man den Eindruck, das Interesse am Islam führt v.a. zur religionsgeschichtlichen und letztlich historischen Frage, wie christliche und jüdische Themen im Koran und im Islam verhandelt und variiert werden.

Biblich interessant ist der titelgebende erste Aufsatz, in dem sich W. der biblischen Segensverheißung für Ismael, den biblischen Stammvater der Araber, in Gen 17,20 zuwendet. Überzeugend wird die positive atl. Sicht auf den Erstgeborenen Abrahams als Segensträger eines nordarabischen Zwölf-Stämme-Volkes herausgearbeitet. Erst Paulus habe in Gal 4 die traditionell negative christliche Sicht Isaels begründet, nicht bereits der Wildeselspruch in Gen 16,12. Die Teilnahme Isaels am Begräbnis Abrahams in Gen 25 habe spirituelle Bedeutung. Allerdings hätte der Vf. bei seiner Analyse von Gen 17 noch weiter kommen können, denn dass Ismael aus dem Abrahambund in Gen 17 ausgeschlossen ist, wird nicht gesagt, und das theologische Konzept einer abrahamitischen Ökumene, das die Priesterschaft hier verfolgt, hätte eine eingehendere Würdigung verdient. Etwas unsortiert verbindet W. dann den Ismael aus Gen 17 mit spätprophetischen Heilsweissagungen über nordarabische und transjordanische Wüstenbewohner. Daraus und aus der arabischen Mission des Paulus gewinnt er die These, dass die Strahlkraft der biblischen Verheißung über Ismael auch die arabischen Völker mit einschließt und dass erst Muhammad, der selber von der Richtigkeit seiner genealogischen Verbindung mit Ismael überzeugt war, „in diesem Teil der Welt der abrahamitischen Verheißung an Ismael zur Wahrheit“ (22) verholfen hat. Die Religionstheologie, die hinter einem solchen Urteil steht, wird nicht reflektiert. Nicht nur dieser Aufsatz zeigt einige Schwächen in der Argumentation und v.a. wenig Verständnis für die notwendige Unterscheidung von historischen Hypothesen und theologischen Urteilen. Ein gutes Lektorat hätte hier helfen können. Dieses fehlt leider auch sonst, denn das schön gebundene Buch hat z. T. erhebliche Mängel, was den Nachweis der verwendeten Quellen in den Fußnoten oder ihre korrekte Bibliographie im Literaturverzeichnis angeht. Das ist besonders im Hinblick auf die verwendeten islamischen Quellen ärgerlich, von denen fast keine im Literaturverzeichnis auftaucht.

Insgesamt sind diese Islam-Studien von W. informativ und lesbar, auch dort, wo sie andere Akzentuierungen nahelegen (wie in der Sabbatfrage). V. a. ist zu wünschen, dass sie das christliche Interesse an der islamischen Schwesterreligion befördern.

Siegen

Thomas Naumann

Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Matthias M. Tischler / Alexander Fidora. – Münster: Aschendorff 2011. 789 S. (Erudiri Sapientia, VII), geb. € 89,00 ISBN: 978-3-402-10427-9

Das Thema des hier zu besprechenden Werkes ist ein bleibend aktuelles und nicht zuletzt daher sehr komplexes. Es vereinfacht dem Leser

den Zugang daher sehr, dass ihm dieser durch ausführliche Einleitungen gegeben wird. Bei der Hand genommen wird man zunächst von einer Annäherung der beiden Hg., in der „Die iberische Halbinsel im geographischen und religiösen Weltbild des Mittelalters“ und die damit zusammenhängenden Identitätsbildungs-, Transformations- und Integrationsvorgänge skizziert werden. Es folgt ein „Einblick“ von *Klaus Herbers*, der einen sehr geschwehnten und profunden Überblick über „Christen, Juden und Muslime. Kontakte und Abgrenzungen während des hohen Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel“ gibt. Beides erleichtert dem Leser den Einstieg in die Lektüre der zum Teil sehr spezifischen Beiträge sehr, stellt aber auch bereits für sich genommen eine lohnende Lektüre dar.

Der erste von insgesamt sechs thematischen Blöcken widmet sich der „Mobilität von Texten und künstlerischen Ausdrucksformen“. Konkret handelt es sich um die Vorstellung ausgewählter philosophischer, linguistischer und kunstgeschichtlich zu untersuchender Austausch- und Übersetzungsprozesse im Kontext der muslimisch-christlich-jüdischen „convivencia“ des Mittelalters. Neben der diesbzgl. zu bemerkenden Vielfalt als Ausdruck der Stetigkeit von Verständigungsversuchen bleibt die Feststellung einer damit zusammenhängenden fast unüberschaubaren hermeneutischen Komplexität – ein Problemfeld, das im zweiten Themenkomplex „Techniken der Kommentierung als Wege der Annäherung“ schlüssig aufgegriffen und vertieft wird. Zwei detailliert ausgeführte Studien über die Glossierung der lateinischen Übersetzung arabischer Texte (*Koran* und *Chronica mendosa*) werden von einem grundlegenden Beitrag *Matthias M. Tischlers* über das Übersetzen im Spannungsfeld von Des- und Integration stimmig ergänzt. T.s. überaus kluge Ausführungen über das „interreligiöse Übersetzen“ bilden gleichsam auch inhaltlich die Mitte des Bandes. Es folgt ein Themenblock über „Formen der reflexiven Lektüre und Widerlegung“, der sich eingehender der Intertextualität widmet, bevor dann unter dem Titel „Liminalität und Fragilität der Akteure“ der Blick von den Texten stärker hin zu ihren Autoren und Lesern gelenkt wird. Hier werden exemplarisch kulturelle Grenzgänge jüdischer, muslimischer und christlicher Gelehrter vorgestellt, durch die sich die Frage nach der das Individuum übersteigenden religiösen und kulturellen Identität jeweils neu stellt. Ein durch weitblickende Bezüge zu aktuellen Entwicklungen im interreligiösen Dialog den historischen Kontext des Mittelalters übersteigender Beitrag von *Wolfram Drews* lotet kritisch „Potentiale des Dialogs. Chancen und Risiken der Grenzüberschreitung“ aus und sei wegen seiner analytischen Schärfe eigens genannt. Die Beiträge im Abschnitt „Stabilisierung durch Schriftlichkeit und Institutionalität“ beschäftigen sich mit selbstdefinitorischen Entwicklungen und Maßnahmen im „Spannungsfeld von Identität und Alterität“ (vgl. den Beitrag von *Matthias Maser*). Hagiographische Propaganda (Märtyrer von Cordoba im Beitrag von *Patrick Henriot*) wird hier genauso in den Blick genommen wie begriffliche Konstruktionen, durch welche die Identitätsfrage auch geographisch eindeutig zugeordnet werden sollte („Hispania“ und „al-Andalus“). Im Zuge der Reconquista wurde die iberische Halbinsel zur Projektionsfläche gesamteuropäischer (christlicher) Identitätsbildungsprozesse. *Nikolas Jaspert* widmet sich in diesem Zusammenhang in seinem Beitrag der Begriffsgeschichte von „Reconquista“ („Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters“) und zeigt deutlich auf, dass es sich um einen politisch desavouierten Terminus handelt, der auch weiterhin in Führungszeichen benutzt werden sollte. In einem letzten Themenkomplex werden schließlich „Konzepte der Mission und des Dialogs“ behandelt. Besonders erwähnenswert erscheint die Darstellung von *Jesús Santiago Madrigal Terrazas* über die Vision eines möglichen Zusammenlebens von Juden, Mauren und Christen des Theologen *Juan Alfonso González de Segovia* (1393–1458), die er als „ecumenismo abrahámico“ umschreibt. An seiner Person und Übersetzerfähigkeit lassen sich beispielhaft und kontrastreich die Umbrüche und gewandelten Haltungen im Zeitalter des Humanismus aufzeigen.

Wie der Leser zu Beginn bei der Hand genommen wurde, um in die komplexe und so vielfältige Thematik des Werkes hineinzufinden, so wird er am Ende mit einem Ausblick beschenkt, der zwar die Vielzahl an vorangegangenen Einzeldarstellungen nicht resümierend aufnehmen kann; vielmehr bietet *Mariano Delgado* unter dem Titel „Zur Führung bereit oder Eine Nation findet ihre historische Bestimmung. Spanien um 1500“ eine kenntnisreiche und äußerst anregende Analyse der „spanischen“ Geschichte der Frühen Neuzeit. Ausgehend von der These einer 1492 einsetzenden „Europäisierung der Welt“ zeigt D. die Zusammenhänge zwischen mittelalterlichen Wurzeln spanisch-nationaler Identität und Entwicklungen der Folgezeit auf. Vom Sonderfall, als der das Zusammenleben von jüdischer, muslimischer und christlicher Bevölkerung besonders im 13. Jh. auch aus der europäischen Außenperspektive nachhaltig und skeptisch wahrgenommen wurde, entwickelte sich Spanien in seiner neuen Rolle als Hegemonial- und Ordnungsmacht zum „ersten modernen Staat der Frühen Neuzeit“. Der Umgang mit dem eigenen multikulturellen und -religiösen Erbe blieb und bleibt bis heute äußerst ambivalent.

Ein angefügtes, erschöpfend und gründlich recherchiertes Literaturverzeichnis bildet eine exzellente Grundlage für jedwede Weiterbeschäftigung mit der Gesamtthematik (unterteilt in Quellen und Studien umfasst es die S. 555–727!). Das umfangreiche Register erlaubt auch punktuelle Recherche.

Der Leser erhält mit dem vorliegenden Werk nicht nur ein buchstäblich „vielseitiges“ Überblickswerk zum Thema; die gelungenen, weil aufeinander aufbauenden Konzeption macht es – gerade im Vergleich zu anderen Sammelbänden – noch dazu gut lesbar. Evtl. hätten

kurze Resümees zu den einzelnen Themenblöcken, in denen die Ergebnisse der Einzelvorträge zueinander in Beziehung gesetzt werden, die Ergebnissicherung und Thesenformulierung noch erleichtert. Auch in bibliophiler Hinsicht hält der Leser mit dem vorliegenden Band ein wirklich kostbares Buch in Händen.

Mainz

Christoph Nebgen

Musaj, Shpresa: Albaniens Religiosität – Konstante im Wandel der Zeiten. Zwischenkirchliche und interreligiöse Toleranz auf dem Balkan. – Marburg: Tectum 2011. 246 S. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag. Reihe Geschichtswissenschaften, 18), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-8288-2693-9

Die gesellschaftlich-kulturelle und gruppenbildnerische Rolle des Religiösen ist im Falle Albaniens und der Albaner ein Forschungsthema von besonderem Reiz. Das hängt schlicht mit der besonders ausgeprägten religiösen Heterogenität zusammen (mit den traditionellen Gemeinschaften der sunnitischen Muslime, den historisch betrachtet sehr bedeutenden Sufi-Gemeinschaften von der Art der Bektashi sowie orthodoxen und römisch-katholischen Christen). Aktuell hat der Reiz aber auch damit zu tun, dass nach den viereinhalb Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft – in denen von 1967 bis 1990 in Albanien nicht nur jede Religionsausübung verboten war, sondern auch für heimische Historiker die religiöse Vielfalt höchstens im Sinne vermeintlicher antialbanischer „fremdländischer Wühlarbeit“ der Religionsvertreter zu thematisieren war – über die historische Bedeutung der Religionen vielfach Neues publiziert wird. Zunächst vorrangig internationale Autoren wie Nathalie Clay und Oliver Jens Schmitt, inzwischen aber auch junge albanische Forscher wie der – als Ausnahme seinerseits betont islamische – Olsi Jazexhi haben dabei ein Bild entworfen, demzufolge die relativ geringe Rolle der religiösen Heterogenität für die Nationsbildung und die sonstigen gesellschaftlichen Integrationsprozesse des 20. Jhs sowie der Gegenwart keineswegs in weiter zurückliegende historische Epochen zurück zu projizieren sei.

Die religiöse Heterogenität und ihre Folgen in der albanischen Geschichte verdienen wirklich noch viel mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Zugleich bleibt es ein grundlegendes Explanandum, wieso bei den Albanern (und zwar über die Grenzen des Landes hinaus auch in den ganz überwiegend von einem muslimischen Hintergrund geprägten Siedlungsgebieten im Kosovo und in Makedonien) anders als bei den Nachbarn eine religionsübergreifende Nationsbildung gelingen konnte. Es bleibt auch ein Faszinosum, dass vor nicht langer Zeit bei einer repräsentativen Umfrage ganze 3,7 Prozent der im Lande Befragten den säkularen bzw. laizistischen Charakter des Staates für eine schlechte Sache hielten.¹ Bedenkt man, dass unter den Albanern des Balkans inmitten der Nationsbildungszeit, etwa um das Jahr 1912, gut 80 Prozent Muslime gewesen sind und sich noch heute etwa 60 Prozent der Bevölkerung Albaniens als solche bezeichnen, kann man sogar in globaler Perspektive von einem spannenden Sonderfall sprechen: Hier gibt es eine Nation, in der trotz starker muslimischer Mehrheit die christlichen Bevölkerungsteile nicht nur auf dem Papier, sondern auch in der gesellschaftlichen Praxis und erst recht in Hinsicht auf ihr soziokulturelles Prestige mindestens vollberechtigte, ja in Sachen Symbolpolitik im öffentlichen Raum sogar bevorzugte Teile des gesellschaftlichen Ganzen sind.

Es ist richtig und legitim, bei der Analyse dieses Sonderfalls auch nach länger zurückreichenden Erklärungselementen zu suchen. Dies tut Shpresa Musaj, die Autorin des vorliegenden Buches. Ohne sich in Forschungsdebatten zu verorten oder Primärquellen zu verwenden, geht ihr religionshistorisch ausgerichteter Blick zurück bis in die Antike. M., seit ihrer Auswanderung aus Albanien vor gut zwei Jahrzehnten in Wien ansässig, ist studierte Philologin, und ihre Arbeit ist trotz des Namens der Verlagsreihe eher ein Buch über Geschichte als eine geschichtswissenschaftliche Studie. Das hat negative Folgen, die vom fehlenden Bezug auf die Forschungsdebatten bis zu formal mangelhaften indirekten Zitaten reichen. Etliche Formalfehler bei den bibliographischen Belegen, manche Unrichtigkei-

¹ <http://www.hf.uio.no/ilos/forskning/prosjekter/nation-w-balkan/dokumenter/nb-albania-wine-summer.pdf>, dort S. 48 (zuletzt 24.2.2014). Der regional mit Abstand höchste Prozentanteil kam dabei aus dem in erheblichem Maße katholisch geprägten Norden des Landes und dort vermutlich von Katholiken.

ten, terminologische Unstimmigkeiten sowie die Nichtverwendung der Arbeiten der oben angeführten Autoren (und auch von wichtigen albanischen kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen, etwa von *Krishtenizmi ndër shqiptarë* [„Das Christentum bei den Albanern“] von Zef Mirdita, 1998, oder des wichtigen Tagungsbandes *Krishtërimi ndër shqiptarë / Christianity among the Albanians*, 2000) verfestigen dieses professionsbezogene Urteil.

Am Ende passt auch die viele Epochen übergreifende Betrachtungsweise dazu, die sich kaum eine „zünftige“ Autorin zumuten würde. Von dieser beherzten Suche nach Indizien für eine longue durée unter den Faktoren für die konstatierte interreligiöse Toleranz kann der Leser allerdings auch erheblich profitieren. Man mag ja zunächst über die von der Vf.in erbllickte Notwendigkeit einer Einführung in die Christianisierungs- und Frühkirchengeschichte im albanischen Raum (19–42) verwundert sein. Aber sie bietet nicht nur einen ganz brauch- und lesbaren Überblick, sondern liefert in der Tat manche Indizien für das Argument weit zurückreichender Traditionslinien für einen entspannten gesellschaftlichen Umgang mit religiöser Differenz.

