theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5 | 2014 | 110. Jahrgang

Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik (Marianne Heimbach-Steins) . . . . . Sp. 355

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 373

Ebach, Jürgen: Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten (Reinhold Bohlen)

„Gott bin ich und nicht Mann". Perspektiven weiblicher Gottesbilder, hg. v. Alexandra Bauer / Angelika Ernst-Zwosta (Andrea Taschl-Erber)

Appelbaum, Alan: The Dynasty of the Jewish Patriarchs (Stephanie Ernst)

Ehrenreich, Ernst: Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (Hans Ulrich Steymans)

Doole, J. Andrew: What was Mark for Matthew? An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source (Markus Lau)

Blumenthal, Christian: Gott im Markusevangelium. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus (Markus Lau)

Burkhalter, Stefan: Die johanneischen Abschiedsreden Jesu. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur (Beate Kowalski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 385

Bischof, Franz Xaver / Bremer, Thomas / Collet, Giancarlo / Fürst, Alfons: Einführung in die Geschichte des Christentums (Bernhard Schneider)

Gemeinhardt, Peter: Antonius, der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende (Bernhard A. Eckerstorfer)

Leppin, Volker: Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes (Athina Lexutt)

Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hg. v. Massimo Carlo Giannini (Jyri Hasecker)

Fink-Lang, Monika: Joseph Görres. Die Biografie (Raphael Hülsbömer)

Forstner, Thomas: Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945 (Manfred Heim)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 394

Ostheim, Martin R. von: Selbsterlösung durch Erkenntnis. Die Gnosis im 2. Jahrhundert n. Chr. (Jaan Lahe)

Bracht, Katharina: Hippolyts Schrift *In Danielem* (Christian Hornung)

Witte, Karl Heinz: Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung (Andrés Quero-Sánchez)

Danz, Christian: Einführung in die Theologie Martin Luthers (Athina Lexutt)

Nowak, Przemyslaw: Friede mit der Kirche. Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament (Burkhard Neumann)

Schelkens, Karim / Dick, John A. / Mettepenningen, Jürgen: Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI (Benjamin Dahlke)

Philosophie . . . . . Sp. 403

Schäfer, Christian: Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel. Eine Auswahlinterpretation der Schrift „De malo" (Isabelle Mandrella)

Jung, Christian: Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine *Theologie* jenseits von Theologie (Bernhard Fresacher)

Müller-Dohm, Stefan: Jürgen Habermas. Eine Biographie (Edmund Arens)

Rohs, Peter: Der Platz zum Glauben (Benedikt Paul Göcke)

Mutschler, Hans-Dieter: Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt (Hans Kessler)

Lohfink, Gerhard: Der neue Atheismus. Eine kritische Auseinandersetzung (Martin Breul)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 415

Geffré, Claude: Le christianisme comme religion de l'Évangile (Michael Quisinsky)

Dirscherl, Erwin: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche (Gregor Predel)

Mühling, Markus: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept (Burkhard Neumann)

Neuner, Peter / Zulehner, Paul M.: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche (Michael Böhnke)

Zeitgenössische Kirchenverständnisse. Acht ekklesiologische Porträts, hg. v. Cornelius Keppeler / Justinus C. Pech (Jürgen Bründl)

Böhnke, Michael: Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts (Martin Kirschner)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 426

Fuß, Tilman: Das ethisch Erlaubte. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik (Andreas Klein)

Kaufmann, Franz-Xaver: Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie, hg. v. Stephan Goertz (Hermann-Josef Große Kracht)

Oelschlägel, Christian: Diakonie und Menschenrechte. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln (Ilona Nord)

Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie? Positionen zu den Grundlagen der Wirtschaftsethik, hg. v. Hans Friesen / Markus Wolf (Joachim Wiemeyer)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 431

Fraser, Ryan Noel: The Spiritual Narratives of Adoptive Parents. Constructions of Christian Faith Stories and Pastoral Theological Implications (Henning Theißen)

Arens, Petra-Angela / Wegner, Gerhard: Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote (Frederike van Oorschot)

Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, hg. v. Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann (Burkhard Conrad)

Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, hg. v. Wilhelm Rees / María Roca / Balázs Schanda (Ansgar Hense)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

Bibliographie . . . . . Sp. 437

20

Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik

Von Marianne Heimbach-Steins

Die Menschenrechte und das sie unterfangende Konzept der Menschenwürde sind in vielfacher Hinsicht Gegenstand gesellschaftlicher, politischer und wissenschaftlicher Diskurse und Auseinandersetzungen. Achtung, Schutz und Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche in realen politischen Gegebenheiten bleiben prekär und werden vielfältig auf Kosten von Leben und Lebensqualität konkreter Menschen missachtet. Studien zu den Menschenrechten beginnen, nahezu unabhängig vom disziplinären Kontext und vom Fokus der Analyse, typischerweise mit Problemanzeigen, wie jener aus der zu besprechenden Studie von Hans Jörg Sandkühler:

„[…] es stehen heute existentielle, wesentlich mit der Menschenwürdegarantie verbundene Probleme auf der Tagesordnung: die immer wieder verletzten Rechte von Flüchtlingen, Asylanten und Migranten, der Schutz vor Armut und nicht zuletzt das absolute Folterverbot; zu nennen sind die Forschung mit embryonalen Stammzellen, die Präimplantationsdiagnostik, die Sterbehilfe – Probleme, die sich aus sich verändernden Autonomieansprüchen, aus einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung, aus den Erfordernissen einer nachhaltigen Entwicklung und in vielen gesellschafts- und rechtspolitisch umkämpften Bereichen aus Fortschritten der medizinischen Forschung und aus Entwicklungen in der Medizintechnik ergeben."[1]

Theoriedebatten behandeln neben (und in Verbindung mit) Rekonstruktionen der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte insbes. Plausibilitätsstrukturen und Begründungsfiguren in und zwischen ideologischen, weltanschaulichen und religiösen Kontexten; in wissenschaftlichen Diskursen, im Raum des Politischen und der weltanschaulichen Auseinandersetzung wird um Definitionshoheit und Deutungsmacht gerungen; die drei Ebenen sind realiter nicht immer zu trennen.

Religionen und Religionsgemeinschaften (und mit diesen auch die theologisch-wissenschaftliche Reflexion religiöser Traditionen und Lehren) stehen gegenwärtig im Fokus des Ringens um Akzeptanz und Verteidigung der Menschenrechte. Nicht nur mit Verweis auf geschichtliche Erfahrungen werden sie – bestenfalls – als ambivalente Kräfte wahrgenommen, die einerseits positive Potentiale der Anerkennung menschenrechtlicher Ansprüche freisetzen, andererseits aber die Gefahr der Missachtung im Namen eigener absoluter Geltungsansprüche bergen. Zuweilen nährt ein apologetischer Gestus die ohnehin verbreitete Skepsis und Ablehnung gegenüber religiösen Geltungs- und Deutungsansprüchen. Das Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en) steht nicht nur in philosophischen und theologischen, sondern auch in juristischen, politikwissenschaftlichen und soziologischen Zusammenhängen auf der Agenda wissenschaftlicher Analyse. In diesem Beitrag werden anhand einer Reihe neuerer Veröffentlichungen zu Geschichte und Geltungsansprüchen der Menschenrechte, zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en) sowie zum Recht auf Religionsfreiheit Tendenzen der wissenschaftlichen Debatte skizziert und evaluiert.[2]

1. Menschenwürde und Menschenrechte – Grundlegendes zur Verhältnisbestimmung

Die Frage nach Geltungsgrund und Geltungsanspruch bildet einen zentralen Aspekt der (rechts-)philosophischen und theologischen Auseinandersetzung mit dem universalen normativen Charakter der Menschenrechte. Das Verhältnis von geschichtlicher Erschließung – je nach Ansatz auch „Entdeckung", „Erfindung", „Entstehung" (mit den Begrifflichkeiten werden verschiedene Modelle des Verstehens eingeführt) – und systematischer Begründung bildet einen Knotenpunkt der Debatte.

Die Menschenwürde als *Axiom* der „Verantwortungssubjektivität" des Menschen und als transzendentale Voraussetzung der Möglichkeit, sich überhaupt zu Menschenrechten bekennen zu können, steht im Zentrum des kompakten, klar argumentierten Bandes „Auslaufmodell Menschenwürde?"[3] von Heiner Bielefeldt, Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Univ. Erlangen-Nürnberg und Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit. B., unstreitig einer der führenden Autoren in der deutschsprachigen Menschenrechtsforschung, setzt sich mit virulenten Infragestellungen und Relativierungen der Unantastbarkeit der Menschenwürde auseinander. Er sichtet Zugangsweisen und Bezugskontexte der Rede von der Menschenwürde sowie Modi ihrer Bestreitung als Fundament menschenrechtlicher Ansprüche in rezenten philosophischen und juristischen Debatten. Der verbreiteten Ablehnung naturrechtlich-metaphysischer Denkfiguren in der Philosophie der Moderne Rechnung tragend, schlägt er vor, die Rede von der „angeborenen" bzw. „von Natur aus" gegebenen Würde als *Metapher* für den allen Differenzen und Differenzierungen vorausliegenden elementaren, unhintergehbaren wechselseitigen Achtungsanspruch des Menschen als „Verantwortungssubjekt" (32) zu verstehen. Der Rekurs auf die Menschenwürde als Reflexionskategorie – nicht als Deduktionsprinzip – erlaube es, in dem prinzipiell unabgeschlossenen und unabschließbaren historischen Lern- und Entdeckungsprozess menschenrechtlich relevanter Schutzansprüche die Tragfähigkeit neuer Forderungen zu prüfen. B. diskutiert dies an verschiedenen politisch-rechtlichen Fällen vom Datenschutz über die Tierrechte bis hin zum Folterverbot (vgl. 108ff) und zeigt, wie im Rekurs auf die Menschenwürde einerseits kategorische Grenzen politisch-rechtlichen Handelns zu ziehen sind, andererseits ein sorgsamer Umgang mit Einschränkungen menschenrechtlicher Verbürgungen angesichts konfligierender menschenrechtlicher Schutzansprüche zu begründen ist (vgl. 114).

In der Verteidigung des unbedingten Geltungsanspruchs der Menschenwürde konvergiert die materialreiche und vielschichtige Studie des Philosophen und Rechtswissenschaftlers Hans Jörg Sandkühler[4] mit derjenigen Bielefeldts; allerdings stützt er seine Argumentation allein auf die Kraft der Verbindlichkeit der Rechtsordnung und verzichtet dezidiert auf jede außerrechtliche Letztbegründung. S. rückt ausdrücklich den *verfassungsrechtlichen* Status der „Würdenorm" ins Zentrum seiner historiographischen und systematischen Rekonstruktion; seine Argumentation verbleibt streng auf der Ebene des positiven Rechts, von der aus er jeden Zugang zu einer vorpositiven, sei es metaphysisch-naturrechtlichen oder transzendentalen, Reflexion verwehrt sieht. Er unternimmt eine philosophiegeschichtliche „Erinnerung" (10) der Konstitutionsmomente des modernen Würde-Begriffs. Erst mit der Entwicklung des Autonomie-Prinzips in der Renaissance und – explizit ausgearbeitet – bei Immanuel Kant als entscheidenden Schritt hin zum Verfassungsbegriff komme jene fundamentale Umdeutung der Würde von einem sozialen Status-Attribut (i. S. von Ehre/Ansehen/Rang) zu einem universalen, das Menschen-Recht begründenden Achtungsanspruch, unabhängig von Status und Leistung des Einzelnen, zur Geltung. Gleichwohl seien es nicht philosophische Begründungsanstrengungen, sondern reale Unrechtserfahrungen, die den universalen Menschenrechten im 20. Jh. zu rechtlicher Geltung verholfen hätten. Ausführlich rekonstruiert S. die „Verfassungsnorm" der Würde als Errungenschaft der Verarbeitung von Unrechtserfahrungen des 20. Jh.s und diskutiert ihre Implikationen im kritischen Gespräch mit juristischen, philosophischen und theologischen Positionen. Auch dabei geht er historiographisch vor und arbeitet die Rezeption der Lehren aus den Nürnberger Prozessen für die Entwicklung des Rechtsverständnisses in der Bundesrepublik Deutschland und eines modernen „weltrechtlichen" bzw. kosmopolitischen Denkens heraus, erhebt den Befund in europäischen Verfassungen und zeichnet detailliert das Ringen um die Implementierung des Anspruchs der unantastbaren Menschenwürde im Parlamentarischen Rat bei der Ausarbeitung des deutschen Grundgesetzes nach.

Aus pragmatischen Gründen sei es erforderlich, so folgert er, den absoluten, nicht abwägbaren Geltungsanspruch der Menschenwürde rechtspositivistisch, unabhängig von metaphysischen oder sonstigen außerrechtlichen Begründungsressourcen aufgrund des Aktes der Verfassungsgebung selbst, als Basis der Geltung des Verfassungsrechts anzunehmen. Allein durch die völkerrechtlich (in den Menschenrechts-

[1] *Sandkühler, Menschenwürde und Menschenrechte* (wie Anm. 4), 40f (Fußnoten mit Literaturhinweisen im Zitat habe ich weggelassen, M. H.-S.).

[2] Dementsprechend werden vorgestellte Werke nicht unbedingt vollständig referiert, sondern vorrangig unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt rezipiert.

[3] *Bielefeldt,* Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde?* Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen. – Freiburg: Herder 2011. 178 S., geb. € 17,95 ISBN: 978-3-451-32508-3.

[4] *Sandkühler,* Hans Jörg: *Menschenwürde und Menschenrechte.* Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen. – Freiburg/München: Alber 2014. 352 S., pb. € 39,00 ISBN: 978-3-495-48649-8.

pakten und Konventionen der UN) und verfassungsrechtlich (im GG) verbindliche Verknüpfung von Menschenwürde und Menschenrechten sei die Menschenwürde als Geltungsgrund der Menschenrechte der Pluralität und Partikularität voraussetzungsreicher ethischer Entwürfe entzogen oder enthoben. Als Rechtsbegriff stehe Menschenwürde für die Zuschreibung eines unbedingten Achtungsanspruchs (vgl. 44). Zwar sei, so S., im Hinblick auf eine „metaphysische und naturrechtliche Interpretation der Würdenorm" (227–240) der Rekurs auf ein (christliches) Naturrecht nach 1945 historisch erklärbar – dafür führt er neben einer Reihe von Belegen aus der politischen Diskussion auch Joseph Höffners Studie zur Spanischen Kolonialethik „Christentum und Menschenwürde"[5] (1947) an. Diese (begrenzte) historische Plausibilität trage aber für den systematischen Geltungsanspruch des Menschenwürdebegriffs als eines „positiven Rechtsbegriffs" (M. Herdegen) nichts aus. Unter diesem Vorzeichen werden konservativ-katholische Juristen und Philosophen (Strack, Kriele, Spaemann, Seifert) als Exponenten einer – nicht zu rechtfertigenden – naturrechtlichen Argumentation referiert (234–240). S. konzediert gleichwohl, die begründungsoffene Formulierung der Grund- und Menschenrechte im Rechtssystem erlaube es religiösen Überzeugungsgemeinschaften, Menschenwürde und Menschenrechte von ihren jeweiligen Deutungssystemen her zu begründen und dies gesellschaftlich zu kommunizieren, solange sie sich „unter den Bedingungen der pluralistischen Demokratie als *mögliche* Interpretationen verstehen und keinen Anspruch auf Universalität und Universalisierung durch den Staat erheben" (254, Hervorh. i. Orig.). Damit bietet er zugleich ein Kriterium der Zurückweisung weitergehender Deutungs- und Definitionsansprüche an. In der Kritik „krypto-religiöser" Deutungsansprüche treffen sich wiederum die Argumentationen von S. und Bielefeldt. Letzterer differenziert zwischen fundierender und integrierender Funktion der Menschenwürde, um das Verhältnis zwischen dem auf das Axiom der Menschenwürde basierten normativen Universalismus der Menschenrechte und religiösen (näherhin: christlichen) Deutungsangeboten zu klären (vgl. 145–163). Gegenüber einem solchen krypto-religiösen Verständnis von Säkularität, wie es von manchen konservativen Juristen und Theologen apologetisch vertreten, zugleich aber auch in grundsätzlich religionskritischen Positionen vorausgesetzt und gegen den Menschenwürde-Diskurs geltend gemacht wird, besteht B. auf der Säkularität eines Menschenwürde-Konzepts, das nicht auf religiöse Deutungsressourcen angewiesen sei, um den basalen wechselseitigen Achtungsanspruch von Verantwortungssubjekten im rechtlich-politischen Raum zu artikulieren (vgl. 157f), wiewohl es sich als „Dreh- und Angelpunkt für religiöse Auseinandersetzungen mit dem säkularen Menschenrechtsdenken" aufdränge (162).

Einen Ansatz zur Begründung der Menschenrechte, der religiös und säkular anschlussfähig ist, sucht Peter C. Kirchschläger, Mitbegründer und Co-Direktor des Zentrums für Menschenrechtsbildung an der Pädagogischen Hochschule Luzern, in seiner theologisch-ethischen Habil.schrift (Fribourg).[6] Faktisch ist sein religiöser Bezugshorizont die christliche, schwerpunktmäßig die römisch-katholische Tradition. Nach einer Klärung zu Begriff, Status und Dimensionierung der Menschenrechte korreliert er die Menschenrechte mit der christlichen Tradition, ohne sie zu vereinnahmen. Überzeugt von der Notwendigkeit, eine Kulturen und religiöse Überzeugungen überspannende Begründung für die Menschenrechte zu bieten, rekurriert er auf das „Prinzip der Verletzbarkeit als Grundlage der Menschenrechte", in dem er einen säkular moralischen, zugleich theologisch anschlussfähigen Ansatz sieht. Für die Verhältnisbestimmung von christlichen Traditionen und menschenrechtlicher Genese kann K. auf Forschungsbeiträge aus der theologischen Ethik, aber auch aus anderen Disziplinen zurückgreifen (u.a. rezipiert er Hans Joas' Theorie der „Sakralisierung der Person" – dazu unten mehr – in Verbindung mit dem u.a. von K. Hilpert favorisierten Topos der „Lerngeschichte"). Wie wenig diese Geschichte als abgeschlossen gelten kann, zeigt die Debatte um die Position der Russischen Orthodoxen Kirche zu Menschenwürde und Menschenrechten[7], deren uneindeutige theologisch-ethische Begriffsverständnisse von ‚Würde' und ‚Freiheit' auch innerhalb der christlichen Theologien in Europa eine Auseinandersetzung heraufbeschworen haben (insbes. mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE]).

Mit Blick auf die bisherigen menschenrechtlichen Lernprozesse der christlichen Kirchen plädiert K. für eine eigenständige Plausibilisierung („Fundierung", 154) der Menschenrechte auf der Basis des Selbst- und Weltverständnisses der religiösen Tradition. Er versteht dies nicht als alternative Begründung, sondern als *Aneignung*, die jeder denkbaren Abwehr „säkularer" Menschenrechte aus religiösen Gründen entgegenzustellen sei. Er beleuchtet damit zu Recht die Notwendigkeit einer aktiven Rezeption durch die partikularen weltanschaulichen oder religiösen Traditionen, wie sie für die katholische Tradition in der Enzyklika *Pacem in terris* geleistet wurde. Aufgrund dieser religiösen „Adaption" und ihres Profils (Personbegriff, Betonung der sozialen Dimension, Korrelation Rechte-Pflichten) nennt K. die Menschenrechte einen „sozialethische[n] Referenzpunkt der christlichen Tradition", der *ad intra* wie *ad extra* je spezifische Herausforderungen birgt. Unbeschadet der Errungenschaften von *Pacem in terris* ist jedoch m. E. die nachkonziliare lehramtliche Rezeption der Menschenrechte in den Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. weniger linear verlaufen als K. annimmt, sondern als durchaus ambivalenter und selektiver Rezeptionsprozess nachzuzeichnen. Dies ist etwa anhand der nachkonziliaren Rezeption des Rechts auf Religionsfreiheit und auf Gewissensfreiheit und im Hinblick auf den Komplex der Rechte der Frauen und Mädchen zu zeigen.[8] Darf mithin das Bestreben, einen konstruktiven Aneignungsprozess zu identifizieren, nicht unkritisch gegenüber den Ambivalenzen der religiösen Tradition vorgehen, so ist andererseits – über K.s Arbeit hinausgehend – auch auf die Gefahr hinzuweisen, dass eine solche ‚Aneignung' selbst in einen Exklusivanspruch umschlagen kann, wie Mahmud Bassiouni in seiner Analyse für den von der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* (1990) öffentlichkeitswirksam geltend gemachten, religiös begründeten Exklusivanspruch des Islam auf Verwirklichung der Menschenrechte herausarbeitet[9]. Gegenüber einem solchen Anspruch auf religiöse Deutungshoheit besteht auch K. – konvergent mit Bielefeldt und Sandkühler – auf dem funktionalen Unterschied zwischen partikularen religiösen Begründungs- und Plausibilisierungsmustern auf der einen Seite und unabhängig von voraussetzungsreichen weltanschaulichen Deutungsangeboten interkulturell, interreligiös und interideologisch anschlussfähigen Geltungsgründen auf der anderen Seite. Gleichwohl nimmt er an, die religiöse Aneignung, die primär den Gläubigen eine grundsätzliche Ablehnung der Menschenrechte verwehre, könne zur universalen moralischen und rechtlichen Anerkennung und nicht nur formalrechtlichen In-Geltung-Setzung dieser Normen beitragen.

Im Anschluss an A. Margalit und an E. Levinas sieht K. in der Verletzbarkeit des Menschen bzw. in dessen Bewusstsein der eigenen Verletzbarkeit („Erste-Person-Perspektive") wie der eines jeden Anderen und in dem daraus konstituierten Selbstverhältnis einen religiös wie säkular anschlussfähigen Ansatz zur moralischen Begründung der Menschenrechte. Diesen Zusammenhang nennt er das „Prinzip der Verletzbarkeit" und unterscheidet zwischen einer „grundlegenden", in der *conditio humana* wurzelnden Verletzbarkeit einerseits und einer „selektiven und variablen", durch schuld- oder schicksalhafte Umstände bedingten Verletzbarkeit andererseits und differenziert auf dieser Grundlage weitere Aspekte und Formen (vgl. 249f). Aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit erkennen Menschen im Umgang mit realen Leidens- und Unrechtserfahrungen einander Menschenrechte zu, um (variable) Verletzbarkeit zu mindern und mit der (grundsätzlichen) Verletzbarkeit humanitätskonform umzugehen. Über dieses Basisargument für Menschenrechte *an sich* hinaus bedarf es einer Begründung *spezifischer* Menschenrechte, deren Notwendigkeit aus geschichtlich-konkreten Verletzungserfahrungen sowie aus den auf diese Erfahrungen bezogenen moralischen Entscheidungen über vorzüglich zu schützende Güter resultiert.[10] Unter der Prämisse

[5] Zweite, verbesserte Auflage unter dem Titel: *Kolonialismus und Evangelium.* Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1969.

[6] *Kirchschläger,* Peter C.: *Wie können Menschenrechte begründet werden?* Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz. – Münster/Wien/Zürich/London: LIT-Verlag 2013. 416 S. (Religionsrecht im Dialog, 15), kart. € 64,90 ISBN: 978–3–643–80142–5.

[7] Vgl. dazu weiter unten die Hinweise auf den Beitrag von Ph. Riabykh und die russisch-orthodoxe Sozialdoktrin.

[8] Vgl. dazu Marianne Heimbach-Steins: *Religionsfreiheit.* Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012, 68–101 und 181–197.

[9] Mahmud Bassiouni: *Islamische Menschenrechtsdiskurse,* in: *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik,* hg. von A. Liedhegener / I.-J. Werkner, Wiesbaden 2010, 177–218, hier: 187–196.

[10] In der sozialethischen Menschenrechtsforschung ist diese Herangehensweise seit längerer Zeit verankert, vgl. u.a. Thomas Hoppe: *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität.* Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart 2002 (Theologie und Frieden, 17), 143–204.

des Prinzips der Verletzbarkeit sind voraussetzungsvolle moralische Entscheidungen zu fällen: Sie verlangen die Offenheit der moralischen Gemeinschaft für die Wahrnehmung neuer Bedrohungen menschlicher Integrität, für die gleichwohl universale Relevanz partikularer und von der Heterogenität der Subjekte abhängender Unrechtserfahrungen sowie für die Transformation solcher Erfahrungen in verallgemeinerungsfähige Begründungen für die menschenrechtliche Relevanz der Verletzung von Schutzansprüchen. K. prüft sein Konzept anhand der Rechte auf Leben, Meinungs- und Informationsfreiheit, Bildung sowie des (bisher nicht kodifizierten) Rechts auf intakte Umwelt und bezieht es damit exemplarisch auf die unterschiedlichen Typen sowie impliziten Verpflichtungsgehalte der Menschenrechte. Die gehaltvolle und gründlich argumentierende Studie ist zwar teils umständlich und redundant geschrieben und daher etwas ermüdend zu lesen, eröffnet aber mit dem weit gefassten systematischen Ansatz eine anregende Perspektive auf Konvergenzen philosophischer und theologischer Plausibilisierungsmuster für den menschenrechtlichen Anspruch als solchen wie für bestimmte konkrete Rechte.

Die Erschließung der axiomatischen Position der Menschenwürde verweist auf die Verflechtung von Grundlegungsfragen und Evaluierung geschichtlicher Lernprozesse und differenziert zwischen Begründungs- und Integrationsfunktion; damit öffnet sich ein Raum für weitere Fragen und Klärungen, denen sich neuere Menschenrechtsforschung gerade unter Einbezug der Rolle religiöser Überzeugungen und Einflüsse widmet: Einerseits ist der geschichtlichen Spur der Erschließung menschenrechtlicher Ansprüche aus Unrechtserfahrungen nachzugehen (2.). Andererseits ist zu fragen, ob/wie in der Forschung der Beitrag religiöser Deutungsangebote für Erschließung und Akzeptanz der Menschenrechte als nicht nur juridisches, sondern moralisches Basiskonzept eingeschätzt wird – und welche Rolle die Frage nach den Rückwirkungen menschenrechtlicher Ansprüche auf religiöse Selbstdeutungsprozesse spielt (3.).

2. Genealogie der Menschenrechte

Erstaunlicherweise hat das Interesse an den Entstehungsbedingungen und der Realgeschichte modernen menschenrechtlichen Denkens und einer Menschenrechtspolitik gerade in der Geschichtswissenschaft nur relativ wenig Resonanz gefunden. Diesem Befund begegnet ein sehr anregender Band zur Geschichte der Menschenrechte im 20. Jh., den Stefan-Ludwig Hoffmann vom Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam unter dem programmatischen Titel „Moralpolitik" herausgegeben hat.[11] Sein Anliegen ist es, den historischen Prozess zu verfolgen, in dem die Menschenrechte in den globalen Krisen und Konflikten des vergangenen Jh.s ihre „universelle Evidenz" gewonnen haben (7). Den Beiträgen liegt die Hypothese zugrunde, „dass sich der politische Geltungsanspruch und normative Gehalt der Menschenrechte zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert grundlegend wandelten" (ebd.). Ähnlich wie Sandkühler markiert H. die geschichtliche Paradoxie, dass gerade die „katastrophischen Gewalterfahrungen zweier Weltkriege, des Holocaust und der Dekolonisierung" zur Implementierung der Menschenrechtsidee als „Idee der Einheit der Welt und der Gleichheit von Rechten" (8) im humanitären Völkerrecht und im politisch-sozialen Diskurs geführt haben; er sieht darin ein „grundstürzend neues Phänomen, das den Beginn eines neuen Zeitalters anzeigt" (ebd.). Dementsprechend treten die Beiträge des Bandes dem Konstrukt einer immanenten Teleologie bzw. einem evolutionären Verständnis der Menschenrechte entgegen, das deren Universalisierung als ein quasi notwendiges Resultat der politischen (und der Ideen-)Geschichte der Neuzeit sehen möchte, wie etwa die Redeweise von „Generationen" der Menschenrechte (K. Vasak) nahelegt. Ausgehend von einem Verständnis der Menschenrechte „als historisch kontingente[n] Gegenstand[s] von Politik" setzt sich H. in seiner Einführung mit der entsprechenden Historiographie auseinander und zeigt, dass es auf der Ebene der politischen Geschichte keineswegs eine bruchlose Entwicklung vom 18. zum 20. Jh. gegeben habe. Nach 1800 seien die Menschenrechte aus dem politischen Sprachgebrauch nahezu „verschwunden" und durch eine partikularen Ansprüchen europäischer Mächte verpflichtete Freiheitsrhetorik ersetzt worden. Den Aufweis dazu führt er – im Vorgriff auf die Einzelstudien des Bandes – anhand vier paradigmatischer Konstellationen: Er behandelt (1.) die Geschichte der Abschaffung der Sklaverei als „Zivilisierungsmission" im 19. Jh., auf die ein neuer Kolonialismus und Rassismus folgten; (2.) die Entwicklung von Verfassungsgebung, Demokratisierung und Durchsetzung politischer Teilhaberechte bestimmter Gruppen (z.B. der Arbeiterschaft), die aber weder mit Individualrechten noch mit universalen Rechten zu verwechseln seien; (3.) die rechtliche Einhegung des Kriegs und das liberale Völkerrecht, das unter dem Vorzeichen der „Zivilisation" den Interessen des europäischen Imperialismus diente, und (4.) die Nationalstaatsdoktrin, die mit den „Staatenlosen" einen neuen Typ von Flüchtlingen hervorgebracht und Genozide und Vertreibung gerade nicht verhindert habe. Für die zweite Hälfte des 20. Jh.s als Epoche der Universalisierung der Menschenrechte skizziert H. ebenfalls vier bestimmende Problemkomplexe (auch diese werden in Beiträgen des Bandes vertieft behandelt): (1.) die Konstellation des Kalten Krieges, in die auch die völkerrechtliche Implementierung der universalen Menschenrechte als Machtfaktor eingeschrieben werden muss; eng damit zusammenhängend (2.) die Dekolonisierung als Prozess, in dem die Menschenrechte zum politischen Grundbegriff werden, während sich zugleich eine ideologisch imprägnierte Konkurrenz zwischen liberaldemokratischen, sozialistischen und postkolonialen Konzepten herausbildete. In dieser Phase entfalteten die Menschenrechte noch keine durchschlagende Wirkung auf nationale Politik, wurden aber in der Folgezeit zur zentralen Referenzadresse für (3.) das humanitäre Engagement international agierender nichtstaatlicher Organisationen und für die Ausbildung eines neuen Humanitarismus, der sich u.a. in globalen Moralkampagnen gegen einzelne Staaten (Chile, Südafrika) niederschlug. Schließlich werden (4.) der Zerfall des Kommunismus und die osteuropäischen Dissidentenbewegungen in den 1970er- und 1980er-Jahren mit den Entwicklungen nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation kontrastiert – der postkolonialen Wendung des Kulturrelativismus gegen die hegemoniale Menschenrechtspolitik des Westens und den Asymmetrien in der Wahrnehmung der globalen Solidaritätsrechte –, sodass für die Gegenwartsentwicklung die neuen globalen Konfliktkonstellationen ansichtig werden, die das alte Konkurrenzschema aus der Ära des Kalten Kriegs abgelöst haben. Fazit des von H. vorgelegten Entwurfs, in den sich die vierzehn Einzeluntersuchungen exemplarischer Konstellationen und Akteure sowie regionaler Entwicklungen und institutioneller Arrangements einschreiben, ist die Notwendigkeit und die Chance, aus der Einsicht zu lernen, dass die Menschenrechte „das Produkt einer globalen Gewalt- und Konfliktgeschichte" (36) sind, die nicht abgeschlossen, sondern beständigem Wandel unterworfen ist; zu lernen sei daran insbes., „woran die Politik der Menschenrechte in der Gegenwart scheitert" (37).

Nur auf einen der höchst lesenswerten Beiträge des Bandes sei hier kurz eingegangen. Eine theologische und religionspolitische Auseinandersetzung mit der Rolle des Christentums in der Geschichte der Universalisierung der Menschenrechte kann aus dem Beitrag des amerikanischen Historikers *Samuel Moyn* beachtliche Inspiration ziehen[12]: Er setzt sich mit der Rolle des Personalismus auseinander und rekonstruiert dessen Wurzeln und schillerndes Profil, das nur in der Ablehnung der ideologischen Gegner – Individualismus wie Kollektivismus – eindeutig zu sein schien, ansonsten aber mit einer „essentiellen Bedeutungsleere" (67) des Personbegriffs einem breiten politischen Spektrum vom rechten Rand bis zu linken Gemeinschaftsdenkern Anschlussmöglichkeiten geboten habe. Anhand der Gestalt Jacques Maritains, der in seiner philosophischen Entwicklung ebenfalls schillernden Schlüsselfigur dieses Umdeutungsprozesses (einschließlich der „Bekehrung" des katholischen Lehramts zu den Menschenrechten), geht M. der bemerkenswerten Rekontextualisierung nach, die ab Anfang der 1940er Jahre zu einer „Neuerfindung" der Menschenrechte als christliches Konzept geführt und die westliche Entwicklung der Menschenrechte in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten entscheidend geprägt hat.

Auf die von Hoffmann versammelten, in der Forschung vielbeachteten Studien nimmt auch Hans Joas in seiner Rekonstruktion der Genealogie der Menschenrechte Bezug: In einem Grenzgang zwischen historischer Soziologie und Moralphilosophie zielt er mit seiner Theorie der „Sakralisierung der Person"[13] darauf, jenseits der als un-

[11] *Moralpolitik*. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, hg. v. Stefan-Ludwig Hoffmann. – Göttingen: Wallstein 2010. 438 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–8353–0639–4.