So ist es tatsächlich nicht nur linguistisch – etwa im Vergleich mit den verschiedenkonfessionellen Südslawen – auffällig, sondern mutmaßlich auch Ausdruck eines eher schwachen Bedürfnisses nach konfessioneller Abgrenzung bzw. Ausdruck schwacher Einwirkungen der jeweiligen Amtskirchen, dass der zu einem Großteil aus spätantiken Entlehnungen aus dem Lateinischen herrührende albanische christliche Grundwortschatz die dortigen Katholiken und Orthodoxen bis heute eint (36f.). Freilich, fragt man wie die Vf.in nach historischen Tiefenstrukturen des heutigen albanischen Sonderfalls, müsste man eigentlich öfter vergleichend vorgehen. Diesen Blick verfolgt M. nicht. Dergestalt lässt sich anhand der Lektüre nicht beurteilen, ob die glaubhaft gemachte eklektizistische Offenheit für künstlerische Anleihen in West wie Ost im albanischen Mittelalter (51) stärker war als in anderen west-östlichen Überlappungszonen von Architektur und Kunst in der Nachbarschaft (etwa dem heutigen Montenegro) und ob sich also auch damit die behauptete besondere religiöse Offenheit und Unbestimmtheit der albanischen Traditionen zeigen lässt. Richtig (und gestützt auf die bis heute wichtigen Untersuchungen von Milan Šufflay) ist jedenfalls wiederum der Hinweis auf die besonders starke konfessionelle Doppelverzehnung der albanischen mittelalterlichen Adelswelten (69–73). Auch die geringe Kenntnis der breiteren mittelalterlichen Bevölkerung über die Unterschiede der beiden Kirchen wird plausibel vorgebracht (74). Die Beschreibung der Albaner durch einen abendländischen Reisenden des Jahres 1308 als „ne pure latini, neque pure schismatici“ (70) erscheint daher nicht einfach als zufällige individuelle Wahrnehmung, sie fügt sich ein in die Linie von Berichten reisender Nichtalbaner über von ihnen wahrgenommene albanische Beweglichkeit und relative Gleichgültigkeit in Religionsdingen in viel späterer Zeit (vgl. 139).

Die umfangreiche Islamisierung, die nach frühen Anfängen in erster Linie beim Adel und v.a. ab dem frühen 17. Jh. beschleunigt vonstatten ging, erklärt die Vf.in in Anlehnung an die gängige Forschungsmeinung und zu Recht mit einem vielfältigen Motivbündel. Dabei hebt sie Faktoren pragmatisch-materieller Natur sowie zumindest örtlich deutlichen Druck und ethnokulturelle Sonderfaktoren in manchen Regionen, insbes. im Kosovo hervor (123–125). Dass eine mangelnde konfessionelle Fixierung etwa des vorosmanischen Adels eine Rolle gespielt haben kann, scheint plausibel; jedoch eine schon zuvor schwache Verankerung des Christentums als solchem und eine materialistische und dabei vorchristlich-heidnische Prägung der ganzen Kultur zu konstatieren, bedürfte weiterer Argumente (vgl. 83, 131 und 139–143). Unmittelbar einleuchtend ist hingegen die islamisierungsfördernde Wirkung der lange benachteiligten und gefährdeten Stellung (und daher schwachen Präsenz) des Katholizismus im osmanischen Albanien (132–138). Dann kommt wieder Hochspekulation: Warum etwa in der außerordentlichen Wertschätzung der Gastfreundschaft im nordalbanischen Gewohnheitsrecht ein vorchristliches Element zu erkennen sein sollte (146), bleibt dem Rez. rätselhaft. Überzeugend und wichtig sind aber wiederum die Hinweise auf die hohe identitätsstiftende Bedeutung des nordalbanischen Gewohnheitsrechts als ganzem, die religionsüberschreitende Funktionsweise der ebenfalls nordalbanischen Stämme, die schwache institutionalisierte Religiosität in den Bergen und anderes mehr. Der Hinweis, dass v.a. im Norden auch zwischenreligiöse Ehen nicht selten waren, ist richtig, wenngleich zu präzisieren ist, dass die männliche Seite in solchen Fällen stets muslimisch war. Wenn es aber auch sonst historisch belegbar sein wird (M. stützt sich hier nur auf Edvin Jacques, einen ungeprüft eben vertrauenswürdigen Verfasser), dass in manchen Verbindungen die Kinder in solchen Ehen zunächst allesamt christlich erzogen werden konnten und die Mädchen dies auch als Erwachsene bleiben durften (152), so wäre das innerhalb der islamischen Welt, aber auch verglichen mit früher heftig verfochtenen „Zugriffsansprüchen“ der Katholischen Kirche auf den Nachwuchs mitteleuropäischer „Mischehen“ eine nachgerade sensationelle Erscheinung. Ganz plausibel findet der Rez. auch wieder die Argumentation, dass das religionsübergreifende nationale Integrationskonzept der nationalen „Wiedergeburt“ ab 1878 in seinem Erfolg zu einem wesentlichen Teil auf dem Vorhandensein von konfessionsunabhängigen älteren ethnischen Identitätskomponenten fuße (177–185).

Eigentümlicherweise wird die Zwischenkriegszeit im neuen Staat Albanien vollkommen übergangen und damit das Faktum, dass der albanische Staat von

Beginn an auf der völligen rechtlichen und politischen Gleichberechtigung der traditionellen Religionsgruppen beruhte. Dieses Beiseitelassen geschieht vielleicht deshalb, weil die konsequente Politik des Königs Zog, zur „inneren Nationsbildung“ auch die institutionelle „Nationalisierung“ der Religionsgemeinschaften zu vollziehen, nicht leicht in das Bild der gesellschaftlichen Irrelevanz der religiösen Unterschiede passen würde. Einen ähnlichen Grund könnte es haben, dass die Figur von Skanderbeg bei der Betrachtung des Mittelalters so gut wie nicht bedacht wird. Dabei spricht die Vf.in, das ist ihr ausgesprochen zugute zu halten, in kleineren Punkten durchaus mitunter Momente an, die nicht völlig in ihr Gesamtbild passen (etwa 61, 79f, 119f.). Die „Zeit der kommunistischen Diktatur“ (189–199) wird recht knapp geschildert, doch es wird durchaus plausibel argumentiert, dass sie mit ihrer militanten antireligiösen Zielsetzung auch gegenüber vorhandenen areligiösen Phänomenen einen klaren Traditionsbruch bedeutete. An dessen Ende habe aber dennoch eine viel ältere religiöse Toleranz in der Bevölkerung einen der wenigen für die albanische Gesellschaft verbliebenen positiven Orientierungspunkte dargestellt.

M. hat hier trotz verschiedentlich klischeehafter Vereinfachung ein interessantes Buch vorgelegt. Es verweist darauf, bei allem gebotenen „religionshistorischen Revisionismus“ auch nach tieferen zeitlichen Wurzeln für das Funktionieren eines (trotz mancher Anfeindungen, v.a. im Internet) zutiefst säkular geprägten, nominell mehrheitlich muslimischen Gemeinwesens zu suchen, in dem die Nichtmuslime in keiner Weise Randgruppen darstellen und in dem die Verknüpfung von nationaler und religiöser Gruppenidentität viel geringer ist als in den Nachbarländern. Allerdings wird der albanische Fall gerade angesichts seiner tieferen Zeitschichten andernorts nicht einfach zu kopieren sein.

Regensburg

Konrad Clewing

Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, 2 Bände, hg. v. Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes / Martin Thurner / Mualla Selçuk / Halis Albayrak. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. 740 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–451–30684–6

Ein Lexikon des Dialogs zwischen Christentum und Islam ersetzt nicht den wirklichen, praktischen Dialog der beiden Religionen. Darüber sind sich die Hg. dieses Werkes im Klaren. Doch das *Lexikon des Dialogs* entsprang nicht nur aus einer langjährigen und durchaus dialogischen Begegnung von Christen und Muslimen. Es spiegelt diese auch in seiner Anlage wider und wird sie auch fruchtbar voranbringen können. Dies ist zumindest das erklärte Ziel der christlich-muslimischen Hg.-Gruppe, nämlich „Brücken zwischen den Religionen Christentum und Islam zu bauen“ (17). Nach einer jahrelangen intensiven Zusammenarbeit der Eugen-Biser-Stiftung und der Islamisch-Theol. Fak. der Univ. Ankara mit aufwändigen Vorarbeiten und zahlreichen interreligiösen Treffen in Deutschland und der Türkei entstand mit diesem Lexikon ein zwar damals zunächst nicht beabsichtigtes, aber dann doch für unumgänglich erachtetes Arbeitsmittel. Das Bemühen um eine gemeinsame Verständigungsbasis erwies sich dabei nicht vorrangig als Suche nach entsprechenden Übersetzungsäquivalenten in der türkischen oder deutschen Sprache, sondern als „das Ausloten der Verstehenshorizonte, die mit den Schlüsselbegriffen verbunden sind“ (16). Dieses Ringen um eine gemeinsame Verständigungs- und Reflexionsbasis dokumentiert die mehrbändige Reihe *Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung*. Die anvisierten Verstehenshorizonte sind nicht nur spezifisch religiöser oder kultureller Art, sondern reichen durchaus auch bis in die geistesgeschichtliche und hermeneutische Selbstreflexion der beiden Religionen und die Methoden ihrer Theologien zurück. So verwundert es wenig, dass sich trotz der häufigen inhaltlichen Nähe manche Artikel zum selben Schlagwort schon aufgrund des Blickwinkels recht verschieden lesen.

Bei der Ausarbeitung haben nur christliche Autoren Deutschlands, besonders der Univ. München, und muslimische Autoren aus der Türkei mit einem Schwerpunkt auf der Univ. Ankara mitgewirkt. Diese Konzentration, die manche vielleicht als Einseitigkeit auffassen könnten, weil sie z.B. nicht das gesamte Spektrum des heutigen Islam abdeckt, ergab sich aus dem Entstehungsprozess des Werkes und ist nicht nur seiner angestrebten Kürze geschuldet, sondern auch durchaus so gewollt. Denn das Zielpublikum sind u.a. auch die türkischstämmigen Muslime Deutschlands in den Gemeinden wie auch in der religiösen Unterweisung in Schulen und Moscheen. Auch für zukünftige Imame in Deutschland ist es gedacht. Es erschien darum auch gleichzeitig in deutscher und türkischer Sprache. Somit soll dieses Werk mithelfen, dass sich der Islam auch ein deutsches Sprachgewand schaffen kann.

Ca. 330 Stichworte werden dazu parallel aus christlicher und muslimischer Binnenperspektive erläutert, und zwar von christlichen bzw. muslimischen Autoren. Dabei wird mit Blick auf das nicht-akademische Zielpublikum bewusst auf wissenschaftlichen Jargon verzichtet und eine Konzentration auf das Wesentliche angestrebt. Die Artikel verstehen sich als eine erste Einführung in den entsprechenden Sachverhalt. Unter diesem Gesichtspunkt bieten viele Artikel eine spannende Lektüre, musste der Autor doch auf einer Seite das Entscheidende z.B. über Ehre, Gewalt, Gebet oder Liebe zusammenfassen. Zudem wird versucht, den unterschiedlichen Akzenten in den christlichen Konfessionen wie auch in den Hauptrichtungen des Islam Rechnung zu tragen, auch wenn dies natürlich nur in Grundzügen geschehen kann. Eine vertiefte Auseinandersetzung oder gar breitere Diskussion unterschiedlicher Ansichten darf man nicht erwarten, ebenso wenig bibliographische Angaben. In der Regel werden nur die Bibel, der Koran und der Hadith herangezogen.

Ein eigentlicher Dialog wird in oder zwischen den Artikeln nicht geführt. Nur selten gibt ein christlicher oder islamischer Artikel die Sicht der anderen Religion wieder oder geht auf sie ein. Der christliche Artikel „Offenbarungsanlässe“ über eine sowieso nicht genuin christliche Fragestellung bestätigt hier als Ausnahme diese Regel. Es gibt allerdings öfter den Versuch, bei einem wichtigen Stichwort eine entsprechende Parallele in der anderen Religion zu suchen, selbst wenn sie dort nicht direkt unter diesem Begriff beheimatet ist, so beim „rituellen Gebet“, das im Islam bekanntlich eine eigenständige Größe darstellt (*Salat*), im Christentum aber eher in Form der Liturgie oder in den Grundgebeten auftritt. Ähnlich wird im christlichen Artikel der aus dem islamischen Kontext genommene Begriff „Bestätigungswunder“ aufgegriffen, der die christliche Sichtweise nur wenig erhellt. Manchmal tritt der Verstehenshorizont, aus dem heraus ein Artikel geschrieben ist, besonders deutlich zutage, so etwa im islamischen Artikel „Laizismus“, der laizistisches und liberales Denken schon im Koran grundgelegt sieht (438), wohl eine Referenz an das System der Türkei. Dass auch Grenzen verrückt werden können, zeigt der sehr ausführliche Artikel über „Alevitentum“ (44–48), der der Problematik dieser religiösen Gruppierung und ihrem „neue[n] Suchen auf den Ebenen des Glaubens, der Tradition, der Praxis und der Vernetzung mit sich“ (46) zwischen islamischer Richtung oder eigenständiger Religion viel Raum gibt und von einer endgültigen Klassifizierung von außen oder gar der oft üblichen Vereinnahmung für den Islam Abstand nimmt. Auch der Koran wird bei den neuralgischen Konfliktthemen wie etwa der Stellung der Frau in reflektierter und behutsamer Weise als Offenbarungsquelle genutzt. Es gibt zudem einen eigenen islamischen Eintrag „Historisch-kritische Methode“.

Dass bei einem derart umfangreichen Unternehmen auch einige Fragen zurückbleiben, ist unvermeidlich. Für eine zweite Auflage sollte die innere Konsistenz der Auswahl der Lemmata und der Querverweise überprüft werden. So wird man vom Eintrag „Kopftuch“ auf „Kleiderordnung“ verwiesen, wo jedoch das Kopftuch nicht mehr eigens behandelt wird. Der christliche Artikel „Atheismus“ korrespondiert mit einem islamischen Artikel „Gottesleugnung“. Während ein christlicher Artikel breit über das Thema „Blut“ informiert, handelt der folgende islamische Artikel über „Blutrache“. Das Thema „Schächten“ taucht als Schlagwort zwar auf, erhält dann aber keine eigene Behandlung. Nur die dabei verwendete Gebetsformel wird erwähnt. Der Begriff „Tradition“ wird christlich fast ausschließlich als Kanonentwicklung entfaltet, womit man sein viel weiteres Spektrum (Tradition und Apostolizität, Traditionen, Schrift und Tradition) übergeht. Die umfangreichen Querverweise sowie die deutsch- und türkischsprachigen Listen der Lemmata helfen ansonsten auf alle Fälle weiter, wenn man bei einem ersten Nachschlagen nicht fündig geworden ist.

Das *Lexikon des Dialogs* rückt nun neben die älteren, inzwischen in mehreren Auflagen herausgekommenen deutschsprachigen Werke *Lexikon religiöser Grundbegriffe*. Judentum, Christentum, Islam, hg. v. A. Khoury, Wiesbaden 2007, und *Lexikon der Begegnung*. Judentum – Christentum – Islam, hg. v. J. Petuchowski / L. Hagemann u.a., Freiburg 2009. Auch bei diesen war schon, wenn auch nicht so ausschließlich wie im *Lexikon des Dialogs*, das Prinzip leitend, dass Autoren zu ihrer eigenen Religion schrieben. Dass ein aufgeschlossener Leser in diesem neuen Lexikon auf alle Fälle schnell und gut informiert wird, ist den Hg.n und Autoren hoch anzurechnen. Wer sich auf einem mittleren Niveau darüber informieren möchte, wie die deutsch- und türkischsprachige Theologie die Grundpositionen ihrer beiden Religionen Christentum und Islam beschreiben, darf sich heute gerne in diesem Werk orientieren, das bei der Fülle der Informationen sehr preisgünstig ausgefallen ist. Mit dem Lexikon sollte dann ein jeder in den wirklichen persönlichen Religionsdialog mit seinen Mitmenschen treten, den ein Lexikon ja nur erst vorbereiten kann.

Offenburg

Ulli Roth

Religion und Gesellschaft

Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces, hg. v. Irene Becci / Marian Burchardt / José Casanova. – Leiden: Brill 2013. 229 S. (International Studies in Religion and Society, 17), kt € 114,99 ISBN: 978–9–004–24887–8

Der besprochene Band hat das Ziel, die religiösen und kulturellen Dynamiken ausgewählter Metropolen der Welt zu vergleichen und damit einen neuen konzeptuellen Raum für die Religionsforschung zu eröffnen. Dieser entsteht, wenn man moderne Theorien von Religion hinterfragt und der Prominenz des urbanen Raums als einer Produktionsstätte sozialen Wandels Aufmerksamkeit schenkt. Damit wollen die Hg. Konzepte der Urbanität und Räumlichkeit fest auf der Agenda der Religionswissenschaft installieren; sie positionieren sich folglich innerhalb des „spatial turn“, einer Forschungsperspektive, die sich besonders auf die räumlichen Aspekte religiöser Phänomene konzentriert.