[12] Samuel Moyn: *Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte*, in: *Moralpolitik*, hg. v. Hoffmann (wie Anm. 11), 63–91.

[13] *Joas*, Hans: *Die Sakralität der Person*. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. – Berlin: Suhrkamp 2011. 304 S., geb. € 26,90 ISBN: 978–3–518–58566–5.

fruchtbar verworfenen Auseinandersetzung um die (falsche) Alternative zwischen religiösen oder säkularen Ursprüngen der Menschenrechte eine „fundamentale Alternative" zu der „Gemengelage von Narrativen" zu bieten, die zur Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte im Umlauf sind (vgl. 16f). Anders als Hoffmann und seinem Autorenteam geht es ihm nicht um die politische Dimension der Menschenrechtsgeschichte als Konflikt- und Gewaltgeschichte als solche, sondern um die komplexen Entstehungsbedingungen der Orientierungsfunktion der Menschenrechte als Wertekonzept. J.' Entwurf basiert auf seiner pragmatistisch geprägten Theorie zur Entstehung der Werte, die auf subjektive Evidenz und affektive Intensität angewiesen sei und sich daher – entgegen der diskursethischen Option – nicht auf den Austausch rationaler Argumente allein, sondern auf die Vergewisserung über Erfahrungen durch Erzählung stütze. Dementsprechend werde in einer „affirmativen Genealogie" der Werte die Trennung von Genese und Geltung im Sinne eines Zusammenwirkens von Erzählung und Begründung überwunden (vgl. 14–18). J. entwickelt seine Theorie zunächst in drei Schritten: In den ersten drei Kap.n des Buches setzt er sich jeweils mit einer paradigmatischen Konstellation der Entstehung der Menschenrechte und deren wissenschaftlichen Deutungen auseinander: Gegen den Mythos vom antireligiösen Charakter der frz. Menschenrechtserklärung des 18. Jh.s erinnert er (1.) an die weitgehend konstruktive Begleitung der Frühphase der Revolution durch die Kirche (vor der Polarisierung durch die Zivilkonstitution); mit gewissen Modifizierungen greift er die ebenso wirkmächtige wie umstrittene Jellinek-These zum religiösen Ursprung der Menschenrechte im amerikanischen Unabhängigkeitskampf des 18. Jh.s im Grundsatz bestätigend auf und identifiziert – mit Ernst Troeltsch – eine Erzählung über die religiösen *und* aufklärerischen Wurzeln der Menschenrechte, die als Frucht wechselseitiger Transformationsprozesse eine „Charismatisierung" bzw. „Sakralisierung" der Person (nicht der Vernunft) hervortreiben. Zwei konträre Rekonstruktionen der Geschichte der Abschaffung der Folter im Europa des 18. Jh.s – die Rezeption von Cesare Beccarias utilitaristisch-kontraktualistischer Theorie der Strafe als Auslöser einer Dynamik der Humanisierung des Strafrechts und Michel Foucaults Lesart des historischen Prozesses als bloßer „Formwandel der Macht" bilden (2.) die Folie, auf der J. anhand der Geschichte des Strafrechts zeigt, was „Sakralisierung der Person" bedeutet. Dieses Leitmotiv gewinnt er aus der Religionssoziologie Emile Durkheims[14]. Dessen Verknüpfung von Sakralität und (wohlverstandenem, d.h. kantisch geprägtem) moralischem Individualismus vereindeutigt er mit der Festlegung auf den Personbegriff (statt des von Durkheim auch verwendeten Begriffs *Individuum*), um sowohl die unbedingte Achtung der Würde als auch die soziale Dimension stark zu machen. Wie sich die Sakralisierung der Person gesellschaftlich als (allerdings bleibend gefährdete) Dynamik der Inklusion auswirkt, zeigt J. in einem großen gedanklichen Brückenschlag bis hin zu rezenten Debatten um eine Aufweichung des Folterverbots und um die Todesstrafe. Ob und wie Gewalterfahrungen in eine positiv wertkonstitutive Erfahrung transformiert werden können, diskutiert er (3.) an der Antisklavereibewegung des 19. Jh.s; er deutet sie als Prozess der Sakralisierung der Person und arbeitet grundlegende Bedingungen und Erträge einer Transformation von Gewalterfahrung in eine Mobilisierung zugunsten universalistischer Werte heraus.

Vor dem Hintergrund dieser exemplarischen Rekonstruktionen von Prozessen der Wertegeneralisierung rechtfertigt J. seine Methode der „affirmativen Genealogie" (4.). Hierfür zieht er Ernst Troeltschs grundlegende Auseinandersetzung mit der „radikalen Historisierung des Bewusstseins"[15] hinzu. Indem er dessen Argumentationsgang rekonstruiert, legt er den Kern seines eigenen methodischen Konzepts frei. „Affirmativ" soll die Genealogie heißen, weil „der Rückgang auf die Prozesse der Idealbildung [...] uns gegenüber dem Appellcharakter historisch verkörperten Sinns öffnet" (190). Ohne eine Teleologie zu unterstellen, gilt das Interesse der affirmativen Genealogie den, wie J. mit Troeltsch formuliert, „schöpferischen Knotenpunkten und den an ihnen entspringenden Tendenzen" (191). Die Rechtfertigung seiner Methode bedeutet für J. einen Wendepunkt seiner Gedankenführung (vgl. 20), aufgrund dessen er sich (5.) Grundelementen der biblischen/christlichen Tradition zuwendet, die ihm für die Herausbildung der universalen Menschenrechte grundlegend erscheinen und deren Transformation im Kontext moderner Humanwissenschaften er reflektiert. So verfolgt er die Beerbung des biblischen Motivs der Gottebenbildlichkeit in dem Versuch des späten William James, die Denkmöglichkeit einer unsterblichen Seele mit einer Theorie des Selbst zu verknüpfen.[16] Das Motiv der Gotteskindschaft sieht er fortleben in dem Diskurs um das Leben als Gabe im 20. Jh. (M. Mauss, M. Henaff, Polanyi, Derrida), zu dem er insbes. den Beitrag T. Parsons' in Erinnerung ruft mit der Frage, wie der Gedanke des Lebens als Gabe unter den Bedingungen hochentwickelter moralischer/expressiver Individualität neu zu artikulieren und mit vernünftiger Argumentation zu verknüpfen sei.

Den Schlussstein der Argumentation bildet (6.) eine historische Konkretion seines „Konzept[s] der Wertegeneralisierung". Ausgehend von den Grenzen des rationalen Diskurses und einer darauf bezogenen Kritik an Habermas' Behauptung eines notwendigen Partikularismus der Werte macht J. drei Differenzen zwischen dem Austausch von Geltungsgründen im rationalen Diskurs und der Wertekommunikation geltend: Insofern die Bindung an Werte auf subjektiver Evidenz beruhe, ziele Kommunikation auf Plausibilisierung, nicht auf Konsens; eine Negation vorgeschlagener Werte treffe nicht nur den Gegenstand, sondern aufgrund der affektiven Intensität der Wertbindung das Subjekt; Werte seien nicht isoliert kommunizierbar, sondern seien in Präferenzzusammenhänge und Erzählungen (Zeitdimension!) eingebunden. Gelingende Kommunikation über Werte sei „mehr oder weniger als das Resultat eines rationalen Diskurses: zwar kein voller Konsens, aber eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition" (264). Abschließend wendet J. sein Modell auf den Entstehungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) an, indem er den historischen Hintergrund, den Entstehungsprozess und die spezifischen Ambivalenzen der Entstehungssituation beleuchtet: Gegen den Mythos, die Formulierung der AEMR sei vollständig als Reaktion auf den nationalsozialistischen Völkermord an den Juden zu erklären, betont J. eine sehr viel breitere Basis historischer Prozesse des Widerstands und des Minderheitenschutzes in der Zwischenkriegszeit, ohne die der Erfolg von 1948 angesichts der Interessenlage der Großmächte nicht erklärt werden könne (vgl. 266–271). Dem Mythos einer Alleinautorschaft hält er die Kollektivität des Abfassungsprozesses als eines Prozesses der Wertegeneralisierung entgegen: Anhand der Rollen des libanesischen (Malik) wie des chinesischen Vertreters (Chang) einerseits, der durchaus ablehnenden Reaktionen auch in den USA andererseits betont J. den kulturell vielfältigen, keineswegs amerikanisch-westlich dominierten Entstehungsprozess der Erklärung (vgl. 271–278). Dass es zu der alles andere als historisch selbstverständlichen Akzeptanz für die AEMR gekommen ist, schreibt J. der Ambivalenz des historischen Momentes zwischen Kriegsende und Beginn des Kalten Kriegs zu – einem Moment der Selbstdarstellung der Siegermächte, in dem eine – dezidiert unverbindlich konzipierte und auf Normen des Minderheitenschutzes verzichtende – bloße Erklärung ein Moment der Choreographie war, dessen Wirkungsgeschichte die Interessen der Mächte unerwartet konterkarieren sollte (vgl. 278–280). Wertegeneralisierung auf „Sakralisierung der Person" hin hänge, so J.' Fazit, von drei Bedingungen ab: auf der Ebene der Praktiken von der Sensibilisierung für und der Artikulation von Gewalt- und Unrechtserfahrungen; auf der Ebene der Werte von einer in Narrationen eingebetteten argumentativen Begründung; auf der Ebene der Institutionen von der Kodifizierung auf nationaler wie globaler Ebene (vgl. 279f).

J.' Theorie stellt für die theologisch-ethische Menschenrechtsreflexion ein anregendes und anschlussfähiges Gesprächsangebot dar.[17] Sein Ansatz ist für eine um Kontextualität besorgte Theologie, nicht zuletzt für die christliche Sozialethik, relevant und weiterfüh-

[14] Mit Joas' Durkheim-Rezeption setzt sich u.a. Matthias Koenig auseinander: *Ambivalenzen der Sakralisierung.* Zur Durkheim-Rezeption in Hans Joas' affirmativer Genealogie der Menschenrechte, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 113–128.

[15] Vgl. zu Joas' Troeltsch-Rezeption die Analyse von Christian Polke: *Affirmative Genealogie als existentieller Historismus. Bemerkungen zur Troeltsch-Interpretation von Hans Joas*, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 153–169.

[16] Joas' Rezeption der Theorie der Gabe greift Thomas Schmidt auf und führt sie weiter: *Heimlich ins theologische Fach gewechselt?* Ein Kommentar zu den Konzepten von Seele und Gabe in Joas' Studie zur Sakralität der Person, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 171–186.

[17] Vgl. dazu u.a. den Beitrag von Stephan Goertz: *Heiligkeit und Würde.* Die Sakralität der Person als theologische Lektüre, in: *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, hg. v. Große Kracht (wie Anmerkung 19), 209–221.

rend.[18] Es darf aber auch darauf hingewiesen werden, dass Beiträge zur Rekonstruktion der Genese der Menschenrechte aus theologischer Perspektive nicht generell so einseitig vereinnahmend vorgehen, wie J. glauben macht, indem er – zu Recht – „schönfärberische Retrospektiven" zurückweist, ohne aber Lesarten aus der neueren Theologie und theologischen Ethik zu berücksichtigen, die kritisch gegenüber der eigenen Tradition und anschlussfähig im Sinne einer Erfahrungshermeneutik arbeiten. Inzwischen liegen theologische Diskussionsbeiträge zu J.' Theorie in zwei Sammelbänden vor; beide geben dem diskutierten Autor die Gelegenheit zur Replik und überlassen ihm damit ein gutes Stück der Deutungshoheit über die Debatte: Gerade erst erschienen ist die gehaltvolle, von H.-J. Große Kracht herausgegebene Dokumentation einer Autorentagung mit Beiträgen von Soziologen, Philosophen und Theologen, die unterschiedliche Aspekte von J.' Entwurf der „Sakralität der Person" aufgreifen, insbes. dessen theoretische Bezüge und die Gesprächskonstellationen mit Durkheim, Troeltsch, Habermas u.a. teils zustimmend, teils kritisch unter die Lupe nehmen und gedanklich weiterführen.[19] Bereits zuvor hatte Bernhard Laux die Dokumentation eines Regensburger theologischen Workshops zu und mit Joas herausgegeben[20]: Eingeleitet mit einer (erstmals in der Wochenzeitung DIE ZEIT publizierten) Kurzfassung der These zur Genealogie der Menschenrechte von J. selbst, sind die Beiträge um die zentralen Stichworte *Entstehung* (der Menschenrechte), *Heiligkeit/Sakralität, Person* sowie *normative Maßstäbe* und *Kommunikationsweisen* gruppiert. Anschlussfähigkeit zwischen Rekonstruktionen theologischer Traditionen und J.' Entwurf zur Genealogie der Menschenrechte zeigen in historischer Hinsicht die theologiegeschichtlichen Beiträge von *Ulrich Leinsle* zur Konzeption des Reflexionsbegriffs „Mensch" im Kontext des Renaissance-Humanismus und besonders von *Klaus Unterburger,* der in kritischer Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichtsschreibung die Verschleierung genuin katholischer Spuren in der Vorgeschichte der französischen Revolution und der Menschenrechte, insbes. im Jansenismus aufdeckt. *Erwin Dirscherl* und *Christoph Dohmen* gehen mit E. Levinas der biblischen Konzeption von Heiligkeit nach. Die biblische Grundstruktur des Heiligen bzw. der Heiligung, die *Dirscherl / Dohmen* anhand der Sinai-Theophanie (Ex 19–40) darlegen, bildet den Deutungsrahmen für Levinas' Phänomenologie des menschlichen Antlitzes und seiner Einzigkeit, die das Ausgeliefertsein an den Anderen wie die Fähigkeit zum Antwort-Geben einschließt und die Menschenrechte evident erscheinen lässt. Die Anschlussfähigkeit zu Joas' Konzeption liegt auf der Hand. *Harald Buchinger* bestreitet angesichts der Exklusivität der biblischen Gott-Volk-Beziehung die Universalisierbarkeit des biblischen Heiligkeitskonzepts und dessen Rezeption in der christlichen Tauftheologie; J. sieht darin bestätigt, dass kein direkter Weg von der christlichen Tradition zu den Menschenrechten führe. Für eine hermeneutisch sensible theologische Ethik nicht überraschend, legt *Peter Fonk* eine fruchtbare Konvergenz zwischen J.' genealogischem Ansatz und Klaus Demmers Verhältnisbestimmung von Genese und Geltung des moralischen Anspruchs frei. *Bernhard Laux,* der Hg. des Bandes, geht – unter Berufung auf die Theoretiker der Frankfurter Schule – auf Konfrontationskurs zu J.; die Frage, ob er dessen Theorieangebot ganz gerecht wird (etwa in der Rezeption von J.' Kritik an Letztbegründungsansprüchen, an dem Stellenwert des Guten und an der Verhältnisbestimmung von Begründung und Erzählung), legt sich zumindest nahe. Jedenfalls provoziert er mit seiner Intervention eine ausführliche Erwiderung des Kritisierten. Das Stichwort *Erzählen* nimmt der pastoraltheologische Beitrag von *Johannes Först / Heinz-Günther Schöttler* auf. Mit Rekurs auf die „nachmetaphysische" Signatur der Gegenwart reflektieren die Autoren die Notwendigkeit, Kommunikation über Werte auf eine Neubestimmung des Stellenwertes geschichtlicher Erfahrung für die Begründung handlungsleitender Ansprüche zu basieren; in einem wiederum biblischen Rekurs auf die Konstruktion der Exoduserzählung im Kontext der Exilserfahrung wird das Anliegen paradigmatisch mit der Identität stiftenden religiösen Erfahrung korreliert.

Die genealogische Frage diskutiert im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und Menschenrechten auch der Münsteraner Rechtswissenschaftler Fabian Wittreck[21] in einem als Büchlein veröffentlichten Vortrag (39 S.); mit einem außerordentlich üppigen Anmerkungsapparat (75 S.) ausgestattet, bietet es eine abundante Bibliographie (die allerdings in Form eines zusammenhängenden Literaturverzeichnisses benutzerfreundlicher aufbereitet gewesen wäre). W. differenziert zwischen der konfliktbeladenen Lerngeschichte der Kirchen und dem menschenrechtlich relevanten Potential der biblischen und christlichen Tradition und schlägt sich auf die Seite jener philosophischen, politikwissenschaftlichen, theologischen und juristischen Analysen, die den konstruktiven Anteil der christlichen Tradition in einem eher indirekten, subkutanen Wirken christlicher Impulse gegen die realgeschichtliche Evidenz kirchlicher Opposition bzw. Skepsis ausmachen. Gegen einen zuweilen allzu unbekümmerten Zugriff auf menschenrechtliche Kategorien, gerade in theologischer Literatur, betont auch er, dass biblische Gehalte wie das Gebot der Nächstenliebe, der Schutz der Schwächeren und die geschöpfliche Gleichheit nicht per se Menschenrechte verbürgen können, solange diese nicht als individualrechtliche Ansprüche gegen den Staat einklagbar institutionalisiert sind. Die größte Aufmerksamkeit widmet der Autor, der auch katholischer Theologe ist, der römisch-katholischen Kirche und weist auf die politischen Auswirkungen der langzeitigen kirchlichen Ablehnung von Menschenrechten und Demokratie in der Unterstützung menschenrechtsfeindlicher, teils diktatorischer Regime noch bis in das letzte Drittel des 20. Jh.s hin, bespricht aber auch die in der grundsätzlichen Haltung ähnliche Entwicklungsgeschichte im Protestantismus – mit der bemerkenswert abweichenden, Menschenrechte einfordernden und unterstützenden Tradition der Freikirchen – sowie die bis heute schwierige, vom modernen Menschenrechtsverständnis distante Haltung der orthodoxen Kirchen. Skeptisch greift er die Frage nach der Geltung der Menschenrechte innerhalb der Kirche auf: Als Institution, die sich als göttlich gestiftet versteht, könne die Kirche nicht der demokratischen Doktrin der Volkssouveränität unterstellt werden; zudem stoße eine (in vieler Hinsicht plausible) Verpflichtung durch Menschenrechte mit dem Anspruch der Religionsfreiheit insofern an eine Grenze, als der Kirche schlechterdings nicht weltanschauliche Neutralität abverlangt werden könne. Die in der Tat sensible Frage nach Menschenrechten und Religionsfreiheit in der Kirche ist zunehmend Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion und – jedenfalls theologisch – mit den von W. eingeführten Argumenten keineswegs schon erledigt (s. u.). Erfreulich klar markiert W. die aktuelle politische Relevanz des Themas als „Machtfrage": Einerseits gehe es um weltanschauliche Deutungshoheit, andererseits aber auch um die Kompatibilität der Religionen (explizit nennt er Christentum und Islam) mit den Menschenrechten als rechtsverbindlich gesetzten Humanitätsstandards moderner Gesellschaften – und damit letztlich um die Frage der öffentlichen Legitimation dieser Religionen.

3. Religion(en), Menschenrechte und Menschenrechtspolitik – Verständigungs- und Konfliktpotentiale

Zugänge zu den Menschenrechten aus unterschiedlichen kulturellen und religiösen Bezugssystemen und Kontexten zu identifizieren sowie die konstruktiven Potentiale und die möglichen Konfliktherde aus den religiösen Traditionen kritisch zu sichten und im interkulturellen und interreligiösen Dialog miteinander ins Gespräch zu bringen, gehört zu den hervorragenden Aufgaben gegenwärtiger, die Einzeldisziplinen übergreifender Menschenrechtsforschung, die Verstehensbedingungen, Konfliktursachen und Verständigungspotentiale bezüglich des Universalanspruchs der Menschenrechte ausloten will. Mehrere Sammelbände greifen mit je eigenen Profilen und Intentionen diese Desiderate auf. Bei der Lektüre drängt sich der Eindruck auf: Je globaler und vollmundiger der Anspruch, desto weniger Ertrag – oder umgekehrt: Je präziser und fokussierter das verbindende For-

[18] Vgl. hierzu schon Sabine Schößler: *Der Neopragmatismus von Hans Joas.* Handeln, Glaube und Erfahrung, Münster 2011 (Philosophie aktuell, 10). Zur sozialethischen Rezeption des Pragmatismus demnächst: Alexander Filipovic: *Erfahrung – Vernunft – Praxis.* Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus, Paderborn 2014 (Gesellschaft – Ethik – Religion, 2).

[19] *Der moderne Glaube an die Menschenwürde.* Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, hg. von Hermann-Josef Große Kracht. – Bielefeld: transcript 2014. 264 S., pb. € 29,99 ISBN: 978–3–8376–2519–6. Dieser gerade erst erschienene Band mit einer Reihe anspruchsvoller Beiträge kann (wg. des Redaktionsschlusses) leider nicht mehr ausführlich in diesen Artikel eingearbeitet werden; auf einige Beiträge habe ich im Rahmen der Vorstellung des Buches von Joas zumindest hingewiesen.

[20] *Heiligkeit und Menschenwürde.* Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, hg. v. Bernhard Laux. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 224. S., pb. € 22,00 ISBN: 9–78–3–451–34148–9.

[21] *Wittreck,* Fabian: *Christentum und Menschenrechte.* Schöpfungs- oder Lernprozeß? – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 119 S., pb. € 14,00 ISBN: 978–3–16–153071–5.

schungsinteresse artikuliert wird, desto reichere Erträge können für die Menschenrechtsforschung gewonnen werden.

Hamid R. Yousefi verantwortet einen handbuchartigen Sammelband unter dem Titel „Menschenrechte im Weltkontext“[22]; er beansprucht, „die Grundlage für eine kritische Erweiterung der bestehenden Menschenrechtstheorien“ zu bieten (8). Für sein ambitioniertes Vorhaben, die Menschenrechte aus westlicher (und christlicher) Deutungshoheit zu lösen, hat der Hg., Privatdozent an der Univ. Koblenz-Landau und Leiter eines „Instituts für Interkulturalität“ in Trier[23], zahlreiche Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Weltreligionen und -regionen gewonnen. Unter ihnen sind neben den hier mit eigenen Veröffentlichungen besprochenen Autoren Heiner Bielefeldt und Peter Kirchschläger viele, die nicht im akademischen Kontext oder in ganz anderen Wissenschaftsbereichen tätig sind als denen, zu denen sie sich in dem Buch äußern. Auf eine theoretische Fundierung und auf Kriterien zur Bestimmung dessen, was Menschenrechte sind bzw. wie sie verstanden werden (sollen), wird verzichtet; es bleibt den Autoren überlassen, ihr religiös oder kulturell geformtes Verständnis frei von allen systematischen Reflexionskategorien geltend zu machen. Höchst disparate, teilweise wenig reflektierte Beiträge stehen unvermittelt nebeneinander – und neben seriösen wissenschaftlichen Positionen. So kann etwa ein niederländischer Journalist namens *Mathias V. Ntep* im Namen des angeblich einzig wahren, nämlich „bibelfesten Christentums“ Menschenrechte im Alten Testament identifizieren (85–90) und ein muslimischer Laienprediger das „Menschenrecht ‚Nächstenliebe‘“ aus dem Qur'an ableiten; der Hg. selbst benutzt den Singular ‚das Menschenrecht‘ und den Plural ‚Menschenrechte‘ ohne erkennbare Differenzierung alternierend. Der konzeptionell ausgesprochen schwache Band zeigt allenfalls, wie dringend notwendig eine seriöse interkulturelle Menschenrechtsforschung ist. Dazu bedarf es aber mindestens grundlegender Kriterien zur Verständigung über den Gegenstand. Diese fehlen dem Band ebenso wie eine gründliche sprachliche und redaktionelle Überarbeitung. Dass es auch anders geht, zeigen zwei weitere Bände, die das Verhältnis von religiösen Traditionen, Überzeugung und Religionsgemeinschaften zu den Menschenrechten (et vice versa) unter jeweils unterschiedlichen wissenschaftlichen Vorzeichen zum Thema haben.

In dem von Friedrich Johannsen, evangelischer Theologe an der Univ. Hannover, herausgegebenen Sammelband geht es um Konflikt- und Verständigungspotentiale über die Menschenrechte im interreligiösen Dialog.[24] Zwar gelingt es auch in diesem Band nicht wirklich, über ein Nebeneinander verschiedener religiöser Herangehensweisen hinaus eine *inter*religiöse Dimension zu realisieren. Indem der Hg. Menschenrechte als paradigmatisches Thema des interreligiösen Dialogs vorstellt und *Harry Noormann,* ebenfalls evangelischer Theologe in Hannover, die damit verbundene Herausforderung an die Religionsgemeinschaften, namentlich die christlichen Kirchen, geltend macht, eine interreligiöse Ethik zu entwickeln, wird aber ein Verstehensrahmen skizziert, in dem Beiträge aus verschiedenen religiösen Traditionen (der großen christlichen Denominationen, Islam, Judentum, Konfuzianismus) versammelt und Provokationen identifiziert werden, die die säkularen Menschenrechte für religiös geprägte Gemeinschaften und Gemeinwesen darstellen. Gegen die überzogene Vorstellung, die Menschenrechte formten selbst eine Art Zivilreligion, mahnt *Wolfgang Vögele* eine ökumenische öffentliche Theologie an, die den „Zusammenhang von Ökumene, Menschenwürde und christlicher Gewissheit“ (50) bedenkt und ausarbeitet. Ebenfalls aus der Perspektive evangelischer Ethik exemplifiziert *Ulrich Körtner* die öffentliche Rolle der Theologie in dem höchst virulenten Feld der Bioethik (134–149); es gehe darum, „einen christlichen Zugang zum modernen Menschenrechtsgedanken und zur Idee der Menschenwürde zu finden, der es Theologie und Kirche ermöglicht, einen produktiven Beitrag zur Weiterentwicklung der Menschenrechte zu leisten“ (137). Wie wenig selbstverständlich ein solcher Beitrag auch im Kontext des zeitgenössischen Christentums ist, dokumentiert das (in deutscher Übertragung eines ursprünglich englischsprachigen Textes vorhandene) Statement von *Philip Riabykh,* Repräsentant der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), der die bekannten Vorbehalte gegenüber den des Liberalismus und Relativismus verdächtigten Menschenrechten vorträgt und die Geltung der Menschenrechte dem Primat des Religiösen sowie des Nationalismus unterordnet. Offenbar um die Repräsentativität der vorgetragenen Position zu belegen, hat der Hg. dem Beitrag Auszüge aus der Sozialdoktrin der ROK beifügt.

Moussa Al Hassan Diaw unterscheidet anhand der Art des Bezugs auf den Koran islamische und islamistische Positionen gegenüber den Menschenrechten und skizziert knapp die Haltung des Zentralrates der Muslime in Deutschland. *Micha Brumlik* entwirft eine jüdische Perspektive, indem er die Völkersprüche und die Sprüche gegen Juda und Israel im Buch Amos[25] einander gegenüberstellt, daraus eine Begründung des Völkerrechts herleitet und diesem Zugang die rabbinischen Lehren über die Würde des menschlichen Lebens ergänzend zur Seite stellt. Beide Beiträge reflektieren Rezeptionsbedingungen der Menschenrechte in der eigenen Tradition und bieten damit einen Baustein zum Verständnis der jeweils Anderen; sie gehen aber nicht eigentlich auf Fragen des interreligiösen Dialogs über Menschenrechte ein. Demgegenüber sticht der Beitrag von *Wenchao Li* zur Idee der Menschenrechte in China (111–121) dadurch hervor, dass er tatsächlich einen Dialog zwischen der von ihm vorgestellten konfuzianischen Tradition und den westlichen Traditionen im Hintergrund der modernen Menschenrechte versucht. Sieht er im Hinblick auf die Genese China in der Rolle der „Nehmer“, so erkennt er darin zugleich den Vorteil zusätzlicher Optionen, im Prozess der Aneignung das Fremde mit Eigenem zu verbinden, und fordert die „Geber“ auf, sich ihrerseits entsprechende Optionen zu erarbeiten. *Peter Antes* diskutiert das Menschenrecht auf Religionsfreiheit in Christentum und Islam unter dem Vorzeichen der von fundamentalistischen Gruppierungen vielfach mit großen „Erfolgen“ betriebenen religiösen Werbung und der Proselytenmacherei, deren gesellschaftliche und kulturelle Auswirkungen das Recht auf Religionswechsel (ebenso wie jenes auf Mission) als ohnehin vielerorts prekäre Bestandteile des Menschenrechts auf religiöse Freiheit zunehmendem Druck aussetzen. Damit weist er auf eines der heikelsten menschenrechtlichen Felder im Kontext von Religion(en) und interreligiösem Dialog hin. Nach Umfang und Inhalt fällt der Text des katholischen Bibelwissenschaftlers *Alois Stimpfle* „Die Menschenrechte und das Menschenrecht der ‚Askese‘“ aus dem Duktus des Bandes völlig heraus. Was der Autor mit der Anlehnung an P. Sloterdijk („Du musst dein Leben ändern, 2009), der auf zwanzig (von vierzig) Seiten in umfänglichen Zitatmontagen referiert wird, zum interreligiösen Dialog über Menschenrechte beitragen möchte, erschließt sich nicht. Allerdings zeigt der Beitrag einmal mehr die Problematik einer (theologisch) unbekümmerten, unspezifischen und „uneigentlichen“ Redeweise über Menschenrechte, die sich um verallgemeinerbare Kriterien wenig schert und so kaum zur Verständigung über elementare rechtliche und moralische Ansprüche in einer pluralen gesellschaftlichen Situation geeignet sein dürfte.

Eben diese Herausforderung wird in einer politikwissenschaftlichen Veröffentlichung aufgenommen: Der von Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner[26] herausgegebene Sammelband untersucht Wechselbeziehungen zwischen Religion(en), Menschenrechten und Menschenrechtspolitik. Überwiegend kommen Stimmen aus dem europäischen und christlichen Raum zu Wort, jedoch werden auch islamische Diskurse, Ansätze aus Indien sowie Konzepte aus dem chinesischen Kulturraum einbezogen. Autorinnen und Autoren aus Politikwissenschaft, Philosophie und Theologie bieten (1.) Untersuchungen zu den ideellen Grundlagen der Menschenrechtspolitik in der christlichen Tradition, (2.) interkulturelle Perspektiven und (3.) Studien zur Praxis der Menschenrechte im europäischen Raum. Eine Stärke des Bandes ist es, Forschungsskizzen zu bieten, die genuin zur Erhellung des Spannungsfeldes von Religion(en) und Menschenrechten beitragen und zugleich weiterreichende Desiderate für politikwissenschaftliche, philosophische, theologische und zeitgeschichtliche Menschenrechtsforschung ausweisen.

[22] *Menschenrechte im Weltkontext.* Geschichten – Erscheinungsformen – neuere Entwicklungen, hg. v Hamid Reza Yousefi. – Wiesbaden: Springer 2013. 263 S., geb. € 49,95 ISBN: 978–3–658–01069–0.

[23] Vgl. die Internetpräsenz unter www.institut-interkulturell-ifi.de (zuletzt aufgerufen: 30.07.2014)

[24] *Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog.* Konflikt- oder Integrationspotential?, hg. v. Friedrich Johannsen. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 194 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–17–022240–3.

[25] Die Ausführungen zu Amos, die den größten Teil des Beitrags ausmachen, sind unter anderem Titel („*Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos*“), jedoch nahezu identisch veröffentlicht in: *Recht auf Menschenrechte.* Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, hg. von H. Brunkhorst / W. Köhler / M. Lutz-Bachmann, Frankfurt/M. 1999, 11–19 (ein Hinweis darauf fehlt in dem Beitrag).

[26] *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik,* hg. v. Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner. – Wiesbaden: VS-Verlag 2010. 365 S., pb. € 47,99 ISBN: 978–3–531–17312–2.

Menschenrechtlich bedeutsame Spuren in der biblischen und christlichen Tradition verfolgt eine erste Gruppe von Beiträgen: *Tine Stein* wirbt mit einer hermeneutisch reflektierten Relecture grundlegender biblischer Texte entlang der menschenrechtlichen Leitmotive *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* dafür, den Beitrag religiöser Tradition zu einer Fundierung der Menschenrechte und ihres universalen Anspruchs auch im Kontext modernen Rechtsdenkens wahrzunehmen und wertzuschätzen; mit Bezug auf die Verankerung des Menschenwürdeprinzips im deutschen Grundgesetz stellt sie fest: „Mit der Betonung des Respekts vor dem Unbedingten können religiöse Begründungen der Menschenrechte ein Moment der Offenheit zur Transzendenz auch für eine säkulare Verfassung behaupten, ohne damit die Säkularität in Frage zu stellen." (41) Kritisch gegenüber dieser Art der Verknüpfung von christlicher Tradition und Menschenrechten bringt *Oliver Hidalgo* R. Girards Theorie von der Ablösung des Sündenbock-Denkens in der neutestamentlichen Passionsgeschichte ins Spiel. Als menschenrechtlich relevante, realgeschichtlich keineswegs abgegoltene Individualisierungsleistung des Christentums sei die Umkehrung von der Täter- zur Opferperspektive in Betracht zu ziehen; sie werde weder durch den Antijudaismus neutestamentlicher Traditionen noch durch die Gewalthaltigkeit der Christentumsgeschichte als solche desavouiert.

Drei Beiträge sind v.a. der Frage nach der Menschenrechtsrelevanz des „reformatorischen Erbes" gewidmet: *Rochus Leonhardt* zeichnet die disparaten Entwicklungen von reformiertem und lutherischem Protestantismus im Hinblick auf den Zusammenhang von „Glaubensgewissheit und Religionsfreiheit" und der politisch-ethischen Konsequenzen daraus nach und hebt die biographisch begründete, integrierende Rolle Friedrich Schleiermachers hervor, der „die seit dem Pietismus im deutschen und europäischen Protestantismus aufgelaufenen Transformationsprozesse rezipiert und für eine moderne Religions- und Christentumstheorie fruchtbar" gemacht habe (117). Der Einsicht in die politische Unhintergehbarkeit des religiösen Pluralismus sei er mit der Forderung einer staatlich gesicherten Glaubens- und Religionsfreiheit und dem korrespondierenden Postulat der weltanschaulichen Neutralität des Staats begegnet und habe damit bereits im frühen 19. Jh. den Weg gewiesen, dem – nach den bekannten Rückschlägen in der Geschichte des 19. und 20. Jh.s – die Demokratie-Denkschrift der EKD (1985) explizit gefolgt sei. *Friedrich Lohmann* greift die neuere Debatte um die Rolle des Protestantismus für die Gestaltwerdung der Menschenrechte im 18. Jh. mit anderem Akzent auf. Forschungsgeschichtlich setzt er bei der Jellinek-These an, der Quentin Skinner in den 1970er-Jahren mit einer Gegenthese entgegengetreten ist. L. möchte dem Dissens auf den Grund gehen und Einseitigkeiten beider Positionen aufdecken, indem er im Rückgang auf die Kirchenväter des Protestantismus, Luther und Calvin, nach Konvergenzen zwischen dem spezifisch Protestantischen und dem Menschenrechtsdenken fragt und darin mögliche Einflussquellen für die reale Menschenrechtsentwicklung identifiziert. Als solche sieht L. an erster Stelle das Gleichheitspathos, das in der geschöpflichen Würde, in der Idee des allgemeinen Priestertums (und dem daraus abgeleiteten funktionalen Amtsverständnis), aber auch in der gleichen Unterworfenheit unter die Sünde Ausdruck findet; mit Jellinek betont er zudem den Freiheitsaspekt, der historisch prioritär in der Forderung nach Religionsfreiheit – bzw. in der Biographie Luthers im Bestehen auf der Gewissensfreiheit und damit einhergehend der Individualisierung des Glaubens – Ausdruck finde. Besonders im Calvinismus sieht L. zudem einen wichtigen Impulsgeber für das Anliegen politischer Partizipation (i. S. der demokratischen Staatsform) ebenso wie für die Verpflichtung des Staates auf die Sorge um die Wohlfahrt der Bürger. Solchen (nicht unumstrittenen) ideengeschichtlichen Affinitäten zum Trotz erweist sich das Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den Menschenrechten lange Zeit als reserviert bis konfliktiv, wie *Katharina Kunter* darlegt. Anhand verschiedener Konstellationen (im deutschen und US-amerikanischen Protestantismus sowie bei den Böhmischen Brüdern in der Tschechoslowakei) arbeitet sie heraus, wie stark die Entwicklung hin zu einer konstruktiven Haltung der Kirchen zu den Menschenrechten von gesellschaftlichen, politischen und konfessionellen Kontextbedingungen geprägt war, wie neben theologischen auch strategische Aspekte (z.B. den Katholiken nicht allein das Feld zu überlassen) eine Rolle gespielt haben und keineswegs einheitlich verlaufen ist.

Nicht-europäische (religiöse) Traditionen kommen in einer zweiten Abteilung des Bandes in den Blick: Idealtypisch unterscheidet der oben bereits erwähnte *Mahmud Bassiouni* vier islamische Rezeptionsmuster der Menschenrechte: Dafür sei nicht die religiöse Zugehörigkeit als solche, sondern die jeweils bestimmende Auffassung des islamischen Rechts ausschlaggebend. Er differenziert zwischen (1.) theonom begründeter Ablehnung, (2.) Zurückweisung als prinzipiell unvereinbar und Annahme, wobei letztere entweder als (3.) Aneignung (s. o.), die auf eine Ablehnung des universalistischen menschenrechtlich-säkularen Denkens hinauslaufe, oder als (4.) Angleichung i. S. einer unproblematischen Akzeptanz artikuliert werde. Die Beiträge von *Monika Kirloskar-Steinbach* zu einer interkulturellen Menschenrechtsbegründung mit Bezug auf indische Traditionen und von *Gregor Paul* zu menschenrechtsrelevanten Konzepten in chinesischen Traditionen stellen weniger die jeweils herangezogenen Traditionen als solche ins Zentrum ihrer Überlegungen als die Suche nach Kriterien und Strukturmustern für eine menschenrechtsbezogene Argumentation, die partikulare und universale Komponenten integriert bzw. mit dem arbeitet, was tiefgreifend disparate religiöse bzw. weltanschauliche Traditionen dennoch verbinden kann: der Topos der Würde, die Norm der Selbstbestimmung, der Verzicht auf einen Transzendenzbezug. Solche kriteriellen Reflexionen erweitern aus der Perspektive der Interkulturalität das Spektrum der Überlegungen zum Verhältnis von säkularen und religiösen Herangehensweisen sowie zur Vermittlung zwischen partikularen und universalen Aspekten des Zugangs zu Menschenrechten über das Modell der Kontextualität.

Konkret wird die Bedeutung von Kontextfaktoren für das Wirksamwerden menschenrechtlicher Normen in vier, weitgehend im europäischen Kontext verankerten Fallstudien im letzten Teil des Bandes thematisiert: Eine eher subkutane Verbindung von menschenrechtlichem und religiösem Engagement entdeckt *Daniel Bogner* in der Rolle der *Mission de France* im Algerienkrieg[27]; eine Analyse politischer Einflussmöglichkeiten des Vatikans als Völkerrechtssubjekt unternimmt *Sebastian Schalk* anhand der vatikanischen Menschenrechtspolitik (mit besonderem Augenmerk auf die Ostpolitik der nachkonziliaren Päpste, v.a. Johannes Pauls II.); die rezente Debatte um den Religionsunterricht in Berlin untersucht *Joachim Willems* unter dem Vorzeichen des Rechtes auf Religionsfreiheit, das schließlich auch in der Studie von *Andreas Pesch* zu den Voraussetzungen und Entwicklungen der EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei eine zentrale Rolle als Schlüsselkriterium spielt. Was hier für eine spezielle, aber paradigmatische Konstellation angedeutet ist, soll im Folgenden grundsätzlich aufgegriffen werden: Leitend ist dabei die Einsicht, dass der Umgang mit dem religiösen (und weltanschaulichen) Freiheitsrecht sowohl auf der Ebene staatlicher Menschenrechtspolitik als auch in den durch die Menschenrechte herausgeforderten Religionsgemeinschaften ein Prüfstein der Akzeptanz des menschenrechtlichen Anspruchs schlechthin ist.

4. Prüfstein der Menschenrechtsrezeption: Religions- und Gewissensfreiheit

Der ambivalenten Rolle von Religion(en) im Hinblick auf die Anerkennung und Umsetzung von Menschenrechten im Allgemeinen steht die Erfahrung gegenüber, dass gerade das Recht auf religiöse und weltanschauliche Freiheit auf vielfältige Weise gefährdet und verletzt wird. Das Ausmaß, in dem Menschen in vielen Teilen der Welt an der freien Ausübung ihres Glaubens bzw. ihrer weltanschaulichen Überzeugung gehindert, wegen ihrer religiösen Zugehörigkeit bedroht, vertrieben oder verfolgt werden – bis hin zur Gefährdung ihres Lebens – ist höchst beunruhigend; die Dimensionen der Gefährdung werden vielfach noch verstärkt, wenn weitere Diskriminierungsursachen, etwa aus Gründen des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung (nicht selten mit Berufung auf religiöse Traditionen!), hinzutreten.

Den Gefährdungen und Bedrohungen der religiösen Freiheit ist ein Band gewidmet, der eine Kooperationstagung der Hanns-Seidel-Stiftung und der Gemeinschaft Sant' Egidio dokumentiert.[28] Anders, als es der Titel des Bandes erwarten lässt, liegt der Fokus des Bandes auf der bedrängten Lage von *Christen* in vielen Ländern des Nahen Ostens, Afrikas und Asiens, wie es der einleitende Artikel von *Hans Zehetmair* explizit als politisches Ziel des Projekts erläutert. *Andrea*

[27] Die Studie bildet ein „Seitenstück" zu der inzwischen erschienenen sozialethischen Habil.schrift (Münster) des Autors: Daniel Bogner: *Das Recht des Politischen*. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld 2014 (Edition Moderne Postmoderne).

[28] *Bedrohtes Menschenrecht?* Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit heute, hg. v. Andrea Riccardi / Hans Zehetmair. – München: Olzog 2013. 236 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–95768–036–5.

Riccardi, Leiter der Gemeinschaft Sant' Egidio, ergänzt diesen Zugang um das Thema des Martyriums im 20./21. Jh. an einer Vielzahl konkreter Schicksale von Christen (und hebt dies von dem Phänomen fundamentalistisch-religiös motivierter Selbstmordattentate ab). *Heiner Bielefeldts* Grundsatzartikel zum „Friedenspotenzial der Religionsfreiheit" weitet die Perspektive über das konfessionelle Moment hinaus ins Grundsätzliche und arbeitet, ausgehend von der grundsätzlichen Ambivalenz der Religionen mit ihrem Gewalt- und Versöhnungspotenzial, insbes. Aspekte der Verantwortung der Religionsgemeinschaften, Religionsfreiheit als Friedensprojekt zu stützen und zu fördern, heraus. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe wird bestätigt durch acht Länderberichte: Sie bieten dichte Eindrücke, teils zeugnishafter Art, zur bedrängten Lage von Christen im Irak und in Israel/Palästina, in Nigeria und im Sudan, in Pakistan, Indonesien, China und Nordkorea. Dass manche Berichte inzwischen durch die weitere Zuspitzung der Lage, wie etwa im Irak, (teilweise) überholt sind, nimmt ihnen nicht ihre Aussagekraft. Im letzten Teil des Bandes kommen politische und kirchliche Akteure zu Wort, die überwiegend praxisorientiert schildern, wie die Herausforderung, Religionsfreiheit zu achten und zu schützen bzw. aktiv für sie einzutreten, in ihrem Zuständigkeitsbereich aufgenommen wird.

Eine andere Ebene des Schutzes der Religionsfreiheit ist Gegenstand eines umfangreichen Bandes (ebenfalls eine Tagungsdokumentation) zur Applikation von Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) in der religionsrechtlichen Rechtsprechung der Staaten der Europäischen Union.[29] In seinem in französischer Sprache abgefassten, einleitenden Überblicksartikel zur religionsbezogenen Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg zeigt *Jean Duffar,* dass es erst seit Anfang der 1990er-Jahre eine umfassendere Spruchpraxis des EGMR zu religionsbezogenen Auseinandersetzungen gibt und skizziert deren wesentliche Aspekte und Implikationen. Den sehr unterschiedlichen religionsverfassungsrechtlichen Regimen und Adaptionen des Menschenrechts auf Religionsfreiheit innerhalb der EU entspricht die disparate religionsbezogene Rechtsprechung der nationalen Gerichte, wie die Länderberichte zu allen EU-Ländern (außer Belgien und Zypern) darlegen. Eine abschließende Synthese von *Malcolm Evans* verfolgt Grundlinien der bisherigen Applikation von Art. 9 EMRK und seiner Anwendung auf der Ebene des EGMR in den nationalen Gerichtsurteilen und markiert einige – trotz der unterschiedlichen kontextuellen Gegebenheiten identifizierbare – EU-weit sich stellende religionsrechtliche Herausforderungen und Regelungsbedarfe: Sie betreffen u.a. die Möglichkeit für religiöse Entitäten, als Rechtspersönlichkeit anerkannt zu werden, die Sicherung der internen Autonomie religiöser Organisationen, die Frage von Besitzrechten, die öffentliche Artikulation von Religion und Glaube u.a. in Erziehungs- und Bildungszusammenhängen, die Zugänglichkeit ebenso wie die Möglichkeit des Abstand-Nehmens von religiösen Erziehungs- und Bildungsangeboten etc. Der Band bietet reichhaltiges Material zur Korrelation der religionsbezogenen Rechtsprechung in der Europäischen Union zwischen nationalen Gerichten und dem EGMR.

Ungeachtet der auch auf europäischer Ebene sich entwickelnden Spruchpraxis zu den Schutzansprüchen religiöser Freiheit ist deren menschenrechtlicher Charakter gegenwärtig alles andere als unumstritten. Gerade im Rückblick auf die in der katholischen Kirche so mühsam errungene Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person gegenüber der bloßen Toleranzgewährung durch den Staat, die noch Pius XII. für das Äußerste hielt, was katholische Staatslehre zugestehen könne, irritiert es aus theologischer Sicht, wenn die Frage, ob Religionsfreiheit als eigenständiges Menschenrecht oder nur als Unterfall des Rechtes auf freie Meinungsäußerung zu schützen sei, oder ob sie überhaupt kein Menschenrecht, sondern Gegenstand staatlicher Toleranzgewährung sein solle, heute als Thema juristischer Diskurse wiederkehrt und kontrovers diskutiert wird. Dies ist u.a. die Ausgangsfrage der Arbeit des Richters Paul Tiedemann[30], dessen zentrales Interesse es ist, den Charakter der Religionsfreiheit als Menschenrecht sowie dessen Schutzumfang präzise zu klären. Unter dem Vorzeichen eines engen Begriffs von Menschenrechten – Menschenrecht sei nur, was dem Schutz der *Willens*freiheit (nicht der Handlungsfreiheit) als konstitutives Identitätsmoment der Person dient (35) – plädiert T. für einen restriktiv ausgelegten menschenrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit. Er entzieht dem Schutzbereich der Religionsfreiheit alle religionsbezogenen Gehalte, die anderweitig geschützt sein können: Geschützt seien das Äußern religiöser Überzeugungen durch das Recht auf Meinungsfreiheit, die (von gesellschaftlichen Erwartungen abweichende) Ausrichtung des individuellen Handelns an religiösen Überzeugungen durch das Recht auf Gewissensfreiheit und die Ausübung religiöser Praktiken durch das Prinzip der Allgemeinen Handlungsfreiheit (das jedoch gerade kein Menschenrecht ist). Nach T.s Auffassung bleibt ein kleiner Bereich, den er aufgrund eines magisch geprägten Religionsverständnisses bestimmt: Um dem transrationalen, menschliche Selbstbestimmung aufhebenden Charakter des Sakralen begegnen und die zwangsläufige Selbstentfremdung der Person als einen menschenunwürdigen Zustand durch religiöse Praxis abwenden zu können (vgl. 102), bedürfe es der Religionsfreiheit als Menschenrecht. Es soll nur in Anspruch genommen werden können, „um die Überwältigung durch das Sakrale erträglich zu machen, nicht um Zustände der profanen Welt zu ändern" (131). Diese Restriktion basiert auf einem abstrakten Konstrukt von Religion, das mit gelebter Religiosität und mit dem Selbstverständnis religiöser Menschen, ihr Handeln insgesamt – also auch ihr soziales und gesellschaftliches Handeln – an religiös begründeten Maßstäben zu orientieren, in keiner Weise Rechnung trägt. Die vorgenommene Abgrenzung dient zudem einem religionspolitischen Interesse: Aufgrund des vernünftiger Durchdringung per se nicht zugänglichen Begriffs des Sakralen erklärt der Autor eine reflektierte Auseinandersetzung – etwa in theologischer Wissenschaft – unumwunden für absurd (103f) und folgert daraus, Theologie, die als „Einkleidung des Mythos in eine pseudowissenschaftliche Sprache" nichts Anderes als „geistige[...] Verwirrung" stifte (121), könne kein Existenzrecht an öffentlichen Hochschulen beanspruchen (bezeichnenderweise exemplifiziert der Autor seine Auffassung an Kreationismus und Intelligent Design). T. will an Religionsfreiheit als Menschenrecht festhalten, damit sie den Menschen vor der entfremdenden Macht des Sakralen schütze, solange mit (einem Mangel an Rationalität geschuldeten) Grenzüberschreitungen zwischen der Sphäre des analytisch Zugänglichen und des „nur religiös" zu Bewältigenden zu rechnen sei (vgl. 168). Indem er am Schluss seiner Ausführungen, auf der Basis der Berichterstattung von Amnesty International, auf die Vielfalt konkreter und massiver Bedrohungen religiöser Freiheit in vielen Ländern der Erde hinweist, die den menschenrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit aus der Sphäre akademischer Debatten zwischen religionsfreundlichen und religionsskeptischen Wissenschaftlern herausholt, macht er selbst deutlich, dass mit der vorgestellten Theorie wohl doch nicht alles gesagt ist über den Charakter der Religionsfreiheit als Menschenrecht.

T.s Position belegt, wie wichtig in der Tat für das Verständnis von Religionsfreiheit als Menschenrecht eine Auseinandersetzung darüber ist, was unter Religion verstanden werden soll, aus welchen Quellen ein solches Verständnis schöpfen kann, und welche Akteure zur Erarbeitung solcher Bestimmungen beitragen können/dürfen. Hierüber muss sowohl auf der Ebene der Wissenschaften (einschließlich der Theologien) als auch auf den Ebenen von Rechtspraxis und Politik eine offene Diskussion geführt werden. Es muss damit gerechnet werden, dass solche Diskussionen nicht frei von partikularen ideologischen und politischen Interessen geführt werden; diese offenzulegen, ist eine Voraussetzung für faire Auseinandersetzung. Wer bestimmte Akteure von vornherein ausschließen möchte und/oder ihnen die lautere Absicht bestreitet (z.B. indem der Theologie generell die wissenschaftliche Redlichkeit abgesprochen und sie der Irreführung bezichtigt wird), empfiehlt sich nicht ohne weiteres als Dialogpartner.

Zur Klärung der komplexen Fragen und Abgrenzungen um das Recht auf Religionsfreiheit trägt der Theologe Dieter Witschen mit einem Band zum Verhältnis von Religionsfreiheit und Kirche in rechtsethischer Hinsicht bei.[31] Dem Buch liegt die These zugrunde, einerseits könne die Kirche nur auf der Grundlage der staatlich verbürgten

[29] *Religious Freedom in the European Union.* The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union. Proceedings of the 19th Meeting of the European Consortium for Church and State Research Nicosia (Cyprus), 15–18 November 2007, hg. v. Achilles Emilianides. – Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters 2011. 418 S., kt € 54,00 ISBN: 978–90–429–2243–3.

[30] *Tiedemann,* Paul: *Religionsfreiheit – Menschenrecht oder Toleranzgebot?* Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient. – Berlin: Springer 2012. (XIII) 193 S., pb. € 39,95 ISBN: 978–3–642–32708–7.

[31] *Witschen,* Dieter: *Religionsfreiheit und Kirche.* Politik – Rechtsethik – Theologie. – Paderborn: Schöningh 2013. 132 S., kart. € 19,90 ISBN: 978–3–506–77707–2.

Religionsfreiheit gesellschaftliche Akteurin sein (vgl. 12; 15–25), andererseits sei sie als zivilgesellschaftliche Akteurin moralisch beansprucht, dieses Recht, wo es verletzt oder bedroht wird, zu verteidigen (vgl. 13; 115–131). Unter diesem Vorzeichen geht W. der Leitfrage nach, welche Konsequenzen aus der Anerkennung des Menschenrechts auf religiöse Freiheit für die Kirche selbst folgen, und erörtert „inhaltliche Verbindungslinien zwischen diesem moralisch begründeten sowie rechtlich kodifizierten Recht und der Kirche" (12). In einer begrifflich präzisen und systematisch transparenten Darstellung, die sich auch als Einführungslektüre sehr gut eignet, erörtert W. den Schutzbereich der Religionsfreiheit unter dem Aspekt, was die individuelle Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit sowie die religiöse Vereinigungsfreiheit für die Kirche als Religionsgemeinschaft bedeuten. Er stellt klar, dass die Kirche als Institution nicht *Menschen*rechtsträgerin sein kann und die gleichwohl wichtigen korporativen Aspekte der Religionsfreiheit einen anderen Status haben als das individuelle Menschenrecht (Kap. 1). Ausführlich diskutiert er Restriktionen der Religionsfreiheit angesichts der aktuellen Debatten um das inhaltliche Verständnis dieses Rechts – einerseits im Hinblick auf das Verständnis von Religion, andererseits auf die Reichweite des Freiheitsanspruchs hin. Für die Bestimmung von *Religion* bietet er eine Reihe formaler Kriterien an (39–41), nach denen Religionen auf der Phänomenebene zuverlässiger zu identifizieren sind als über die Orientierung an einer abstrakten Auffassung des Sakralen, und evaluiert zahlreiche denkbare Kriterien zur materialen Bestimmung von Religion einschließlich schwieriger Abgrenzungsfälle bis hin zu der Frage, ab wann die Inanspruchnahme des religiösen Freiheitsrechts durch „elementarste ethische Verstöße" konterkariert wird (37f). In gleicher Weise geht er bezüglich der denkbaren Restriktionen des Freiheitsanspruchs vor. Eigens bespricht W. die für zahlreiche Missverständnisse und einseitige Interessenpolitik anfällige Distinktion zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit sowie die kaum weniger voraussetzungsvolle Leitidee weltanschaulicher Neutralität des Staates. Orientierung bezüglich der Verpflichtung des Staates als Instanz der rechtlichen Sicherung des religiösen Freiheitsrechtes gibt die im modernen internationalen Recht etablierte Trias der menschenrechtlichen Verpflichtungen *achten, schützen, gewährleisten*, die W. für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit konkretisiert. Für die Kirche, die ja als Akteurin und Verantwortungsinstanz im Zentrum seines Interesses steht, konkretisiert er abschließend die moralische Verpflichtung, als Anwältin der Menschenrechte bzw. konkret für die Religionsfreiheit aktiv zu werden, sowohl auf unterschiedliche Situationen der Gefährdung bzw. Verletzung dieses Rechtes (nicht nur für Mitglieder der Kirche, sondern generell) als auch im Hinblick auf jene Praxisfelder, in denen der Einsatz für Menschenrechte von herausragender Bedeutung ist: Solidaritätsarbeit, Bildung und Erziehung (Menschenrechtsbildung!), Interreligiöser Dialog sowie die Förderung eines Ethos religiöser Toleranz, die als „Menschentugend" eine wichtige Voraussetzung für friedfertiges Zusammenleben und zivilisierte Konfliktaustragung in weltanschaulich und religiös pluralen Gesellschaften darstellt.

Beispielhaft wird die von W. betonte menschenrechtliche Verantwortung der Kirche als Bildungsakteurin in einem Projekt aus der politischen Bildungsarbeit der Akademie der Erzdiözese Bamberg (Caritas Pirckheimer-Haus) und des Jesuitenordens in Nürnberg aufgenommen: Eine von Otto Böhm und Doris Katheder verantwortete, auf fünf Bände angelegte Buchreihe[32] stellt die Menschenrechte entlang der AEMR vor; die einzelnen Artikel werden kommentiert, begleitet von historischen Informationen, Fallbeispielen und Interviews. Ansprechend und übersichtlich gestaltet, führt das Werk auf wissenschaftlich solider Grundlage in Charakter und Zusammenhang der Menschenrechte sowie in die Herausforderungen ihrer Umsetzung – im UN-System, auf europäischer Ebene und in unserer Gesellschaft – ein, ohne bei den Rezipienten bereits tieferes Vorwissen vorauszusetzen. Jeder Band beginnt mit einer grafischen Übersicht zur Struktur der AEMR sowie zu deren Einbettung in das menschenrechtliche Regelwerk der Vereinten Nationen. Die Kap. zur Präambel sowie zu den einzelnen Artikeln sind strukturgleich aufgebaut – sie bieten jeweils einen Kurzkommentar, thematische Kommentierungen, Hinweise auf Kontroversen und Konfliktfälle, ein Interview mit einem Experten oder einer Expertin sowie weiterführende, kommentierte Literaturhinweise. Die Autorin und der Autor haben zudem jeweils die einzelnen Bände mit thematischen Schwerpunkten unterlegt, auf die hin die Kommentierung, die Auswahl der Beispiele und teilweise auch der Interviewfragen ausgerichtet sind: In den ersten beiden Bänden wird das Thema *Inklusion* fokussiert, im dritten Band die *LGBTI-Rechte* und im vierten Band das Thema *nachhaltige Entwicklung*. Nicht zuletzt an diesen Schwerpunktsetzungen ist abzulesen, dass die Buchreihe, wiewohl im Kontext kirchlicher Bildungsarbeit entstanden und gefördert, nicht „pro domo" arbeitet, sondern an der Entwicklung der allgemeinen Menschenrechte ausgerichtet ist und auch im Hinblick auf die kirchliche Menschenrechtsrezeption durchaus provokative Themen fokussiert. Das Werk eignet sich gleicherweise zur Erstinformation wie für Unterrichtszwecke und kann zur Unterstützung der nach wie vor dringend notwendigen Menschenrechtsbildung nur begrüßt werden.

Einen Aspekt des Verhältnisses von Religionsfreiheit und Kirche hat die oben besprochene Studie von Witschen bewusst ausgeklammert (vgl. 11): die Konsequenzen der Anerkennung dieses Rechtes für das Innenleben der Institution Kirche bzw. für das Verhältnis zwischen den Gläubigen und der Institution. Der Druck dieser Frage macht vor den Toren der Kirche als Institution ebenso wenig halt, wie dies für die Frage der Geltung der Menschenrechte in der Kirche im Allgemeinen gilt. Gleichwohl hat das Thema bislang eine allenfalls marginale Rolle in der (auch theologischen) Menschenrechtsforschung gespielt.[33] Hierfür mag die zweifellos zutreffende Einschätzung Pate stehen, die Wittreck zum Ausdruck gebracht hat (s. o.): dass die Kirche gegenüber ihren Mitgliedern im Hinblick auf deren Freiheitsrechte nicht die Rolle spielen könne, die der (weltanschaulich neutrale) Staat gegenüber seinen Bürgern einzunehmen hat. Gleichwohl stellt sich für die Kirche, zumal im Kontext freiheitlicher Gesellschaften, die Frage nach der Achtung der Menschenrechte der Gläubigen. Und nicht erst angesichts empirischer Belege für die Kluft zwischen bestimmten moralischen Lehren der Kirche und deren Nicht-Rezeption durch die Gläubigen, wie sie aktuell mit der präsynodalen Umfrage zum Themenkomplex Ehe und Familie vorliegen, konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf den innerkirchlichen Umgang mit der Gewissensfreiheit als dem ethischen Kern auch der Religionsfreiheit.

Markus Patenge ist in seiner moraltheologischen Diss. zum Thema „Grundrecht Gewissensfreiheit"[34] von der engen Verknüpfung von Religions- und Gewissensfreiheit, die in aktueller außertheologischer Literatur zu beobachten ist, ausgegangen, die eine eigenständige Wahrnehmung des Rechts auf Gewissensfreiheit einschränke. Um eine diesem Umstand geschuldete Forschungslücke zu schließen, die Witschen hinsichtlich der ethischen Bewertung von Eingriffen in die Gewissensfreiheit identifiziert hat[35], untersucht P. einerseits die Entwicklung der katholischen lehramtlichen Position zur Gewissensfreiheit, andererseits die verfassungsrechtliche Auslegung im Kontext des Grundgesetzes. Allerdings irritiert es, dass er in dem Kap. über die Grundrechtsauslegung parallel auf Quellen der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des kirchlichen Lehramts rekurriert, ohne den unterschiedlichen Status und Referenzrahmen der Quellen tiefer zu reflektieren. Die Kriterien, die P. als Resultat seiner (auf Arbeiten Witschens gestützten) moraltheologischen und rechtsethischen Analyse anbietet, um Eingriffe in das Recht auf Gewissensfreiheit bewerten zu können, sind hingegen auch für die anstehende Diskussion der innerkirchlichen Menschenrechtsrezeption von Interesse und Belang: Zum einen postuliert er eine genaue Prüfung der subjektiven und objektiven Voraussetzungen der Verantwortungszuschreibung, zum anderen differenziert er zwischen den Handlungstypen des Hinderns und des Zwingens im Bereich des *forum externum* (Eingriffe in das *forum internum* sind ethisch ohnehin nicht zu rechtfertigen).

[32] Bisher sind vier Bände erschienen: *Böhm*, Otto / *Katheder*, Doris: *Grundkurs Menschenrechte*. Die 30 Artikel. Kommentare und Anregungen für die politische Bildung. Bd. 1–4, Würzburg: Echter 2012 (Bd. 1). 272 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03503–7; 2012 (Bd. 2). 258 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03522–8; 2013 (Bd. 3). 232 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03523–5; 2014 (Bd. 4). 254 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03524–2.

[33] Vgl. hierzu in Kürze: *Menschenrechte in der katholischen Kirche*, hg. v. Marianne Heimbach-Steins, Münster 2014 (JCSW, 55).

[34] *Patenge*, Markus: *Grundrecht Gewissensfreiheit*. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive. – Münster: Aschendorff 2013. 231 S. (Studien der Moraltheologie. Neue Folge, 1), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–402–11926–6.

[35] Vgl. Dieter Witschen, *Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht*, in: TThZ 102 (1993), 189–214.

5. Ausblick

Im Spiegel der besprochenen Literatur zeigen sich auch für die Theologie weitere Forschungsherausforderungen bezüglich Genese, Systematik und gesellschaftlich-politischer Verwirklichung der Menschenrechte: (1.) Die Frage nach der Rolle der Religion(en) für die Entwicklung eines menschenrechtlichen Bewusstseins, für die kontextspezifische (lebensweltliche) Erschließung, für die Akzeptanz als (rechtlich und moralisch) bindenden Anspruch und die politische Umsetzung der Menschenrechte birgt nach wie vor erheblichen Klärungsbedarf. Nicht von ungefähr wird immer wieder auf die Jellinek-These rekurriert – sei es im Grundsatz bestätigend (z.B. Joas, Lohmann) oder kritisch (z.B. Hidalgo, Leonhardt). Im Hinblick auf die geschichtlichen Befunde von wechselseitiger Anziehung und Abstoßung, Förderung und Behinderung von religiösen Welt-Deutungsangeboten und Menschenrechten sind theologie- und ideengeschichtlich vertiefende Studien sowohl für die christlichen Konfessionen als auch etwa für die Vielfalt islamischer Traditionen notwendig, um überkommene Einschätzungen zu differenzieren und sowohl religiös motivierten als auch säkularistischen Vorurteilen entgegenzuwirken. (2.) Die Verständigung zwischen den Religionen bzw. religiösen und kulturellen Traditionen über das Thema Menschenrechte (sei es allgemein oder im Hinblick auf spezifische Rechte) braucht Kriterien und gemeinsame Grundbegriffe als Rahmen, in dem unterschiedliche Wahrnehmungsbedingungen und ideelle Bezugshorizonte zur Sprache kommen können. Beiträge, die die Verstehensbedingungen bestimmter weltanschaulicher und/oder religiöser Traditionen ausleuchten, sind insofern wichtige Voraussetzungen für einen interreligiösen Dialog über Menschenrechte, der als solcher ein sehr ambitioniertes Vorhaben darstellt – und für den sich bisher in den Veröffentlichungen nur vereinzelte Beispiele finden. (3.) Dem religiösen Freiheitsrecht kommt – unabhängig von der Rolle, die ihm für die Genese der Menschenrechte zuzusprechen ist – in der Gegenwart eine Schlüsselbedeutung für Verständnis und Akzeptanz von Menschenrechten zu. Die Säkularität der universalen Menschenrechte darf nicht vergessen lassen, dass Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Ringen um Geltung und Akzeptanz der Menschenrechte gewichtige Faktoren – sei es bestärkend, sei es obstruktiv – darstellen, auch insofern sie als häufig mächtige Akteure einflussreiche Kontextfaktoren für die globale Rezeption der Menschenrechte bilden. (4.) Für die christlichen Kirchen bedeutet dies, dass sie an der moralischen Verantwortung für die Menschenrechte und vor den Menschenrechten teilhaben. Während sich dies im anwaltlichen Einsatz für den Schutz der Menschenrechte etwa der letzten Päpste, der kirchlichen Hilfswerke und vieler lokaler und regionaler christlicher Initiativen auf beachtliche Weise konkretisiert, begegnet die Orientierung am Maßstab der Menschenrechte im Inneren der Institution (nicht nur) der römisch-katholischen Kirche immer noch erheblichen, teils grundsätzlichen Schwierigkeiten. (5.) Diese aufzudecken, Lösungsmöglichkeiten zu eruieren und theologisch reflektiert auszuarbeiten, obliegt der Theologie in Bezug auf die ekklesiologischen (dogmatischen, kirchenrechtlichen, sozialethischen und pastoraltheologischen) Implikationen im Verhältnis von Kirche und Menschenrechten. Darin erschöpft sich der theologische Beitrag zum Thema allerdings keineswegs. Gerade die aktuelle Debatte trägt dazu bei, vielschichtige anthropologische (Personverständnis) und ethische Fragen grundsätzlicher wie konkreter Art unter dem Vorzeichen der Menschenrechte ganz oben auf der Agenda der Theologie zu platzieren.