Städte wurden in den gängigen Religionstheorien bisher als Zentren der Modernisierung und Säkularisierung betrachtet. Man vermutete u.a., dass die Auflösung von Gemeinschaften in modernen Großstädten ein zentraler Faktor der Säkularisierung sei. Auch wenn die Hg. Säkularisierungsprozesse nicht gänzlich abstreiten, wollen sie doch zeigen, dass gerade Städte Zentren religiöser Produktivität sein können und damit neue Forschungsfelder für die Religionswissenschaft eröffnen.

Sie schlagen daher drei Hauptthemen vor, die in diesem Kontext zu erforschen sind und die von den Autoren des Bandes behandelt werden: Religiöse Innovation in urbanen Kontexten (Teil I); Urbane Dynamiken von Migration, religiöse Diversität und transnationale Religion (Teil II); Religion, ökonomische Ungleichheit und soziale Exklusion (Teil III).

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes behandeln dabei so unterschiedliche Themen wie Religion und Säkularismus in der Türkei (Murat Es), die Rolle der Somali in Johannesburg (*Samadia Sadouni*), religiöse Innovationen und Identitäten von Denominationen in Metropolen (José Casanova), die Missionspraktiken von Falun Gong in New York City (Weishan Huang) oder die Aktivitäten von muslimischen Jugendorganisationen in Berlin (*Synnove Bendixsen*). Der Band deckt damit sowohl geographisch als auch thematisch ein breites Spektrum ab und ist in dieser Hinsicht sehr ergiebig.

Leilah Vevaina widmet sich in ihrem Beitrag („Excarnation and the City: The Tower of Silence Debates in Mumbai“, 73–95) den Verstrickungen von ethnisch-religiöser Geschichte, Gemeinderecht und der baulichen Entwicklung der Großstadt – Aspekten, die im Bestattungskomplex der Parsen im Süden von Mumbai im Wortsinne „verortet“ werden. Die Bestattungsmethode der Parsen, bei der die Leichname in Türmen (*dokhma*) der Verwesung überlassen werden, hatte zur Folge, dass die Immigration von Parsen sich nach der Erbauung der ersten Türme direkt an der sakralen Geographie der Stadt, also am Standort des Bestattungskomplexes, orientierte. V.s These ist, dass im heutigen Mumbai die städtebauliche Umwelt und urbane Ökologie – das Ausbleiben der Geier aufgrund verschlechterter ökologischer Bedingungen – die Bedingungen ändern, unter denen es möglich ist, Parse zu sein, weil die Durchführung ethnisch-religiöser Praxis fest an die sakrale Topographie gebunden ist. V. kann an diesem Beispiel zeigen, wie die baulichen Strukturen der Stadt diskursive religiöse Praxis zugleich ermöglichen und beschränken.

Weishan Huang untersucht in ihrem Beitrag („The Geopolitics of Religious Spatiality and Falun Gong's Campaign in New York“, 129–145) Praktiken der Falun Gong im öffentlichen Raum von New York. Sie versucht darzulegen, wie die Beziehung zwischen der Stadt und den strategisch-räumlichen Aktivitäten von Falun Gong funktioniert und mit der Transnationalisierung der Praktiken von Falun Gong zusammengeht. V. a. kann H. demonstrieren, wie die Spannungen zwischen der chinesischen Regierung und Falun Gong in den öffentlichen Raum von New York übertragen werden und wie Politiken der Heimatländer, hier China, die Situation in Immigrantengemeinschaften prägen.

Auch die übrigen Beiträge des Bandes zeigen, meist auf der methodischen Basis ethnografischer Forschungen, wie die urbanen Metropolen der Welt Orte religiöser Produktivität und Innovation sein können. Die thematische Einteilung des Bandes erweist sich jedoch mitunter als wenig aussagekräftig, da sich viele Beiträge aufgrund ihrer breiten Ausrichtung nur schwer eindeutig zuordnen lassen.

Die hier vorgestellten Thesen wurden bisher noch kaum so breit und in globaler Perspektive diskutiert. Doch trotz des innovativen Potentials und der fruchtbaren Aufnahme des „spatial turn“ in diesem Band bleibt nicht zu vergessen, dass die zugrundeliegende Beobachtung nicht gänzlich neu ist. So wies Lily Kong schon 2001 aus religionsgeographischer Perspektive auf das Zusammenwirken von sakralen und säkularen Faktoren in der Produktion des Ortes hin und betonte dabei besonders die Rolle urbaner Kontexte, in denen das Heilige und das Säkulare Seite an Seite existierten¹. Die Tragfähigkeit von

¹ Kong, Lily: „Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity“, in: *Progress in Human Geography* 25 (2) 2001, 211–33; hier 212.

Konzepten der Urbanität und Räumlichkeit kommt in den Beiträgen des Bandes überzeugend zur Geltung. Aber der gemeinsame theoretische Rahmen des Bandes bleibt eher unterkomplex, u. a. weil das „Urbane“ in den verschiedenen Beiträgen uneinheitlich konzeptualisiert wird und viele der Beiträge durchaus in Transnationalismus- und Diaspora- bzw. Migrationsforschung aufgehen könnten. Ein theoretischer und methodischer Fokus, der die programmatische Grundlegung der Einleitung überschreitet, wäre daher wünschenswert gewesen. Insgesamt aber weist der Band zukunftssträchtige Forschungsfelder auf und stellt herausfordernde Fragen an die gängige Religionsforschung sowie an die etablierten Theorien von Säkularisierung und Urbanisierung.

Münster

Martin Radermacher

Religion und Öffentlichkeit, hg. v. Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen. – Berlin: Suhrkamp 2012. 194 S., pb. € 15,00 ISBN: 978-3-518-12641-7

Der Band dokumentiert ein bemerkenswertes religionspolitisches Ereignis: Auf Einladung dreier New Yorker Forschungseinrichtungen referierten und diskutierten am 22.10.2009 in der Great Hall der New Yorker Cooper Union mit Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Cornel West vier international bekannte Intellektuelle unterschiedlicher Herkunft und Prägung mehr als fünf Stunden über das Thema der Religion in der Öffentlichkeit. Der Band enthält die deutsche Übersetzung der ausführlicheren Referatstexte sowie Dokumentationen der Diskussionen zu jeweils zwei Vorträgen und die Dokumentation der Abschlussdiskussion.

Jürgen Habermas verteidigt das Politische gegen dessen systemtheoretische Aufhebung (28–35). In historischer Hinsicht bezeichnet das Politische „das symbolische Feld, mit dessen Hilfe sich die ersten staatlich organisierten Gesellschaften ein Bild von sich selbst machten“ (31). Es korreliert mit dem achsenzeitlich erwachenden Bewusstsein von Individualität und persönlicher Verantwortung. Es legitimiert Herrschaft, indem es zugleich die sprachlichen Mittel ihrer Kritik bereitstellt (33). Der moderne Staat verliert als Folge seiner funktionalen Ausdifferenzierung seine politische Kraft und wird zu einer säkularen Instanz (37). Carl Schmitts „Politische Theologie“ kann dieser Entwicklung nur eine „klerikofaschistische“ Mythologie entgegensetzen (40). Der Laizismus gibt keine befriedigende Antwort auf das politische Paradox des liberalen Verfassungsstaates, der nämlich einerseits allen Religionsgemeinschaften gleichberechtigten Freiraum in der Zivilgesellschaft sichern soll, der sich aber andererseits gegen religiöse Einflüsse abschirmt (40f). Gefordert ist die „diskursive Begegnung mit religiösen Überlieferungen“, die deren „semantische Potentiale“ gegen die Hegemonie von Nutzenmaximierung und Zweckrationalität zu mobilisieren vermag (45f).

Charles Taylor problematisiert den Begriff des Säkularismus (53–88), den er mit demjenigen der *laïcité* identifiziert. Dessen historisch legitime Zielsetzungen sieht T. in der Freiheit von und zur Religion, in der Gleichheit der Religionsgemeinschaften und in der Partizipation der Religionen an der Gesellschaft (53–55). Im Kern gehe es beim Säkularismus um „die richtige Antwort des demokratischen Staates auf Vielfalt“ (57). Diese besteht in der Vermeidung von „Bevorzugung oder Benachteiligung“ religiöser Bekenntnisse und Weltanschauungen, insofern sich diese zu Menschenrechten, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie bekennen (57f). In dieser Zielsetzung manifestiert sich die Legitimität der *laïcité*, und nicht in bestimmten institutionellen „Arrangements“, die da zum Fetisch werden, wo etwa „gebetsmühlenartig die ‚Trennung von Kirche und Staat‘“ gefordert wird (62), ohne dass darauf reflektiert würde, ob es sich hierbei wirklich um das der Freiheit, Gleichheit und Partizipation unterschiedlicher Überzeugungen dienlichste Modell handelt. Die Zivilreligion ist jedenfalls keine funktionierende Antwort auf das Bedürfnis des Staates nach weltanschaulicher Gründung, weil die Forderung nach einer Meta- oder Einheitsreligion gerade ein Versagen vor der weltanschaulichen Pluralität und mithin vor dem Prinzip der Freiheit beinhaltet (73). Gegen Habermas und Rawls wendet T. ein, sie hingen dem „Aufklärungsmythos“ der „eigenständigen Vernunft“ (84f) an. Diese könne jedoch nicht einmal das „Recht auf Leben“ säkular begründen (82). Gesellschaften bleiben deshalb auf die faktische Pluralität des je und je weltanschaulich und religiös geprägten Vernunftgebrauches angewiesen.

Die jüdische Politologin Judith Butler weist jede Rede über Religion in der Öffentlichkeit als illegitim verallgemeinernd zurück (102–105) und fragt nach dem Verhältnis von Zionismus und Judentum (102–133). Das moderne Diskriminierungsverbot in Bezug auf Religion und Rasse erscheint ihr im konkreten Kontext Israels „als ‚vernichtend‘ für den jüdischen Staat“ (110). B. konzentriert sich auf die Kontextualität jeder politischen Äußerung und deren öffentlicher Verstehbarkeit. In Anlehnung an Hannah Arendt denkt sie das Zusammenleben unterschiedlicher Religionen in einer Gesellschaft als eine „Form sich annähernder Exile“ (115). Nicht-vernichtend könne ein solches Zusammenleben sein, wenn „vor jeglichem Gesellschaftsvertrag“ die Überzeugung herrsche, „daß jene, mit denen zusammen wir die Erde bewohnen, uns vor jeder möglichen Wahl gegeben sind“ (121). Abseits der Möglichkeit eines „gemeinsamen Nenners“ steht die Anerkennung der „Heterogenität der Erdbevölkerung“ (121) mit der Anerkennung „des un begründeten Rechts, Rechte zu haben“ (126). Eine Reform des israelischen Staatsbürgerschaftsrechts könnte zu einem israelischen „Neudenken des Binationalismus“ als neuer Grundlage des Staates Israel führen (130).

Der vierte Vortrag (134–146) wird von seinem Vf., dem baptistischen Theologen Cornel West, als „Zeugnis“ (146) begriffen: Wie Homer dem Plato vorausging, so die Religion der Philosophie. „[S]äkulare Denker [müssen] religiös musikalischer werden“ (135), weil „unsere säkularen Moraldiskurse“ in gewisser Weise nur Fußnoten zu der „ethischen Revolution“ des prophetischen „In-der-Welt-Seins“ seien, das „auf die Schreie eines unterdrückten Volkes zurückgeht“ (139). Von dieser Intuition von Gerechtigkeit ist Jesus mit seiner „Logik der Überfülle“ (Paul Ricoeur) (140) ergriffen. Sie wendet sich gegen die Politik der „unternehmerischen Eliten und Finanzoligarchen“ (142), an die allerdings „die vorherrschenden Formen der Religion sich perfekt“ angepasst haben (144). Anders als seine Vorredner fragt W. nicht nach der Verträglichkeit der Religionen mit dem säkularen Staat, sondern nach ihrer Unverträglichkeit für dessen Selbstauflösung im radikalisierten Kapitalismus. Für diese mutig ergriffene Perspektive der Religion nimmt er nicht nur seine afro-amerikanische Herkunft als Schutzmantel, sondern auch seine Selbstcharakterisierung als „Mann des Blues im Leben“ (134), nicht ohne auf sein Studium bei Taylor und Habermas hinzuweisen und mit einem Zitat aus Platons *Politeia* zu eröffnen. Es ist eben nicht ganz selbstverständlich, dass eine Stimme der Religion sich im Gespräch über Religion in der Öffentlichkeit ganz offen als religiös inspirierte Stimme offenbart.

Alle Beiträge verbinden meisterhaft gut begründete Positionen zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religion mit persönlicher Lebens- und Erfahrungsgeschichte. Respektvoll und kenntnisreich gehen die Diskutanten aufeinander ein und führen mit ihren jeweils sehr eigenständigen Beiträgen vor, wie das Gespräch über Religion im öffentlichen Raum geführt werden kann. Hoch verdienstvoll ist, dass die Veranstalter mit Jürgen Habermas und Charles Taylor nicht nur zwei ausgesprochene philosophische Schwergewichte zusammenbrachten, sondern dass sie darüber hinaus mit Judith Butler und Cornel West zwei Gesellschaftswissenschaftler zu Wort kommen lassen, die sich dezidiert als in einer religiösen Tradition stehend begreifen und dies auch so deutlich machen, dass jede verharmlosende, allgemeine Rede über Religion an sehr konkrete Grenzen geführt wird.

Der Soziologe Craig Calhoun liefert ein pünktlich resümierendes Nachwort am Ende des kleinen Bändchens (170–195). Insbes. in Lehrzusammenhängen wird der Band äußerst wertvoll sein, weil er wichtige Positionen zur Religion in der Öffentlichkeit in allgemein verständlicher Sprache prägnant präsentiert und zugleich etwas von der Faszination des öffentlichen Gesprächs über Religion erahnen lässt. Für das Arbeitsfeld „Öffentliche Theologie“ stellt der kleine Band ein unumgängliches Dokument dar.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Hahn, Judith / Schüller, Thomas / Wode, Christian: **Kirchenrecht in den Medien**. – Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2013. 215 S., pb. € 29,00 ISBN: 978-3-86764-448-8

Die Kirchen als gesellschaftliche Großgruppen finden in der medialen Berichterstattung regelmäßig Beachtung, wobei die Anlässe durchaus variieren – in positiver wie auch negativer Hinsicht. Dabei drängt sich mitunter der Eindruck auf, dass die sich der Hl. Schrift und der Tradition verpflichtet wissende katholische Kirche in einer pluralen Gesellschaft oft nicht verstanden wird. Die Kenntnis des in den Medien verbreiteten Kirchenbildes – wobei aufgrund der irdischen Verfasstheit der Kirche auch ihre rechtliche Struktur (ausgesprochen oder nicht) eine besondere Rolle spielt – könnte Verantwortliche in der Kirche anregen zu reflektieren, wie sich kirchliche Positionen plausibel und medienwirksam präsentieren und in den öffentlichen Dialog einbringen lassen (14–15). Die vorgelegte empirische Studie – ein erstmaliger Beitrag zur „Kirchenrechtssoziologie“ (21) –, ein durch die Fritz Thyssen-Stiftung gefördertes und von den Lehrstühlen für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum sowie der Westf. Wilhelms-Univ. Münster verantwortetes Forschungsprojekt, will daher die Berichterstattung über die kath. Kirche für das Jahr 2010 unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenrechts nach formalen und inhaltlichen Kriterien analysieren.