Exegese / Bibelwissenschaft

Ebach, Jürgen: **Beredtes Schweigen**. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014. 176 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–579–08178–6

Die Studie stellt ausgewählte biblische Passagen vor, in denen „das explizit oder implizit ausgedrückte Schweigen einer Erzählfigur, aber auch ein Schweigen der Erzählstimme" begegnet, und fragt danach – darin einen bekannten, literaturgeschichtlich wie sprachwissenschaftlich relevanten Sachverhalt zugrunde legend –, „ob und in welcher Weise dieses Schweigen *beredt* ist" (7). Jürgen Ebach plädiert in überzeugender Weise dafür, solche „Schweigestellen" als literarisch intendiert zu werten und beredtes Schweigen als eine auch *biblische* Form der Kommunikation wahrzunehmen (8). Einleitende „Annäherungen" an das Motiv (9–22) führen zu einem feinsinnigen, differenzierten Verständnis biblischer Schweigestellen hin. Diese werden ihrerseits durch gelegentliche „Zwischentexte" mit „außerbiblischen historischen, politischen und literarischen Schweigemotiven" konfiguriert, um „zur gegenseitigen Erhellung von Bibel und Lebenswelt(en)" beizutragen (7). Die ausgewählten Beispiele stammen schwerpunktmäßig aus erzählenden und prophetischen Texten des AT, im Ausklang des Buches auch aus den Evangelien und der ntl. Briefliteratur.

Im Einzelnen erschließt die Studie das Schweigen in seinen vielfältigen Bedeutungsnuancen anhand von Gen 4,8 („Eine Redeeinleitung ohne folgende Rede"); Gen 6–9 („Noah, der Schweiger"); Gen 12,10–20 („Saras Schweigen – Saras Wort?"); Gen 16 („Hagar schwieg."); Gen 22 („Abrahams (ver)schweigendes Reden"); Gen 34,5 und 35,22 („Jakobs Schweigen"); Gen 37,18–30 und 42,21f („Verschwiegene und nachgeholte Stimmen"); Num 13,30 („Beschwichtigendes Reden"); 30,5 („Das beredte Schweigen als Akt der Zustimmung"); Lev 10,3 („... und Aaron schwieg.'"); 2 Sam 13 („Zum Schweigen gebracht. Tamar"); Ijob 2,11–13 („Solidarisches Schweigen"); Ijob 3–42 („Wer zuletzt schweigt ..."); Ps 39 („Schweigewörter"); Ez („Ezechiels Schweigen"); Am 5,13 („Der Verständige schweigt."); Hab 2,11 („Wenn die Steine nicht schweigen ..."). Die abschließenden „Seitenblicke" auf Erzähltexte des NTs sind überschrieben: „Jesus schweigt" (119–123) sowie „Am Ende Schweigen? – Mk 16,8"); ein „Zwischentext" reflektiert über 1 Kor 14,34.

Schweigen als eine Form der Sprache *wahr*zunehmen, sich seinen vielfältigen Arten und Funktionen in literarischer und sprachlicher Kommunikation anzunähern, gelingt E. auf unterhaltsame und tiefgründige Weise zugleich. Schon die einleitenden „Annäherungen", durch überraschende literarische und philosophische Assoziationen durchaus vergnüglich zu lesen, spielen geradezu leichtfüßig, aus einer bewundernswerten Belesenheit schöpfend, mit inhaltlichen Facetten eines beredten Schweigens. Leitmotivisch setzt hier auch das Bedenken des bekannten Gegensatzpaares aus Koh 3,7 ein, wonach es eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden gibt. „Und was ist jeweils wann, wofür und wogegen an der Zeit?", fragt E. beharrlich durch sein Buch hindurch, um diese Frage letztlich als bleibend zu charakterisieren (vgl. 133).

Die Präsentation der biblischen Beispieltexte, zielstrebig auf das Wahrnehmen und die Erschließung von Interpretationsmöglichkeiten des jeweiligen Schweigens ausgerichtet, dürfen durchweg als glanzvolle Miniaturen exegetischer Kunst gelten. Sie fußen auf eigenen Übersetzungen des Vf.s, beziehen den fachwissenschaftlichen Diskurs in reichem Maße mit ein und bringen immer wieder alternative Verstehensweisen ins Spiel.

Beispielhaft sei hier auf den Essay zu den gescheiterten Dialogreden in Ijob 3–42 unter dem Titel „Wer zuletzt schweigt ..." verwiesen (73–80). E. betont u.a. zu Recht, dass die Disproportionalität der Freundesreden im dritten Redegang (Ijob 21–31) nicht „durch Textumstellungen und Veränderungen ihrer Zuweisungen zu den Redenden" vermeintlich zu heilen ist, diese vielmehr als literarischer Ausdruck dafür wahrzunehmen sei, „dass die Möglichkeiten dieses Redens an ihr Ende kommen" (76). Tatsächlich versanden innerhalb der jetzigen Komposition die Diskussionsbeiträge der Freunde buchstäblich. Ludwig Köhler hat 1931 in einer Festrede als Rektor der Univ. Zürich die Reden im Ijobbuch in Analogie zu Parteivorträgen verstanden, wie sie „vor der Rechtsgemeinde von den Parteien geführt werden". Und dann gehen eben „Rede und Gegenrede so lange hin und her, bis die eine Partei nichts mehr zu sagen weiß. Aus diesem Grunde nimmt zuletzt der dritte Freund nicht mehr das Wort." („Die hebräische Rechtsgemeinde", in: Ders.: *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, 143–171, hier 154.)

Die grundsätzliche Option, Auffälligkeiten und Ungereimtheiten derartiger biblischer Schweigestellen nicht durch die Vermutung aufzulösen, „hier sei in der Tradierung der Texte etwas verloren gegangen, oder durch die Annahme eines mehrstufigen literarischen Wachstums der Textpassagen" (8), eröffnet in der Tat neue interpretatorische Perspektiven, wenngleich sich im Einzelfall an einer solchen Weichenstellung immer wieder eine Diskussion entzünden wird. Selbiges dürfte auch für gelegentlich vorkommende erneute Redeeinleitungen gelten, die sowohl als durch eine redaktionelle Naht bedingt gesehen werden können, wie auch als „Signal für eine Pause im Redefluss" bzw. „als Signal der Hervorhebung der folgenden Rede", wie z.B. H. Utzschneider und W. Oswald (*Exodus* 1–15, Stuttgart 2013 (IEKAT), 116, Anm. 22) in Bezug auf Ex 3,5 im Anschluss an S. Bar-Efrat (*Wie die Bibel erzählt*, Gütersloh 2006, 55) empfehlen.

E. beschließt seine Beobachtungen mit dem Hinweis auf die Umkehrung des vielverhandelten Schweigemotivs am Ende des ursprünglichen Markusevangeliums und erläutert: „Das Schweigen der Frauen am Ende des Buches ist im ‚Sprechen' des Buches selbst – in mehrfachem Wortsinn – *aufgehoben*. In dieser Hinsicht gibt es eine Verbindungslinie zu [...] alttestamentlichen Schweigepassagen, in welchen das eben so *beredte* Schweigen zum Buch wird – wie bei denen, die in Am 5,13 von ihrem Schweigen sprechen, das zum Amosbuch wird, und wie beim Schweigen des Ezechiel, der ein Buch isst – und ein Buch ist." (132) So sehr diese extratextuelle Lösung für die Schweigekomplikation durch Verweis auf die Existenz des Markusevangeliums stimmig und akzeptiert ist, darf man mit B. M. F. van Iersel (*Markus*, Düsseldorf 1993, 251–256) und M. Ebner (*„Du hast eine zweite Chance!"*, in: *Ein Haus der Hoffnung*, hg. v. O. Fuchs / M. Widl, Düsseldorf 1999, 31–40) die durch den ursprünglichen Schluss mit 16,18 beabsichtigte Leserlenkung wohl auch in dem entscheidenden Handlungsimpuls sehen, „der die Rezipienten der markinischen Jesusgeschichte zu deren Multiplikatoren werden lassen möchte".

Die meist einladend kurzen Texte des Buches, das mit einem ergiebigen Literaturverzeichnis (163–176) endet, bieten insgesamt – sowohl in ihrer Qualität wie auch in ihrer Vielfalt – innovative Anregungen zur Interpretation der Phänomene des (Ver-)Schweigens in biblisch-literarischer Kommunikation.

Trier Reinhold Bohlen

„Gott bin ich und nicht Mann". Perspektiven weiblicher Gottesbilder, hg. v. Alexandra Bauer / Angelika Ernst-Zwosta. – Ostfildern: Grünewald 2012. 160 S., kt € 16,99 ISBN: 978–3–7867–2934–1

2010 machte die Ausstellung „Gott weiblich – eine verborgene Seite des biblischen Gottes", die auf den Sammlungen des Bibel+Orient Museums in Fribourg basierte und bereits an mehreren Orten lief, in Bamberg Station. Zum begleitenden Rahmenprogramm zählten insbes. auch theologische Vorträge und Vorlesungen: Der von Alexandra Bauer und Angelika Ernst-Zwosta, Referentinnen für Frauenpastoral des Erzbischöflichen Ordinariats Bamberg, hg. Band versammelt Beiträge von Wissenschaftler/inne/n verschiedener theologischer Disziplinen, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Diskussion zum Thema weibliche Gottesbilder weiterführen. Dabei wollen die beiden Hg.innen, wie sie im Vorwort schreiben, angesichts überwiegend männlicher Gottesbilder „Gott das Weibliche zurückgeben", „es wieder integrieren durch eine Weite der Bilder [...], die der Fülle Gottes gerecht wird", mit dem Ziel, „dass sich Frauen mit allen Facetten ihrer Identität, ihrer Rollen und ihrer Lebenserfahrung wiederfinden können und anerkannt wissen" (7).

Den Reigen der Beiträge eröffnet die Ansprache von *Othmar Keel*, der die Ausstellung mit Thomas Staubli kuratierte, anlässlich der Vernissage. Gegenüber der misogynen Tradition entkräftet er in locker-kritischem Vortragsstil „die drei Argumente, mit denen man der Frau in der katholischen Kirche bis heute den ihr zustehenden, der Gerechtigkeit entsprechenden Platz verweigert" (11): Durch Ausstellung und Katalog werde ein einseitig männliches Gottesbild korrigiert (das in der Frömmigkeitsgeschichte bereits durch die als Himmelskönigin verehrte Maria unterwandert wurde), in der Frage göttlicher Repräsentanz weist er neben den Genesis-Aussagen von der Gottebenbildlichkeit auf die Inkarnation als *Menschwerdung* (nicht Mannwerdung) Gottes hin und gelangt schließlich zum Thema kirchlicher Leitung.

Klaus Bieberstein wirft ausgehend von archäologischen Funden (epigraphischen Belegen der Aschera neben JHWH und verbreiteten Göttinnenfigurinen des 8.–6. Jh.s v. Chr. im Südreich Juda) sowie biblischen Erwähnungen der Aschera die Frage nach Israels ursprünglicher Gottesverehrung auf. Zunächst rekonstruiert er mit zahlreichen Abbildungen die Geschichte der „Gottesbebilderungen" von der Jungsteinzeit bis zur Eisenzeit: von der Dominanz Fruchtbarkeit symbolisierender Göttinnen zu einer „Militarisierung des Gottesbildes" (31) ab der späten Bronzezeit sowie einer gegenüber der anthropomorphen Darstellung verstärkten Stilisierung (etwa durch das Symbol des Zweigs). Anschließend zeichnet er anhand programmatischer atl. Zeugnisse in einem gut lesbaren historischen Überblick Israels Weg zum Monotheismus nach: von biblischen Spuren der polytheistischen Vorstellungswelt aufgrund der Identifikation JHWHs mit „El", dem höchsten Gott im kanaanäischen Pantheon, über Versuche, die Monolatrie JHWHs durchzusetzen (Hosea: gegenüber der assyrischen Bedrohung; in 11,1–4 „mit erstaunlich mütterlichen Zügen" [39] JHWHs; Dtn als „Gegenentwurf zu den neuassyrischen Vasallenverträgen" [41]; Joschijas Kultreformen 2 Kön 22f), zum „exklusiven Monotheismus" Deuterojesajas (vor dem Horizont des babylonischen Marduk-Monotheismus, der die Götter des Pantheons als unterschiedliche Erscheinungsformen einer einzigen Gottheit interpretiert). Diesem gegenüber entwickelte die Priesterschrift einen „inklusiven Monotheismus", der anderen Völkern die Verehrung derselben Gottheit unter anderen Namen zugesteht. Einem solchen integrativen Konzept folgt die Aufnahme weiblich-mütterlicher Aspekte in die Gottesrede.

Ulrike Bechmann fragt nach der Aktualität der altorientalischen Göttinnenbilder für heutige Gottesrede. In ihren einleitenden Ausführungen zum gegenwärtigen Erfahrungshorizont der (männlich geprägten) Gottesrede weist sie einerseits auf die gestalterische, verändernde Macht der Sprache hin, andererseits auf die Frauenstimmen in der Tradition und die in die Volksfrömmigkeit abgedrängte weibliche Spiritualität. Anschließend stellt sie als „weibliche Seite" der Bibel Frauen in herausragenden Rollen und Funktionen sowie weibliche Gottesbilder heraus. Mit den biblischen Erzählungen konfrontiert sie die archäologisch erhobene „religionsgeschichtliche Realität" (59). Sie skizziert die exilisch-nachexilische Entwicklung zum Monotheismus mit der Verdrängung der Göttinnen (etwa der Himmelskönigin: Jer 7; 44), deren Bilder, gerade auch im Zuge der zunehmenden Literalität, als Sprachbilder des einen, bildlos verehrten Gottes aufgenommen werden. Parallel spielen Vermittlungsgestalten eine wichtige Rolle, wie die (personifizierte) Weisheit. B. schließt mit Bemerkungen zum Verhältnis von Schrift und Tradition, zur Kirche als Raum der Bibelrezeption sowie zur Notwendigkeit einer inklusiven Gottesrede.

Aurica Nutt bietet anhand der jüdischen Konzeption der *Schechina* als Einwohnung und Gegenwart Gottes in der Welt „die Vorstellung eines weiblichen, mitleidenden Gottes" (73) an. Dabei rekurriert sie zunächst auf Melissa Raphael, die in „The Female Face of God in Auschwitz. A Jewish Feminist Theology of the Holocaust" den Blick auf Gottes Anwesenheit im Leiden lenkt, etwa in ihrem Midrasch „Die Prinzessin und die Stadt des Todes". In der Skulptur „Schechina" des zeitgenössischen Künstlers Anselm Kiefer findet sich die kabbalistische Vorstellung der *Schechina* als zehnter der *Sefirot*, in denen sich Gott entfaltet, als ausdrücklich weiblichem Prinzip, verarbeitet. Insbes. widmet N. sich Elizabeth A. Johnson („She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse"), welche mit dem Gottesnamen „She Who Dwells Within" auf die bei den Leidenden anwesende und mitleidende *Schechina* verweist (parallel zum Hl. Geist im Rahmen einer trinitarischen Theologie). Beim Bild des weinenden Gottes plädiert N. mit Johnson, die „Geschlechtsspezifität aufgrund ihres repräsentativen und theologiekritischen Charakters nicht zu schnell aufzugeben" (81).

Sabine Bieberstein beleuchtet das biblische Gottesbild des Vaters aus dessen sozio-kulturellem Horizont sowie die Grenzen der Metapher, gerade auch angesichts der Erfahrungen und Vaterkonzepte der Gegenwart. Für das AT skizziert sie die Entwicklung von der Jerusalemer Königsideologie vor dem Exil zur Übertragung der Vaterschaft Gottes auf ganz Israel als Begründung exilischer Hoffnungen sowie der korrelierenden Gehorsamsansprüche. Neben der Vergebungsbereitschaft des Vaters stellt sie „Beziehungsaspekte wie Erbarmen, Treue, Verlässlichkeit, Hilfe, Rettung, affektive Liebe, Fürsorge für sein Volk oder gegenüber einzelnen Menschen" (89) für die atl. Belege wie auch frühjüdische Apokryphen in den Vordergrund. In den weit häufigeren ntl. Belegen sieht sie zum einen „eine fortschreitende christologische Reflexion" (98), zum anderen betont sie gegenüber der älteren Exegese die Kontinuität zur jüdischen Tradition, etwa in der Gottesanrede *Abba* und beim *Vater Unser*. Dabei verweist sie auch auf die kritische Funktion der Vateranrede an Gott gegenüber „jeglichen patriarchalen Machtansprüchen" (100), seien sie gemeindeintern oder extern (Kaiserpropaganda).

Ausgehend von El Grecos „Krönung der Jungfrau" und ähnlichen Darstellungen, die den Eindruck „des Einbezugs Marias in das trinitarische Geschehen" (107) wecken (hier wären die entsprechenden Abbildungen von Vorteil), beleuchtet *Ottmar Fuchs* die „Funktionsanalogie" (120) Marias als „Mater misericordiae" zur dritten göttlichen Person, welche in Kunst und Volksfrömmigkeit zum Ausdruck kommt. In der Marienverehrung, die ein androzentrisches und distanziertes Gottesbild korrigiert, sieht er eine Konsequenz „nicht nur des weiblichen Symbolisierungsdefizits in der Trinität, sondern auch des Personalisierungsdefizits des Heiligen Geistes" (128): Indem „über die Marienbeziehung ganz bestimmte Gottesbeziehungen (die der Heilige Geist trägt) realisiert werden" (128), da Maria im konkreten Leben den Beistand Gottes repräsentiert und vermittelt, fungiert sie als Symbol bzw. Metapher für die dritte göttliche Person, der sie ihre Gestalt leiht.

Auf der Basis von Judith Butlers Theorem von Geschlecht (*sex* wie *gender*) als diskursiv hergestellter Größe beleuchtet *Hans-Joachim Sander* den *gender-trouble* des christlichen Glaubens, indem er die Relation von männlichem Erlöser und weiblicher Erlösung analysiert. Während sich die Männlichkeit des Erlösers „im zerstörten Körper Jesu am Kreuz" zeigt, „wird die Weiblichkeit der Erlösung in der Geburt Jesu durch Maria sichtbar" (138), deren unversehrte Jungfräulichkeit durch „Anti-Eva-Diskurse" (141) akzentuiert wird. Dabei fällt „die erlösende Maria-Gott-Geschichte" als „männerfreie Zone" (143) aus dem Rahmen des Üblichen. Vor dem Hintergrund altkirchlicher Christologie entwickelt S. „die Konzeption der beiden Körper Mariens" (149), eines physischen und eines politisch-theologischen, wo die Verhältnisse von Macht und Ohnmacht auf den Kopf gestellt werden. Gegenüber „der Christozentrik der modernen Theologien" lenkt er den Blick auf Maria als *„hetero-locus theologicus"* (153). Mariologie biete die Basis für einen „Extremdiskurs des Glaubens" (159) für die Bearbeitung extremer Ereignisse und Risiken.

In verständlicher Sprache werden interdisziplinär verschiedene Facetten von „Gott weiblich" erhellt. Dabei findet sich Vertrautes neben Ungewohntem. Der schmale Band bietet natürlich keinen umfassenden Überblick zur Thematik, sondern blitzlichtartige Einblicke aus der jeweiligen fachlichen Kompetenz heraus, teilweise skizzenhaft, teilweise experimentell. Zielpublikum ist nicht primär die akademische Fachwelt, sondern eine breitere Leser/innen/schaft.

Graz Andrea Taschl-Erber

Appelbaum, Alan: **The Dynasty of the Jewish Patriarchs.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 246 S. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 156), Ln. € 89,00 ISBN: 978–3–16–152964–1

In der Spätantike lassen sich für Palästina Herrschaftsstrukturen – die jüdischen Patriarchen – nachweisen, die einerseits innerjüdische Angelegenheiten regeln (Bestimmen der Festzeiten, der religiösen Fastenzeiten, des Mondkalenders; Belegen und Aufheben eines Banns; Einsetzen von Rabbinern; Repräsentation der jüdischen Bevölkerung von Palästina und der Diaspora, etc.) und andererseits geringe politische Machtbefugnisse unter römischer bzw. christlicher Beobachtung haben (Einsetzen von Richtern, zivilen Beamten etc.). Die jüdischen Patriarchen werden meistens als Mitglieder einer Familie betrachtet, weshalb man bisher in der Forschung gerne von einer Patriarchendynastie spricht.

Alan Appelbaum stellt in seiner Studie die Frage nach den Anfänge des jüdischen Patriarchates, seiner Entwicklung und dem Zusammenhang mit der Bindung an eine Familiendynastie.

Zunächst stellt er in einem Einleitungskap. (1–7) die Grundfrage nach den jüdischen Patriarchen mit den Problemen der Quellenlage und der fehlenden Untersuchung der Anfänge vor. Um Begriffsungenauigkeiten vorzubeugen, grenzt er den Begriff der Dynastie dahingehend ein, dass für ihn nur solche Herrschaftsfolgen als Dynastie gelten sollen, in denen immer der erstgeborene Sohn, mit Ausnahmen auch ein nicht erstgeborener Sohn, dem Vater nachfolgt (7).

Der erste jüdische Patriarch, der über die entsprechenden Machtbefugnisse verfügt und auch den Beginn einer Dynastie von Patriarchen begründet, ist seiner Ansicht nach – entgegen der bisher überwiegend vertretenen Ansicht – erst sehr spät Ende des 2. Jh. n. Chr., mit Beginn des 3. Jh. n. Chr. mit Rabbi Judah anzusetzen (Chp. 1, 10–25). Vor der Tempelzerstörung lasse die Quellenlage keinen Schluss auf ein Patriachat zu (14). Die Zeit nach der Tempelzerstörung müsse aufgrund der problematischen Quellen neu diskutiert werden, denn bspw. Gamaliel von Yavneh könne nicht automatisch als Patriarch anzusetzen sein, nur weil er der Vorsteher einer religiösen Gemeinschaft und Schule gewesen sei. Man könne – nehme man die Gattung rabbinischer Literatur ernst – keine Autorität außerhalb seiner Gemeinschaft nachweisen und auch die Durchsetzung des von ihm und seinem Kreis initiierten Kalenders habe historisch verifizierbar erst unter R. Judah stattgefunden (16–19). Zudem fehle für ihn eine römische Bestätigung seines Amtes.

Nach der Diskussion der Quellen für einen Beginn des jüd. Patriarchats vor R. Judah widmet sich A. dann ausführlich den Quellen zu R. Judah (Chp. 2, 27–49) und dem Beginn der sich nun gründenden Dynastie mit ihren Machtbefugnissen (Chp. 3, 51–65).

Mit Gamaliel III., dem Sohn Rabbi Judahs, verfestigt sich dann die Patriarchendynastie (Chp. 4, 67–79). A. nimmt nach einer Diskussion der rabbinischen Quellen an, dass zu Beginn der Dynastie Judah nicht seinen ältesten Sohn Shimon als Nachfolger bestimmte, da dieser blind gewesen sei. Er wählte den Fähigsten seiner Söhne. Damit sei in den Anfängen des jüd. Patriarchats gerade die Pflicht, immer den Erstgeborenen als Nachfolger zu bestimmen, noch nicht etabliert gewesen. Unterstützung für sein Patriarchat bekam Gamaliel III. wohl hauptsächlich von Seiten der Diasporajuden. Das Patriarchat von Hillel IA – wahrscheinlich der älteste Sohn Gamaliels – sei nur kurz gewesen, aber durch die Erwähnungen bei Origenes als bestätigt anzunehmen.

Der jüngere Sohn Rabbi Judah Nesiah setzte dann nach A. die Dynastie fort (Chp. 5, 81–117). Er sei der Patriarch par excellence gewesen. Er habe sein Amt schon in sehr jungem Alter übernommen und im Gegensatz zu den anderen jüd. Patriarchen als einziger den nachweislichen Beinamen *Nesiah/der Patriarch* bekommen; ansonsten sei nur der Beiname *Rabban* belegt. Die für die jüd. Patriarchen des 4. Jh.s n. Chr. nachweisbaren Machtbefugnisse und der von römischer und christlicher Seite anerkannte Status als Repräsentant der gesamten jüdischen Bevölkerung im römischen Reich hatten nach A. ihre Anfänge unter R. Judah Nesiah. Zwar lasse sich dies nicht aus den Quellen direkt entnehmen, aber erahnen. Judah habe begonnen, systematisch sein Patriarchat durch eine Art Steuer *aurum coronarium* aller jüdischen Gemeinden zu finanzieren, was die Basis für die spätere Stellung der jüd. Patriarchen gebildet habe. Er habe seinen Herrschaftsanspruch gegenüber den jüdischen Gemeinden, den Rabbinern und zuletzt auch den Römern geltend gemacht, wie A. ausführlich darlegt.

Von den jüd. Patriarchen des 4. Jh. n. Chr. sei zwar als Einzelpersonen nicht viel überliefert, aber für sie sei die größte Autorität, Ansehen und Macht belegbar. Es lasse sich nachweisen, dass sie zu dieser Zeit den Rang gleichbedeutend mit dem eines bedeutenden Senators gehabt hätten. A. geht daher zunächst auf die möglichen Nachfolger R. Judah Nesiahs ein, um dann das gut überlieferte Patriarchat Hillels II. zu diskutieren (Chp. 5, 119–153). Hillel II. sei – so das abschließende Urteil A.s – zwar ein bedeutender und von Rom anerkannter Patriarch gewesen, der aber nicht die volle innerjüdische Anerkennung gehabt habe, wie sich bspw. an der nicht vollständig durchgesetzten Kalenderreform zeige.

Mit Gamaliel V., Judah III. und Gamaliel VI. sei das Patriarchat Ende des 4. Jh.s n. Chr./Beginn des 5. Jh.s n. Chr. zu Ende gegangen (Chp. 7, 155–186). Gamaliel habe die größte Macht auf sich vereinen können, da er wohl bedingt durch seinen enormen Reichtum sowohl gegenüber der römischen Herrschaft wie auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft großen Einfluss nehmen konnte. Die Dynastiefolge sei aufgrund der Abweichungen zwischen den antiken und den mittelalterlichen Quellen nicht ganz gesichert. Das kurze und wahrscheinlich eher unglückliche Patriarchat Judahs III. lasse sich nach A. nur erschließen; sein Name sei in antiken Quellen nicht genannt. Gamaliel VI. habe den Umschwung des gesellschaftlichen Klimas gegenüber der jüdischen Gemeinschaft nicht genügend registriert und nicht politisch vorausschauend reagiert, so dass mit ihm das jüdische Patriarchat Mitte des 5. Jh.s n. Chr. zu Ende ging. Mit dem letzten jüdischen Patriarchen Gamaliel VI. sieht A. auch den Beginn der Dezentralisierung des jüdischen Volkes verbunden; nachfolgende einflussreiche Führungspersönlichkeiten fehlten, die ihre Macht gegenüber den Herrschenden hätten gelten machen können.

Nach der Diskussion der Quellen zu den einzelnen Patriarchen stellt A. die abschließende Frage (Chp. 8, 187–208), warum eine Familiendynastie von jüdischen Patriarchen über zwei Jahrhunderte hinweg möglich gewesen und mit welcher zeitgleichen Dynastieform sie vergleichbar sei. Er kommt zu dem Schluss, dass im jüdischen Kontext die Familiendynastien der Könige und Hohepriester große Ähnlichkeiten aufwiesen und so eine Akzeptanz innerhalb des jüdischen Volkes für eine Patriarchendynastie durchaus erklärt werden könnte.

A. diskutiert die Quellen zu den einzelnen jüdischen Patriarchen unter neuen Gesichtspunkten, wie die Machtposition der Patriarchen, ihre Stellung gegenüber den jüdischen Schulen, dem Rabbinat, der römischen Herrschaft, etc. Er geht auf die Einflussfaktoren, wie die Persönlichkeit des Patriarchen, die Situation zu Beginn des jeweiligen Patriarchats etc. – soweit sie aus den Quellen erschließbar sind – ein, um die Entwicklungen erklären zu können.

Die kritische Überprüfung der These der Familiendynastie mit dem Schluss einer kürzeren Dynastiefolge, die erst mit R. Judah beginnt, kann er so schlüssig verfolgen und darlegen.

Die Forschung A.s gibt daher insgesamt neue und kritische Einblicke zu der jüdischen Patriarchendynastie, wobei an einigen Stellen eine klarere Trennung der Vorstellung der antiken Quellen und ihrer Auswertung wünschenswert gewesen wäre.

Würzburg Stephanie Ernst

Ehrenreich, Ernst: **Wähle das Leben!** Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora. – Wiesbaden: Harrassowitz 2011. (XII) 318 S. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 14), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–447–06379–1

Ernst Ehrenreich hat sich für seine in Innsbruck angenommene Doktorarbeit wohl den schönsten Text des Deuteronomiums ausgesucht. Gott beschneidet das menschliche Herz, damit es lieben kann. Die Hauptthese des Buches besteht aus zwei Aussagen: Erstens bewältigt Dtn 30 die mit Schuld und Fluch begründeten Erfahrungen der Gewalt, von denen Dtn 27–29 sprechen. Zweitens ist das Kap. durch die Verbindung von Abraham- und Moabbund ein hermeneutischer Schlüssel für die Bundeskonzepte des Pentateuchs.

Im Verständnis von Gottesbild und Gewalt fußt die Arbeit v. a. auf Gerlinde Baumann und ihrer Hermeneutik literarisch dargestellter Gewalt, die Gott zugeschrieben wird. Was Narratologie und Rechtshermeneutik anbelangt, sind die Gewährsmänner Norbert Lohfink, Eckart Otto und Walter Groß. Methodisch bemüht sich E., „die Möglichkeiten eines konsequent synchronen Zugangs auszuschöpfen" (1). Veröffentlichungen des Doktorvaters Georg Fischer liefern ihm den Wegweiser für eine „vertiefte methodische Reflexion zur intertextuellen Analyse und Kriterien für die Bestimmung literarischer Abhängigkeit und ihrer Richtung" (5). Während die Thesen von Baumann, Lohfink, Otto und Groß in Fußnoten ausführlich zusammengefasst werden, beschränken sich Ausführungen zur Methodik auf den Verweis auf Fischers Arbeiten. Hier wäre mehr Ausführlichkeit hilfreich gewesen, denn es wird nicht klar, warum E. die Intertextualität mal auf der Autorenebene der „für den Endtext des Dtn Verantwortlichen" (133), oft auf der Textebene, und nur selten auf der Rezeptionsebene der „Leseabfolge" (183) ansiedelt.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick zum Deuteronomium als Rechtsbuch in Erzählung mit Perspektivenwechsel und verschiedenen Zeitebenen folgt ein Forschungsüberblick zum Kap. 30. Der Untersuchungstext wird vom Übergangsvers 28,69 her bis zur nächsten Überschrift 33,1 in der größeren Einheit 29–32 verortet, wobei die zwei Erzählerbemerkungen in 29,1 und 31,1 Dtn 29–30 zu einer Moserede zusammenschließen. Die Textkritik wird mit der Übersetzung geboten, wobei letztere in „Äußerungseinheiten" – ein von Harald Schweizer geprägter Begriff – eingeteilt ist, statt der syntaktischen Einteilung in dependenzgrammatisch definierte Sätze zu folgen, wie sie Wolfgang Richters *Biblia Hebraica Transcripta* vorlegt. Im anschließenden, „Gestalt" überschriebenen Kap. wird Dtn 30 in die Abschnitte 1–10, 11–14 und 15–20 gegliedert. Tabellen zu Verbformen, Zeitperspektiven, Schlüsselwörtern, Personen und Gliederung veranschaulichen die Argumentation.

Das Hauptstück der Diss. besteht aus der Auslegung der drei Abschnitte, die jeweils in ein zusammenfassendes Unterkap. „Ertrag" münden und durch Überlegungen zur Rechtshermeneutik ergänzt werden. Die Auslegung geschieht in Ausführungen zum Vokabular und dessen Vorkommen und Bedeutung im

AT. Eine Synthese der exegetischen Erträge, Literaturverzeichnis sowie Register der Bibelstellen und Autor/inn/en schließen das Buch ab.

Das Kap. „Auslegung" führt vor, wie der Exeget seinen Akt des Lesens vollzogen hat. Diskussion der Sekundärliteratur geschieht weitgehend in den Fußnoten. Manchmal findet sich das entscheidende Argument für die im Haupttext vertretene These dort. Nur die Fußnoten 204 und 207 zitieren z. B. die Formulierungen „den Bund verlassen" in Dtn 29,24 und „den Bund brechen" in Dtn 31,16.20, die für die These entscheidend sind, dass der Moabbund eine Bundeserneuerung nötig habe (132f).

Die Offenlegung des Leseakts durch den Exegeten lässt erkennen, was von ihm bei der Konstruktion des Textsinnes in die Auslegung hineingetragen wird. Denn die Erinnerung an schon Gelesenes im Geist des Lesenden steuert den Akt des Lesens, wie ihn Wolfgang Iser beschrieben hat. So mischt sich in der Lektüre durch E. bei der Interpretation von *r.ḥ.m* in 30,6 seine Leseerinnerung in irreführender Weise in die Textwahrnehmung ein. Er schreibt: „Die Rechtstexte werden [...] in den Horizont eines erneuerten Moabbundes gestellt, der über [...] [das Adjektiv *rāḥûm*] ‚barmherzig' (Ex 34,6; Dtn 30,3) und über [...] [das Verb *r.ḥ.m*] pi ‚erbarmen' (Ex 33,19; Dtn 30,3) an den erneuerten Sinaibund anklingt" (273f). Das Erinnern an Gelesenes hat zu einem Verschwimmen der Textrezeption geführt. Denn es gibt kein Adjektiv *rāḥûm* in Dtn 30,3! Es gibt nur das Verb *r.ḥ.m* pi. Soll wirklich die Wurzel *r.ḥ.m* allein genügen, um an das Adjektiv *rāḥûm* in der Gnadenformel Ex 34,6 zu erinnern? Wenn wenigstens dieselbe Form des Wortes wiederholt oder die Wurzel *ḥ.n.n* aus der Charakterisierung Gottes in Ex 34,6 (und Ex 33,19) folgen würde! Doch das Verb *ḥ.n.n* kommt nur in Dtn 3,23; 7,2 und 28,50 vor, wobei die Gnade jedes Mal verweigert wird (siehe 3,26f). Das Adjektiv *ḥānûn* kommt im Dtn gar nicht vor. Die Intertextualität wird vom lesenden Exegeten konstruiert, der mehrere Bibelstellen überblendet: „Innerhalb des Pentateuch ziehen die Vorkommen von [...] [*r.ḥ.m*] pi die Linie von Ex 33,19 zu Dtn 13,18 und Dtn 30,3 weiter, während Ex 34,6 über das Adjektiv [...] [*rāḥûm*] [...] exklusiv mit Dtn 4,31 verbunden ist" (130).