Ein erstes Kap. *Die Kirche und die Medien* (11–15) skizziert einerseits deren gegenseitige Beziehung mit dem Fokus des Verkündigungsauftrages der Kirche, andererseits mit der medialen Berichterstattung über die Kirche. – Ein zweites Kap. *Die Studie* (17–40) stellt den Untersuchungsgegenstand vor: Es werden die (wohl am weitesten verbreiteten) Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF (Tagesschau, Tagesthem, heute, heute journal) im Jahr 2010 ausgewertet, wobei als Methode (der empirischen Sozialforschung) zur Datengewinnung und -auswertung die von Philipp Mayring entwickelte qualitative Inhaltsanalyse dient (26). So soll die Präsenz des Kirchenrechts in der alltäglichen Medienberichterstattung unter formalen (Umfang, Funktion und Aufmachung) sowie inhaltlichen Aspekten eruiert werden, um Erkenntnisse über die Funktion des kirchlichen Rechtes innerhalb der Beiträge zu gewinnen, „wie kirchenpolitische und kirchenrechtliche Sachverhalte aufgefasst und in der medialen Öffentlichkeit beurteilt werden“ (21).

Ein *Erster Untersuchungsschritt: Religion und Kirche in den Medien* (Kap. 3; 41–125) wertet die Nachrichten über die Kirche allgemein aus (Themen, Stellenwert, Länge der Beiträge, Personen). Dabei zeige sich deutlich, „dass Kirche, Religion und Glaube in den öffentlich-rechtlichen Nachrichten im Jahr 2010 eine erkennbare Rolle spielen“, sowohl als Veranstaltungen mit „Eventcharakter“ (Weltjugendtag, Katholikentag, Papstbesuch, liturgische Feiern an hohen Feiertagen) als auch Einzelpersonen (Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche und zugleich als „Medienstar“). Zudem hätten „die Kirchen eine hohe Medienpräsenz, wenn es Skandalöses zu berichten gibt“ (65).

Ein *Zweiter Untersuchungsschritt: Das Recht der Kirche in den Medien* (Kap. 4; 67–125) betrachtet die Beiträge (ihre Position in der Nachrichtensendung, Beitragslänge, Darstellungsweise, Tenor der Berichterstattung, Reporterrinnen und Reporter vor Ort, Hinweise auf weitere Sendungen etc.) mit kirchenrechtlicher Bezugnahme. Dabei werden die zu Tage tretende Funktion des Kirchenrechts und die Verwendung des Begriffes *Kirchenrecht* sowie kirchenrechtlich konnotierter Begriffe, die Bezugnahme auf kirchliche Rechtsquellen, die Funktion evtl. befragter Kirchenrechtsexperten sowie die Bildgestaltung in den Blick genommen. Als Ergebnis halten die Vf. fest, die Nachrichtensendungen (insgesamt ausgeglichen in ARD und ZDF mit einem kleinen Vorsprung des letzteren) hätten über das Jahr verteilt insgesamt (trotz Schwankungen) häufig und regelmäßig über Themen mit kirchenrechtlicher Berührung berichtet, wobei es sich häufig „um längere, hintergründige Berichte“ gehandelt habe, die auf eine intensive Aufbereitung der Nachrichtenmaterie hinwiesen (121). Allerdings kämen kirchenrechtliche Sachverhalte als eigenständige Berichtsinhalte vergleichsweise selten vor, weshalb auch nur vereinzelt unmittelbar und ausdrücklich auf kirchliche Rechtsnormen Bezug genommen werde. Materielles Kirchenrecht stehe also zumeist nicht im Zentrum der Berichterstattung, sondern fände sich in der Regel im Kontext übergeordneter Themen. Wenn Kirchenrecht allein oder neben anderen Themen eigenständiger Berichtsgegenstand gewesen sei, sei jedoch eine ausführliche Berichterstattung erfolgt, die Nachrichtenmaterie also als bedeutsam angesehen und intensiv journalistisch aufgearbeitet worden (121–122). Von den Beiträgen mit kirchenrechtlichem Bezug hätten 28 % zu den Topthemen der Nachrichtensendung gehört, worunter sich sowohl Nachrichten mit Skandalfaktor (z. B. Missbrauch) als auch mit dem Nachrichtenfaktor *Prominenz* (Berichte über Einzelpersonen) gefunden hätten (122–123). Die Darstellung kirchenrechtlicher Sachverhalte sei in der Regel sachlich, jedoch meist in knapper Form erfolgt; nur vereinzelt seien Schwächen in der Verwendung sowie Erläuterung entsprechender Fachbegriffe festzustellen gewesen. Gleichwohl weise die Berichterstattung mit kirchenrechtlichem Bezug in der Tendenz einen negativen Beigeschmack auf, was gerade in der medialen Aufbereitung des kirchlichen Missbrauchsskandals deutlich werde. Bis heute bestehe der Eindruck (eine wissenschaftliche Untersuchung dieses Phänomens stehe allerdings noch aus) eines kritischen Tenors in der Berichterstattung und der gesellschaftlichen Stimmung gegenüber der kath. Kirche fort (123–124). Bei mehr als 30 % der untersuchten Beiträge mit kirchenrechtlichem Gehalt komme dem Kirchenrecht keine eindeutig erkennbare Funktion zu, jedoch werde häufig (v. a. in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen) auf dieses in seiner Bedeutung für die kirchliche Strukturbildung und Organisation verwiesen. Mitunter habe sich auch die kirchliche Hierarchie auf das Kirchenrecht bezogen, um kirchliche Strukturen gegen innere und äußere Anfragen zu immunisieren. In der Berichterstattung über Fälle sexuellen Missbrauchs sei unter Bezugnahme auf das weltliche Recht das durch die kirchliche Rechtsordnung (angeblich) hervorgerufene Unrecht aufgezeigt worden (124–125). Das Befragen von Kirchenrechtswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern hätte – deutlich erkennbar – keine Rolle gespielt (125).

Kanonistische Einzelbetrachtungen (Kap. 5; 127–170) der vier Hauptnachrichtengenstände mit kirchenrechtlichem Bezug (Aufarbeitung der Fälle sexuellen Missbrauchs, Amtsverlust von Bischof Walter Mixa, Kirchliche Loyalitätsobliegenheiten und das Urteil des EGMR in Sachen des Kirchenmusiklers Schüth, Interkommunion auf dem Ökumenischen Kirchentag) setzen die kirchenrechtlichen Sachverhalte und die Medienberichterstattung miteinander in Beziehung (135). Nach Ansicht der Vf. wurde „die Aufdeckung des skandalösen Ausmaßes sexueller Übergriffe in kirchlichen Einrichtungen [...] nicht zuletzt von den Medien vorwärts getrieben“; verhindert habe die „anhaltende Befassung der Presse [sic!] mit dem Thema, dass Taten als Einzelfälle kleingeredet werden konnten. [...] In diesem Sinne wirkte die öffentliche Auseinandersetzung als externer Anstoß und Verstärker der aktuellen kirchlichen Such- und Reformbewegungen. [...] Nicht zuletzt auf medialen Druck lässt sich zurückführen, dass länderweit Aufarbeitungskampagnen in Gang gesetzt wurden und der rechtliche Rahmen der Strafverfolgung angepasst wurde.“ (128) – Das *Fazit: Religiöses Recht im säkularen Rechtsraum – ein Spannungsverhältnis im Spiegel der Medien* (Kap. 6; 171–175) hält fest, dass die Berichterstattung über das arbeitsrechtliche EGMR-Urteil und (noch stärker) über die Fälle sexuellen Missbrauchs „ein offenes Unverständnis für eine kirchliche Rechtsordnung“ zeigten. Dahinter stehe die Grundfrage, wie in einem demokratischen Staat „eine relevante gesellschaftliche Gruppe sich auf eigene Normen“ stützen könne, die „mit den für alle geltenden staatlichen Rechtsnormen in Konflikt treten“ (171). Die Skepsis gegenüber dem Sinn und der Legitimität eines eigenen kirchlichen Rechts in einem Rechtsstaat habe bis heute weiter zugenommen (172). Den Kirchen gelinge es seltener, „vor staatlichen Gerichten nachvollziehbar zu begründen, warum sie aus kirchenspezifischen Gründen ein bestimmtes Arbeitsverhältnis durch Kündigung beenden müssen“ (173; allerdings mahnte das konkrete Urteil die Notwendigkeit einer plausiblen Argumentation durch staatliche Gerichte an). Nach der Verweigerung der „Pille danach“ in zwei katholischen Kölner Krankenhäusern (Anfang 2013) „nahmen die kirchlichen Entscheider

die in den Medien gespiegelte gesellschaftliche Reaktion als Anlass zur Reflexion und Kurskorrektur“ (173); eine ähnliche Kurskorrektur stehe in Bezug auf die Loyalitätsobliegenheiten gemäß Art. 5 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes zu erwarten (ebd.). „Auf der Suche nach den Gründen für die kirchlichen Korrekturbewegungen drängt sich die faktische Not kirchlicher Autoritäten als primär ursächlich auf. Schließlich verliert ihr Handeln mit dem Wegbrechen des bürgerlichen katholischen Milieus in den gesellschaftlichen Räumen von Medien, Wirtschaft, Politik und Justiz seinen gesellschaftlichen Bezugspunkt.“ (174) Die Kirche müsse den Verdacht ausräumen, „Elemente vormoderne Rechts“ in die „Errungenschaften des modernen Rechtsstaats“ hineinzutragen. Dies erfordere „kirchliche Präsenz im öffentlichen Diskurs: Hier sind die Kirchen in der Begründungspflicht, ihr Selbstverständnis – auch in rechtlichen Fragen – in den öffentlichen Debatten zu plausibilisieren und seine Anschlussfähigkeit an das staatliche Rechtsverständnis auszuweisen.“ (174–175) – Es folgen ein *Anhang* mit diversen, die Auswertung der Berichterstattung betreffenden Tabellen (177–195; hier wäre eine unmittelbare Auflösung der verwendeten Abkürzungen oder ein Verweis auf die betreffenden Textseiten hilfreich gewesen), das *Literaturverzeichnis* (205–212) sowie ein Überblick über *Rechtsprechung* (213) und *Medienberichte* (214–215).

Bei dieser Studie handelt es sich nicht um eine im eigentlichen Sinne *kirchenrechtliche*, sondern um eine *medienwissenschaftliche* Analyse des Erscheinungsbildes des Kirchenrechts in der Gesellschaft. Dabei steht also nicht die Kirchenrechtswissenschaft (Kanonistik) im Blick, sondern die Betrachtung dessen, wie in der Öffentlichkeit Kirche und kirchliche Rechtsordnung medial dargestellt werden. Es ist sicher verdienstvoll, einmal exemplarisch für ein Jahr eine solche Analyse zu erstellen, hilft sie doch, fokussiert zu erfahren, in welcher Art und Weise die Menschen in Deutschland durch die Hauptnachrichtensendungen von ARD und ZDF etwas über kirchliche Strukturen erfahren. Gleichwohl bestätigt sich damit eine Vermutung: Gibt es gravierende kirchliche Personalveränderungen oder andere Ereignisse mit kirchenrechtlichem Bezug, berichten die Medien darüber, insbes. – wie bei anderen Nachrichten – bei negativen Schlagzeilen. Das formulierte Ergebnis, kirchliches Handeln erweise sich lediglich als ein Re-Agieren auf den medial erzeugten öffentlichen Druck, mag sich zwar aufgrund der zeitlichen Abfolge nahelegen, verbleibt jedoch im Bereich des Möglich-Hypothetischen, wobei nicht in Abrede steht, dass die nicht selten sehr komplexe Realität (die von der medial präsentierten, oft notwendig vereinfachten Wirklichkeit zu unterscheiden ist) immer wieder Anlass zur Reflexion kirchlicher Rechtsnormen auch durch die Autoritäten gibt. Aber: Handeln kirchliche Autoritäten wirklich nur, wenn es ihnen von den Medien aufoktroziert wird? Stellen diese also die Bedingung der Möglichkeit für das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche dar? Wie ist dann das Phänomen „Papst Franziskus“ zu erklären?

Gleichwohl ist zu fragen, wer („Kirche“) konkret welche Konsequenzen aus den Untersuchungsergebnissen ziehen sollte: Sind es die Kanonisten an den Hochschulen, die neben ihrer Lehr- und Forschungstätigkeit (bei der sie auch nach der Angemessenheit kirchenrechtlicher Normen im Spannungsfeld zwischen unverzichtbarem Glaubensgut der Kirche und dem Sendungsauftrag der Kirche in der Welt von heute zu fragen haben) das Rampenlicht der medialen Öffentlichkeit verstärkt suchen sollen? Sind es die Verwaltungskanonisten und Pressestellen der kirchlichen Ordinate, die durch prägnante Dossiers die Medien sachlich fundierter und plausibler informieren sollen? Bedarf es eines vertieften kirchlichen Engagements in der Ausbildung von Journalisten oder einer stärkeren Präsenz durch eigene Medien in der Öffentlichkeit? Oder stellt das Ergebnis nicht letztlich eine Herausforderung für das katechetische Wirken an den eigenen Kirchengliedern dar?

Paderborn

Rüdiger Althaus

Häring, Hermann: *Versuchung Fundamentalismus*. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 175 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–579–06637–0

Hermann Häring's Buch über den Fundamentalismus bezieht sich, wie der Autor gleich zu Beginn festhält, „kaum auf die unverzichtbare Fachliteratur und taugt also nicht für eine differenzierte wissenschaftliche Auseinandersetzung“ (7). Es ist daher nicht als wissenschaftliches Werk im eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern als „Streitschrift“ eines „katholischen Christen“ (9), die dazu beitragen will, aus Sorge um die Zukunftsfähigkeit des Glaubens die christliche Botschaft aus der Geiselhaft einer „traditionalistischen Verfälschung“ (ebd.) zu befreien und für eine Reformulierung unter den „Bedingungen der Moderne“ (99) zu öffnen. Die Grundthese des Buches lautet, „dass Rom unter Benedikt XVI. der Versuchung des Fundamentalismus erlegen“ (7) ist. H.s in sechs Kap. entfaltetes Anliegen besteht

darin, „den Wurzeln dieser Verfälschung“ (9) nachzugehen, „Parallelen mit dem protestantischen Fundamentalismus“ zu beleuchten sowie Beziehungen zum „gewalttätigen, [...] brutalen Fundamentalismus, über den uns die Medien täglich informieren“ (7), zu analysieren. „Im Zentrum der Überlegungen steht der ideologische und mentale Zustand christlicher Glaubensgemeinschaften“ (10), deren Verantwortung, aber auch deren möglicher Beitrag für eine Überwindung von Formen religiös legitimer Gewalt diskutiert werden sollen. Das Buch endet mit allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft und skizziert zuletzt „Auswege“ (163) aus der gegenwärtigen Situation.

Fundamentalismus ist für H. ein „typisch modernes Phänomen“ (35), das sich durch die „Institutionalisierung von Sinn- und Lebensfragen“ (12), „Machtbesessenheit“ (15), „Misstrauen“ (36), „Diskussions- und Denkverbote“ (42), „autoritäres Verhalten“ (54), die schematische Einteilung der Welt in „gut und böse“ (57), „Denkfaulheit“ (58), ein ausgeprägtes „Überlegenheitsbewusstsein“ (68), „Diskriminierung von Andersdenkenden“ (ebd.), „Besserwisseri und Intoleranz“ (ebd.), das Streben nach „Eindeutigkeit“ (102), die Verweigerung der Auseinandersetzung mit dem „Neuen“ und „Anderen“ (104), die Nichtanerkennung der „neuen reflexiven Komplexität von Gesellschaft, Kultur und Religion“ (143) und die Ablehnung jeder Form der Vermittlung sowie von Pluralität und Demokratie (145) charakterisieren lasse. Im Kern sei er als Reaktion auf die tiefe „Orientierungslosigkeit“ (173) zu verstehen, die die moderne Gesellschaft „mit ihrer rasanten inneren Differenzierung“ (62) und dem damit verbundenen „tiefgreifenden Deutungswechsel von identitätsrelevanten Texten“ (45) ausgelöst habe.

Der Fundamentalismus sei dabei nicht nur ein Problem des islamischen und protestantischen Raums, sondern habe in der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit durch Pius IX., so die These des Buches, auch einen Ankerplatz in der römisch-katholischen Tradition gefunden. Ausgehend von ihm habe „die römisch-katholische Kirche [...] das erste ausdrückliche System der Wahrheit und der Weltinterpretation entwickelt, das man fundamentalistisch nennen kann“ (69). Denn die Unfehlbarkeit des Papstes sende „gegenüber der Moderne dieselbe Botschaft aus wie der Unfehlbarkeitsanspruch der Schrift im protestantischen Fundamentalismus“ (80). Sie verunmögliche jede Form der Selbstkritik und mache „die katholische Kirche Roms [...] zum [...] Mittelpunkt und [...] zur [...] Hüterin der Wahrheit in einer Welt, die ihr in Kernfragen nichts zu sagen hat“ (97). Wirkliche Erneuerung könne nur dann beginnen, wenn diese „Ideologie der Selbstgerechtigkeit und der Unbeweglichkeit“ (98) falle.