Zweifel bleiben bei der These, die Herzensbeschneidung in 30,6 sei eine Bundeserneuerung. Auf der Textebene fehlt das Stichwort *bərîṯ* in Dtn 30. Die Ansicht, im Kap. werde von einer Bundeserneuerung gesprochen, kommt dadurch zustande, dass Textblöcke mit ihren zugeschriebenen Themen in Kap. 4 und 29f zueinander in Parallele gesetzt werden (131). Die Parallelisierung aufgrund von Themenzuweisungen ist eine Leseleistung. Dabei trägt die Erinnerung des lesenden Exegeten etwas in den Text, was dessen Wortlaut widerspricht, nämlich die Gleichsetzung der Tafeln des Dekalogs mit Bundeszeichen: „An die Stelle von [...] [*kāraṯ bərîṯ*] ‚den Bund schließen' aus Ex 34,10 und *des äußeren Zeichens (Erneuerung der Tafeln)* tritt in Dtn 30,6 das innere Bundeszeichen der Beschneidung des Herzens" (132; Hervorhebung von mir). Doch die Bundeszeichen sind Regenbogen, Beschneidung und Sabbat, nie die Dekalogtafeln. Das zeigt die Trennung von *'ôṯ* „Zeichen" in Ex 31,13 (Sabbate). 17 (siebter Tag) und *lûᵃḥ* „Tafel" in Ex 31,18 (Tafeln des Eides, Tafeln aus Stein). Dtn 4 verwendet „Zeichen" und „Tafel" mit verschiedenen Bedeutungen, in 4,13 *lûᵃḥ* als Steintafel mit dem Dekalog, in 4,34 *'ôṯ* als Zeichen und Wunder beim Auszug aus Ägypten.

E. klärt nicht überzeugend, in welcher Zeit die Herzensbeschneidung anzusiedeln ist. Sind schon die Herzen der „realen Adressaten" im/nach dem Exil beschnitten oder ist die Herzensbeschneidung ein eschatologisches Ereignis? Jedenfalls gehen das Eintreffen des Fluches (30,1), das Erbarmen Gottes, das Sammeln aus den Völkern (30,2), das Wohltun und Vermehren (30,4–5), also die Schicksalswende der frühen Perserzeit, der Herzensbeschneidung (30,6) voraus. Die Situation hat sich schon zum Guten gewendet, bevor die Herzen beschnitten werden. Die Septuaginta spricht nicht von Beschneidung des Herzens, sondern von Reinigung, und Röm 2,29 fasst die Herzensbeschneidung eschatologisch auf. E. weist auf die Möglichkeit hin, Dtn 30,6.7a einer ferneren Zukunft zuzuordnen (57f). Doch dann datiert er in knappen Bemerkungen die Herzensbeschneidung in die Zeit der Heimkehr aus dem Exil (186). Ob der Moabbund einer Erneuerung bedarf, nachdem das Eintreffen der Bundesflüche ihn bestätigt hat, und ob die Herzensbeschneidung diese Bundeserneuerung ist, bleibt fraglich.

Bereichernd ist der Bezug der Herzensbeschneidung auf die Beschneidung als Zeichen des Abrahambundes. Dieser Bezug besteht auf der Textoberfläche des Pentateuchs durch das Verb *m.w.l* „beschneiden". Bei einer synchronen Lektüre des Pentateuchs ist das Erinnern an die Beschneidung beim Abrahambund beim Lesen der Beschneidung des Herzens möglich und durch das erstmalige Erscheinen des Verbs in Gen 17 und das letztmalige Vorkommen in Dtn 30,6 nahe liegend. Die Diss. arbeitet materialreich und gewinnbringend theologische Einsichten auf.

Fribourg Hans Ulrich Steymans

Doole, J. Andrew: **What was Mark for Matthew?** An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVI) 221 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/344), geh. € 69,00 ISBN: 978–3–16–152536–0

Zu einer Grundfeste der neutestamentlichen Forschung gehört im Rahmen der synoptischen Frage die Markuspriorität. Diese in der neutestamentlichen Wissenschaft weitgehend geteilte Annahme ist die Basis, auf der die Diss. von J. Andrew Doole (Marburg 2011 [F. Avemarie†]) beruht. D. fragt, welchen Stellenwert das MkEv für Matthäus hatte und mit welcher Haltung und Intention Matthäus seine Quelle Markus verarbeitet hat. Es geht also um die wohl früheste schriftliche Rezeption des MkEv im Rahmen der Redaktion des MtEv. Für Matthäus und seine Gemeinde stelle, so der Vf., das MkEv *das* Evangelium schlechthin dar, „the authorative account of Jesus' life and death" (195), an dem sich Matthäus grundlegend und in inhaltlicher Loyalität orientiere und das er zu aktualisieren suche, indem er eine Neuedition des MkEv („a new edition of Mark" [128]) unter Berücksichtigung weiteren Quellenmaterials verfasse, die inhaltlich aber im Wesentlichen auf der Linie des Markus liege. Dabei zeige sich, so D., die Hochschätzung des MkEv durch Matthäus gerade darin, dass dieser den mk Erzählfaden und nicht das (ohnehin im Vergleich zum MkEv nur spärlicher ausgebildete) narrative Gerüst der Logienquelle zum architektonischen Rückgrat seiner Jesusgeschichte gemacht habe (11f.176). Matthäus habe sich eben dafür entschieden, eine Geschichte des Lebens Jesu zu erzählen und nicht eine Sammlung seiner Lehren und Reden vorzulegen (11). Der Vf. versteht Matthäus daher entschieden als „Markan Christian" (10), für den das MkEv das *„sine qua non"* (11) seines eigenen Evangeliums sei. Einer Verankerung des Matthäus bzw. seiner Gemeinde in der Q-Tradition, wie diese etwa von Ulrich Luz und James Robinson vertreten wird, erteilt D. eine letztlich deutliche Absage (10–12). Der Kontext des MtEv sei eine mk Gemeinde (51). Entsprechend werde von Matthäus die Q-Tradition in den mk Erzählfaden eingearbeitet, nicht umgekehrt (11).

Um diese Thesen argumentativ zu erarbeiten, legt der Vf. eine insgesamt schlank gehaltene Arbeit vor, die übersichtlich in sechs Hauptkap. gegliedert ist, auf die ein kurzes Fazit (195f) sowie Bibliographie und Register folgen.

In der Einführung (Kap. 1: 1–13) benennt der Vf. klar seine Fragestellung und These, ordnet sie in den Gang der exegetischen Diskussionen und damit in die Forschungslandschaft ein (unter Berücksichtigung englischsprachiger, deutschsprachiger und französischsprachiger Literatur), legt seine Überzeugungen im Blick auf die Zwei-Quellen-Theorie dar (Matthäus haben sowohl Q als auch das MkEv in schriftlichen Kopien vorgelegen [13]) und beschreibt knapp seine leitende Methodik (Lektüre des MtEv in synoptisch-redaktionskritischer Perspektive). Im Blick auf die Einleitungsfragen zum MtEv bewegt er sich vollauf in gängigen Bahnen: Entstehung des MtEv in Syrien zwischen 70–100 n. Chr.; die mt Gemeinde bewege sich ihrerseits „‚within the orbit of Judaism'" (3).

Kap. 2 (14–46) geht sukzessive den Quellen des MtEv nach: das MkEv, Q, das mt Sondergut sowie die heiligen Schriften des Judentums, die etwa in Form von Erfüllungszitaten in die Jesusgeschichte eingebunden werden. Alle vier Quellenbereiche werden überblicksartig vorgestellt. Insofern das mt Sondergut und die Schriftzitate im Fortgang der Untersuchung von untergeordneter Bedeutung sind, zeigt D. bereits in Kap. 2 auf, wie diese Quellen jeweils in den Erzählfaden strukturell und funktional eingebunden sind. Im Blick auf das MkEv bzw. Q positioniert sich D. in diesem Kap. v. a. in einigen Einleitungsfragen sowie angesichts der Frage nach den Textversionen des MkEv bzw. von Q, die Matthäus vorlagen (mangels gangbarer Alternativen entscheidet sich D. dafür, für den mk Text den rekonstruierten Text des Greek New Testament [16] bzw. für Q die Version des IQP [28] zu nutzen). Dass der Vf. das MkEv in Syrien verortet, ist angesichts seiner Überzeugung, Matthäus sei ein mk Christ, wenig überraschend. Etwas irritierender ist hingegen, dass der Vf. sich nicht deutlicher zum Profil des MkEv äußert. Denn wenn die mt Gemeinde und damit natürlich auch Matthäus „within the orbit of Judaism" (3) lebe und Matthäus zugleich als „Markan Christian" verstanden wird, dann müsste m. E. doch gründlicher diskutiert werden, ob sich und – wenn ja – warum sich nun die mk Gemeinde auch noch innerhalb des Judentums bewege (und daher auch in dieser Perspektive eine inhaltliche Kontinuität zwischen den beiden Evangelien bestehe), wie dies nach D. für das MtEv gilt (angesichts der sozial- und religionsgeschichtlichen Verhältnisse in Syrien determiniert der von D. vermutete Entstehungsort des MkEv in dieser Frage noch nichts).

In den Kap.n 3 und 4, die das argumentative Herzstück der ganzen Untersuchung bilden, geht der Vf. einzelne Sequenzen der Abschnitte Mt 3–11 sowie Mt 12–28 durch und analysiert sie, indem er den jeweiligen Text primär makro-

und eher selten mikrostrukturell synoptisch mit dem MkEv bzw. Q vergleicht. In Kap. 3 (47–80) wird im Blick auf Mt 3–11 gefragt, ob sich Matthäus stärker an Markus oder an Q orientiert. Wenig überraschend ist, dass der Vf. Markus eindeutig den Vorzug gibt und sich intensiv an der gegenteiligen Position, pointiert vertreten etwa bei James Robinson, abarbeitet: „Matthew does not ‚choose' Mark as a vehicle for his programme of Q-teachings, rather chooses to incorporate these complementary materials into the Markan tradition he accepts" (79). „Matthew's story is that of Mark" (79). Matthäus orientiere sich mithin auch in Mt 3–11 grundlegend am mk Erzählfaden. Kap. 4 (81–128) analysiert die mt Redaktion des MkEv im Rahmen von Mt 12–28, um den Charakter des MtEv als einer „new edition of Mark" (128) herauszuarbeiten. Ausführlich systematisiert er die mt Redaktionstechniken – *Hinzufügung*, *Auslassung*, *Modifikation* im Sinne von Verbesserung/Änderung, aber eben auch *Kontinuität* im Sinne einer getreuen Übernahme des Textes – und stellt sie mit einer Reihe von Beispielen dem Leser klar vor Augen.

Kap. 5 (129–174) weitet den Fokus und ordnet Matthäus als Schriftsteller, der mit Quellen operiert, um eine neue Erzählung zu kreieren, in den Horizont vergleichbarer antiker Schriftstellerei ein. Dabei geht es sowohl um die materiellen Komponenten antiker Schriftstellerei als auch um Redaktions- und Zitationstechniken, also den Umgang antiker Autoren mit ihren Quellen. Als Beispiele dienen u. a. Flavius Josephus, Paulus sowie die Tempelrolle aus der Literatur Qumrans. Im Ergebnis zeige sich, dass Matthäus ein durch und durch „conventional scribe" (129) sei, dessen Redaktionstechniken – herausgearbeitet in Kap. 4.2 – typisch für antike Literatur seien. Für den Vf. bestätigt dies die Plausibilität seiner Überlegungen, insofern das von ihm postulierte mt Redaktionskonzept in den Kontext der mt Zeit passen müsse und tatsächlich auch passe (13).

In Kap. 6 (175–194) werden schließlich die Linien inhaltlich gebündelt und das Verhältnis des MtEv zu seinen Quellen, im Besonderen zum MkEv, abschließend bestimmt. Für Matthäus sei das MkEv ein normativer Text: Matthäus „does not seek to contradict Mark's story, rather follows it and succeeds it faithfully". „Mark was normative to him" (176). Die mt Redaktion des MkEv sei entsprechend „a direct development of Mark" (183), Matthäus ahme daher das MkEv getreulich nach und entwickle es in Treue zur mk Tradition weiter („Matthew is very much the true successor to the Markan gospel" [186]). Gleichwohl wolle das MtEv das MkEv ersetzen („Matthew's gospel replaces Mark" [193]), aber „in a spirit of respectful succession" (193). Matthäus sei eben ein „Markan Christian" (10), für den das MkEv „the only authentic account of the ministry, travels and Passion of Jesus" (194) sei.

Der Vf. hat sich mit der Frage nach den Quellen des Matthäus und damit nach der frühesten Rezeption des MkEv einem komplexen Thema gestellt. Seine Studie ist präzise gearbeitet, formal vorbildlich gestaltet und klar gegliedert. In methodisch-hermeneutischer Hinsicht ist sein Plädoyer, auch auf die vielen Gemeinsamkeiten zwischen den synoptischen Evangelien zu achten und diese als Textbefund ernst zu nehmen, gewichtig. Ihm ist zuzustimmen: Parallelität im Sinne einer der Quelle gegenüber getreuen Textübernahme ist eine zu interpretierende Redaktionstechnik!

Im Blick auf die konkreten Inhalte und die Thesen der Arbeit bleiben allerdings kritische Anfragen bestehen. Es verwundert zunächst nicht, dass die Thesen des Vf.s gerade unter Q-Forschern, die sich mit dem Verhältnis von Q und MtEv beschäftigen, tendenziell kritisch aufgegriffen worden sind und Matthäus, seine Gemeinde und das MtEv gegen D. deutlicher in eine Q-Tradition eingeordnet werden. Dass dann auch das mt Verhältnis zu Logienquelle und MkEv anders bestimmt wird, versteht sich von selbst (vgl. die Besprechungen von P. Foster, in: ET 125 [2014], 405; M. Hölscher, in: SNTU.A 39 [2014] [im Druck]). Liest man die Arbeit des Vf.s eher aus der Perspektive des MkEv, dann wird ein anderer Aspekt auffällig. Unabhängig von der Frage, ob das MkEv oder Q materialiter die Primärquelle des Matthäus sind, überzeugt mich jedenfalls nicht ganz die Bestimmung des *inhaltlichen* Verhältnisses zwischen Markus und Matthäus. Das betrifft zugleich ein Element des von D. herausgestellten mt Profils. Für den Vf. handelt es sich bei Matthäus um einen „Markan Christian" (10), der in tiefer formaler und darum auch inhaltlicher Kontinuität und Loyalität zum MkEv steht. Matthäus weiß sich der mk Erzählung und der mk Theologie grundlegend verpflichtet. Diese inhaltliche Bestimmung des Verhältnisses von Matthäus zu Markus überzeugt mich nicht, denn sie muss dann eben doch die vielen kleinen oder größeren Änderungen des Matthäus im Gegenüber zum mk Text ausblenden oder als gleichsam logische Fortentwicklungen oder primär stilistische Verbesserungen des mk Textes verstehen. Das führt innerhalb der Analysen des Vf.s etwa dazu, dass er zwar im Blick auf die Makroperspektive weitgehend überzeugend zeigen kann, dass Matthäus dem mk Erzählfaden über sehr weite Strecken folgt, in der Mikroperspektive, also auf der Ebene der einzelnen Perikopen, werden hingegen Veränderungen am mk Text durch Matthäus z. T. nicht präzise genug wahrgenommen und gewürdigt. Wenn etwa die mt Hinzufügung des Hoheitstitels „Herr" in Mt 8,2 par Mk 1,40 als „re-written from Mark" (53) und nicht als redaktioneller Zusatz im Sinne von „added material" (53) gewertet wird, dann scheint mir das nicht ganz präzise zu sein und der Textbefund für einen freieren Umgang des MtEv mit Markus im Sinne eines redaktionellen Zusatzes, der nicht schon im MkEv selbst grundgelegt ist, zu sprechen. An anderen Stellen werden Textdetails, die eine allzu große inhaltliche Kontinuität zwischen Markus und Matthäus fraglich erscheinen lassen, zwar mitunter wahrgenommen, aber dann inhaltlich so interpretiert, dass die Grundthese der inhaltlichen Hochschätzung und Kontinuität nicht in Gefahr gerät. Das aber überzeugt nicht immer: Wenn der Vf. etwa zu Recht aufzeigt, dass Matthäus im Gegenüber zu Markus viel deutlicher atl. und hier v. a. prophetische Traditionen in seine Jesusgeschichte aufnimmt und D. daraus m. E. plausibel schließt, dass „Matthew was evidently written for an audience hungry for such references" (43), dann aber sogleich feststellt, dass das weitgehende Fehlen solcher AT-Zitate im MkEv „does not preclude the possibility that Mark had a similar audience in mind" (43), um zu schließen: „Matthew's use of fulfillment citations does not mark a break from the Markan tradition, rather a continuation of Mark's method" (43), so scheint mir hier der aufgezeigte Textbefund doch wenig überzeugend interpretiert und vielmehr eine Entwicklung vorzuliegen, die mit „inhaltlicher Kontinuität" nur unzureichend beschrieben ist (vgl. im Blick auf die Auslassung von Mk 7,19 in Mt 15,17 die mich ebenfalls nicht überzeugenden Ausführungen von D.: 120–124). Wenn schließlich von D. selbst vermutet wird, dass das MtEv das MkEv ersetzen will (174.189–193.196), wenn Matthäus bewusst eine Neuedition eines Evangeliums und keinen Kommentar zu Markus verfassen will (196) und wenn diese Neuedition von Matthäus nicht als „another [gospel, M. L.] on the market", sondern als „the definitive account of Jesus' teaching" (196) gedacht ist – und all diese Deutungen scheinen mir durchaus überzeugend zu sein –, so wird man umso mehr fragen müssen, wie ausgeprägt die Loyalität des Matthäus dem MkEv gegenüber dann noch sein kann. Anders gesagt: Die Orientierung am mk Erzählfaden, die D. in Kap. 3 und 4 herauszuarbeiten sucht, mag vorhanden sein. Der Schluss von der Orientierung am Erzählfaden auf eine inhaltliche Nähe im Sinne von Kontinuität und Loyalität erscheint mir aber verfrüht und um den Preis der weitgehenden Abrogation einer tieferliegenden inhaltlichen Bedeutung von Veränderungen des Matthäus am Material seiner mk Quelle erkauft. Auch eine Parodie, um ein Beispiel zu nennen, greift intensiv auf eine Quelle zurück und nimmt sie erkennbar (auch im Blick auf die Storyline) auf, muss aber inhaltlich keineswegs mit dem Parodierten sympathisieren.

Insgesamt scheint mir die Analyse des Verhältnisses zwischen Matthäus und dem MkEv, die D. vornimmt, auf der Makroebene und in struktureller Perspektive weitgehend stimmig zu sein. Zweifel bleiben angesichts der Bestimmung des inhaltlichen Profils des Matthäus als eines dem MkEv gegenüber loyalen „Markan Christian" (10). Matthäus scheint mir doch mehr als ein guter Redaktor (vgl. 174) seiner Quellen zu sein – eben ein Theologe und Schriftsteller, der sich die Freiheit nimmt, zwei Quellen (Q und das MkEv), die für ihn beide von grundlegender Bedeutung sind, zu einer neuen Erzählung zu synthetisieren und damit einen genuin eigenen theologischen Entwurf vorzulegen.

Fribourg Markus Lau

Blumenthal, Christian: **Gott im Markusevangelium**. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 181 S. (Biblisch-Theologische Studien, 144), brosch. € 26,99 ISBN: 978–3–7887–2793–2

Einer speziellen Form der Präsenz Gottes im Markusevangelium geht die Studie von Christian Blumenthal nach, die auf Vorlesungen an der LMU München zurückgeht, die B. im Rahmen eines Habil.studiums gehalten hat. Es handelt sich um die dritte Monographie des Vf.s (geb. 1979!), der damit gewiss zu den produktivsten katholischen Nachwuchsneutestamentlern zählt.

B. untersucht jene mk Texte, in denen Gott selbst in der Erzählung spricht und dieses Sprechen eindeutig als Zitat markiert ist. Es geht also um die Präsenz Gottes in seinem zitierten Wort, eine Präsenz, die Gott selbst – insofern die 1. Pers. Sg. innerhalb des Zitates verwendet wird – zu einer handelnden Figur der Erzählung macht. Entsprechend sind die Verwendung der 1. Pers. Sg. sowie die Markierung als Zitat leitende Kriterien für die Auswahl der zu untersuchenden Texte (1f.12 mit Anm. 58). Diese sind: Mk 1,2bc; 7,6b–7; 11,17bc; 12,26b.36b; 14,27b. Das ist eine ausgesprochen kreative und gut begründete Textauswahl, die – soweit ich sehe – erstmals diese Texte miteinander verzahnt und als eigene Form des Erzählens im MkEv wahrnimmt. B. untersucht diese Texte nun mikro- und makrostrukturell, indem er sie primär unter Rekurs auf eine der Narratologie und Linguistik verpflichtete Methodik im Detail analysiert und in einem weiteren Schritt dann miteinander und mit dem Erzählganzen des MkEv vernetzt.

Kap. 2 (17–60) bietet zunächst einen Gesamtüberblick zu den im Zentrum der Studie stehenden Texten. Diskutiert wird jeweils die Textabgrenzung, also die in diesem Falle ganz und gar nicht belanglose Frage, wo die jeweiligen Zitate beginnen und vor allem enden (das ist insbesondere für Mk 1,2f sowie 11,17 von Bedeutung). Eng damit verbunden ist die Frage nach den Prätexten (in der Diktion B.s: den Intertexten [17]) aus dem AT, die vermeintlich oder faktisch zitiert werden. Schließlich arbeitet B. die komplexen Kommunikationssituationen auf, die bei der Zitation der atl. Texte entstehen.

Der Vf. unterscheidet vier Kommunikationsebenen, die es für die weitergehende inhaltliche Interpretation der Texte zu beachten gilt.

1. Ebene: Der Erzähler (Markus) richtet sich an den Erzähladressaten (die mk Gemeinde);
2. Ebene: Die mk Jesusfigur richtet sich an andere Erzählfiguren (Schüler, Gegner, Volk);
3. Ebene: Ein atl. Autor richtet sich an seine Adressaten (in diachroner Perspektive sind das nach B. auch Markus und die mk Jesusfigur [51]);
4. Ebene: Gott richtet sich an die Adressaten seiner Rede.

Das führt in aller Regel zu einem Grundmuster der „doppelt zitierten Zitation" (50): Der Erzähler Markus zitiert die mk Jesusfigur, die ihrerseits einen atl. Schriftsteller zitiert, der seinerseits Gott zitiert. Dieses Grundmuster prägt mit Ausnahme von Mk 1,2bc (dort zitiert der Erzähler Markus unmittelbar „Jesaja", der seinerseits Gott zitiert) alle untersuchten Texte. Durch diese (doppelt) zitierte Zitation spricht Gott („Ich") aus der Tiefe der schriftlich fixierten Geschichte Israels (die in einigen Fällen bereits in der Zitateinleitung explizit aufgerufen wird [61]) und wird zugleich im Jetzt der mk Jesuserzählung als Erzählfigur präsent (53–55).

Kap. 3 (61–124) nimmt die Einzeltexte in den Blick. Dabei werden zunächst die vier Texte von Mk 7–12 analysiert, sodann Mk 1,2bc und Mk 14,27b. Diese Textaufteilung folgt nicht dem Erzählverlauf des MkEv, sondern ist sachlich begründet, insofern sich spezifische Nähen zwischen den mittleren vier Texten ausmachen lassen bzw. Mk 1,2bc und Mk 14,27b Parallelen aufweisen, die einen großen thematischen Bogen innerhalb des MkEv spannen (14). Im Blick auf die vier Zitate aus Mk 7–12 (Kap. 3.1) kann B. aufzeigen, dass diese in Konfliktsituationen eingesetzt werden und ihnen jeweils eine entscheidende Rolle in der Argumentation des mk Jesus zukommt.

Nur ein Beispiel (vgl. 68–71): B. arbeitet heraus, dass das Zitat von Mk 7,6b–7 präzise die Position der Gegner Jesu in Reinheitsfragen kontrastiert und überbietet. Während die Gegner Jesu in ihrer Argumentation auf die „Überlieferung der Älteren" (Mk 7,5) zurückgreifen und also mittels einer *alten* Tradition argumentieren, tritt im Gotteszitat des mk Jesus Gott selbst auf, der aus der Tiefe der in diesem Falle bei Jesaja (Jes 29,13 LXX) überlieferten Geschichte Israels spricht. Im Streit der Argumentation kann damit der mk Jesus eine im Vergleich zur Überlieferung der „Älteren" noch ältere Tradition anführen: nämlich den *Ursprung*, Gott selbst, der im Gegensatz zu den Älteren auch selbst im Zitat als Erzählfigur auftritt und die Tradition der Älteren als Menschengebot klassifizieren kann, was dann der mk Jesus im Anschluss an das Gotteszitat sofort zum Anlass nimmt, um die Überlieferung der Menschen mit dem Gebot Gottes zu kontrastieren. Das Zitat, das Gott in der Erzählung gegenwärtig macht, liefert im Erzählverlauf dem mk Jesus also das entscheidende Argument, um seine Gegner in der Sachfrage (Reinheitsregeln) schachmatt zu setzen.

In Kap. 3.2 analysiert B. zunächst ausführlich das Zitat von Mk 1,2bc, seine Einbindung in Mk 1,1–3 und seinen atl. Hintergrund in Jes 40,1–11 (treffend beobachtet B., dass für Markus angesichts der Zitateinleitung, die ausschließlich Jesaja nennt, folgende Gleichung gilt: „Ex 23,20 + Mal 3,1 + Jes 40,3 = Jes 40,3" [105, Anm. 158]). Gerade vor dem Hintergrund von Jes 40,1–11, und diesem Zusammenhang ruft Markus angesichts der Zitateinleitung „intentional" (105) auf, erweckt das Zitat in Mk 1,2bc mit seinen nuancierten Änderungen im Vergleich zum AT den Eindruck, dass das Kommen Jesu (im Zitat als „Du" und „Herr" angesprochen [94.108]) einer Theophanie gleicht. Dabei wird im Speziellen das Bild des wie ein Hirte agierenden Gottes (Jes 40,11) aufgerufen, wobei die Hirtenrolle im MkEv dann Jesus zukommt (Mk 6,34.35–44; 14,27), der als Hirte gleichwohl Gott untergeordnet bleibt (115f: Gott wird den Hirten schlagen, Mk 14,27). Mit dem Bild vom Hirten, das B. angesichts des in Mk 1,2bc aufgerufenen Intertexts (Jes 40,1–11) bereits für das erste Zitat in seine Analyse eingebracht hat, ist dann auch die Überleitung zum letzten von ihm untersuchten Zitat, Mk 14,27b, geschlagen. Im Blick auf diesen Text arbeitet der Vf. heraus, dass die Verwendung der 1. Pers. Sg. („ich werde den Hirten erschlagen") sich nicht im atl. Prätext (Sach 13,7) findet, Markus also höchstwahrscheinlich das Zitat bewusst modifiziert hat. „Erschlagen" meint dabei töten – eine prophetische Voraussage Jesu im Blick auf sein unmittelbar bevorstehendes Todesgeschick, die zugleich – insofern Gott in der 1. Pers. Sg. vom Erschlagen Jesu spricht – Gott radikal als Urheber und treibende Kraft hinter dem Passionsgeschick Jesu versteht, das auf der Oberfläche der Erzählung von Menschen betrieben wird (vgl. auch 143). Für die (nachträgliche) Deutung des Todes Jesu ist die Theozentrik von Mk 14,27b also von größter Bedeutung.

Kap. 4 und 5 (125–156.157–168) ordnen die Zitate abschließend in den Gang der Gesamterzählung ein. Der Vf. arbeitet dabei neben anderen eindrücklichen Beobachtungen (etwa zum Zusammenhang von Zitaten Gottes und Zitaten Jesu [Mk 14,72b; 16,6; vgl. 157–164]) auch heraus, dass das Wort vom Erschlagen des Hirten in Mk 14,27b zwar das letzte zitierte Gotteswort des MkEv ist, es aber durch das in der Erzählreihenfolge zwar früher fallende, aber in chronologischer Perspektive im Blick auf seine inhaltliche Aussage später zu situierende Zitat von Mk 12,36b überholt wird (128). Gott selbst hat damit vor Mk 14,27b schon längst für den erschlagenen Hirten, den Christus und Herrn, eine neue und unendlich heilvolle Zukunft zur Rechten Gottes angekündigt. Die Ankündigung des Todes Jesu ist also auch angesichts der sechs untersuchten Zitate nicht Gottes letztes Wort.

Nach der Lektüre des Buches mit seinen vielen (ich zähle insgesamt 49) Tabellen und Schaubildern (und einer nicht ganz kleinen Anzahl von Tippfehlern), die für meinen Geschmack nicht immer als Illustration hilfreich sind, möchte ich summierend einige Ergebnisse des Vf.s festhalten, dem es insgesamt gelungen ist, sowohl eine erhebliche Anzahl überzeugender Detailbeobachtungen vorzulegen als auch verbindende inhaltliche Linien zwischen allen Zitaten herauszuarbeiten.

Die von B. untersuchten Zitate werden mehrheitlich von der Erzählfigur Jesus gesprochen. Lediglich in Mk 1,2bc ist es der Erzähler selbst, der die Gottesstimme – vermittelt über den Propheten Jesaja – zitiert (18). Gott zu zitieren und selbst zu Wort kommen zu lassen, charakterisiert die Erzählfigur wie den Erzähler und verleiht ihnen Autorität. Thematisch dienen die Zitate der Selbstvorstellung Gottes genauso wie der Kritik menschlicher Verhaltensweisen (Mk 7.11); sie dienen auch dazu, zu Jesus oder über Jesus zu sprechen (was im Falle von Mk 14 den reizvollen Effekt mit sich bringt, dass die Erzählfigur Jesus die Erzählfigur Gott zitiert und so – vermittelt unmittelbar – selbst zu Wort kommen lässt, wobei die Jesusfigur wiederum selbst der Inhalt des Wortes ist: Jesus spricht also vermittelt über sich selbst). Die dabei gemachten Ankündigungen (Sendung eines Boten, Mk 1; Schlagen des Hirten, Mk 14) werden jeweils erzählintern Realität. Das zeigt deutlich die Verlässlichkeit und auch den absoluten Verbindlichkeitsanspruch der zitierten Gottesworte (36–38). Situative Kontexte, in denen die Zitation Gottes durch die mk Jesusfigur in der mk Erzählung erfolgt, sind häufig Konfliktsituationen (18.56). Die Konflikte werden also unter Rekurs auf die aktuelle Präsenz Gottes in seinem Wort, das zumeist explizit als Schrift und damit aus einer normativen Quelle stammend zitiert wird, einer autoritativen Lösung zugeführt. Das Zitat ist folglich jeweils in die Argumentation eingebunden. Gott erweist sich dabei als der absolute Handlungssouverän des MkEv (57.96.118). Und es ist eben der mk Jesus, der dieses Gotteswort zitieren darf. Zugleich wird so das besondere Näheverhältnis zwischen Jesus als Gottessohn (den Titel erachtet B. bereits in Mk 1,1 mit guten Argumenten als ursprünglich [43–45]) und Gott illustriert.

Insgesamt legt B. eine kreative und inhaltlich fundierte Studie zu einem Aspekt mk Theologie, Christologie wie vor allem auch mk Erzählweise und Zitationstechnik vor – aus meiner Sicht ein echter Gewinn für ein vertieftes Verständnis des MkEv.

Fribourg Markus Lau

Burkhalter, Stefan: **Die johanneischen Abschiedsreden Jesu**. Eine Auslegung von Joh 13–17 unter besonderer Berücksichtigung der Textstruktur. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 368 S. (Judentum und Christentum, 20), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–023263–1

Bei der zu besprechenden Monographie von Stefan Burkhalter handelt es sich um dessen Diss., die im Herbst 2010 von der Theol. Fak. der Univ. Basel angenommen wurde (Gutachter: W. Stegemann / P. Wick). Damit wird die Forschung an den Abschiedsreden in der sich methodisch verändernden Johannesexegese nach den Studien von A. Dettwiler (1999), C. Hoegen-Rohls (1999), J. Neugebauer (1999) und H.-U. Weidemann (2004) mit einem neuen Ansatz fortgesetzt und bereichert.

Ziel der Untersuchung ist es, Joh 13–17 als kohärente Einheit zu lesen und dabei „Spannungen, Stilbrüche, Wiederholungen und Leerstellen als Aufforderung für einen kreativen Leseakt zu verstehen" (14f), der nicht der Beliebigkeit unterliegt (49). Dass in dieser Einheit verschiedene Gattungen zusammengeführt wurden (szenische Unterbrechungen, Dialoge, Monologe, Gebet), wird dabei ebenso beachtet wie die unterschiedlichen Abgrenzungsversuche der bisherigen Forschung (21). Gewählt wird eine holistisch-synchrone Methode (48) der narrativen Analyse, die sich in die Tendenz der neueren Johannesforschung einfügt. Ergänzt wird dieser literaturwissenschaftliche Ansatz durch soziologische und historische Fragestellungen (50). Interessant werden die Erklärungen des Autors für das durch ein klares Textsignal erkennbare Ende der sog. ersten Abschiedsrede in 14,31 sein, sowie für die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen literarischen Einheiten (s. u.).