Das Zweite Vatikanische Konzil habe Hoffnungen in diese Richtung geweckt, doch in den letzten Jahrzehnten hätten der Papst und die Bischöfe „mit höchst autoritären Mitteln die Gesamtkirche weltweit und in allen Schichten [...] auf eine vorkonziliäre Leitlinie zurück zu zwingen“ (100) versucht. „Hochreaktionäre“ (59) und „erkonservative“ (11) Gruppierungen wie das Opus Dei oder die Legionäre Christi seien in Schlüsselpositionen der Kirchenleitung eingesetzt und „demokratische Reststrukturen [...] systematisch zerschlagen“ worden (121). Dies sei, wie der Autor festhält, nicht nur ein Problem der röm.-kath. Kirche, sondern habe gesamtgesellschaftliche Relevanz. Denn der Fundamentalismus der röm.-kath. Kirche fördere „vielfältige Strukturen des Unrechts, des mangelnden Respekts, der Ungleichbehandlung, der Überheblichkeit und der Unterdrückung“ und sei deswegen „ein Politikum, das nicht zu dulden, sondern zu bekämpfen ist“ (130).

Angesichts der „Verhärtungen“ (11) innerhalb der Kirchenhierarchie sei eine Reform von „oben“ heute allerdings nicht zu erwarten. Es ist für den Autor daher „an den reformorientierten Kräften, inmitten der Gemeinden und mit ihnen die versäumten Aufgaben zu übernehmen“ (163). „Die Zeit ist gekommen, [...] falsche Autoritätsansprüche zu entlarven und zu übergehen“ (166) und „mit offensivem Widerstand [zu] agieren, wenn Gespräche und Auseinandersetzungen in die Kräftefelder von Macht und institutioneller, gar intransparenter Einflussnahme geraten“ (ebd.). Es sei „geradezu die Pflicht aller Kirchenmitglieder, die das Problem erkannt haben, der Kirchenleitung das Vertrauen zu entziehen [...] und dabei mitzuwirken, dass in dieser Kirche eine offene Gegenwirklichkeit entsteht“ (171). „Unter den gegenwärtigen Umständen scheint diese Gehorsamsverweigerung unabdingbar.“ (128) Denn Zukunft habe nur eine Kirche, „die von ihrem Fundamentalismus endgültig Abschied nimmt“ (75).

Dass nicht nur im Islam und in der protestantischen Tradition, sondern auch in der röm.-kath. Kirche eine „Versuchung“ zum Fundamentalismus schlummere, ist keine neue Entdeckung H.s (und wird von ihm auch nicht als solche beansprucht). So haben u. a. bereits gegen Ende der 80er- / Anfang der 90er-Jahre zwei von Józef Niewiadomski (*Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988) bzw. Jürgen Werbeck (*Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg/Wien u. a. 1991) hg. Sammelbände auf die Gefahren hingewiesen, die von einem wachsenden Fundamentalismus innerhalb der röm.-kath. Kirche ausgehen, und profunde Analysen des Phänomens versucht. H.s Buch bringt diesbzgl. kaum weiterführende inhaltliche Differenzierungen in die Diskussion ein (auch dies ist nicht Anspruch der eher kirchenpolitisch orientierten Schrift), neu ist jedoch die explizite Aufforderung zu „Widerstand“ und „Ungehorsam“.

H.s Buch ist – ganz im Sinne einer Streitschrift – durchgehend in einem sehr polemischen Stil gehalten (Benedikt XVI. als „ordnungs-

liebender Purpurträger“ [55], „Kirchenfürst“ [56] und „Teilzeitpapst“ [58]; Fundamentalismus als „Seuche“ [35] und „Pest“ [145]; die Bischöfe als „Handlanger eines Oberkommandierenden“ [123] etc.). Die Argumentation des Buches ist über weite Teile stark psychologisierend. Immer wieder ist von „unverarbeiteten Ängsten“ (46) „verdrängten Anteilen“ (63, 104), „Projektionen“ (63, 114) oder „infantilen Neigungen“ (116) die Rede und selbst die kirchenpolitischen Optionen Benedikts XVI. werden mit Rückgriff auf dessen Kindheit erklärt (64). Der Wert eines solchen Blickpunkts soll nicht bestritten werden, die psychologischen Analysen muten bisweilen jedoch etwas zu schemenhaft an und gehen auf Kosten der theologischen Argumentation, von der sich der Leser/die Leserin an manchen Stellen mehr Differenziertheit und Tiefe erwarten würde.

Fraglich ist auch, ob das Vertrauen des Autors in die Kraft der „säkularen menschlichen Vernunft“, „zum entscheidenden Medium [zu] werden, mit deren (sic!) Hilfe sich die fundamentalistischen Verhängungen auflösen ließen“ (155), angesichts der in den letzten Jahren auch von säkularer Seite zum Ausdruck gebrachten Zweifel an der „motivierenden Kraft [...] der [...] guten Gründe“ der praktischen Vernunft (Habermas) nicht zu optimistisch ist. Freilich erkennt auch der Autor an, dass man Säkularisierung und Moderne (H. verwendet beide Begriffe zumeist synonym) nicht in unkritischer Weise zu einem neuen Heilmittel hochstilisieren sollte, dennoch erscheinen die irrationalen Seiten der abendländischen „Vernunftgeschichte“ sowie die Voraussetzungen anderer Kontinente und Kulturen, deren religiöse Entwicklungen sich nicht unmittelbar durch das Paradigma der Säkularisierung charakterisieren zu lassen scheinen, ausgeblendet. Notwendig wäre ein differenzierter Blick auf die Moderne, der zwar ihre Herausforderungen für Theologie und Kirche so wie H. offen und selbstkritisch benennt, aber auch ihre Ambivalenzen und irrationalen Momente nicht aus den Augen verliert. Ob ein „säkulares Denken“, wie der Autor behauptet, „Abhilfe“ vom Fundamentalismus leisten kann (15), scheint dem Rez. angesichts der auch im Buch betonten Komplexität des Phänomens Fundamentalismus zweifelhaft.

Mit dem Rücktritt Papst Benedikts XVI. und der Wahl Jorge Mario Bergoglios scheint das Buch H.s darüber hinaus auf den ersten Blick zu spät zu kommen. Es gibt Zeugnis von den sich immer stärker polarisierenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil v. a. die deutschsprachige Theologie geprägt und unter dem Pontifikat Benedikts XVI. einen Höhepunkt erreicht haben. H.s Kritik verrät in diesem Sinn die Verortung in kirchlichen und theologischen Kontexten, die im Mittel- und Westeuropa der zweiten Hälfte des 20. Jh.s bestimmend waren, in der globalen Kirche des 21. Jh.s aber wohl nicht mehr die vorherrschenden sein werden. Der gegenwärtige Papst hat in den letzten Monaten wiederholt Zeichen in Richtung des im Buch geforderten Abbaus des römischen Zentralismus sowie einer (von H. nicht thematisierten, aber nichtsdestotrotz nicht weniger wichtigen) Überwindung der jahrhundertlangen eurozentristischen Verengung der Kirche gesetzt. Die Kirche scheint auf dem Weg, sich aus dem Zentrum zu verabschieden. Damit ist die Gefahr fundamentalistischer Tendenzen, die mit ihren demokratiepolitisch höchst bedenklichen gesellschaftlichen Optionen während der letzten Jahrzehnte zweifellos an Raum und Einfluss in der röm.-kath. Kirche gewonnen haben, freilich nicht für alle Zeit gebannt. Hierin liegt die bleibende Aktualität von H.s Werk.

Wien

Sebastian Pittl

Gods and Arms. On Religion and Armed Conflict, hg. v. Kjell-Åke Nordquist. – Cambridge: Lutterworth Press 2013. 163 S., pb. \$ 20,00 ISBN: 978–1–62032–190–4

Spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September gibt es ein zunehmendes Interesse am Zusammenhang von Gewalt und Religion. Jüngste Untersuchungen, die von zunehmenden religiösen Feindseligkeiten sprechen, zeigen, dass diese Frage im Blickfeld aktueller Forschung bleiben wird. In der breiten Öffentlichkeit spitzt sich aber die Diskussion oft auf die Kritik eines angeblich zur Gewalt neigenden Islam zu. Der vorliegende Band, der aus der Zusammenarbeit von drei Forschungsinstituten in Schweden (Church of Sweden Research Unit; Life and Peace Institute; Department of Peace and Conflict Research / Uppsala Univ.) hervorging, wirkt auf vielfache Weise solchen Vorurteilen entgegen. Kein verengter Blick auf den Dschihadismus steht im Vordergrund, sondern drei eher grundsätzliche Zugänge werden durch ganz konkrete Beispiele ergänzt, die mehrheitlich sogar aus der christlichen Welt stammen. Auch die oft vorherrschende geographische Verengung auf den Westen oder den Nahen Osten wird ver-

mieden, indem mit Sri Lanka, Kolumbien und Ruanda auch Beispiele aus ganz anderen Kontinenten zur Sprache kommen. Schließlich wird auch jene Verkürzung vermieden, die Religion vorschnell mit Gewalt identifiziert und religiöse Friedenspotentiale ausklammert. Neue Einsichten bieten v.a. die konkreten Fallbeispiele.

Göran Gunner ist den apokalyptischen Spekulationen jener evangelikalen Fundamentalisten in den USA nachgegangen, die sich durch die millionenfach verkauften Bücher, Filme und Spiele der Bestseller-Serie „Left Behind“ auf eine Armageddon-Theologie einschwören. Diese Theologie bereitet auf eine baldige kriegsartige Endkatastrophe vor und regt gleichzeitig auch dazu an, aktiv für Gott zur militärischen Gewalt zu greifen. Ein ganz anderes Beispiel kommt in Anne N. Kubais Beitrag über gefangene Verfolger des Völkermords in Ruanda in den Blick. Bestürzend ist – angesichts von fast einer Million Toten – zuerst die Einsicht, dass Ruanda zu den katholischsten Ländern Afrikas zählt und 90 % der Bevölkerung sich zum Christentum bekennen. K. interviewte inhaftierte Verfolger, die auf die „Macht des Satans“ hinwiesen, der ihnen half, ihre eigenen Gewalttaten zu erklären, aber bis zu einem gewissen Grad auch von sich abzuwälzen. Gleichzeitig verweist die Autorin aber auch auf die religiösen Motive zur Reue und Vergebung, die positiv zu einem Neubeginn in diesem Land beitragen können. Jennifer Schirmer wiederum beleuchtet die Einflüsse bestimmter Strömungen der Befreiungstheologie auf die links orientierte kolumbianische Guerillabewegung ELN („Nationale Befreiungsarmee“). Im Zentrum steht dabei der katholische Priester Camilo Torres, der aufgrund seiner politischen Aktivitäten von der Ausübung des Priesteramtes suspendiert wurde, sich der ELN anschloss, schon nach vierzig Tagen in seiner ersten Kampfhandlung getötet und dadurch für viele zum Heiligen wurde. Die Autorin verweist einerseits auf Parallelen, die sich in der Lebenshingabe für politische Ideale und religiösen Opfervorstellungen zeigen, sieht andererseits aber auch den Unterschied zwischen quasi-religiösen Zügen der Guerillabewegung und einer genuin religiösen Überzeugung, bleibt jedoch eine systematische Reflexion darüber schuldig. Mariyahl Hoole, Nari Senanayake und Jehan Perera setzen sich in ihrem Beitrag mit der Frage auseinander, was Religionen zum Friedensaufbau in dem von einem blutigen Bürgerkrieg gespaltenen Sri Lanka beitragen können. Gegen die zu oberflächliche These, dass die vergangenen Konflikte in Sri Lanka bloß ethnisch motiviert gewesen seien, zeigt der Beitrag, dass in Fragen der ethnischen Identität meist auch religiöse Komponenten mit im Spiel sind. Wichtiger aber sind die Überlegungen zum Friedensbeitrag der Religionen für die weitere Entwicklung Sri Lankas. Sorgfältig wird dabei zwischen den Möglichkeiten institutioneller Akteure auf nationaler Ebene und lokaler Mitglieder von Basisbewegungen unterschieden. Auf diesen verschiedenen Ebenen gilt es, v.a. durch eine interreligiöse Zusammenarbeit, die Entwicklung des Landes voranzutreiben. Maria Småberg beleuchtet am Beispiel der Anglikanischen Kirche die friedensfördernden Möglichkeiten, die sich einer sog. „dritten Partei“ in Palästina zwischen 1920 und 1948 boten. Während des britischen Mandates für Palästina versuchte diese Kirche in einer schwierigen Konfliktlage zwischen Muslimen, Juden und Christen das friedliche Zusammenleben zu fördern, indem sie einerseits als Vermittlerin und andererseits auch als Fürsprecherin für benachteiligte Gruppen agierte. Dieses Beispiel steht für die heute zunehmend wichtiger werdende Möglichkeit kirchlicher oder religiös motivierter Diplomatie („faith-based diplomacy“). Die Autorin versäumt es aber auch nicht, an diesem Beispiel problematische Neigungen zum westlichen Orientalismus und zum christlichen Triumphalismus hervorzuheben.

Die allgemeiner gehaltenen Beiträge zu diesem Sammelband stammen einerseits von zwei international anerkannten Autoren zur Frage des Verhältnisses von Religion und Gewalt und andererseits vom Hg. dieses Bandes. Der amerikanische Historiker und Friedensforscher R. Scott Appleby eröffnet den Band mit einer systematischen Reflexion über das Verhältnis von Religion, Fundamentalismus und Konflikt. Er schließt dabei sowohl an seine langjährige Mitarbeit am mehrbändigen „Fundamentalism Project“ (mit M. Marty) als auch an sein grundlegendes Werk „The Ambivalence of the Sacred“ (2000) an. Sorgfältig unterscheidet er dabei zwischen verschiedenen Formen von Fundamentalismen, die nicht alle automatisch zur Gewalt neigen, um schließlich sein Augenmerk auf jene gesellschaftlichen und politischen Konstellationen zu richten, die fundamentalistische Gewalt eindämmen oder aber anfachen können. Während Militärregime und Polizeistaaten einen guten Nährboden für diese Form von religiös motivierter Gewalt bieten, kann umgekehrt eine lebendige Demokratie im Zusammenklang mit einer stabilen Zivilgesellschaft Fundamentalisten dazu bewegen, sich auf friedliche Weise an der Gestaltung der Welt zu beteiligen. Mit dem amerikanischen Soziologen Mark Juergensmeyer folgt auf diesen Beitrag ein Experte für religiös motivierten Terrorismus, der v.a. durch sein Buch „Terror in the Mind of God“ bekannt wurde. Sein Beitrag reflektiert die Gewalteskala- tion zwischen dschihadistischem Terrorismus (Osama bin Laden) einerseits und dem US-amerikanischen Krieg gegen den Terror (George W. Bush) andererseits. Deutlich beleuchtet er die spiegelbildliche Aufschaukelung dieser gewalttätigen Konfrontation, die zum globalen Krieg von Dschihadis („Global Jihadi War“) in unserer Gegenwart geführt. Auch seine Betonung, wie sehr sich alle Gegner in diesem Konflikt als verfolgte verstehen, die sich verteidigen müssen, überzeugt. Problematischer ist dagegen J.s These, dass religiöse Motive eines kosmischen Krieges, wie er sie in der Johannesapokalypse oder in Sure 9 des Korans zu erkennen glaubt, religiöse Akteure zur Verabsolutierung von Feindschaft antreibe. Ist nicht die aktive Gewalt im Namen Gottes eher ein Zeichen für einen modernen Aktivismus, der gar kein Vertrauen in Gott mehr kennt und nur sehr äußerlich mit den großen religiösen Traditionen verbunden bleibt?