Die Diss. besteht aus insgesamt vier Teilen (I. Hinführung, II. Inhaltlich-kommentierende Darlegung zu Joh 13–17; III. Gedanken zum historischen Ort des Johannes-Evangeliums, IV. Ausblick).

Im ersten Teil (I: 13–88) werden nach dem Vorwort die Thematik, Methodik und der Aufbau der Arbeit vorgestellt (I.). Eine erste Orientierung (II.) behandelt Fragen der Textabgrenzung, knapp 100 Jahre Forschungsgeschichte (Auseinandersetzung mit Thyen, Wellhausen, Bultmann, Painter, Schnackenburg,

Schnelle, Zumstein, Dettwiler, Becker, Scholtissek) und der verschiedenen Stilmittel und literarischen Techniken. Insbes. das Phänomen der Wiederholung wird als kohärenzsteigerndes Mittel erkannt (wichtig wäre hier auch Van Belle 2009 gewesen), das in der paganen und atl.-jüdisch-christlichen Kultur beheimatet ist. Mit T. Popp wird auf die beiden Möglichkeiten der Verwendung – *variatio* und *amplificatio* – verwiesen. Es wird die These einer konzentrischen Struktur, bestehend aus fünf chiastisch angeordneten Themenblöcken, vertreten, in deren Zentrum 15,1–17 steht, dessen Thema die Gemeinschaft ist. 13,1–35; 17,1–26 hätten die Aktivität Jesu, 13,36–38; 16,29–33 die Jünger und 14,1–14; 16,16–28 die Rede vom Vater zum Thema. Kommunikation sei dabei nicht linear. Eine Analyse der einzelnen Textblöcke (III.), eine Skizze der inhaltlichen Botschaft (IV.) sowie eine Darstellung der joh Hermeneutik (V.) als Akt der Einweihung unter Freunden folgen. Die stufenweise Entwicklung des Glaubens des Blindgeborenen in Joh 9,1–41 dient dabei als Vergleichstext für Joh 13–17 (84). – Auffallend ist, dass im Forschungsbericht keine explizite Einordung der Monographien zu den Abschiedsreden vorgenommen wird.

Der zweite Teil (II: 89–308) ist eine umfangreiche inhaltliche Kommentierung der Abschiedsreden, die der vorgestellten Strukturierung folgt. Neben der Beachtung von intratextuellen Verweisen im Joh verdienen die intertextuellen Bezüge Aufmerksamkeit. In Exkursen werden einzelne Themen vertieft (Joh 14,6 als Midrasch zu Ps 119; Beziehung zwischen Immanenzformeln und Weisheitsliteratur; Joh 14,31 als literarischer Bruch; Frucht im Joh; Beziehung von Joh 4 und Joh 16; Motiv der Welt in Joh 17; Brautmotiv auf dem Hintergrund von Ez 16). Der von den meisten Exegeten wahrgenommene Einschnitt in 14,31 wird verblüffend einfach erklärt: Die Aufforderung zum Hinausgehen wird als Verlassen des Gebäudes verstanden, in dem das Mahl stattgefunden hat. Die nachfolgende zweite Abschiedsrede finde daher in den Straßen Jerusalems statt, sodass der erneute Ortswechsel in 18,1 dann die Tore der Stadt Jerusalems bezeichne, die verlassen werden, um in das Kidrontal zu gelangen. Die dargestellten intertextuellen Bezüge zu Ez 16 lassen sich nur auf dem Hintergrund der Gedankenentwicklung im größeren Kontext der beiden biblischen Schriften erkennen. Eine motivische Übereinstimmung zu Joh 17 ist nicht gegeben, sodass die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis von Intertextualität gestellt werden kann.

Im dritten Teil (III: 309–323) werden Überlegungen zum historischen Ort des Joh in Auseinandersetzung mit ausgewählten Forschungsbeiträgen vorgestellt. Eine Diskussion der Bedeutung des Synagogenausschlusses wäre dabei hilfreich gewesen. Die konkrete Verortung der joh Gemeinde bleibt dabei ein wenig in der Schwebe. Die Gemeindesituation wird als bedrängt von außen und innen beschrieben, wobei die inneren Streitigkeiten mit zwei christologischen Konflikten der Gemeinde benannt werden (Leiden Jesu, göttliche gratia). Zu wenig beachtet werden dabei die Immanenzaussagen und die antijudaistischen Tendenzen (besonders in Joh 8), die sich an der Frage der Vereinbarkeit von Monotheismus und Christusglaube in 10,30 zuspitzen. Die Rolle der Juden im Joh bleibt in diesem Kontext unscharf („Wie auch immer man die Bezeichnung und Rolle der ‚Juden' im Johannes-Evangelium historisch deuten mag […]" [316]).

Im letzten Teil (IV: 325–337) bietet der Vf. einen Ausblick, der insbes. den impliziten Autor in den Blick nimmt und ihn als „Künstler, Seeleiter und Ehrenmann" kennzeichnet. Theologisch betont er das „Voraus" Gottes als Ermöglichungsgrund des Lebens, die Annahme als zentrale theologische Herausforderung, die innige Gemeinschaft und das Einssein mit Gott als Ziel der Weltgeschichte und die menschliche Verantwortung, die sich im Bleiben und dem Fruchtbringen zum Ausdruck bringen.

Im Anhang werden eine Übersicht zur Struktur von Joh 13–17 und eine Chronologie zu Joh 12–21 geboten. Auf die Disproportionalität der erzählten Zeit in Joh 1–21 und Joh 13–21 hat der Vf. bereits zu Beginn seiner Studie (18) verwiesen.

Die Stärke dieser neuen Studie zu den Abschiedsreden liegt in der Darstellung der Kohärenz von Joh 13–17. Die Verbindung der Fußwaschungsszene und des Gebets Jesu zu seinem Vater als äußere rahmende Elemente mit der Weinstockrede im Zentrum ist in der Analyse und Interpretation bereichernd zu lesen. Die theologischen Einsichten sind nicht nur wissenschaftlich gewinnbringend, sondern auch spirituell bedenkenswert. Weniger überzeugend ist die Ergänzung der literaturwissenschaftlichen Methode durch die diachronen Fragen nach der historischen Verortung. Jedoch muss positiv festgehalten werden, dass die Notwendigkeit beider Zugänge – synchron und diachron – für die Johannesexegese angewandt wird. In diese Richtung müsste sich zukünftige Johannesexegese weiter entwickeln.

Dortmund Beate Kowalski

Kirchengeschichte

Bischof, Franz Xaver / **Bremer**, Thomas / **Collet**, Giancarlo / **Fürst**, Alfons: **Einführung in die Geschichte des Christentums.** – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 636 S. geb. € 49,99 ISBN: 978-3-451-30710-2; Sonderausgabe 2014 pb. € 29,99 ISBN: 978-3-451-31210-6

Die Studienreformen im Fach Theologie verlangen für die Disziplin Kirchengeschichte insbes. in den Lehramtsstudiengängen kompakte Überblicke über die 2000-jährige Geschichte des Christentums. Das wiederum ruft den Wunsch nach entsprechenden Überblicksdarstellungen hervor, mit deren Hilfe die Studierenden den schier unübersehbar großen Stoff begleitend zum Lehrangebot im Hörsaal vertiefen können. Die Anforderungen sind gewaltig. Der vorliegende Band aus der Feder von vier katholischen Theologen versucht, dem auf eigene Weise gerecht zu werden. Sie wollen ein Lehrbuch, Studienbuch und Überblickswerk bereitstellen.

Ein einleitendes Kap. (19–38) nimmt grundlegende Klärungen vor zum Verständnis von Geschichte/Geschichtswissenschaft und Erinnerung, zum Selbstverständnis des Faches Kirchengeschichte und zu zentralen Kategorien wie Raum, Staat und Nation. Danach präsentieren 19 Kap. die Geschichte des Christentums. Sie tun dies nicht in der gängigen chronologischen Ordnung nach den etablierten Epochen, sondern entlang dreier thematischer Leitperspektiven: „Mission und Ausbreitung des Christentums" (Erster Teil; 41–169), „Die Christen in der Welt: Kirchen – Staaten – Gesellschaften" (Zweiter Teil; 163–328) sowie „Die innere Entwicklung des Christentums: Lebensformen – Kirchenstrukturen – Theologien" (Dritter Teil; 331–581). Innerhalb dieser drei großen Stränge wird dann allerdings doch chronologisch vorgegangen. Ein umfänglicher Anhang bietet eine knappe strukturierte Literaturliste und ein nach Personen, Orten und Begriffen/Sachen gegliedertes Register.

Lehrbuch ist der Band sicher eher indirekt. Allein schon der Umfang zeigt, dass es den Autoren nicht darum geht, den Stoff einer regulären Überblicksvorlesung zwischen zwei Buchdeckel zu pressen. Auch der Verzicht auf die chronologische Ordnung steht quer zum normalen Lehrbetrieb und den üblichen Lerngewohnheiten. Dafür können sich die Autoren mit den Forderungen nicht weniger Geschichts- wie Kirchengeschichtsdidaktiker in Einklang wähnen, die seit Jahren den Verzicht auf die Chronologie fordern. Der Charme der im vorliegenden Buch gefundenen Lösung besteht eindeutig darin, dass sich sehr schöne thematische Längsschnitte ergeben und damit Zusammenhänge, die sonst durch die künstlichen epochalen Zäsuren verdeckt werden. Das kann Anstoß sein, auch einmal eine Spezialvorlesung zum Thema Missions- oder Ordensgeschichte anzubieten. Zudem lassen sich mit etwas gutem Willen durchaus auch epochale Querschnitte zusammenbasteln, wobei die vielen sinnvollen Querverweise im Text hilfreich sind. Man ist den Autoren für den Mut, einen alternativen Weg zu beschreiten, zu großem Dank verpflichtet.

Studienbuch ist das Werk insofern, als 17 Karten, 44 Abbildungen und 50 Quellentexte Anregungen für eine selbstständige Beschäftigung über den darstellenden Text hinaus bieten. Hier fällt jedoch auf, dass die vielen gut ausgewählten und passend eingebauten Quellentexte zu wenig begleitende Informationen enthalten, um die in der Regel ja noch nicht sehr mit der Materie vertrauten Leser/-innen in ihrem Eigenstudium zu unterstützen: Weder erfährt man Details über die Verfasser der Quellen noch über das betreffende Werk und seinen Kontext, was die sachgerechte eigenständige Erschließung der Quellen erschwert.

Entstanden ist zweifellos ein gelungenes, d.h. informatives und faktenreiches, doch nicht auf die einzelnen Fakten fixiertes Überblickswerk. Es hat den Vorzug, sehr gut lesbar zu sein und auch Leser mit wenig Kenntnis des Fachvokabulars nicht abzuschrecken, da Fachbegriffe angemessen erklärt werden. Es bietet die konventionellen Standardthemen, zeichnet sich bei sehr deutlichem römisch-katholischem Schwerpunkt darüber hinaus aber durch das erkennbare und durchaus erfolgreiche Bemühen aus, über konfessionelle Tellerränder zu blicken. So sind die Ostkirchen in überraschendem Umfang präsent und ein Kap. zu den christlichen Einigungsbemühungen ist auch eher ungewöhnlich. Deutlich eigenständige inhaltliche Akzente werden mit dem breit entfalteten Strang „Mission und Ausbreitung des Christentums" gesetzt, womit das weltweite Christentum in seiner Vielfalt deutlicher als in vielen anderen einbändigen Darstellungen wahrzunehmen ist. Nicht minder positiv zu würdigen ist die ausgeprägte Beachtung der konziliaren Dimension der Kirche(n). Es gibt daneben allerdings auch Aspekte, die unterbelichtet erscheinen, auch wenn es zunächst einmal ungerecht erscheinen mag, bei dem ohnedies schon umfangreichen Band noch auf Lücken hinzuweisen. So muss man konstatieren, dass der Zusammenhang von Religion und Geschlecht als heuristische Kategorie insgesamt wenig Beachtung gefunden hat. Wenn im Teil „Lebensformen" sehr ausführlich vom Mönchtum und Ordensleben und damit von einer wichtigen, gleichwohl doch nur von vergleichsweise wenigen Christen und Christinnen gelebten Lebensform gehandelt wird, so drängt sich die Frage nach der/den religiösen Lebensform(en) „der Vielen" förmlich auf. Davon erfährt der Leser sehr wenig – Ausnahme am ehesten S. 244–247 („Heilssehnsucht und gesteigerte Frömmigkeit" am Vorabend der Reformation). Als Beispiel sei nur die für viele Jahrhunderte zentrale Vergemeinschaftungsform der Bruderschaften und dann seit dem 19.

Jh. die der Vereine genannt. Selbst im Register fehlt der Begriff „Bruderschaft" – auf S. 246 und S. 454 ist allerdings beiläufig von ihnen die Rede. Schließlich ist auch die für das Selbstverständnis des Christentums und die aktuelle theologische Selbstbeschreibung der Kirche(n) wesentliche Dimension der karitativen Diakonie nicht in dem m. E. wünschenswerten Maß im Blick. Armut begegnet fast nur als freiwillige Armut von Wanderpredigern und Ordensleuten. „Caritas" ist zwar ausweislich des Registers ein oft thematisierter Gegenstand, aber bei näherem Zusehen sind das regelmäßig nur kursorische Erwähnungen in anderen Kontexten. Selbst die sog. „Soziale Frage" im 19. Jh., ein Standardthema sogar noch in vielen Schullehrplänen, findet keine systematische Bearbeitung. Das Register verweist unter diesem Lemma auf S. 459, doch hier wird ausschließlich die Enzyklika „Rerum novarum" im Rahmen der päpstlichen Lehrtätigkeit genannt. Bezeichnend, dass eine für die katholische Soziallehre so bedeutsame Persönlichkeit wie Wilhelm Emmanuel von Ketteler nur mit seinem Wirken beim I. Vatikanum Erwähnung findet.

Diese kritischen Hinweise schmälern die Leistungen des Autorenteams nicht entscheidend. Das Buch wünscht man sich in den Händen vieler Studierender der (katholischen) Theologie und auch in denen einer breiten sonstigen Leserschaft, die an einer fundierten Geschichte des Christentums interessiert ist.

Trier Bernhard Schneider

Gemeinhardt, Peter: **Antonius, der erste Mönch**. Leben – Lehre – Legende. – München: C. H. Beck 2013. 240 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–525–67002–6

Mit dieser Monographie über Antonius den Einsiedler möchte der Göttinger Prof. für Kirchengeschichte Peter Gemeinhardt einem „Defizit abhelfen" (12): Obwohl gerade in den letzten beiden Jahrzehnten viele Bücher über das ägyptische Wüstenmönchtum publiziert wurden, gibt es in neuerer Zeit keine umfassende Darstellung, die sich ausschließlich mit A. (um 250–356) beschäftigt. G. gelingt es im ersten Teil des Buches („Leben und Lehre") vortrefflich, mit Akribie ein historisches *und* geistliches Porträt des Proto-Mönchs zu zeichnen. Es entsteht jedoch ein Riss, wenn der lutherische Theologe im zweiten Teil („Legende") die Wirkungsgeschichte und hier besonders die künstlerische und literarische Rezeption des „ersten Mönchs" bis in die Gegenwart aus der Distanz referiert, ohne das im ersten Teil genial dargestellte eigentliche religiöse Erbe des berühmten Einsiedlers in seiner heutigen Aktualität fruchtbar zu machen.

Aus hermeneutischer Sicht ist bemerkenswert, wie der Autor die drei antiken Quellen aufnimmt (die *Vita Antonii* von Bischof Athanasius, sodann die unter dem Namen des A. überlieferten Aussprüche in den *Apophthegmata Patrum* und schließlich die sieben *Briefe*, die G. im Anschluss an neuere Forschungen als echt ansieht). G. hat bereits das Buch *Die Heiligen*. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart (München 2010) vorgelegt und fragt dementsprechend bei A. nach „hagiographischer Plausibilität". Diese Frage ist angemessener als bloß jene „nach historischer Faktizität, da letztere von den antiken (und mittelalterlichen) Quellen über Heilige schlichtweg nicht intendiert ist" (15). Die Berichte über A. wollen „nicht in erster Linie historische Informationen" (16) bieten, sondern zur Nachahmung eines christusförmigen Lebens anregen (13).

Selbst wer mit den genannten Quellen vertraut ist, lernt von G., wie sie „ein vertrauenswürdiges, ‚hagiographisch plausibles' Bild von Antonius und seiner Welt" (20) entwerfen und einander ergänzen.

Angeregt durch Asketen vor ihm verschreibt sich A. der Handarbeit, dem beständigen persönlichen Gebet und dem Memorieren der Heiligen Schrift. Ursprünglich als „Vereinzelte" einer christlichen Familie und Gemeinschaft verstanden, mutiert der Begriff *monachos* gerade durch das Lebensbild des A. in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s zum Inbegriff dessen, der in die Wüste auszog (39, 44). Insofern ist es richtig, vom „Erstling (aparché) der Anachoreten" zu sprechen, wie ihn Evagrius Ponticus († 399) nennt – wohl wissend, dass es asketisches Leben schon lange vor A. gab. Vom Rückzug in ein Grabmal am Rande des elterlichen Dorfes zog es A. in eine verlassene Festung im Übergang zur Wüste, um in der Folge den „äußeren Berg" Pispir sowie die „innere Wüste" am Berg Kolzim zu bewohnen. „Die Wüste war das Reich der Dämonen, der Asket kam als ihr Eroberer. […] Er macht aber gerade diese von Gott und Mensch verlassene Gegend zu einer bewohnbaren Heimstatt, ja er ‚zivilisiert' sie." (50) Der von Gott Geliebte und Gott über alles Liebende (*theophilos*) wird zum Gottesträger (*theophoros*) und Geistträger (*pneumatophoros*), indem er in der Nachfolge Jesu Christi den Kampf mit dem Bösen aufnimmt (40, 55, 107; zur Dämonenlehre erhellend: 86–92).

Dieser einfühlsame Blick des Autors auf A. ist interessant, v. a. auch vor dem Hintergrund des wirkmächtigen protestantischen Urteils Adolf von Harnacks, der 1913 in der Antoniusvita das „vielleicht verhängnisvollste Buch, das jemals geschrieben worden ist", sah und dem zufolge „kein Schriftwerk verdummender […] gewirkt hat" sowie „neben dem Reliquiencult die Hauptschuld an dem Einzug der Dämonen, der Mirakel und alles Spuks in die Kirche" habe (16). G. will dagegen die Worte der kurz nach dem Tod des A. entstandenen Lebensbeschreibung nicht positivistisch und rationalistisch lesen (vgl. die Anm. 19 und 20 auf S. 208), sondern geistlich, in Übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis und den Märtyrerakten des 2. und 3. Jh.s.

Nachdem der Einsiedler in der letzten Verfolgungszeit 311 aus der Wüste den Märtyrern in Alexandria zuhilfe gekommen war, „wurde Antonius nun zum asketischen Märtyrer" (61). Er vertraute weniger auf die schwer unterscheidbaren Bilder und Visionen (*phantasiai*) als vielmehr einem gottgefälligen Leben, das zur Reinheit der Seele führt (73, 77). G. betont, dass dieser Weg des Mönchs im Unterschied zum weltlichen Vielwissen zur geistlichen Bildung führt: „Das früheste Mönchtum erweist sich damit als eine Bildungsbewegung ganz eigener Art." (99; vgl. dazu das 5. Kap. „Weltliche und geistliche Bildung", 110–121)

Gestorben 356 – „ein historisches Datum, an dem es keine begründeten Zweifel gibt" (123) –, entfaltete A. der Einsiedler eine reiche Wirkungsgeschichte. Kurz geht G. auf die Rezeption im Wüstenmönchtum selbst ein und streift die Verbreitung seines Lebensbeispiels in Kleinasien und im lateinischen Westen (vgl. die entscheidende Wende in Augustins *Confessiones* 8, 12, 29), wo der ägyptische Mönchsvater dann auch Vorbild für monastische Bewegungen des 11. und 12. Jh.s war (Camaldoli, Cluny, Zisterzienser, Kartäuser), hier aber in späterer Folge v. a. die „Funktion eines Wunderheilers und Schutzpatrons" erhielt (154); „so kann Antonius als einer der vielseitigsten Heiligen des lateinischen Mittelalters gelten und – damit verbunden – als omnipräsenter Heiliger" (164). Auf den nächsten acht Seiten untersucht der Autor Martin Luthers Bild von A., den der Reformator als Hauptvertreter des von ihm kritisierten Mönchtums ansah. Breiten Raum nimmt die ikonographische Verarbeitung des A.-Sujets ein. Durch das ganze Buch begleiten Darstellungen aus verschiedenen Jahrhunderten den Leser, in den letzten Abschnitten werden sie erläutert, v. a. parodierende Darstellungen der Neuzeit.

G. schließt somit seinen „Durchgang durch die Wirkungsgeschichte des Eremiten" (196) mit der Auseinandersetzung in Kunst und Literatur, die – wie im Falle von Max Ernst – „nicht die Antonius-Tradition fortschreiben sollte, sondern die vorgegebene Themenstellung zum Anlass nahm, eigene Bilder des Schreckens und des Begehrens zum Ausdruck zu bringen. Antonius wird damit zur Projektionsfläche für eine rational nicht mehr fassbare, nur noch in surrealistischen Formgebungen einzufangende Erfahrung." (187) Ob nun die nackte Frau am Kreuz in der Versuchung des A. bzw. die Karikatur von A. samt Schwein bei Félicien Rops, ein kirchenkritisches Gedicht von Wilhelm Busch oder die auf immerhin sechs Seiten referierte literarische Verarbeitung von Gustave Flaubert („antikatholische Spitze, blasphemische Szene", 193) – diese Bezüge mögen interessant sein oder der verbreiteten Schaulust frönen, der ernsthaften Auseinandersetzung mit der Gestalt des A. dient dies kaum. So bleibt für den Rez. der schale Nachgeschmack, der Autor würde sein eigenes Anliegen kompromittieren, dem er im ersten Teil des Buches meisterhaft entsprochen hat. Aus dem Blick gerät dadurch gegen Ende der Lektüre, welche Bedeutung A. für die Entwicklung des asketischen Lebens im Westen entfaltete und bis heute hat. Bezogen auf unsere Zeit spricht die Wiener Theologin Marianne Schlosser immerhin von einem „neuen Aufbruch eremitischen Lebens", und das ist nicht nur für den katholischen Raum zu attestieren, sondern mindestens ebenso für das orthodoxe (und koptische!) Christentum. Diese Aufnahme alter eremitischer Ideale könnte zusammen mit dem im ersten Teil vorgestellten Antonius-Bild aus evangelischer Perspektive (allein aus Gnade, Vorrangstellung der Bibel) ein vereinter Ausdruck einer fruchtbaren Wirkungsgeschichte des A.' in der ganzen Ökumene sein.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer

Leppin, Volker: **Martin Luther**. Vom Mönch zum Feind des Papstes. – Darmstadt: Lambert Schneider 2013. 156 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–650–25639–3

Leppin sagt es in seiner Einführung selbst: Dieses Buch ist eine Kurzfassung seiner ausführlichen Luther-Biographie von 2010 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt). Mit dieser Biographie hatte L. eine Debatte heraufbeschworen, die sich v. a. an der Frage entzündete, wieviel von Luther und wieviel „Reformatorisches" noch bleibt, wenn man Luther in der Weise als Kind seiner Zeit beschreibt, und das heißt eben auch: als Rezipient der Ideen und Ansätze anderer. Als müsste das notwendig eine Alternative sein! Freilich handelt es sich um einen Balanceakt, und eben diesen Balanceakt wagt der Autor nun erneut. Es ist ihm darum zu tun, „einen Menschen, der in seiner Zeit plausibler Kontur gewinnt", darzustellen und nicht so sehr den Luther, „bei dem man, wie es oft geschieht, weniger nach dem Fortwirken des Alten als nach dem Beginn des Neuen sucht" (8). Dass L.

sich damit wieder in die Mitte des Streits begibt, ist ihm durchaus bewusst. Allerdings formuliert er vorsichtig, wenn es etwa um die mystischen Spuren in Luthers Texten geht oder um sein apokalyptisches Grundverständnis, sein Bewusstsein, in einer End- und damit einer kompromisslosen Entscheidungszeit zu leben: Dann wird erwähnt, dass es so ist, aber es wird nicht bewertet, ob Luther damit auf alten Wegen wandelt oder doch etwas Neues bietet. Darin scheint nun weniger Vorsicht zu liegen als vielmehr eine gewisse Selbstverständlichkeit, welche die Debatte entschärft und feststellen kann, dass Luther nicht der unmittelbar vom Himmel inspirierte Genius ist, sondern jemand, der sich in bestimmten Traditionen bewegt und dem dennoch eben jener Genius nicht abgesprochen werden muss.

In elf Kap.n zeichnet L. das Leben des Reformators nach. Für denjenigen, der schon einmal etwas von Luther gehört, gar sich mit ihm beschäftigt hat, wird nichts Überraschendes geboten – und muss ja auch nicht. Durchgängig und einiges aus der älteren Lutherforschung und -darstellung zurechtrückend ist dabei das Bemühen, Luthers retrospektive Aussagen auf Ereignisse in seinem Leben kritisch zu reflektieren. Ob es sich dabei um das Erlebnis von Stotternheim, die Beurteilung seiner Klosterjahre oder die reformatorische Erkenntnis handelt – es ist nicht unnötig, immer wieder darauf hinzuweisen, dass die späten Berichte nicht unbedingt das Faktum wiedergeben, sondern die Erinnerung daran, die wiederum angereichert ist durch die Folgen der erinnerten Fakten und durch Bewertungen, die sich an inzwischen vollzogenen Veränderungen und Perspektivenwechseln orientieren. Gegenüber der Darstellung historischer Elemente gerät diejenige theologischer etwas in den Hintergrund. Da aber L. keine Theologie Luthers bieten will, ist dies verzeihlich, zumal er an entscheidenden Stellen – so z.B. in Hinsicht auf die sog. reformatorischen Hauptschriften – durchaus etwas stärker die systematisch-theologischen Implikatoren analysiert. Die Chance, endlich einmal eine Biographie vorzulegen, die den älteren und alten Luther in der gleichen intensiven Weise in den Blick nimmt wie den jungen, wird allerdings auch hier wieder vertan. Zwar bricht – anders als in anderen Darstellungen – L.s Interesse an Luther nicht 1529 ab, als allmählich andere Gestalten und Ereignisse jenseits des unmittelbaren Wirkungsbereichs des Wittenbergers in den Vordergrund rücken. Aber von den Disputationen der 30er Jahre werden nur die Disputatio de homine und die Antinomerdisputationen näher betrachtet, die exegetischen Werke oder gar Predigten und Briefe Luthers, die auf ihre Weise ja sehr wohl auch ein Spiegel seines Denkens sind, werden ausgeblendet. Der ganz späte Luther rückt v.a. als der gegen die Juden polemisierende in den Fokus, was natürlich eine Berechtigung hat, aber flankiert von anderen Texten – etwa der Zirkulardisputation, in der vom Widerstandsrecht gegen Kaiser und Papst die Rede ist – einen angemessenen Kontext hätte erhalten können.

Einige weitere Beobachtungen und Anfragen seien erlaubt: Unklar ist der Adressatenkreis. Soll sich das Büchlein an ein größeres Publikum wenden, so ist es schwierig, dass die frühneuhochdeutschen Texte unangepasst und manche lateinische Wendung unübersetzt geblieben ist; auch etliche Fachtermini erschließen sich dem nichtkundigen Leser nicht. Eine Unart jüngerer Publikationen ist es, auf Fußnoten gänzlich zu verzichten und stattdessen einen Anmerkungsapparat zu bieten, der kapitelweise neu gezählt wird; das provoziert ein unnötiges Blättern und Suchen. Warum die Anmerkungen dann zwischen Literaturverzeichnis (dem eine Rubrik „Hilfsmittel" und z.B. ein Hinweis auf das Luther-Handbuch von Albrecht Beutel nicht geschadet hätten) und Register zu stehen kommen, bleibt ein Geheimnis. Ein Bildnachweis fehlt. Zuletzt muss man – unbeschadet der Qualität der Darstellung – fragen dürfen, ob es dieses Auszuges aus dem größeren Werk L.s wirklich bedarf. Für jemanden, der sich noch nie mit Luther beschäftigt hat und den der leicht reißerische und nicht unmissverständliche Untertitel lockt, ist dieses Büchlein ein gelungener Versuch, die Fülle an Informationen auf dem doch recht knappen Raum so zusammenzustellen, dass sich im Großen und Ganzen ein geschlossenes Bild ergibt, das die neuesten Forschungsergebnisse mit einbezieht. Jeder andere wird lieber zu der größeren Darstellung greifen.

Gießen Athina Lexutt

Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hg. v. Massimo Carlo Giannini. – Rom: Viella 2013. 250 S. (I libri di Viella, 159), pb. € 28,00 ISBN: 978-88-6728-098-8

Die großen, transnational agierenden Orden waren ein bestimmender Faktor der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte. Das gilt in besonderem Maße für die lateinischen Länder Europas und ihre Kolonien. Anders als in Mitteleuropa übten hier nicht nur die „Orden der Gegenreformation", wie z.B. Jesuiten und Kapuziner, einen spürbaren Einfluss auf Kirche, Politik und Gesellschaft aus. Auch die alten religiösen Gemeinschaften, allen voran die Mendikantenorden, durchlebten eine neue Blütezeit und hatten zu einem gewissen Grad auch Anteil an der öffentlichen Gewalt. Predigt und Seelsorge, innere und äußere Mission, Schulwesen und Wissenschaft sowie – in Spanien und Italien – schließlich auch Zensur und kirchliche Strafverfolgung (Inquisition) waren Bereiche, in denen die Rolle der Orden die des Weltklerus bei Weitem übertraf. Erst unter dem Druck der Aufklärung und des Staatskirchentums klang diese Epoche Mitte des 18. Jh.s aus.

Wie der Hg. des hier angezeigten Sammelbandes einleitend ausführt, hat sich die frühneuzeitliche Geschichte der transnationalen Orden gerade auch für genuin postnationale Ansätze der historischen Forschung als lohnendes, wenn auch längst noch nicht ausgeschöpftes Feld erwiesen (Introduction, 9–15). Manche der Problemstellungen, die bei ordensgeschichtlichen Studien der letzten zwei Jahrzehnte interesseleitend waren, bilden auch den Fragehorizont der insgesamt neun in diesem Sammelband vereinten Fallstudien.

Gleich mehrere Beiträge rütteln an der noch immer weit verbreiteten Ansicht, dass die Orden in dem untersuchten Zeitraum als verlängerter Arm Roms fungierten. Die vermeintlich monolithische Silhouette zerfällt bei näherem Hinsehen. Die Geschichte der großen Orden dieser Epoche ist vielmehr von Macht- und Richtungskämpfen gekennzeichnet, die besonders in Zeiten allgemeiner politisch-religiöser Krisen die Lager radikalisierten. Während der Religionskriege im Frankreich des 16. Jh.s etwa ging – wie aus dem Beitrag *Benoist Pierres* hervorgeht (29–45) – ein Riss durch nahezu alle großen Orden, in denen sich fundamentalistisch-katholische Ligisten und königstreue Loyalisten bekämpften. Ein Bild der Zerrissenheit gaben die Orden auch in Katalonien während der Guerra dels Segadors (1640–1659) ab, als die zwischen Frankreich und Kastilien umkämpfte Provinz Schauplatz handfester Auseinandersetzungen zwischen Unterstützern der Habsburger Monarchie und den Parteigängern Frankreichs wurde (dargestellt im Artikel von *Ignasi Fernández Terricabras*, 145–164).

Andere Beiträge rücken das allen transnationalen Orden inhärente Problem der mehrfachen Loyalitäten gegenüber König, Ordensgeneral und Papst und die daraus resultierenden Konflikte in den Fokus. *Esther Jiménez Pablo* richtet den Blick auf den Jesuitenorden in Spanien, dem es gelang, sich als Stütze der Monarchie und des Papsttums zugleich zu etablieren (47–65). Andernorts kollidierten nationale und universale Rollenidentitäten. Wie die Doppelfallstudie *Tomáš Parmas* veranschaulicht, die autonomen Bestrebungen der Jesuiten und Prämonstratenser in Böhmen im 17. Jh. nachgeht, hatte das Papsttum dabei bisweilen deutlich das Nachsehen (165–181). Der Beitrag *Gaetano Platanias* fasst allgemeinere Beobachtungen zu den Bedingungen zusammen, unter denen Jesuiten und Kapuziner im frühneuzeitlichen Polen wirkten (183–209).

Weitere Artikel führen an die geographische Peripherie der katholischen Welt. Sowohl die Studie von *Boris Jeannes* über die Franziskaner-Mission in Mexiko (17–28) als auch der Beitrag *Aurélien Girards* über die Präsenz der Franziskaner in der osmanischen Levante (67–94) machen deutlich, dass der Zugriff des Papsttums auf die Missionsgebiete durch die Mediatisierung der Orden unter die staatliche Kontrolle Spaniens (in der Neuen Welt) bzw. Venedigs und Frankreichs (im östlichen Mittemeer) sehr eingeschränkt war. Erst durch die Einsetzung der „Propaganda Fidei" als neuer Leitungsbehörde der Mission in den 1620er Jahren konnte der Hl. Stuhl wieder mehr Einfluss ausüben. Doch gab es auch Sonderfälle, wie die gänzlich vom Franziskanerorden getragene kirchliche Struktur im osmanisch beherrschten Bosnien, die ein äußerst beständiges und dabei durchaus erfolgreiches Eigenleben führte, worüber der lesenswerte Artikel *Antal Molnárs* informiert (211–229).

Der aufgrund des Umfangs und der zugrundeliegenden Materialbasis auffälligste Beitrag des Bandes ist die Studie des Hg.s über das dominikanische Schisma der Jahre 1642 bis 1644 (95–144). Im April 1642 ließ Papst Urban VIII. (Maffeo Barberini) den seit 1629 im Amt befindlichen Dominikaner-General, Niccolò Ridolfi, wegen Misswirtschaft und Amtsmissbrauch suspendieren und unter Arrest stellen. Der Papst und sein Kardinalnepot Antonio Barberini der Jüngere, der als Protektor einen beherrschenden Einfluss auf den Dominikanerorden ausübte, wollten an Stelle des spanientreuen Ridolfi mit Michele Mazzarino, dem jüngeren Bruder des französischen Premierministers Jules Mazarin, einen Frankreich ergebenen Mann an die Spitze des Ordens hieven. Die Kurie setzte Mazzarino zum Präsidenten des für den Herbst nach Genua einberufenen Generalkapitels ein, das dazu bestimmt war, Ridolfi förmlich abzusetzen und Mazzarino zum Nachfolger zu wählen. Auf dem Kapitel aber erhielt der päpstliche Kandidat nur die Stimmen der Fratres aus den Ordensprovinzen des französischen Machtbereichs. Die Brüder aus den Ländern der beiden Habsburger-Monarchien hingegen taten sich zu einer eigenen Wahlversammlung zusammen und erhoben den Spanier Tomás de Rocamora zum Ordensgeneral. Nun gab es jeweils einen Generalmagister der französischen und der spanischen Obödienz, wobei auch der entmachtete Ex-General Ridolfi weiter das Amt für sich beanspruchte. Als die Lage außer Kontrolle zu geraten drohte, einigten sich Rom und die zwei rivalisierenden Großmächte auf einen Kompromiss, der die Entschädigung der Prätendenten auf das oberste Amt im Orden durch Posten und

Vergünstigungen vorsah, und der durch die kanonische Wahl eines neuen Ordensgenerals, Tommaso Turco, an Pfingsten 1644 besiegelt wurde.

Giannini nimmt eine gründliche Relektüre aller relevanten Quellen dieser denkwürdigen Vorgänge aus der Spätzeit des Barberini-Pontifikats vor. Seine Ergebnisse untermauern die von früheren Autoren noch eher thesenhaft vertretene Deutung der Absetzung Ridolfis als anti-spanische Intrige der mit Frankreich paktierenden Barberini. Die Darstellung offenbart, wie dem Papst die Kontrolle über sein Manöver rasch entglitt. Im Schein des ordensinternen Schismas wurden schlagartig die tiefen binnenkirchlichen Gräben sichtbar, die die Rivalität der katholischen Großmächte während des Dreißigjährigen Kriegs erzeugt hatte. Die dann ergriffenen Maßnahmen zur Befriedung des Dominikanerordens dürften laut G. auch der Sorge entsprungen sein, dass sich im kommenden Konklave das Schisma zwischen „Spaniern" und „Franzosen" auf die Kirchenspitze übertragen könnte.

Insgesamt bietet der Band ein vielschichtiges Panorama der politischen Dimensionen des christlichen Ordenslebens im 16. und 17. Jh. und stellt das Thema in den Kontext aktueller Tendenzen der Forschung. Die Artikel präsentieren sich durchweg als gut recherchiert und sind – was nicht zuletzt der rundum professionellen englischen Übersetzung aller Beiträge zu verdanken ist – sehr gut lesbar. Die Tatsache, dass der Band ohne ein beitragsübergreifendes Fazit herausgegeben wurde, dürfte die Rezeption der Ergebnisse in der Fachwelt aber erschweren.

Münster Jyri Hasecker

Fink-Lang, Monika: **Joseph Görres**. Die Biografie. – Paderborn: Schöningh 2013. 384 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77792–8

Wir leben im Zeitalter der Biographien. Biographische Bücher schießen wie Pilze aus dem Boden. Ob jede Biographie, die geschrieben wurde, auch geschrieben werden musste, sei dahingestellt. Die vorliegende Studie der Historikerin Monika Fink-Lang über den in Vergessenheit geratenen Publizisten Joseph Görres verdiente es jedenfalls, geschrieben zu werden. Wer die an Umbrüchen und Wandlungen fast unüberbietbare Vita G.' studiert und seinen Einfluss auf die geistige Welt des 19. Jh.s berücksichtigt, wird dies zweifellos anerkennen.

G. wird 1776 in Koblenz geboren. Er stammt aus einer geistig wie materiell mittellosen Familie und tritt durch Eigensinn und Wissbegier unter seinen sieben Geschwistern hervor. Mit neun Jahren besucht er das Koblenzer Gymnasium. Dort saugt er aufklärerisches Gedankengut ein, begeistert sich für die französische Revolution und ihre Ideale, glaubt an die „Verbesserung des Menschen durch Bildung, eine Verbesserung, die ihn reif machen würde für die Freiheit" (22). Als er 17-jährig die Schule verlässt, ist G. ein „echtes Kind einer historisch-kritischen, entdeckungs- und fortschrittsfrohen Zeit" (28), der im aufgeklärten Rationalismus seinen katholischen Kinderglauben verloren hat. Als 1794 die Franzosen unter seinem frenetischen Beifall ins Rheinland und in Koblenz einmarschieren, beginnt G. publizistisch für seine politischen Überzeugungen zu kämpfen. 1798 gründet er seine erste eigene Zeitung, das *Rothe Blatt* (später *Rübezahl*), mit dem Ziel, die Menschen moralisch zu erziehen und „die Begeisterung für Freiheit und Republikanismus" (48) zu schüren. Schon hier offenbart er eine Affinität zur Polemik und Satire.

Die Perversion ihrer Ideale am Ende der Revolution führt bei G. zu einer Desillusionierung und zerstört in ihm eine Welt, sein „Traum von Freiheit und Völkerglück" (61) löst sich in Luft auf. Resigniert wendet sich G. der Naturwissenschaft zu und unterrichtet seit 1799 an der neu errichteten *École secondaire* in Koblenz Experimentalphysik und Chemie. Er beschäftigt sich mit Medizin, Kunst und Philosophie. Fernab von christlicher Lehre verbindet er indische Schöpfungsmythologie mit aufgeklärter Philosophie, um „die höchste Höhe der Offenbarung zu erreichen" (82). Weil er das System Napoleons zunehmend als „zynisch und drückend" (85) empfindet und sein literarischer Erfolg deutlich zunimmt, verfolgt G. nach Jahren intensiver Lehrtätigkeit Auswanderungspläne aus dem provinziellen und französisch besetzten Koblenz. 1806 wird er Prof. in Heidelberg. Hier doziert er sein komplettes philosophisches System. G. wird eine prägende Figur der „Heidelberger Romantik" und pflegt intensive Freundschaften mit Gleichgesinnten wie Clemens Brentano, Achim von Arnim und Georg Friedrich Creuzer. Zusammen mit der Faszination für das Mittelalter und dessen Universalität wächst in ihm ein deutsches Nationalbewusstsein und – gerade nach der „Schmach" in der Schlacht bei Jena und Auerstedt 1806 – die Sehnsucht nach der Wiedergeburt der Nation. Im literarischen Kampf mit der „antiromantischen" Partei in Heidelberg, insbes. mit dem rationalistischen Altphilologen Johann Heinrich Voß, steht G. „in vorderster Reihe" (118). Intrigen zerschlagen seine Hoffnung auf eine akademische Karriere, sodass er 1808 nach Koblenz zurückkehrt. Hier betreibt er weiter fernöstlich-mythologische und altdeutsch-literarische Studien, „glaubt er doch an ‚die Einheit aller mythischen Grundanschauungen bei allen Völkern'" (128).

Einen Wendepunkt in G.' Leben bringt der Jahresanfang 1814, als russisch-schlesische Truppen die französische Besatzung von Koblenz beenden. Nach Jahren der politischen Zensur nimmt G. die politisch-publizistische Tätigkeit wieder auf, gründet den berühmten *Rheinischen Merkur*, propagiert „den nationalen Geist" (151) und eröffnet den Krieg gegen Napoleon mit der Feder. Nach dessen Abdankung beschäftigt G. die Frage nach der Gestalt der Verfassung des erhofften geeinten Deutschlands. Er feiert Preußen als „Grundsäule Teutschlands" (151), wünscht sich ein Wiederaufleben des Kaisertums und des Ständestaates, verlangt die Freiheit der Meinung und der Presse. Zunehmend ernüchtert über den Widerstand gegen ein vereintes Deutschland bekämpft er schonungslos die restaurativen Tendenzen in Preußen. Als G. scharfzüngig die Ergebnisse des Wiener Kongresses und des Zweiten Pariser Friedens kritisiert, verliert der *Merkur* allmählich die preußische Protektion und erscheint im Januar 1816 zum letzten Mal. 1819, nach den Karlsbader Beschlüssen, schreibt G. *Teutschland und die Revolution*, eine staatspolitische Schrift, die „eine ideale Synthese von Monarchie und Republik" (187) imaginiert und die das Volk aufruft, seine Freiheiten und Rechte einzufordern. Von Preußen als Aufruf zur Revolution verstanden, führt die Schrift für G. zum Zerwürfnis. Um einer drohenden Verhaftung zu entgehen, flieht er nach Straßburg und später in die Schweiz. Dort lebt er mit seiner Frau Katharina und seinen mittlerweile drei Kindern für die Wissenschaft, immer wieder unterbrochen von tagespolitischer Schriftstellerei.

Von den revolutionären Bestrebungen in ganz Europa, die für G. Symptom einer Krankheit sind, verlangt er genauso eine Mäßigung wie von den restaurativen, „despotischen" Tendenzen auf der anderen Seite. Ab 1824 arbeitet G. für den Mainzer *Katholik* und bezeugt damit, dass er zum katholischen Glauben zurückgekehrt ist. Eine wesentliche Rolle spielt für ihn dabei die „feierliche katholische Liturgie, die alle Sinne anspricht, nicht nur die Vernunft im Wort" (216). Von nun an kämpft er als katholischer Apologet gegen Aufklärung, Deismus, Protestantismus und Staatskirchentum. Als Kronprinz Ludwig 1825 den bayerischen Thron besteigt und sich eine katholische Restauration des Landes abzeichnet, wendet sich G.' Blick nach Bayern. 1827 nimmt er einen Lehrstuhl an der Münchner Universität an und wird die letzten 20 Jahre seines Lebens Vorlesungen über Geschichte – von G. als „Heilsgeschichte" verstanden – und christliche Mystik halten. Die 1830er Jahre werden für ihn eine „Zeit reichen sozialen Lebens" (248): der „Görres-Kreis" etabliert sich, ein Gelehrtenzirkel von Freunden und Gesinnungsgenossen wie Johann Nepomuk Ringseis, Anton Seyfried, Ignaz Döllinger, Franz von Baader oder Johann Adam Möhler. 1832 macht G. gute Bekanntschaft mit dem französischen Philosophen Felicité de Lamennais, teilt dessen Konzept der Trennung von Kirche und Staat jedoch nicht. Viel investiert G. in sein vierbändiges Werk über die *Christliche Mystik*, das „eine Kampfansage an die Philosophie der Hegelianer, die moderne Bibelkritik, [...] an den Rationalismus außerhalb und innerhalb der Kirche" ist und eine „Summe zur Verteidigung des Glaubens und seiner Tradition gegenüber dem modernen Nihilismus" (258) bieten möchte. In den Wirren um die Festsetzung des Kölner Erzbischofs Clemens Freiherr Droste zu Vischering durch den preußischen Staat im Gefolge der Streitigkeiten um die Hermesianer und die Mischehenfrage verfasst G. seinen berühmten *Athanasius* (1837). Darin fordert er eine uneingeschränkte Religions- und Gewissensfreiheit für die preußischen Katholiken, die Gleichstellung der Konfessionen, appliziert die christologische Zwei-Naturen-Lehre auf das Verhältnis von Kirche und Staat und wendet sich gegen den aufgeklärten Rationalismus, Materialismus sowie das „verknöcherte" Preußentum. Mit diesem Werk hat er „entscheidend das Selbstbewusstsein der deutschen Katholiken gestärkt und nicht geringen Anteil am Entstehen eines politischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts" (267). Auch in den folgenden Jahren widmet G. seine publizistische Tätigkeit diesen Themen, etwa in den *Historisch-Politischen Blättern*, insbes. noch einmal zur Verteidigung „der mächtigen Demonstration des erstarkten Katholizismus" (292) in der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt 1844. Am Vorabend der europäischen Revolutionen, die er „voll düsterer Vorahnungen" (296) voraussieht, stirbt G. im Januar 1848 nach kurzer Krankheit im Alter von 72 Jahren.

Ihre Studie untertitelt die Vf.in mit „*Die* Biografie" und proklamiert damit unverkennbar den Anspruch, eine überfällige Forschungslücke zu schließen. Insgesamt ist ihr Projekt als gelungen zu bewerten. Es gelingt ihr herauszuarbeiten, wie die Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jh.s sich in der Person G.' verdichtet, und die reziproken Einflüsse darzustellen. So bietet sich das Werk nicht nur an, den Gelehrten G. kennenzulernen, sondern auch im Sinne eines biographischen Lernens Einblicke in die bewegte Zeit zwischen den Revolutionen in Frankreich und Deutschland zu gewinnen. Das in zehn Kap. gegliederte Buch gewährt dem Leser einen profunden Einblick in die Wandlungsprozesse G.' „vom Revolutionsanhänger zum Konservativen, vom Republikaner zum Monarchisten, vom Naturphilosophen und Pantheisten zum kirchengläubigen Katholiken, vom Weltbürger zum Patrioten, vom Aufklärer zum Romantiker" (8f). Die Autorin hat sich intensiv in die Schriften, Artikel und Briefe G.' vertieft, bietet bisweilen ein regelrechtes Florilegium von Quellenzitaten (z. B. 142f) und kann dem Leser den Protagonisten auf diese lebendige Weise nahebringen. Als typologisches Charakteristikum gelingt es ihr, G.' Hang zur Synthese von Extremen oder scheinbar Unvereinbarem herauszukristallisieren, seine Suche nach dem „goldenen Mittelweg" in Medizin und Naturphilosophie (72), in Kunst und Wissenschaft (74), im Aufbau der Welt (78), im Verhältnis von Glaube und Wissen (82), in Geschichte und Religion (108f) oder im politischen System (154).

Abgesehen davon ist es jedoch ein Manko der Studie, dass eine systematische Zusammenschau der geistigen Entwicklung G.' fehlt. Zwar fasst die Autorin die zentralen Inhalte seiner wichtigsten Schriften zusammen, doch muss deren Verbindung vom Leser oft mühsam zusammengesucht werden. Eine Ausnahme bildet das Verhältnis G.' zum katholischen Glauben, das die Vf.in summarisch Revue passieren lässt (214–216). Hier möchte sie auch mit der Forschungsmeinung aufräumen, G.' Reversion zum Katholizismus habe sich punktuell ereignet. Sie glaubt eher an einen Hinwendungsprozess über viele Jahre. Dabei vermag sie jedoch nicht zu erklären, wie sich diese Auffassung mit der Tatsache verträgt, dass G. noch 1822 in der *Heiligen Allianz* einen „überkonfessionellen Standpunkt" (214) vertritt und ein Lob auf die Reformation singt (213), sich jedoch zwei Jahre später im *Katholik* dezidiert antiprotestantisch „zur Verteidigung der katholischen Kirche berufen fühlte" (214). Plausibel kann die Vf.in allerdings die Sicht der Forschung korrigieren, dass die intensive Freundschaft zwischen G. und Brentano nicht etwa in der gemeinsamen Koblenzer Schulzeit, sondern erst in Heidelberg ihren Anfang nimmt (92). Insgesamt bringt die Studie jedoch wenig Neues. Ihre Stärke liegt vielmehr darin, eine gut lesbare, akribisch gearbeitete und sehr lesenswerte biographische Gesamtdarstellung zu bieten. Damit hat die Autorin die Voraussetzung geschaffen, um ihren selbst formulierten Anspruch, G. wieder bekannt zu machen (9), einzulösen.

Münster Raphael Hülsbömer

Forstner, Thomas: **Priester in Zeiten des Umbruchs**. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 603 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–55040–3

Die umfangreiche Arbeit erscheint als Doktordiss. der Phil. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München, angeregt und betreut von Walter Ziegler, dem langjährigen Ordinarius für Bayerische Landesgeschichte. Die Studie geht von der Grundthese aus, dass in der ersten Hälfte des 20. Jh.s das grundsätzliche Spannungs- und Distanzverhältnis zwischen katholischem Klerus und den Erscheinungsformen der modernen Welt fortschreitend hervorgetreten sei. Die Welt-Distanz, das Fremdsein in der modernen Welt, sei kirchlich durchaus gewollt gewesen und seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s Ergebnis eines bewusst in diese Richtung gesteuerten Prozesses der Herkunft und Ausbildung des Klerus im Erzbistum München und Freising.

Die Untersuchung beginnt mit einem Blick auf die kirchlichen Rahmenbedingungen im Erzbistum in der Zeit von 1918 bis 1945 (Erzbischof; Verwaltungsorganisation und ihre führenden Persönlichkeiten) und beschreibt den Prozess der Rekrutierung und Ausbildung der Geistlichkeit.

Dabei ist stets zu bedenken, dass der Weltklerus in der Regel seine Ausbildung in Freising (Knaben- und Priesterseminar, Phil.-Theol. Hochschule) erhielt, nur in kleinerem Umfang im überdiözesanen Herzoglichen Georgianum und der Theol. Fak. der Univ. München oder im Römischen Kollegium Germanicum. Das Diözesangebiet war vor dem Zweiten Weltkrieg konfessionell weitgehend geschlossen. Im Jahr 1925 gehörten 89 % der Bevölkerung im Erzbistum München und Freising der katholischen Kirche an. Nach dem Schematismus der Erzdiözese von 1934 ergibt sich dieses Bild: 1.345.563 Seelen in 45 Dekanaten, 469 Pfarreien, 5 Pfarrvikariate, 110 Expositurен und Kuratien, 287 Benefizien; Gesamtzahl der Priester: 1.769 (einschließlich 42 in anderen Bistümern tätigen oder weilenden), davon 354 Ordensgeistliche: 103 Benediktiner, 5 Dominikaner, 63 Franziskaner, 3 Minoriten, 50 Kapuziner, 3 Augustiner, 11 Karmeliten, 52 Jesuiten, 25 Redemptoristen, 3 Oblaten der Jungfrau Maria, 12 Salesianer, 8 Palottiner, 5 Passionisten, 2 Salvatorianer, 7 Missionare vom Heiligen Herzen, 2 Barmherzige Brüder, außerdem 26 weibliche Orden und religiöse Genossenschaften. Nach dem Schematismus des Erzbistums von 1936 befanden sich im Klerikalseminar Freising 236 Kandidaten; Erzbischöfliche Knabenseminare bestanden in Freising, Scheyern und Traunstein. Die Zahlen der Theologiestudierenden mit dem Ziel des Priestertums blieben bis zum Zweiten Weltkrieg kaum verändert.

Die vorliegende Arbeit verfolgt drei sehr unterschiedliche Ziele: Entwicklung des oberbayerischen Klerus zwischen den beiden Weltkriegen; Bausteine zu einer weiter übergreifenden Kultur-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte katholischer Kleriker in der ersten Hälfte des 20. Jh.s; Analyse des Verhaltens der Kleriker angesichts von Krieg und totalitärer Herrschaft. Der Reichtum der Diss. kann hier nur angedeutet werden. Insgesamt handelt es sich um eine höchst anerkennenswerte, vorzügliche Untersuchung, die (unausgesprochen) auch die grundstürzenden Veränderungen im religiösen Leben bis zur Gegenwart sichtbar werden lässt.

München Manfred Heim

Theologiegeschichte

Ostheim, Martin R. von: **Selbsterlösung durch Erkenntnis**. Die Gnosis im 2. Jahrhundert n. Chr. – Basel: Schwabe 2013. 98 S. (Schwabe reflexe, 25), pb. € 16,50 ISBN: 978–3–7965–2894–1

Martin von Ostheims Buch ist einer der Hauptströmung der antiken Gnosis, der valentinianischen Schule, gewidmet. Das Buch besteht aus einer Einleitung (7–10), sechs Kap.n (11–70), zwei Anhängen (71–92) und einem Literaturverzeichnis (93–97). Jedes Kap. untersucht unterschiedliche Aspekte der valentinianischen Lehre – die Lehre über die Äonen (15–32), die Vorstellungen von dem Fall der Weisheit und von der Entstehung der Materie (33–40), die valentinianische Kosmogonie und Kosmologie (41–50), das valentinianische Menschenbild (51–59) sowie die Erlösungslehre (61–70). Der erste Anhang stellt den Stammbaum der Äonen dar (71), während der zweite das Glossar samt Register beinhaltet, welches hauptsächlich die Begriffe der valentinianischen Gnosis erklärt. Dank diesem ist das Buch auch für nicht fachkundige Leser gut zu lesen.

Das Buch gibt eine kurze und klare Darstellung der valentinianischen Gnosis, ist sprachlich gut verfasst und ebenso gut gegliedert. Jedoch hat diese Darstellung viele Schwächen und demonstriert gut, mit welchen methodologischen Schwierigkeiten die Valentinus-Forschung (und die Gnosis-Forschung überhaupt) zu kämpfen hat.

In der Einleitung stellt der Autor fest: „Die Gnosis ist eine Religion unbekannten Ursprungs" (7). Man kann dem zustimmen, dass die Gnosis eine Religion (oder genauer gesagt, eine religiöse Bewegung innerhalb der verschiedenen Religionen der Antike) ist und nicht nur eine Strömung innerhalb des Christentums (gegen Christoph Markschies), aber mit ihrem unbekannten Ursprung dürfte sich die Forschung nicht zufrieden geben, und das tut sie auch nicht. Wie ich in meinem Forschungsbericht in der ThR 77 (Heft 3, S. 375–378) gezeigt habe, diskutiert man auch heutzutage über den Ursprung der Gnosis. Das vorliegende Buch ist nicht der Ursprungsfrage der Gnosis gewidmet, doch wäre es nützlich gewesen, auch diese Frage kurz zu erläutern. Da die valentinianische Schule die christliche Gnosis vertritt, wäre es gut gewesen, über die Beziehungen der Gnosis zum Christentum zu sprechen. Der Autor weist auf die Elemente der griechischen Philosophie (konkreter des Platonismus, der Stoa und des Pythagoreismus, 11–12) in der Gnosis hin, ebenso auf das christliche Gut (11), aber daneben sind in der gnostischen Lehre (darunter auch in Valentins Lehre) Elemente vorhanden, deren jüdischer Ursprung ziemlich sicher ist (z.B. die Vorstellung, dass der Mensch durch Engel geschaffen wurde [s. Clemens Alexandrinus Str, II 36, 2–4]). Die Behauptung, dass die Gnosis ihrem Wesen nach „eine synkretistische Religion" sei (11), hilft zum Verständnis der Gnosis nicht weiter. Man kann Kurt Rudolph darin zustimmen, dass jede Religion strenggenommen ein synkretistisches Gebilde ist – „reine Religionen" finden sich nur in Schreibtischtheorien (Kurt Rudolph, *Die Gnosis.* Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 3. Aufl. Göttingen 1994, S. 307). Die heutige Religionswissenschaft betrachtet die Beziehungen unterschiedlicher Religionen und Kulte zueinander als vielseitige religiöse Kommunikation – hier kommunizieren sowohl religiöse Zeichen als auch ihre Träger (Individuen und Gruppen). Auch die Religionsgeschichte der Antike kann man als Kommunikation betrachten. Eine solche Betrachtungsweise ist weitaus fruchtbarer als der alte Begriff „Synkretismus". Er ist zudem auch ungenügend, um Umfang und Art der gegenseitigen Einflüsse zu beschreiben (s. Jaan Lahe, *„Die ‚orientalischen Religionen' im Römerreich als ein Problem der Religionsgeschichte"*, in: ZfR 20 [2/2012, S. 187–188]). Aber dies ist nicht das größte Problem.

Im vorliegenden Buch finden sich viele konkrete Behauptungen, denen nicht zugestimmt werden kann. So behauptet der Autor, dass Bardesanes (ca. 154–222 n. Chr.) ein Schüler von Valentinus gewesen sei (7). Dieser Bericht kommt zwar bei einigen Häresiologen (zum Beispiel Hippolyt) vor. Doch fehlt z.B. in den Werken von Bardesanes jede Verbindung zur Lehre von Valentinus, weshalb die heutigen Valentinus-Forscher diesen Bericht für unhistorisch halten. Auf S. 8 stellt der Autor die Handschriften von Nag Hammadi als eine „gnostische Gemeindebibliothek" dar. Dies jedoch ist äußerst irreführend. Zunächst gibt es unter den Texten von Nag Hammadi auch solche Werke, die nichtgnostisch sind, aber auch die gnostischen Texte lassen sich dann auf vielfältigere Weise gruppieren, darunter auch nach ihrer Beziehung zum Christentum. Demnach gibt es Schriften, die wesenhaft christlich-gnostisch sind; die zwar christlich sind, aber in denen die spezifisch christlichen Elemente nur eine geringe Rolle spielen und Texte, die eindeutig nichtchristlich, aber gnostisch sind (s. Martin Krause, *Die Texte von Nag Hammadi,* in: *Festschrift für Hans Jonas*, hg. von Barbara Aland, Göttingen 1978, S. 238–241). Zweitens

kann man nicht voraussetzen, dass diese Sammlung von Handschriften wirklich eine Bibliothek war, sei es von einer Institution, sei es von einer Person oder einer Personengruppe (s. Hans-Martin Schenke, *Einleitung*, in: *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Bd.: NHC I, 1–V, 1., hg. von Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser, Berlin/New York 2001, S. 2–3). Deswegen sind die Vermutungen der früheren Forscher, dass die Handschriften von Nag Hammadi die Bibliothek einer gnostischer Gruppe war, absolut unbegründet. Auf S. 8 behauptet der Autor weiterhin, dass der Codex Askewianus mit der Schrift Pistis Sophia und der Codex Brucianus mit den zwei Büchern des Jeu in Koptisch abgefasst worden seien. Dies trifft aber nicht zu. Diese Texte sind zwar im Koptischen erhalten, wurden aber sicherlich auf Griechisch abgefasst und ins Koptische übersetzt, wie auch alle anderen Texte von Nag Hammadi. Auf S. 10 seines Buches stellt der Vf. fest: „Im Gegensatz zur apostolischen Sukzession der christlichen Bischöfe wird die gnostische Sukzession ihrer Anhänger nicht auf Jesus Christus zurückgeführt, sondern je nach gnostischer Schule auf eine bestimmte gnostische Offenbarungsquelle, aus der der entsprechende Gründer einer gnostischen Schule seine Lehrmeinungen schöpft." Auch dies ist unzutreffend. Für die Gnostiker war die apostolische Tradition genauso wichtig wie für die entstehende Mehrheitskirche. Der Wert, den Basilides auf die apostolische Überlieferung legte, hat sich in Nachrichten erhalten, nach denen er angeblich den Dolmetscher des Petrus namens Glaukias zum Lehrer gehabt oder, wie es andererorts heißt, vom Apostel Matthias „geheime Worte" des Heilands empfangen habe (s. Rudolph, *Die Gnosis*, S. 334). Viele Texte (EvMar, AJ) stellen die gnostische Lehren über Gott, Mensch und Erlösung als Offenbarungen Christi an seine Jüngern dar.

Das größte und schwierigste Problem des Buches besteht m. E. in der kritischen Betrachtungsweise des Autors hinsichtlich seiner Quellen, genauer im Mangel an der Kritik derselben. Er referiert oft die Berichte der Häresiologen, ohne diese zu kritisieren. Daher verwundert es nicht, wenn er über Bardesanes als einen Schüler von Valentinus redet oder die Vorwürfe der Häresiologen, dass die Gnostiker sich „einem unmoralischen Lebensstil" gewidmet haben (10), wiedergibt. Der Autor weiß, dass von Valentinus „einige wenige Fragmente von Briefen, Predigten und ein Fragment aus seinem Offenbarungsbuch" überliefert sind (8), aber außer dem Hymnus „Ernte" (24ff) hat der Autor sie bei seiner Rekonstruktion der valentinianischen Gnosis nicht beachtet. Jedoch ist die Unterscheidung zwischen Originalfragementen des Valentinus und den häresiologischen Referaten zu seinem System heutzutage ein Schlüsselproblem der Valentinaner-Forschung (s. z.B. Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?* Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992). Daher muss das Fazit lauten: Martin von Ostheims Buch berücksichtigt den heutigen Stand der Gnosis-Forschung nicht genügend.

Tallinn Jaan Lahe

Bracht, Katharina: **Hippolyts Schrift** *In Danielem*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XX) 448 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 85), kt € 89,00 ISBN 978-3-16-152034-1

Hippolyts Kommentar zum Daniel-Buch gilt als der älteste erhaltene fortlaufende christliche Kommentar zu einem biblischen Buch. Er wird gewöhnlich auf das Jahr 204 n. Chr. datiert und steht damit am Anfang einer eigenen literarischen Tradition, der Gattung der christlichen Kommentarliteratur, zu der durch die Auffindung des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte des 4. Jh.s), des wahrscheinlich frühesten lateinischen Evangelienkommentars, bis in jüngste Zeit bemerkenswerte Forschungsarbeiten vorgelegt wurden (zu Fortunatians Evangelienkommentar vgl. u.a. L. J. Dorfbauer, *Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia [Mitte 4. Jh.]*: WS 126 [2013], 177–198).

Katharina Brachts umfangreiche Studie zu Hippolyts *In Danielem*, die im Oktober 2011 von der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Habil.schrift angenommen wurde, steht damit im Kontext eines gerade in der Gegenwart neu erwachten Interesses der Forschung an frühchristlicher Kommentarliteratur.

Die Vf.in untersucht H.s Kommentar v.a. unter dem Gesichtspunkt der angewandten „kommunikativen Strategien" (1). Es geht ihr also nicht darum, H.s *In Danielem* traditionsgeschichtlich einzuordnen, sondern der Frage nachzugehen, wie der Autor den historischen Graben zwischen vermeintlicher Abfassung des Daniel-Buchs zur Zeit des babylonischen Exils und seiner eigenen Gegenwart, der Zeit des frühen 3. Jh.s n. Chr., überbrückt und für seine Interpretation der Situation der Christen überhaupt fruchtbar macht.

B. hat ihre Studie hierzu folgendermaßen aufgebaut: Im Anschluss an eine Einleitung (1–12) und die Klärung grundsätzlicher Fragen (u.a. Zuschreibung der Schrift sowie Diskussion der These des „einen" vs. „zwei Hippolyti") (13–33) analysiert sie im Hauptteil (34–373) H.s Kommentar zum Danielbuch, indem sie den literaturtheoretischen Ansatz Jan Assmanns und die These einer „zerdehnten Kommunikationssituation" aufgreift: Sie untersucht im dritten Kap. das Verhältnis zwischen Prä- und Paratext, zwischen Danielbuch und Kommentar des H. (34–89), fragt im vierten nach dem „Sitz im Leben" des Kommentars (90–157) und geht im fünften Kap. detailliert der Frage nach, wie H. das Danielbuch auf seine eigene Zeit am Anfang des 3. Jh.s bezieht und welche Funktion er ihm diesbzgl. zuschreibt (158–373). Das sechste Kap. dient der Einordnung der Schrift *In Danielem* in die Gattung der Kommentarliteratur (374–393), bevor in einem abschließenden siebten Kap. die Ergebnisse der Studie zusammengefasst werden (394–400). Ein Anhang (401–405) und ein Literaturverzeichnis (407–430) sowie Stellen-, Namen- und Sachregister (431–448) beschließen die Untersuchung.

Im Konsens mit der herrschenden Forschungsmeinung hält B. sogleich im zweiten Kap. an der Annahme eines „Hippolyt" fest, der in Rom Presbyter war, möglicherweise aus Kleinasien stammte und neben dem Danielkommentar weitere Kommentare und Schriften verfasste (u.a. *De Christo et antichristo*, *Contra Noëtum*) (28). Die *Refutatio omnium haeresium* (anders C. Scholten, Art. „Hippolytos II [von Rom]": RAC 15 [1991], 497) und die für die Kenntnis um die frühe liturgische Praxis so wichtige *Traditio apostolica* spricht sie ihm dagegen ab.