Der abschließende Beitrag zu diesem Band stammt von K.-Å. Nordquist, einem Friedensforscher an der Theol. Fak. der Univ. Stockholm, der mittels eini-

ger systematischer Reflexionen zum Verhältnis von Krieg und Religion den Band bündelt. Beachtenswert ist seine Reflexion des Religionsbegriffs, der bei genauerem Hinsehen eine allgemeine These zur Gewalt gar nicht mehr erlaubt. Mit J. Habermas betont er die Notwendigkeit, friedlichere Theologien zu entwickeln, damit diese im Unterschied zur Philosophie direkt die so wichtigen innerreligiösen Reflexionsprozesse auslösen können.

Innsbruck

Wolfgang Palaver

Praktische Theologie

Halbfas, Hubertus: Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik. – Ostfildern: Patmos 2012. 222 S., kt € 17,90 ISBN: 978-3-8436-0200-6

Der auch in hohem Alter publizistisch noch ungemein produktive Hubertus Halbfas hat mehr als vierzig Jahre nach seiner bedeutenden Fundamentalkatechetik (Düsseldorf 1968) eine „Fundamentalkritik“ des gegenwärtigen Religionsunterrichts vorgelegt. Diese Kritik ist eingebettet in ein weites Panorama: den Blick auf ein Christentum, das unter dem Ballast seiner Glaubenslehre unterzugehen droht (vgl. dazu auch das vorangegangene Buch von H.: *Glaubensverlust*). Warum sich das Christentum neu erfinden muss). Aus der Sicht H.' ist deshalb eine Transformation des Christentums fällig: von einer Glaubenslehre zu einer Lebensgestalt. Ein „Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust“ hätte diesen Prozess mitzuvollziehen bzw. im Rahmen seiner Möglichkeiten aktiv zu gestalten.

H.' Ausgangspunkt ist die tiefe Krise im Tradierungsprozess christlichen Glaubens. Es gelinge nicht mehr, die zentralen Inhalte dieses Glaubens Menschen von heute verständlich zu machen und als Hilfe zum Begreifen ihrer selbst und ihres Lebens zu erschließen. Die Krise des Christentums ist demnach nicht in erster Linie etwa eine Krise seiner Strukturen (Hierarchie, Zölibat, Großgemeinden usw.) oder ein Problem seines Personals (sexueller Missbrauch, konservative Verhärtung, Amtsmissbrauch usw.), sondern eine Krise seiner Inhalte. Fast alles, was sich im Laufe der Christentumsgeschichte an lehrhaften Entfaltungen über das einfache Reich-Gottes-Programm Jesu gelegt habe, sei heute durch noch so kunstvolle Apologetik nicht mehr plausibel zu machen. Die unsachgemäße Überlagerung der einfachen, universal gültigen und selbst für Atheisten nachvollziehbaren Lebenspraktik Jesu durch ein immer komplizierter werdendes System von Glaubenswahrheiten beginne mit Paulus, setze sich fort in der Adaption von Kategorien und Begriffen der hellenistischen Philosophie und ende in Glaubenskompendien wie dem Weltkatechismus oder dem „Youcat“, die unfreiwillige Zeugnisse einer religiösen Kommunikationsunfähigkeit seien. Damit befinde sich der Religionsunterricht, in dem sich Religion und Glaube wie kaum irgendwo sonst der kritischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Weltansichten gewachsen zeigen müssen, von vornherein in einer höchst schwierigen Situation.

Dieser Situation sei die für die Anlage und Gestaltung des Religionsunterrichts verantwortliche Fachdidaktik, so die Diagnose von H., in keiner Weise gewachsen. Sie beschäftige sich in großer Breite mit Fragen, die für die Praxis kaum irgendwelche Relevanz besäßen (z.B. Fragen nach der Konzeption des Religionsunterrichts), und sie vernachlässige jene Probleme, die für religiöse Lernprozesse als fundamental gelten müssten. Damit meint H. v.a. die Aufgabe, zu einem angemessenen Umgang mit Formen religiöser Sprache zu befähigen (Metapher, Symbol, Sage, Legende, Mythos, Dogma usw.) sowie überzeugende Strategien zur Erschließung grundlegender Inhaltsbereiche zu entwickeln (Bibel und Gottesfrage, Christentumsgeschichte und Weltreligionen usw.). Zu beiden Aufgaben hat H. an anderem Ort reich entfaltete Vorschläge entwickelt (vgl. zuletzt: *Religiöse Sprachlehre*), die seiner eigenen Einschätzung nach aber in der universitären Religionspädagogik keine wirkliche Durchschlagskraft gewonnen haben.

Vollends auf die falsche Spur gerate die Religionsdidaktik mit der Übernahme eines kompetenzorientierten Ansatzes. Wo der Religionsunterricht von den bei Schüler/innen zu entwickelnden Kompetenzen her denke und nicht von den zu erschließenden Inhalten her, komme es unweigerlich zu einer Funktionalisierung und Trivialisierung der Gegenstände, die nur noch als relativ beliebiges Material zur Entwicklung von Fähigkeiten betrachtet würden. Die Folgen demonstriert H. geradezu genüsslich an diversen neueren religionsunterrichtlichen Steuerungselementen (Kerncurricula, Religionsbüchern, Praxisbüchern). Er entdeckt hier viel fachliche Inkompetenz, inhaltliche Oberflächlichkeit und „leidenschaftslosen Formalismus“ (vgl. 147). Sein Gegenentwurf setzt auf einen von Klasse 1 bis 10 am Prinzip der didaktischen Folgerichtigkeit ausgerichteten, inhaltlich ausdifferenzierten Lehrplan, dessen Umsetzung von einem damit korrespondierenden Unterrichtswerk (Religionsbücher samt Lehrerkommentare) unterstützt wird. Dieser Gegenentwurf liegt bereits seit vielen Jahren vor und H. kommt immer wieder auf ihn und die ihn aus seiner Sicht auszeichnenden didaktischen Grundlagen zu sprechen.

Zu den bereits genannten Schwächen der gegenwärtigen Religionsdidaktik komme nun aber noch hinzu, dass diese den Traditionsbruch nicht wirklich ernst nehme und in ihrer Sprache, ihren Themen und ihren Zielsetzungen viel zu voraussetzungsreich sei. Im Grunde genommen habe sich der Religionsunterricht von einem katechetischen Konzept bis zur Stunde nicht wirklich zu lösen vermocht und behandle die Schüler/innen immer noch als Glaubensschüler/-innen. Diese Verengung, die eine offene und wirklich kritische Erörterung der Plausibilität überkommener Glaubenslehren unmöglich mache, sei allerdings auch den restriktiven kirchlichen Verhältnissen geschuldet. Was das heißt, stellt H. am Beispiel des kirchlichen Zulassungsverfahrens für katholische Unterrichtswerke dar, das nach seiner Reform im Jahre 2002 mittlerweile darauf hinauslaufe, Religionsbücher den Vorstellungen jener Bischöfe anzupassen, die am konservativsten seien. So aber, meint H., dürfe „sich die Religionspädagogik nicht entmündigen lassen“ (169).

H. holt in diesem Buch weit aus und spricht viel an, sodass hier nicht alle Themen und Argumente aufgenommen werden können. Seinem Anspruch, eine „Fundamentalkritik“ zu leisten, wird er ohne Zweifel gerecht. Fundamental ist er es, nämlich bei den Glaubensinhalten, kann man nicht ansetzen. Was H. schreibt, und er *kann* schreiben, ist in jedem Kap. anregend und herausfordernd und eine lohnende Lektüre. Was er an der Religionsdidaktik kritisiert, hat in vieler Hinsicht Hand und Fuß und ist sehr ernst zu nehmen. Was er an eigenen Vorschlägen macht, ist – immer noch und immer wieder – unbedingt diskussionswürdig. Die Religionsdidaktik kann sich glücklich schätzen, in H. einen derartig aktiven und ganz und gar nicht altersmilden Nestor zu haben.

Die von H. hier vorgelegte „Fundamentalkritik“ hat allerdings auch einige Voraussetzungen, die sich durchaus bestreiten lassen. Das betrifft zunächst H.' theologische Position. Die Beschränkung christlichen Glaubens auf das als Lebenspraktik zu betrachtende Reich-Gottes-Programm Jesu würde Theologie und Religionsdidaktik möglicherweise mit einem Schlag aller Plausibilisierungsprobleme entheben. Aber würde sie nicht auch die Rede von Gott eigentlich überflüssig machen? Und würde, wenn „Gott“ bloß eine mythische Redensart wäre, dann nicht auch jene theologische Sprachlehre entbehrlich sein, auf die H. so großen Wert legt – es sei denn, diese Sprachlehre liefe eben gerade auf eine religionskritische Auflösung des Gottesgedankens hinaus? Schließlich: Warum sollte man nach einer strikten Reduktion christlichen Glaubens auf eine selbstevidente Botschaft der Liebe noch Jesu selbst bedürfen? Stellt Jesus und mit ihm all das, was die Evangelien von ihm erzählen und behaupten, in der Konsequenz von H.' Entrümpelungsstrategie dann nicht auch nur noch ein unnötiges Verstehenshindernis dar?

Ein zweiter bestreitbarer Punkt betrifft die religionsdidaktischen Voraussetzungen des Buches. Der gegenwärtigen Religionsdidaktik steht die von H. angesprochene Tradierungskrise nicht minder deutlich vor Augen als ihm selbst. Aber da sie auf diese Herausforderung andere Antworten gefunden hat als H., werden diese von jenem gar nicht als solche identifiziert. So ist von Entwicklungen wie dem „formativen Religionsunterricht“, dem „Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen“, einer religionspädagogischen Kulturhermeneutik (z.B. Kirchenraumpädagogik, Erschließung popkultureller Zeugnisse usw.) oder anderen durchaus krisensensiblen Ansätzen, mit denen sich die Religionsdidaktik in den letzten Jahren auseinandergesetzt hat, gar nicht die Rede. Besonders irritierend ist, dass H. eine wesentliche Tendenz in der religionsdidaktischen Entwicklung, nämlich die Tendenz zur Versachkundlichung religiösen Lernens, weitgehend verkennt. Wo die Religionsdidaktik heute vorsichtig vorschlägt, religiöse Traditionen (sachlich) kennenzulernen, sieht H. eine vorgestrigte Überwältigungsstrategie erneut Raum gewinnen, so als würde den Schüler/innen zugemutet, sie sollten sich diese Traditionen im Sinne eines strikten Glauben-Lernens affirmativ zu eigen machen. Auch wenn man einräumen muss, dass manche Ansätze und Materialien in diesem Punkt nicht unmissverständlich genug sind, wird spätestens hier deutlich, dass der Kommunikationsfluss zwischen der gegenwärtigen Religionsdidaktik und ihrem nach dem Tod von Karl Ernst Nipkow nun vielleicht wichtigsten Altmeister ein wenig sehr dünn geworden ist.

Essen

Rudolf Englert

Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, hg. v. Benedikt Kranemann / Birgit Jeggle-Merz. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 275 S., geb. € 29,99 ISBN 978-3-451-30904-5

Dass Liturgiewissenschaft in allen Konfessionen heute sinnvoll nur noch unter ökumenischem Blickwinkel betrieben werden kann, darauf machen gerade in jüngster Zeit nicht zuletzt anlässlich des 50. Jahrestages der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ hoch-

karätige wissenschaftliche Tagungen auf internationaler Ebene (vgl. ThRv 110 (2) 2014: „Liturgiereformen in den Kirchen“) wie auch im deutschen Sprachbereich aufmerksam. Unter dem Titel des hier anzuzeigenden Bandes haben sich im September 2012 mehr als 70 katholische, protestantische und altkatholische Liturgiewissenschaftler mit Grundfragen katholischer Liturgiereform aus Sicht der verschiedenen Konfessionen befasst. Zu jedem Thema gibt es Beiträge aus katholischem Blickwinkel wie aus dem der anderen Kirchen, sodass mit diesem Band ein interkonfessioneller Diskurs zu den Bereichen Leseordnungen im Für und Wider, Tradition und Erneuerung im Gottesdienst, Gebet und Liturgie, Ekklesiologische Dimension der Liturgie, Liturgie und Amt, Tätige Teilnahme der Gemeinde sowie Liturgie und Raum vorliegt.

Schon in der Einleitung der Hg. „Ökumenekompatible Liturgiewissenschaft vor den Herausforderungen eines ‚säkularen Zeitalters‘“ (9–16) zeigt sich ein zentraler Aspekt dafür, warum es nur ein ökumenisch verantwortetes Forschen und Lehren geben kann. Thema „ist längst nicht mehr (allein) die Frage des Verständnisses der anderen Konfession, sondern der gemeinsamen Auseinandersetzung der christlichen Theologien und damit auch der Liturgiewissenschaften mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld und den entsprechenden Entwicklungen auch in den Kirchen. Nur so bewahrt sich die Liturgiewissenschaft gleich welcher Konfession Realitätssinn und bleibt sie eine interessante, weil auskunftsfähige Gesprächspartnerin in den Kirchen wie der Gesellschaft.“ (15) Damit sind heutige Herausforderungen benannt, denn es geht um das „christliche Gottesbekenntnis und die Möglichkeiten wie die Chancen, dieses in unterschiedlichen Ausprägungen, aber auch gemeinsam als Ausdruck der Hoffnung, die Christen trägt, zu feiern“ (ebd.).

Die durch das Konzil initiierte neue Perikopenordnung hat erheblichen Einfluss auf veränderte Leseordnungen auch in den anderen Konfessionen gehabt. Die Beiträge von *Ansgar Franz* („Das theologische Verständnis der Auswahl von Verkündigungstexten für die Liturgie“, 17–28) und *Ralph Kunz* („Schriftlesung und Predigt im reformierten Gottesdienst“, 29–43) zeigen, dass es sich dabei um einen nie abgeschlossenen Prozess handeln wird, denn einmal ist im Jahreslauf ein Durchgang durch die wichtigsten Bücher der Schrift zu ermöglichen, zum andern ist die Auswahl auch von den Erfordernissen der Gottesdienstgemeinschaft her zu bestimmen.

Noch wichtiger ist das beständige Nachdenken über Tradition und Erneuerung, hier durch *Kristian Fechtner* für die evangelische Kirche (45–54), der in der Frage nach der Verbindlichkeit gottesdienstlicher Agenden einen ekklesiologischen Dauerkonflikt des neuzeitlichen Protestantismus sieht, und *Martin Klöckner* für die katholische Kirche (55–76). K. setzt sich u.a. sehr grundlegend mit „Tradition und Erneuerung angesichts neuer Engführungen der römischen Liturgie“ (66–71) im Hinblick auf die „Repristinierung eines überholten Stadiums der römischen Liturgie“, nämlich die Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie durch Benedikt XVI. 2007, auseinander. Hiermit werde „vermeintlich die römische Tradition bewahrt, doch bedeutet der Rückgriff auf einen bestimmten überholten Stand gleichzeitig eine Verweigerung, die theologisch, spirituell, kulturell und gestalterisch begründete Reform der Liturgie und damit auch die Dynamik der Überlieferung in der Kirche anzuerkennen“ (71). Weitere Fragen sind: Was bedeutet für die Liturgie ‚gesunde Überlieferung‘ (SC 23) (ebd.) und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Verbindlichkeit liturgischer Ordnungen? (74) Tatsächlich dienen liturgische Ordnungen der Qualitätssicherung für ein angemessenes Niveau in Wort, Gesang und Gestalt, soll Liturgie über den Moment hinaus erträglich bleiben und wiederholbar sein. „Sowohl die liturgische Tradition als auch jede liturgische Erneuerung werden aber nur dann auf Akzeptanz rechnen können, wenn sie den Gottesdienst der Kirche wirklich bereichern, und zwar theologisch verantwortet, geistlich fruchtbringend und kulturell angemessen.“ (76) *Stefan Böntert* greift das in seinem Beitrag „Gottesdienste ‚in der zweiten Reihe‘“ (77–96) auf, indem er auf die auch in der katholischen Kirche zunehmende Pluralisierung der Liturgie eingeht. Damit sei „eine wichtige Wegmarke erreicht. Sie macht es erforderlich, nach den spezifischen Herausforderungen für die Praxis, aber auch für die liturgiewissenschaftliche Arbeit zu fragen. Ausgehend vom theologischen Anspruch der Liturgie wird es künftig darum gehen müssen, bis zu welcher Grenze die Liturgie den Weg des Experimentierens beschreiten kann, ohne ihre Identität als Feier der Begegnung mit Gott aus der Hand zu geben – eine Frage, die unübersehbar in das Grundproblem des Verhältnisses von Normativität und Freiheit führt. Was kann noch als Liturgie bezeichnet werden, was nicht?“ (80) Diese neue Pluralität setze nicht die offizielle Ordnung außer Kraft, sondern ergänze sie notwendig, weil die Begegnung mit Gott an sich stetig verändernde kulturelle Ausdrucksformen gebunden ist. Von daher sei das Objekt der Liturgiewissenschaft keine binnenkirchliche Instanz mehr, sondern gehe weit darüber hinaus. Weil es dabei eine Fülle von Paralleltäten in den Konfessionen gebe, sei die ökumenische Kooperation notwendig und heute weitgehend auch selbstverständlich (96).

Da hier nicht auf alle Beiträge eingegangen werden kann, sei zumindest darauf hingewiesen, dass sich mit Gebet und Liturgie befassen: *Jochen Arnold* („Zum Vorwurf des Verlustes der christologischen Dimension in evangelischen Oratorien“, 97–124), *Angela Berlis* („Die Sprache des Gebets im alt-kath-

lischen Eucharistiebuch“, 125–139) – angemerkt sei, dass dieses in der Grundgestalt eine Übersetzung des lateinischen „Missale Romanum“ ist, aber 23 Eucharistiegebete enthält und sprachlich das katholische „Messbuch“ weithin in den Schatten stellt – sowie *Stephan Winter* („Zu wem und wie beten im Kontext der entfalteten Moderne?“, 140–164). Über die ekklesiologische Dimension der Liturgie handeln *Peter Ebenbauer* („Die Kirche lebt aus der Eucharistie: Zum Verhältnis von Liturgie und Kirche“, 165–179) und *Alexander Deeg* („Kirche aus dem Wort. Ekklesiologische Implikationen für eine Theologie des Gottesdienstes aus lutherischer Sicht“, 180–196), wobei sich doch erhebliche Differenzen zwischen katholischem und protestantischem Verständnis zeigen und zudem in der evangelischen Praktischen Theologie „gegenwärtig ekklesiologische Überlegungen im liturgischen Kontext kaum zur Sprache“ kommen (182). Zu Liturgie und Amt gibt es Beiträge von *David Plüss* („Reformiert ordinieren. Liturgiewissenschaftliche und ritualtheoretische Analyse“, 197–217) und *Winfried Haunerland* („Katholische Überlegungen zur reformierten Ordinationspraxis“, 218–226).

Da die *Participatio actiosa* einer der am meisten gebrauchten Begriffe der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ist, verdienen die Beiträge über die aktive Teilnahme von *Katharina Stork-Denker* („Das evangelische Verständnis von „Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst“, 227–239) und *Julia Knop* („Participatio actiosa: Liturgie feiern – Kirche sein“, 240–254) besondere Beachtung, wobei die evangelische Theologin zu dem Fazit kommt: „Anders als in der Liturgiekonstitution gibt es in der evangelischen Liturgik kein geschlossenes Konzept von Beteiligung. Aus der Beschäftigung mit den unterschiedlichsten Gottesdienstkonzepten sowie unter Aufnahme empirischer Beobachtungen lassen sich neben der Begründung aus dem allgemeinen Priestertum und dem Wesen des Gottesdienstes als dialogisches Geschehen jedoch einige wesentliche Aspekte für das evangelische Verständnis von Beteiligung nennen.“ (237) Angeführt wird u.a., dass das evangelische Verständnis „weiter und offener für die Bedürfnisse des Einzelnen“ sei, der Lebens- und Alltagsbezug des Gottesdienstes eine besondere Rolle spiele, die pluralen Glaubens- und Lebensformen berücksichtigt werden müssten und die Qualität der Gottesdienstgestaltung wichtig sei. Nun sind dies alles auch Faktoren für einen fruchtbaren katholischen Gottesdienst, dem dann allerdings eben auch eine theologische Grundlegung eignet, die evangelischer Liturgik so eher fremd zu sein scheint.

Zu „Liturgie und Raum in konfessioneller Perspektive“ teilen sich der katholische Liturgiewissenschaftler *Albert Gerhards* und der evangelische Dozent für Religions- und Kirchenästhetik *Johannes Stükelberger* einen Beitrag (255–273). Hier zeigt sich erneut, was längst selbstverständlich sein sollte, dass es eine zunehmende Konvergenz zwischen beiden Konfessionen hinsichtlich der Theologie des Kirchenraumes gibt. Jedenfalls taugt die undifferenzierte Rede vom katholischen Sakralraum gegenüber dem evangelischen Kirchenraum nicht mehr.

In den verschiedenen Aufsätzen zeigt sich an konkreten Themen, wie sehr sich das Liturgieverständnis der Kirchen seit der zweiten Hälfte des 20. Jh.s, und hier vornehmlich ausgelöst durch das II. Vatikanum, einander angenähert hat. Vor einem halben Jahrhundert hatte man das zwar zu erhoffen gewagt, doch eine Realisierung angesichts einer für die Kirchengeschichte doch recht kurzen Zeitspanne nicht wirklich annehmen können.

Münster

Klemens Richter

Müller, Georg: *Sedes Romana impedita*. Kanonistische Annäherungen zu einem nicht ausgeführten päpstlichen Spezialgesetz. – St. Ottilien: EOS 2012. 121 S. (Kanonistische Reihe, 23), pb. € 14,95 ISBN: 978-3-8306-7578-5

Als Georg Müller im Advent 2012 das Vorwort zu vorliegenden Publikation verfasste, war ihm sicher nicht bewusst, wie aktuell seine kanonistischen Darlegungen zur Behinderung des päpstlichen Stuhls innerhalb weniger Wochen werden könnten. Sein abschließendes Urteil, „dass der rechtzeitige Rücktritt eines geistig noch zurechnungsfähigen Amtsinhabers stets einer noch so ausgefeilten anderen Prozedur vorzuziehen“, jedoch der „Umgang mit einem zurückgetretenen Papst“ erst auszuloten und neu zu erlernen sei (109), fand am 11. Februar 2013 erstmals nach dem Amtsverzicht Papst Coelestins V. (1294) wieder eine reale Entsprechung. Papst Benedikt XVI. kündigte an diesem Tag gemäß c. 332 § 2 CIC in geistiger Klarheit und Freiheit sowie mittels hinreichender Kundmachung an, in Anbetracht des fortschreitenden Verlustes seiner körperlichen Kräfte auf sein Amt zu verzichten.

Von daher lesen sich die Überlegungen des Autors nicht mehr nur als ein rein theoretisches Denkgebäude der Kanonistik, das in den langen Pontifikaten der Päpste des 20. Jh.s immer wieder seinen praktischen Anhalt fand. Das ähnlich mit dem zunehmenden Altersdurchschnitt der Menschheit anwachsende Alter der Päpste sowie die damit verbundenen möglichen Erkrankungen, die eine Amtsführung nicht nur erschweren, sondern auf Dauer sogar unmöglich machen können, ist der unbestreitbare Legitimationsgrund für die Durchdringung der damit verbundenen Rechtsfrage. Darin liegt die Intention der zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizienten des Kanonischen

Rechts an der Univ. Münster erstellten Untersuchung. Sie dient der Vorsorge für den Fall, dass ein Papst aufgrund gesundheitlicher Einschränkungen in der Amtsführung völlig (*prorsus*) behindert ist und die gesetzlich vorgesehene Verzichtserklärung nicht mehr hat vornehmen können. An die Notwendigkeit eines entsprechenden Spezialgesetzes zu erinnern, sieht der Autor als mit der Würde des Petrusamtes vereinbar: „Das Vertrauen in die Vorsehung und der Wille zur gesetzlichen Normierung haben sich dabei in der Kirche nie ausgeschlossen, sondern waren stets aufeinander bezogen“ (11). Im kanonistischen Ringen um diese nicht leichte und durchaus heikle Frage ist M. eine beachtliche wissenschaftliche Leistung gelungen, die sich inhaltlich und formal bestens der Rechtsmaterie widmet sowie abschließend mit einer stets spürbaren Behutsamkeit und Achtung vor dem obersten Amt der Kirche eine hilfreiche Handlungsmöglichkeit aufweist.

Im ersten Teil der Untersuchung (13–39) skizziert der Autor in prägnanter Weise den theologischen Hintergrund der Thematik. Durch den sicheren Umgang mit der einschlägigen Literatur zur Entwicklung des Papstamtes seit dem I. Vatikanischen Konzil gelingt es ihm, die wichtigsten dogmatischen und kanonistischen Kriterien zur aktuellen Bestimmung des Petrusdienstes zu umschreiben. Dabei geht es ihm nicht darum, die Lehre zum Papstamt zu bewerten, sondern die Lehr- und Rechtsaussagen in einer Weise zusammenzutragen, die der Bedeutung der Frage nach der Amtsbehinderung gerecht wird. Als notwendiges medizinisches Pendant, das die andere Seite der Fragestellung in den Blick nimmt, stellt M. in einem knapp gehaltenen Exkurs Hinweise zu neurologischen Erkrankungen wie Demenzformen, Schlaganfall und Morbus Parkinson zusammen. Er versucht damit, das aufgeworfene Problem bewusst verschärft zu konturieren und mit der kanonistischen Frage zu verbinden, was von Seiten der Kirche im Fall der Handlungsunfähigkeit eines Papstes zu tun sei.

Der zweite Teil der Arbeit (47–64) widmet sich dem rechtlichen Begriff der „sedes impedita“ und grenzt diesen vor dem Hintergrund der geltenden Rechtsbestimmungen von der Sedisvakanz ab. Da der Gesetzgeber normativ nicht ausdrücklich festlegt, in welchen Fällen der päpstliche Stuhl als „völlig“, d.h. als „dauerhaft“ behindert anzusehen ist, sucht der Autor eine Anleihe in c. 412 CIC über die Behinderung des bischöflichen Stuhls. Demnach liegt eine solche Behinderung – nicht jedoch der rechtliche Tatbestand der Sedisvakanz – vor, wenn der Amtsinhaber aufgrund von Gefangenschaft, Verbannung, Exil oder dauernder Geisteserkrankung sein Amt nicht einmal durch schriftliche Anweisungen ausüben kann. Die nähere Erfassung der rechtlichen Merkmale veranlasst den Autor aber m. E. zu Recht, eine einfache Übernahme der Normen auf den Bischofsstuhl von Rom aus mehreren Gründen abzulehnen. Gemäß c. 335 CIC bedarf es für diesen Fall einer bis heute jedoch (noch) nicht vorliegenden *lex specialis*, die bisher nur ansatzweise in den Bestimmungen der Apostolischen Konstitution „*Universi Dominici Gregis*“ zur interimistischen Leitung der Kirche aufscheint. Darüber hinaus ist die Tatsache rechtlich nicht unerheblich, dass der Papst nicht allein Bischof der Kirche von Rom, sondern zugleich oberster Hirte und Lehrer der Gesamtkirche ist. Das relativiert insbes. das Behinderungskriterium einer Unmöglichkeit zumindest schriftlicher Kommunikation. V.a. jedoch die möglichen neurologischen Erkrankungen begründen und verstärken das Desiderat des Autors, die notwendigen rechtlichen Bestimmungen unter Wahrung des rechtlichen Axioms „*Prima sedes a nemine iudicatur*“ (c. 1404 CIC) in einem Spezialgesetz zusammenzutragen. Die dem Amt unangemessenen Diskussionen, wer in solchen Situationen „das Sagen hat“, müssen und können dadurch im Sinne eines Rechtsschutzes des Papstamtes vermieden werden.

Im dritten Teil (65–91) nimmt der Autor zur Klärung der Sachfrage die Rechtsfiguren des „papa haereticus“ und des „papa idioticus“ in rechtsgeschichtlicher Perspektive auf und gelangt so zu einer Abgrenzung. Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass der theoretisch zu denkende Sachverhalt einer päpstlichen Häresie von sich aus den Verlust des Amtes und folglich die Sedisvakanz mit sich brächte, während einem geisteserkrankten Papst das Rechtsgebilde der Amtsbehinderung entspräche. Beiden gemein ist die Frage nach der erforderlichen Vorgehensweise eines dazu rechtlich befugt Handelnden, der die Tatsache als solche feststellt und der Lösung der Situation dient.

Aus den rechtsgeschichtlich gewonnenen Einsichten entwickelt der Autor schließlich im vierten Teil (93–109) einen Lösungsvorschlag, den er ausgewogen und zugleich strikt zum einen von jenen Vorschlägen, die er als „Veränderungen im System“ versteht (z.B. Designation eines Nachfolgers, Begrenzung der päpstlichen Amtszeit), und zum anderen von jenen, die sich in den kodikarischen Lösungsansätzen von James Provost und Barbara Ries widerspiegeln, abgrenzt.

M. plädiert für ein päpstliches Spezialgesetz nach c. 335 CIC, das „einen Weg aus dieser Situation der Behinderung hinaus“ (105) weist. Um den Eindruck einer dogmatisch unmöglichen Amtsabsetzung zu vermeiden, müssten die Päpste selbst als Gesetzgeber antizipierend tätig werden, sei es stets individuell und aktuell neu, sei es im Sinne eines Spezialgesetzes, das wie die Vakanz- und Papstwahlnormen als Apostolische Konstitution über die Pontifikate hinaus festgelegt ist. Hierzu skizziert M. einen mehrstufigen Verfahrensplan, an dessen Ende bei bleibender Behinderung aufgrund neurologisch irreversibler Erkrankungen die Erklärung der Vakanz durch den Camerlengo erfol-

gen könnte. Gleichwohl ist an dieser Stelle an den Ausgangsgedanken zu erinnern, dem gemäß ein rechtzeitiger Amtsverzicht eines geistig wachen Papstes dem Verfahren zur Feststellung der Amtsbehinderung vorzuziehen sei.

Das Verdienst M.s liegt darin, die Frage im Licht der aktuellen Entwicklungen behutsam, mit der gebotenen Vorsicht und doch kanonistisch eindeutig aufgegriffen und einem Lösungsansatz zugeführt zu haben. Dass er sich auch der tieferen Dimension eines solchen Ereignisses bewusst ist, macht nicht zuletzt sein Hinweis auf den leidenden Johannes Paul II. deutlich, der darin „die Kreuzesdimension des christlichen Glaubens ansichtig“ (109) gemacht hat.

Zum Schluss verbleibt ein terminologisches Plädoyer des Rez., das den Gesamteindruck der Untersuchung in keiner Weise in Frage stellt. Wenn der Gesetzgeber in c. 332 § 2 CIC von einer möglichen „renuntiatio“ des Papstes spricht, sollte diese in der deutschen Rechtssprache nicht mit dem weltlichen Begriff des „Rücktritts“, sondern mit „Amtsverzicht“ wiedergegeben werden. Politiker treten zurück, kirchliche Amtsträger verzichten auf ihr Amt.

Trier

Christoph Ohly

Neimes, Karl: Friedwaldbestattungen. Kirchenrechtliche Untersuchung einer alternativen Beisetzungsform. – Essen: Ludgerus 2013. 143 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Juris Canonici, 64), geh. € 24,00 ISBN: 978-3-87497-277-2

Die Bestattungskultur in Deutschland ist in jüngerer Zeit deutlichen Veränderungen unterworfen, für die insbes. eine Zunahme der Feuerbestattungen gegenüber den Erdbestattungen kennzeichnend ist; hinzu kommen weitere Phänomene, die sich mit Schlagworten wie Anonymisierung, Entkirchlichung, Mobilität, Ökonomisierung, Pluralisierung und Privatisierung der Bestattung umreißen lassen (vgl. 15; 77 u. ö.). Einen Sonderfall der Feuerbestattung stellt die „Urnenbestattung in natürlicher Umgebung“ dar, d. h. in sog. Friedwäldern, welche anders als klassische Friedhöfe nicht von Kommunen oder Religionsgemeinschaften, sondern von privaten Investoren als gewerbliche Unternehmen betrieben werden und die daher explizit auf Kundenwerbung und Gewinnerzielung angewiesen sind. Nachdem dieses Phänomen bereits in den Fokus von Liturgiewissenschaftlern und Pastoraltheologen geraten ist und mehrere deutsche Bistümer mit „Richtlinien“ und „Handreichungen“ reagiert haben, hat es sich der promovierte Theologe Karl Neimes zum Ziel seiner kanonistischen Lizentiatsdiss. gesetzt, die Möglichkeiten und Grenzen einer diesbzgl. kanonischen Gesetzgebung zu untersuchen; sein zentrales Forschungsinteresse gilt dabei der Frage: Hat der verstorbene Katholik einen kanonischen Rechtsanspruch auf ein kirchliches Begräbnis in einem sog. Friedwald?

In seiner von Einleitungs- (1–6) und Schlusskap. (111–121) gerahmten Studie skizziert der Vf. zunächst in zwei Kap. den Wandel in der Bestattungs- und Friedhofskultur (7–16) und stellt die alternative Bestattungsform der Friedwald-Bestattung vor (17–46). Dabei ist es sein Anliegen, das von den Friedwald-Betreibern propagierte Verständnis einer solchen Bestattung bzw. umgekehrt die Offenheit dieser Anbieter für ein kirchliches Begräbnis zu ermitteln, um sodann die amtskirchlichen Reaktionen auf diese Bestattungsform daraufhin untersuchen zu können, ob möglicherweise ein mittlerweile überholtes, dezidiert esoterisches Verständnis unterstellt worden ist. Das vierte Kap. (47–80) ist der kirchlichen Gesetzgebung gegen die Feuerbestattung gewidmet. Die Kirche hatte auf die Erfindung des Krematoriums und die nachfolgende Etablierung der Feuerbestattung als einer ordentlichen Bestattungsform – d. h. nicht nur als einer durch Gründe des öffentlichen Wohls, z. B. während einer Epidemie, gerechtfertigten Notmaßnahme – im letzten Viertel des 19. Jhs mit einer sehr restriktiven Gesetzgebung reagiert, die Katholiken, die eine Feuerbestattung wünschten, unter den Generalverdacht der Häresie gestellt hatte. Allerdings hat die scharfe kirchliche Reaktion wohl weniger der Bestattungsform an sich als vielmehr ihrer von antikirchlichen Kreisen in religionsfeindlicher Absicht betriebenen Bewerbung gegolten. Die Lockerung der Restriktionen seit den 1960er Jahren dient dem Vf. als Beleg dafür, dass die kanonische Gesetzgebung letztlich nicht in der Lage sei, gesellschaftliche Trends zu stoppen. Im fünften Kap. werden partikuläre Regelungen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellt (81–110). In der Diskussion der verschiedenen Verlautbarungen, Richtlinien und Handreichungen wird deutlich, dass die pastoralen Richtlinien des Bistums Paderborn aus dem Jahre 2006 (vgl. Abl Paderborn 150 [2007], 6f) in der Folgezeit eine gewisse Leitbildfunktion gewonnen haben. In diesem Zusammenhang arbeitet der Vf. nachdrücklich heraus, dass der Rechtscharakter der verschiedenen amtlichen Texte in mehreren Fällen unklar sei (vgl. 94–103); es wäre in der Tat wünschenswert, wenn das u. a. von Lothar Wächter wiederholt angemahnte Desiderat, bei Veröffentlichungen in kirchlichen Amtsblättern zwischen rechtlich unverbindlichen und Rechtstexten zu unterscheiden sowie bei letzteren auf die Typologie des CIC (vgl. cc. 7–21, 29–34, 135 CIC) zu achten, von den (Erz-)Bischöflichen Ordinariaten erfüllt würde.

Wie sich bei der Lektüre der Studie zeigt, sind mit dem Phänomen der Friedwaldbestattung eine Reihe von Einzelfragen verknüpft, die zum Teil grundsätzlicher Natur sind; die teilweise miteinander verflochten sind; und auf die der Vf. in Auseinandersetzung mit dem kodikarischen Recht des CIC sowie den bisherigen partikularrechtlichen Normgebungsversuchen theologisch verantwortete und pastoral praktikable Antworten sucht:

1. Sind Friedwälder *coemeteria* im Sinne des kanonischen Rechts und damit grundsätzlich taugliche Orte eines kirchlichen Begräbnisses? Der Vf. geht insoweit zu Recht von einem weiten Friedhofsbegriff aus (vgl. 106), der auch private Friedhofsbetreiber zulässt und bei dem es auch nicht auf eine sichtbare (bauliche) Abgrenzung – wie sie im deutschen Wort „Friedhof“ vorausgesetzt wird – zwischen der Welt der Lebenden und dem Bezirk der Toten ankommt. Sofern die Benutzungsordnung des Friedwalds eine Kennzeichnung der Grabstelle mit dem Namen des Verstorbenen und mit christlichen Symbolen sowie eine kirchliche Segnung der Grabstelle (vgl. dazu c. 1240 § 2 CIC) gestattet, stellen daher auch Friedwälder einen zulässigen Begräbnisort dar. Erfüllt die Benutzungsordnung dagegen die genannten Kriterien nicht, so kommt ein solcher Friedwald nicht als Wahl-Zömeterium i. S. d. c. 1180 § 2 CIC in Betracht bzw. kann eine solche Wahl durch das kanonische Recht untersagt werden. Im Weiteren ist dann die eingangs formulierte Frage nach dem subjektiven Rechtsanspruch des Katholiken auf ein kirchliches Friedwald-Begräbnis nach Maßgabe des c. 1184 § 1 Nr. 2 i. V. m. c. 1176 CIC zu beurteilen.

2. Sind bei räumlicher Entfernung zwischen der Heimatpfarrei des Verstorbenen und dem Begräbnisort, wie dies speziell bei Friedwald-Bestattungen regelmäßig der Fall ist (aber auch in Bezug auf andere Wahl-Friedhöfe problematisch werden kann), die Exequien auf das Requiem und nur eine weitere *statio* zu beschränken? Falls ja, auf die *statio* bei der Einäscherung oder bei der Beisetzung der Urne? Der Vf. begrüßt diesbzgl. die 2011 veröffentlichte Handreichung des Bistums Rottenburg-Stuttgart, in der ausdrücklich die Ansicht zurückgewiesen wird, die Urnenbeisetzung sei eine private Angelegenheit und eigne sich nicht für eine liturgische Feier (vgl. 117). Da auch die liturgischen Bücher auf ihre Weise das kirchliche Recht zum Ausdruck bringen, wäre es nach Ansicht des Rez. günstig gewesen, wenn der Vf. zu dieser Frage noch stärker von den (zugegebenermaßen dürftigen) Vorgaben im Rituale „Die kirchliche Begräbnisfeier“ her argumentiert hätte. Das Rituale lässt nach Auffassung des Rez. nicht erkennen, dass zwischen den verschiedenen Stationen ein Alternativverhältnis bestehen soll. Außerdem steht die Durchführung der Stationen ersichtlich nicht unter Personalvorbehalt, da im Fall eines Klerikermangels auch die Beauftragung von Laien mit der Leitung der Feier vorgesehen ist (tendenziell a. A. jedoch Nr. 5 der Praenotanda).

3. Wie ist – nicht zuletzt in Anbetracht der Regelzuständigkeit des Heimatpfarrers für das Begräbnis, c. 530 Nr. 5 CIC – die Zuständigkeit für eine evtl. (zweite) *statio* bei der Urnenbeisetzung zu regeln? Dem Vf. zufolge würde das Recht auf freie Friedhofswahl gem. c. 1180 § 2 CIC wertlos, wenn es mangels positiver Zuständigkeitsregelung damit erkaufte werden müsste, dass die Teilnahme eines Seelsorgers bei der Urnenbeisetzung in dessen Ermessen gestellt wäre. Es wäre also m. a. W. die Regelung des c. 1177 § 2 CIC strikt auf die Frage nach der Kirche für die Feier des Requiems zu beziehen und der dortige Zustimmungsvorbehalt zugunsten des Kirchenrektors nicht in analoger Weise auf die Fragen der Friedhofswahl und der Zuständigkeit für die liturgische Feier am Grab zu erstrecken. Der Vf. favorisiert insoweit eine Zuständigkeit der Seelsorger am Bestattungsort („Limburger Modell“), wobei die Seelsorger freilich nicht dazu verpflichtet werden sollten, mit pfarreifremden Angehörigen weitere Trauergespräche zu führen (vgl. 108; 117f).

Bei der übergreifenden Frage, ob das kirchliche Begräbnis ein Instrument der Trauerpastoral ist oder primär den letzten Ehrerweis der Kirche gegenüber dem Verstorbenen darstellt, plädiert der Vf. dafür, beide Aspekte in der Begräbnisliturgie gleichermaßen zu berücksichtigen (vgl. 113–115).

Zur Beantwortung seiner eingangs genannten Frage nach einem Rechtsanspruch auf Friedwaldbestattung spricht sich der Vf. in seiner formal untadeligen Arbeit, die die Bedenken und Vorbehalte gegen alternative Bestattungsformen durchgängig sehr ernst nimmt, auch angesichts der je aktuellen Trauersituation der Angehörigen im Ergebnis für einen großzügigen Umgang mit den geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften aus; die Präsenz der Kirche auch in Friedwäldern lasse sich dabei als ein Akt der Neu-Inkulturation des christlichen Glaubens verstehen.

München

Martin Rehak

Kurzrezensionen

Barker, Philip W.: Religious Nationalism in Modern Europe. If God be for Us. – London / New York: Routledge (Taylor & Francis Group) 2009. 210 S., geb. \$ 150,00 ISBN: 978-0-415-77514-4

Der Vf. fragt nach der Bedeutung von Religion für die Entstehung und Erhaltung von Nationalismus. Als Hintergrund verwendet er die Säkularisierungsthese, die er in Europa bestätigt sieht, wobei einige Staaten jedoch eine Ausnahme darstellten. Drei von ihnen – Irland (mit England), Polen und Griechenland – behandelt er in Fallstudien. Zunächst stellt er den Stand der Forschung dar und modifiziert die bestehenden Theorien, indem er das Thema „Identität“ (und die Abgrenzung von einem Anderen) einbringt – ein Faktor, der bei den drei von ihm behandelten Fällen einschlägig ist. Dazu komme, dass es sich jeweils um entwickelte, demokratische Staaten handle. Die Fallstudien selbst sind sehr stark historisch aufgebaut. In einem letzten Kap. wendet der Vf. seine Theorie, wonach eine religiöse „frontier“-Situation und/oder eine Bedrohung religiös motivierten Nationalismus begünstige, auf alle übrigen europäischen Staaten an und findet sie fast immer bestätigt; die Ausnahmen kann er durch andere Faktoren erklären. Kritisch anzumerken ist, dass die Fälle oft zu stark vereinfacht werden; komplexere Verhältnisse (etwa, wie der Vf. selbst anmerkt, die substaatliche Ebene) werden nicht berücksichtigt. Die Anwendung auf alle europäischen Staaten wird dadurch zu schematisch und wenig überzeugend. Dennoch handelt es sich um eine interessante Studie.

Th.B.

Kern, Udo: Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart. – Berlin: Lit 2012. (VIII) 481 S. (Rostocker Theologische Studien, 25), kt € 49,90 ISBN: 978-3-643-11678-9

Bei der Hälfte der 14 Kap. des Buches handelt es sich um eine Auslese früherer Aufsätze des Autors, die mit einer Ausnahme (Kap. 5: *Vernünftiges Erkennen von Gott und Mensch bei Maimonides*, 109–175) Meister Eckhart gewidmet sind. Der Leser gewinnt eine erste Vorstellung über dieses an sich sinnvolle „Recycling-Verfahren“ nach der Lektüre des vierten Kap.s (*Aeternitas, aevum und tempus als modi durationum*, 109–132), an dessen Ende der Vf. in einer Anmerkung die „Quelle“ nennt, der diese Einzelstudie entnommen ist. Ein Vorwort zum Buch mit Auskünften zu dessen Konzeption, Entstehung und Intention fehlt. Man findet aber jeweils in einer Schlussanmerkung zu den Kap.n 4, 5, 7, 8, 10, 11 und 13 Angaben zur Erstveröffentlichung. Über die Genese der restlichen Kap. kann vermutet werden, dass sie sowohl den Ertrag aus der Forschung und Lehre als auch den Reflex bisheriger Veröffentlichungen des ausgewiesenen Eckhart-Kenners darstellen. Dass unter den Einzelstudien-Kap.n besonders der theologischen Bildlehre und Anthropologie herausragen, dürfte auch vor diesem Hintergrund verständlich sein. Die Sammlung ergibt zwar keine Monographie und kein Handbuch zu Meister Eckhart, wohl aber eine nuancierte und kenntnisreiche Einführung zu ausgewählten Aspekten und Quellen seines Denkens, das als philosophisch diffizil, apophatisch-mystisch und dialektisch bahnbrechend sowie ungeheuer brisant schon zu Eckharts Lebzeiten galt. Die reiche, primär theologische Ausbeute des Buches lässt manche seiner auffälligen Redundanzen (u.a. S. 42f/129; 44/140, 142; 142–145/161), Latein- und Tippfehler als unbedeutend erscheinen.

H. A.

Möbius, Friedrich: Die karolingische Reichsklosterkirche Centula (Saint-Riquier) und ihr Reliquienschatz. Eine Fallstudie zum lebensweltlichen Verständnis frühmittelalterlicher Religiosität. – Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2013. 173 S., pb. € 29,00 ISBN: 978-3-86583-767-7

Das Buch verdient ein doppeltes Interesse. Einmal arbeitet es die für die karolingische Kunst und Liturgie wichtige Abtei Centula/St. Riquier heraus. Erstmalig analysiert wird dabei die Altaranordnung, kombiniert mit dem Reliquienschatz, der sich in hierarchischer Anordnung mit dem Salvator, der Gottesmutter, den Aposteln und weiteren Heiligen befindet. Immer schon hat dabei die „Bewegungs-Liturgie“ dieser Abtei Interesse gefunden, dass nämlich die einzelnen Feiern nicht auf Chor und Chorgestühl fixiert waren, sondern der Konvent sich in Prozessionen bewegte. Das alles ist gründlich analysiert. Der Vf., von 1987 bis 1991 Prof. für Kunstgeschichte in Jena, legt gleichzeitig ein persönliches Bekenntnis ab. Er möchte einen „Beitrag zum anthropologischen Verständnis von Religiosität“ (7) liefern. Denn der offiziell verordnete Atheismus habe vereinsamt: „Gott, Religiosität, Kirche waren vielfach Vorwände (oder Entschuldigungen) geschichtlichen Handelns, nicht dessen Ausdruck.“ (142) Insofern ist das Buch auch eine Mahnung an „Westler“, die Religion nicht als Ausdruck von Macht – und schlimmer – als Rechtfertigung für Terror misszuverstehen.

A. A.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Kamp 6, 33098 Paderborn
 Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Johannes Brantl, Universitätsring 19, 54296 Trier
 Dipl.-Theol. Johannes Bremer, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Florian Bruckmann, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Dr. Konrad Clewing, Landshuter Str. 4, 93047 Regensburg
 PD Dr. Claudia von Collani, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
 Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
 Prof. David Fagerberg, 130 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA
 Dipl. Theol. Stephanie Feder, Neusserstr. 532, 50737 Köln
 Prof. Dr. Ingeborg Gabriel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Dr. Annett Giercke-Ungermann, Theaterplatz, 52062 Aachen
 Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
 Prof. Dr. Stephan Goertz, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
 Pater Dr. Bruno Norbert Hannover O.Cist., Am Varenholt 9, 44797 Bochum
 Dr. Bertram Herr, Kardinal-Frings-Str. 12, 50668 Köln
 Prof. Dr. Marco Hofheinz, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
 Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
 Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden
 Dipl. Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
 Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
 Prof. Dr. Thomas Naumann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
 PD Dr. Christoph Nebgen, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
 Volker Niggemeier M. A., Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Erbprinzenstr. 13, 79098 Freiburg
 Prof. Dr. Christoph Ohly, Universitätsring 19, 54296 Trier
 Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
 MMag. Sebastian Pittl, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Martin Rademacher B. A., Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Dr. Martin Rehak, Bajuwarenstr. 35, 81825 München
 Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 PD Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
 PD Dr. Dietrich Rusam, Markusplatz 3, 96045 Bamberg
 Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
 PD Dr. Sonja Strube, Kamp 46/47, 49074 Osnabrück
 Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
 Dr. phil. Karl Heinz Witte, Nikolaiplatz 1a, 80802 München
 Prof. Dr. Markus Witte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Sarah Laudinski, Vera Naber

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90, –/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87, –/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2014

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X