Das dritte Kap. eröffnet den Hauptteil der Untersuchung. Die Vf.in nutzt hier systematisch literaturtheoretische Ansätze der Intertextualitätstheorie (u.a. Prä- und Paratext) und gelangt dadurch zu wesentlich neuen Interpretationsansätzen. Die Bestimmung der von H. verwendeten Fassung des Danielbuchs (es handelt sich um die griechischsprachige Fassung von Theodotion) und die zeitgeschichtliche Ansiedlung des Kommentartexts im Kontext von Christenverfolgungen stellen dabei den bereits aus der älteren Forschung bekannten und daher nur zu bestätigenden Ausgangspunkt (vgl. bereits G. Bardy, *Introduction: Hippolyte, Commentaire sur Daniel* = SC 14 [Paris 1947], 7–68) für die innovative Frage dar, wie H. die Kommunikationssituation zwischen Vergangenheit (Danielbuch) und Gegenwart (Kommentar), zwischen „früher" und „jetzt" (der Gegensatz zwischen πάλαι und νῦν wird von H. öfter angespielt [70–72 mit Verweis auf Dan 1, 17, 6; 4, 38, 2]), nutzbar macht: H. wende sich, so hebt B. hervor, an eine *reader community*, mit der er ein gemeinsames christliches Bekenntnis teile und der er das biblische Danielbuch als emotionale Erbauung und Ermahnung für die Gegenwart präsentiere. Dabei kann B. plausibel machen, dass der Kommentar zunächst als Vortrag im Umfeld eines christlichen Schulbetriebs nach dem Vorbild nichtchristlicher Philosophenschulen entstanden und erst im Nachhinein verschriftlicht worden ist (155–157).

Im Zentrum des Hauptteils steht die Analyse der von H. angewandten Strategien, um die „Zerdehnung der Kommunikationssituation" zu überwinden. B. kann sechs Strategien ausmachen: 1) Deutung der eigenen Situation der Gemeinde mithilfe des Prätextes, 2) Vergewisserung der Gruppenidentität durch eine typologisch-allegorische Auslegung von Episoden des Danielbuchs, 3) Gewinnung von Vorbildern aus dem Prätext, 4) Reflexion über das angemessene Verhältnis der Christen zur staatlichen Obrigkeit durch Interpretation von Dan 4–6, 5) Anwendung des Christusglaubens als hermeneutisches Prinzip bei der Lektüre des Danielbuchs und schließlich 6) Gewinnung konkreter Lösungen aus dem Prätext für Probleme der Gegenwart (Zusammenfassung: 368–373). Die intensive Auswertung der Strategien H.s leitet zu einer Funktionsbestimmung des Kommentars für die (nach B.) christliche Leserschaft der Schrift über. Historisierung, Affirmation, Kritik und Perspektivierung der eigenen Situation der christlichen Gemeinde sind hier zu benennen, die teilweise mit den aufgeführten Strategien intentional übereinstimmen, teilweise jedoch stärker hätten betont und als Intention des Autors hätten herausgearbeitet werden können.

Dass H.s Schrift *In Danielem* letztlich ein „christlicher Bibelkommentar eigener Prägung" ist, stellt die Vf.in im sechsten und vorletzten Kap. heraus (393). Zwar zeige die Schrift typische Merkmale der Kommentarliteratur (ein Prätext wird durch einen Paratext fortlaufend ausgelegt und erklärt), andere Charakteristika aber unterschieden sie deutlich von weiteren Vertretern der literarischen Gattung. B. konstatiert besonders pescher- und homilienartige Züge; letztere macht sie am appellativen Charakter des Danielkommentars fest (392f).

Das letzte Kap. fasst die Ergebnisse der Studie noch einmal abschließend zusammen. Waren die einzelnen Kap. oft von längeren Exkursen (u.a. zur Institution des frühchristlichen Schulbetriebs und zur christlichen Verfolgungssituation in den ersten drei Jahrhunderten) geprägt, so zeichnet sich gerade das Abschlusskap. durch eine konzise Zusammenführung der Ergebnisse aus und benennt die kommunikativen Strategien sowie gattungsgeschichtlichen Merkmale des Danielkommentars, verbunden mit einer Bedeutungsbestimmung der Ergebnisse für die sog. „Hippolyt-Frage".

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: B. hat mit ihrer Studie zum Danielkommentar des H. eine umfangreiche und profunde Arbeit vorgelegt, die von den detaillierten Kenntnissen der Vf.in zeugt. Die Arbeit erlaubt einen neuen Blick auf die frühchristliche Kommentarliteratur und eröffnet die Frage, ob sich vergleichbare kommunikative Strategien auch in anderen Werken der Gattung feststellen lassen. Ein entsprechender Nachweis muss freilich künftigen

Untersuchungen vorbehalten bleiben. B.'s Studie hat hier Grundlagen geschaffen. Es bleibt zu hoffen, dass sie einen angemessenen Platz in der Forschung zu H. und zur frühchristlichen Kommentarliteratur erhält.

Bonn Christian Hornung

Witte, Karl Heinz: **Meister Eckhart**: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung. – Freiburg: Alber 2013. 461 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48579–8

„Ich will etwas Unerhörtes sagen", so heißt es in Meister Eckharts *Predigt 112*, „und bin mir dessen doch ganz sicher, nämlich dass Judas, der in der Hölle ist, dass der nicht der heilige Petrus im Himmel sein möchte" (ed. Löser, *Lectura Eckhardi* III, 120). Zur Mystik E.s, die wegen der sie kennzeichnenden Aufforderung zur Aufhebung des Eigenen – der *eigenschaft*, wie es im Mittelhochdeutschen heißt – oft kritisiert wird, gehört wesentlich, wie es scheint, die Aufforderung zum Selbstsein, welches zudem – das belegt die zitierte Stelle unmissverständlich – allein als Selbstsein eines konkreten Individuums in einer konkreten Situation zu vollziehen sei. Karl Heinz Wittes Eckhart-Monographie versucht nun – und es handelt sich dabei um einen gelungenen Versuch –, E.s Mystik im Lichte einer solchen radikalen Aufforderung zur existenziellen Freiheit des Einzelnen zu präsentieren, worauf schon das vom Autor selbst für sein Buch ausgewählte Motto – ein Zitat aus E.s *Predigt 5b* – hinweist: „Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt". E.s Denken wird von W. – so könnte man es zugespitzt ausdrücken – als Aufforderung zur Jemeinigkeit (im Sinne Heideggers) oder zur unverwechselbaren ‚Einsamkeit' (im Sinne Nietzsches) gedeutet. Und es ist in diesem Sinne nicht zufällig, wenn uns der Name Nietzsches bei der Lektüre oft begegnet: „Tatsächlich ist der spirituelle Nihilismus, der durch Eckharts Spiritualität des Lassens und der *abegescheidenheit* aufgebrochen wird, eine Existenz ohne‚Gott', insofern dieser als Stützpfeiler, als Garant von Sinn, Moral und Heilsvergewisserung dient. […]. Man könnte meinen, Nietzsche habe mit Eckharts Augen auf die Botschaft Jesu geblickt." (285; vgl. 278; 286; 371) E.s Mystik betrifft somit, wie W. es formuliert, „nicht den allgemeinen Menschen, sondern ‚mich'" (224; vgl. 216; 218–241). Zum Ausdruck eines solchen Interesses für das jemeinig existierende Individuum eignet sich insbes. E.s Bestimmung von Gott als „das einzig Eine", der in W.s Untersuchung eine wichtige Rolle zukommt (vgl. 224; 236; vgl. Eckhart, *Pr. 2*, ed. Steer/Vogl, *Meister-Eckhart-Jahrbuch* IV 239: *ein einvaltic ein*). Das neuplatonische Eine wird dabei als unverwechselbare Einzigkeit aufgefasst, die vom Menschen jeweils jemeinig zu vollziehen ist.

W.s ‚Unverwechselbarkeit' qualifiziert ihn besonders gut für diesen – nochmals: gelungenen – Versuch. Seine solide altgermanistische Ausbildung – bei Kurt Ruh und Georg Steer, zuletzt bei Freimut Löser – ist innerhalb der Eckhartforschung allgemein bekannt, aber ebenso seine exzellenten Kenntnisse des Mittellateinischen, was ihm ermöglicht, E.s Texte im Original zu lesen sowie eigene Übersetzungen anzubieten. Ebenso unbestreitbar ist W.s philosophische Kompetenz. Sie geht auf die bei Hans Wagner Anfang der 60er-Jahre an der Univ. Würzburg miterlebten Vorlesungen zurück, beruht allerdings v.a. auf dem langjährigen Umgang mit der Lebensphänomenologie Michel Henrys und Rolf Kühns (vgl. 14; 21; 112; 266; 380f; 400f), obwohl der Autor selbst „eine Divergenz zwischen der hier gewählten und Kühns Vorgehensweise" ausdrücklich betont (43; vgl. 405). Der Vollzug der konkreten Existenz steht nämlich für W., der ja über eine langjährige Erfahrung als Psychoanalytiker und Lehrer verfügt (vgl. 13f) und über das Interesse seines Freundes Rolf Kühns hinaus fragen möchte, „wie die ontologischen Gesetze sich im Ontischen, bis hinein in den Alltag spiegeln" (58), im Mittelpunkt.

W. selbst spricht – und zwar schon im Titel – von einer ‚Einführung'. Geboten wird allerdings keine bloß auswendig zu rezipierende Darstellung bekannten oder gar hinzunehmenden Wissens. ‚Einführung' meint hier „Hinführung", und zwar von „Eckhart fürs 21. Jahrhundert" (17). Es handelt sich dabei um eine Art Übersetzung der Mystik E.s „in die Gegenwart" (18; vgl. 17). Sie wird einerseits durch die konkrete, existenzielle Deutung des im Werk E.s zunächst abstrakt Anklingenden durchgeführt, andererseits aber auch durch die Entheologisierung der Sprache E.s: „Eckharts Anspruch ist heute noch einlösbar, wenn die Phänomene, von denen er theologisch spricht, auch für heutige Leser noch existenziell und psychologisch beschreibbar sind." (25; vgl. 39; 64f) Gott soll in diesem Sinne – und wir erinnern uns wiederum an Nietzsche – durch den Vollzug des eigenen, jemeinigen Lebens ersetzt werden: „Aber wenn es wahr ist, dass Eckharts Verständnis von Gott ein fundamentales Verständnis des Lebens meint und wenn das Verhältnis zu Gott bei Eckhart unser Verhältnis zum Leben ist, werden seine Aussagen auch für uns Heutige fundamental, selbst wenn wir ‚Gott' als richtunggebende Instanz ausklammern. […] Eckhart meint den ‚Grund' jedweden Lebens, der zugleich der ‚Grund Gottes' sei, also das Leben selbst, und damit jenes alles Sein spendende Leben, das die grundlegende Voraussetzung des je eigenen Lebens ist, die das Dasein als je meines ermöglicht." (26f; vgl. 38; 53; 54f; 68; 73)

Eine gewisse Ambiguität beherrscht allerdings W.s Versuch, da es ihm, wie es scheint, nicht allein um die genannte Entheologisierung als eine Übersetzung des Wortes E.s geht, sondern zugleich um das Verständnis desselben als „einen Wendepunkt unserer Geistesgeschichte" (49). Die ‚tradierten Vorstellungen Gottes' (81) wären in diesem Sinne durch E.s neues, entheologisiertes Gottesverständnis nicht bloß zu übersetzen, sondern gar zu ersetzen? Diese Ambiguität ist konstitutiv für W.s Eckhart-Monographie und könnte (sollte?) vom Autor zukünftig problematisiert werden.

Die gesuchte Entheologisierung als Herausforderung für eine neue Theologie hängt mit der für E. kennzeichnenden Immanentisierung des Transzendenten zusammen. Die moderne Welt sei deswegen atheistisch geworden, weil die tradierte Theologie Gott ohnehin zum Jenseits ‚promoviert' habe: „Was kann Gott überhaupt noch bedeuten, wenn er in einem metaphysischen Bereich, das heißt in einem Jenseits der natürlichen Welt, angesiedelt wird?" (51; vgl. 70; 280) Das Wort ‚immanent' fällt des Öfteren im Laufe der Untersuchung W.s (vgl. 28; 88; 133–160; 266 [mit Verweis auf M. Henry]). Die Rede ist von einer „Ortsverschiebung der Transzendenz Gottes aus dem Oben ins Innen" (138; vgl. 321). Im Innen bleibt das immanente Göttliche allerdings nach wie vor ein Anderes bzgl. der materiellen Realität des jeweiligen Einzelnen: „Die Transzendenz Gottes zum weltlichen, real existierenden ‚Konrad' oder ‚Heinrich' allerdings bleibt unendlich weit, sofern diese, von ihrer physischen und psychischen oder biologischen Konstitution ausgehend, nach Gott fragen. […] Mein Vorhandensein besagt für mein Selbstsein nichts. Das ist die Bedeutung des skandalösen Satzes: ‚Alle Geschöpfe sind ein reines Nichts'" (138). W. gebraucht in diesem Zusammenhang den Neologismus ‚ciszendental' (auch als Substantiv: ‚Ciszendenz' [320]). Dabei interessiert ihn die Vorsilbe *cis-* (diesseits) als das Gegenstück zu *trans-* (jenseits) im Ausdruck ‚transzendent'. Die Ciszendenz geht als solche freilich eben kein Jenseitiges an, ebenso wenig jedoch ein Gebiet, das der Mensch selbst durch eigenes Tun konstituieren oder herbeischaffen könnte: „Es handelt sich dabei nicht um Haltungen, Erlebnisse oder Erfahrungen, die wir anstreben, zu denen wir vordringen; vielmehr kommen sie zu uns, wir sind ihnen gegenüber rezeptiv oder passiv. Es ist eine andere Vokabel für die Erlebnisseite von E.s Metapher der Geburt. Die Nativität, die ‚Geburtlichkeit' des Menschen bezeichnet eine durchgehende *Conditio humana*, nämlich sein unaufhörliches Ankommen oder Erwachen in der Präsenz, das jeder Selbstbestimmung immer schon vorausliegt." (93)

Die jemeinige Unverwechselbarkeit ist somit ein Geschenk (374), eine Gabe (320; 372), etwas, was uns geschieht (374) oder widerfährt (320), was sich ereignet (13). Mein selbstbestimmtes Sein ist kein selbstgesetztes, sondern – paradoxerweise – ein passiv rezipiertes. W. beruft sich in diesem Zusammenhang auf Henry (und Kühn): „Dieses Selbstleben des Ich ist aber primär nicht durch Spontaneität charakterisiert, sondern durch Passivität. Primär bin ich, indem ich mich empfinde und so empfange. ‚In jedem Ich geht dessen Ipseität nicht aus ihm selbst hervor, vielmehr geht es seinerseits aus dieser hervor' (Henry). In dieser Formulierung ist zugleich ausgesagt, dass das Ich gezeugt bzw. geboren ist. Diese Formulierung im Passiv: ‚Ich bin vom Leben gezeugt', heißt anders gewendet: ‚Das Leben zeugt mich'. […] Die radikalphänomenologische Analyse des Gewahrwerdens des Lebens, das immer je mein Leben ist, legt demnach an der Wurzel des Selbstseins ein allem vorausliegendes Pathos frei, das mich als Gezeugten, Empfangenen, Geborenen stiftet. Die Lebensphänomenologie spricht von der ‚Passibilität' als dem Ur-Merkmal des Ich-seins. E.s Wort *enpfenclichkeit* könnte eine genaue Übersetzung dieses Begriffs sein." (381; vgl. 398f; 111f; 228) Diese Betonung der Passivität als Grundmoment des ciszendentalen Ereignisses beschreibt einen Aspekt, der einer Deutung E.s im Sinne der Metaphysik des Idealismus entgegensteht. Dasselbe gilt auch für die oben angesprochene Betonung der Rolle der jemeinigen Konkretheit im Werk E.s. Denn der Idealismus geht eben vom Primat des Allgemeinen aus (vgl. A. Quero-Sánchez, *Sein als Freiheit*. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes, Freiburg/München 2004; Ders., *Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, Stuttgart 2013, 21–24; 203–207; siehe die Stellungnahme W.s dazu, 129f).

W.s Position stellt nun gerade einen solchen Primat des Allgemeinen als konstitutives Prinzip des Denkens E.s in Frage: „Es ist also nicht die durch die metaphysische Abstraktion bestimmte allgemeine Menschheit, die durch die Sohnschaft in die Einheit des einzig Einen eingeht, sondern das von Eckhart neu bestimmte Wesen des Menschseins, durch das jeder einzelne Mensch (‚ich') der eine Sohn, die eine Tochter Gottes ist." (213; vgl. 164: 211; 216; 217; 219; 229) Und doch scheint mir das Charasteristikum des Seinsverständnisses E.s gerade darin zu bestehen, dass die jemeinige Einzigkeit des Jeweiligen nicht anders als durch die Aufhebung der natürlich vorgegebenen, bloß vor-

handenen Bestimmtheit zum Seinlassen des ewigen Allgemeinen freizulegen ist. Denn es ist gerade die für das Vorhandene als solches kennzeichnende, empirische Allgemeinheit dasjenige, was Unverwechselbarkeit verhindert. Oder ist es etwa nicht wahr, dass das Streben nach Behauptung natürlich vorgegebener, vorhandener Bestimmtheit seit eh und je – aber eben nicht ewig – allgemein herrscht? Und gibt es etwas Einzigartigeres, Unverwechselbareres, als die In-Frage-Stellung oder gar Aufhebung einer solchen *begrenzten* Allgemeinheit? Judas in der Hölle, so hieß es im oben angeführten Zitat aus der *Predigt 112*, möchte doch nicht der heilige Petrus im Himmel sein. Und warum nicht? Die unmittelbare Fortsetzung der Stelle bringt Antwort auf diese Frage: „wegen des lustvollen Exemplars seines Seins, das sich ursprünglich ohne jede Verschiedenheit an ihm durch Gott gebildet hat". Jenseits des Allgemeinen – jenseits des göttlichen, ewigen Wesens – gibt es nämlich nichts; es sei denn verschiedene – und eben als solche doch verwechselbare – ‚Dinge'.

Erfurt Andrés Quero-Sánchez

Danz, Christian: **Einführung in die Theologie Martin Luthers.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 152 S., pb. € 17,95 ISBN: 978–3–534–25131–5

Es scheint immer noch ein Vorrecht der Systematischen Theologie zu sein, eine Darstellung der Theologie Luthers vorzunehmen. Das mag durch die jüngste Selbstbescheidung der Kirchengeschichte noch gestützt sein, den Fokus in starker Annäherung an die Allgemeingeschichte auf biographische und historisch-kontextuelle Aspekte (und darin auf die Historizität und Legitimität verschiedener Luthergeschichten und -deutungen) zu legen. Eine Alternative, die keine sein muss, und eine Fokussierung, die leider oftmals auch eine Reduzierung bedeutet. Umgekehrt leiden die Darstellungen aus systematisch-theologischer Feder nicht selten darunter, dass sie Luthers Texte aus dem Kontext herausschälen und so manche Pointe in Verkennung oder Missachtung ihrer historischen Bedeutung verabsolutieren.

Entgeht die Darstellung von Danz, die formal alle Vor- und Nachteile der Einführungsreihe der WBG bietet, dieser Gefahr? Ja und nein. Das „Ja" gilt v.a. für die ersten beiden Kap. „Einleitung" und „Der junge Luther und die Herausbildung der reformatorischen Entdeckung". Zunächst bietet D. einen hilfreichen Überblick über die Literatur und die Forschung zu Luther, wobei er im Literaturteil weit mehr Titel nennt. Die als Leseempfehlungen gemeinten Hervorhebungen im Textteil sind durchaus plausibel begründet, wobei freilich auch andere Nennungen denkbar wären. Sodann liefert er einen kurzen biographischen Abriss, in dem er sich – zu Recht im Blick auf die Absicht seines Buches – nicht auf die historischen Detailfragen einlässt, welche die Lutherforschung der jüngeren Zeit erneut beschäftigen. Ausführlicher setzt er sich mit der Frage der reformatorischen Wende auseinander, allerdings ist die Absicht dahinter deutlich: Es geht dabei vielmehr um das Problem, worin denn nun eigentlich die Erkenntnis Luthers und das Spezifische seiner Theologie liegen. Auch, dass sich Luthers theologische Pointen entlang bestimmter Fronten entwickeln, nimmt D. zur Kenntnis, wobei die Mystik als für Luther doch entscheidendes Traditionselement so gut wie nicht in den Blick kommt. Hier übersieht er die Forschungsergebnisse etwa von Volker Leppin und bewegt sich stark in den Bahnen früherer Lutherforschung. Eine zentrale Rolle spielen in diesem Teil Luthers Verständnis von der Schrift, von der Sünde und vom Gewissen. D. spannt einen weiten Bogen von den frühen exegetischen Vorlesungen bis hin zur Kontroverse mit Zwingli über das Abendmahl, wobei er manches Mal den chronologischen Pfad verlässt, um systematische Zusammenhänge aufzuzeigen. In drei kleinen Abschnitten kommen die Jahre nach 1529 zur Sprache; es ist evident, dass das hinreichend bekannte Problem, den späten Luther nicht mehr oder jedenfalls zu wenig zu berücksichtigen, auch von D. nicht gelöst ist. Allerdings hätte sich eine nähere Betrachtung dieser Jahre unter der Überschrift „Der junge Luther" auch seltsam ausgenommen, was schon für die intensive Betrachtung der 20er-Jahre irritierend ist. In diesem Zusammenhang ärgerlich: Der lateinische Titel von „De captivitate" ist falsch wiedergegeben mit „ecclesia" statt „ecclesiae" (54) – das sollte in einer vornehmlich auch von Studierenden verwendeten Einführung nicht passieren.

In den Kap.n drei bis sieben widmet sich D. dann der Theologie Luthers – und orientiert sich dabei an den traditionellen Stücken und dem klassischen Aufbau einer Normaldogmatik. Und eben nicht mehr an Luther selbst. Es findet damit eine Systematisierung statt, die das oben genannte „Nein" provoziert, wenn danach zu fragen ist, ob D. der Gefahr entgeht, den historischen und theologiegeschichtlichen Kontext so weit in den Hintergrund zu rücken, dass Luthers Pointen verloren gehen. Er versucht den Mittelweg zu finden und zu gehen, was ihm aber nicht immer, nicht immer gut und nicht immer gleich gut gelingt. Natürlich, es ist wohltuend, manche Lehrstücke so konzentriert vor Augen gestellt zu bekommen, und es ist erfreulich, dass und wie D. mit den Quellen umgeht – es ist wahrlich kein Leichtes, zu diesen komplexen Themen die rechten Zitate zu finden und auszuwerten. Freilich, D. muss das Rad nicht neu erfinden und kann auf viele Vorarbeiten zurückgreifen, die genau dies auch unternommen haben; aber wie er es etwa vermag, die nun wirklich alles andere als sofort klar zu durchschauende Lehre vom unfreien Willensvermögen auf wenigen Seiten zu pointieren, ist beeindruckend. Nacheinander werden folgende Themenkomplexe behandelt: Gotteslehre, Christologie, Glaube und Werk (in dieses Feld spielt die gesamte Rechtfertigungslehre hinein, die D. bereits in ihren fundamentalen Elementen im Teil über die reformatorische Erkenntnis behandelt hatte), Ekklesiologie und Eschatologie. In der Ekklesiologie verortet D. zudem die Unterscheidung der beiden Reiche. An einer solchen Stelle wird indes auch die Problematik einer solchen Systematisierung deutlich, denn Luthers ekklesiologische Aussagen gehören in einen ganz anderen Kontext, stehen an ganz anderer Front als seine Zwei-Regimente-Lehre und können nicht so ohne Weiteres in einem Atemzug behandelt werden. Dazu wäre ein eigenes Kap. zur Ethik nützlich gewesen, das leider komplett fehlt – als hätte es eine „Theologie" Luthers nur mit der fundamentalethischen Unterscheidung von Glaube und Werk zu tun und nicht zudem mit den materialethischen Konsequenzen daraus. Doch ist das wahrlich nicht nur ein Problem dieser Darstellung. Es muss weiterhin festgehalten werden: Bei allen Vorteilen, die eine Systematisierung natürlich fraglos mit sich bringt, treten einige Aspekte von Luthers Theologie und theologischem Wirken etwas in den Hintergrund. Die exegetische Leistung Luthers wird zu Recht herausgearbeitet, nicht aber, wo er selbst seine theologische Arbeit verortet bzw. was er selbst als ihr Ziel und ihren Zweck gelehrt und gelebt hat: die seelsorgerliche, verkündende und lehrende Praxis! Luthers Theologie verstand sich nie im wissenschaftlichen Elfenbeinturm, sondern richtete sich stets danach, was „dran", was gefragt war. Sie ist wesentlich danach ausgerichtet, was den Menschen in seinen existenziellen Fragen tröstet und gewiss macht, und daraus gewinnt sie ihre nahezu ungebrochene Kraft und Einzigartigkeit. Vernachlässigt man diese Aspekte, so bleibt ein Luther übrig, der besser in die Lutherische Orthodoxie passt, aber nicht den Reformator kennzeichnet, der die angefochtenen Gewissen aufrichten und ihnen den Christus zeigen will, der durch alle Widrigkeiten hindurch trägt. Es ist von daher wohl kein Zufall, dass die Begriffe „Anfechtung", „Trost" und „Gewissheit" im Sachregister nicht auftauchen. Und natürlich kommt – wie fast immer in Darstellungen der Theologie Luthers – der Prediger und der Briefeschreiber Luther zu kurz, der in eben diesen Textgattungen adressatenorientiert seine theologischen Überzeugungen anwendet.

Spannend, gleichwohl nicht unproblematisch ist, welche zentrale Rolle in D.' Darstellung die theologia crucis erhält. Wohl wissend, dass sie explizit eher selten anzutreffen ist, durchaus aber einen bedeutenden Unterschied namentlich zur Tradition markiert, schlägt er verschiedene Themenfelder über ihren Leisten. Das führt auch zu der interessanten Einbeziehung des sehr frühen Luthers der ersten exegetischen Vorlesungen, den manche noch als vorreformatorisch bezeichnen würden. Das birgt attraktive und nachdenkenswerte Perspektiven, nur muss man fragen, ob sich die theologia crucis wirklich in der Weise eignet, zum Dreh- und Angelpunkt des Luther'schen Denkens erhoben zu werden. Dazu wäre nicht nur genauer hinzusehen auf ihre direkte oder indirekte Verwendung jenseits der einschlägigen Passagen, sondern auch auf die Rezeption dieses Lehrstückes, das in der Wirkungsgeschichte erstaunlich wenig prominent scheint. Doch genau dies müsste tiefer untersucht werden, um herauszufiltern, welche Bedeutung der Kreuzestheologie sowohl in Abgrenzung zur Tradition als auch in der Geschichte des Protestantismus zukommt. Lohnenswert ist es allemal, sich an dieser Stelle mit D. auf eine Entdeckungsreise zu machen, die sicherlich an den hier anzutreffenden Ausführungen nicht ihr Ende, sondern allererst ihren Anfang findet.

Insgesamt wird diese Darstellung der Theologie Luthers dem Anliegen der Reihe gerecht. Erfreulich und erstaunlich ist, wie sich ein Systematischer Theologe, dessen Forschungen und Publikationen eher auf religionsphilosophische Fragen (Schelling, Tillich) konzentriert sind, in die aktuelle Lutherforschung und ihre Probleme einge-

funden hat. Die aufgezeigten Probleme können und sollen daher nicht von der Lektüre abhalten, sondern dazu reizen, sich weiter und vertieft mit den immer noch anregenden Gedanken Luthers auseinanderzusetzen.

Gießen Athina Lexutt

Nowak, Przemyslaw: **Friede mit der Kirche**. Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament. – Köln: Böhlau 2013. 306 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 47), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–412–21095–3

Die vorliegende Arbeit, mit der der Vf. im Wintersemester 2011/12 an der Theol. Fak. der Univ. Trier promoviert hat, stellt das Leben und Wirken des Breslauer und später Münsteraner Dogmatikers Bernhard Poschmann (1878–1955) vor, dessen bußgeschichtliche Studien, v. a. zur Bedeutung der ekklesialen Dimension der Buße, inzwischen zum wohl selbstverständlichen Bestandteil jeder dogmengeschichtlichen und systematischen Darstellung der Lehre von der Buße geworden sind.

In einem ersten Kap. bietet der Vf. einen Überblick über das Leben P.s und sein wissenschaftliches Werk (19–64). Darauf folgt eine Darstellung von P.s Verständnis von Theologie und Dogmengeschichte (65–84). Interessant ist hier v. a. dessen Widerstand gegen die Dogmatisierung der Assumptio Mariens. Ein entsprechendes Gutachten an den Ermländer Bischof Maximilian Kaller ist im Quellenanhang veröffentlicht (260–265). Das dritte Kap. widmet sich in Form einer ausführlichen, manchmal etwas redundant und kleinteilig wirkenden Wiedergabe der Publikationen P.s seinem Kernanliegen, der Herausarbeitung der ekklesialen Dimension der Buße (85–138). Das folgende Kap. schildert die weitgehende Rezeption dieser Erkenntnis innerhalb der gegenwärtigen katholischen Theologie (139–170), wobei der Schwerpunkt verständlicherweise auf dem Werk Karl Rahners liegt. Das fünfte Kap., überschrieben mit „Kritik und bleibender Ertrag" (171–204), geht zunächst auf die scharfe Kritik von Ingrid Goldhahn-Müller ein und stellt dann dar – aufbauend auf einer kurzen Darstellung der vorkonziliaren und konziliaren Ekklesiologie –, inwieweit P.s Grunderkenntnisse seit dem II. Vatikanischen Konzil in die Aussagen des kirchlichen Lehramts eingegangen sind. Eine Conclusio (205–210), ein Literaturverzeichnis (211–242), ein Verzeichnis der Vorlesungen und Seminare P.s (243–251), ein sehr interessanter Quellenanhang (252–301) sowie ein Abkürzungsverzeichnis (302) und ein Orts- und Personenregister (303–306) beschließen den Band.

Der Vf. will mit seiner Arbeit bewusst beides bieten, eine bisher in deutscher Sprache nicht vorliegende Biographie sowie eine Darstellung der Theologie P.s (vgl. 16). Gerade in dieser Doppelfunktion, so sinnvoll sie einerseits ist, zeigen sich aber auch die Grenzen der Arbeit. Denn bei einer Biographie hätte man sich manche Punkte doch etwas genauer und auch kritischer dargestellt gewünscht, nicht nur im Blick auf die Persönlichkeit P.s, sondern auch auf die nur angedeutete Problematik der Beziehung zu Hans Black, dem P. seinen Nachlass überantwortete (vgl. 49f, Anm. 151). Ebenso interessant wäre es gewesen zu erfahren, wie P. angesichts seiner Kritik nach 1950 mit dem Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens umgegangen ist. Damit hängt die letztendlich hinter allen Forschungen P.s stehende Frage der Dogmenhermeneutik zusammen, die zwar anklingt, aber nicht wirklich problematisiert wird. Muss man nicht gerade im Blick auf den Wandel der Buße von einer Dogmen*geschichte* und nicht nur von einer Dogmen*entwicklung* sprechen? Dass es angesichts der faktischen Situation des Bußsakraments dogmatisch und pastoral sinnvoll ist, an die von P. „wiederentdeckte" ekklesiale Dimension der Buße zu erinnern, darin ist dem Vf. sicherlich recht zu geben. Inwieweit die dogmengeschichtlichen Erkenntnisse P.s dabei helfen können, wäre genauer und differenzierter zu diskutieren, als das in dieser Arbeit geschieht, v. a. im Blick darauf, ob tatsächlich „die Versöhnung mit der Kirche eine *unentbehrliche Voraussetzung* der Vergebung Gottes" (17, Hervorh. B. N.) ist oder inwieweit die jurisdiktionelle Vollmacht der Kirche im Blick auf den sog. „Kirchenschatz" reicht bzw. eine solche Begrifflichkeit heute überhaupt noch sinnvoll ist. Hier wären sicherlich sprachliche wie sachliche Differenzierungen notwendig, die auch schon bei P. anklingen (vgl. 136, Anm. 221; 164) und die man v. a. im Blick auf das Sakramentenverständnis und den heute unverzichtbaren ökumenischen Kontext dieser Frage noch deutlicher herausarbeiten müsste.

Da eine kritische Auseinandersetzung mit P. weder biographisch noch sachlich stattfindet, werden diese Fragen nicht wirklich aufgenommen. Der Wert dieser Arbeit liegt deshalb nicht nur darin, dass sie zu Recht an die dogmengeschichtliche Forschung P.s erinnert, sondern auch zu solchen weitergehenden Fragen anregt.

Paderborn Burkhard Neumann

Schelkens, Karim / **Dick**, John A. / **Mettepenningen**, Jürgen: **Aggiornamento?** Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI. – Leiden/Boston: Brill 2013. 247 S., (Brill's Series in Church History, 63), geb. € 109,00 ISBN: 978–90–04–25410–7

Während viele Einzelaspekte der Geschichte des neueren Katholizismus gut erforscht sind, fehlen umfassende Überblicke, welche die Zeit nach der Aufklärung zusammenhängend darstellen. Angesichts der Fülle an Phänomenen, die dabei zu beachten sind, der Komplexität der Entwicklungen und der Vielzahl an bereits vorhandenen Detailstudien ist das aber keineswegs verwunderlich. Vor diesem Hintergrund ist es umso erfreulicher, wenn Karim Schelkens, John A. Dick und Jürgen Mettepenningen nun eine gemeinschaftlich geschriebene Darstellung vorlegen. In sieben Kap.n zeichnen sie die Entwicklung des Katholizismus seit dem 19. Jh. chronologisch nach. Selbst die unmittelbare Gegenwart findet dabei Berücksichtigung, insofern die Wahl von Papst Franziskus zumindest noch erwähnt wird (210). Überhaupt stellen die verschiedenen Pontifikate ein wichtiges Gliederungsmoment für die Katholizismusgeschichte dar:

Gregor XVI. und Pius IX. stehen für die Distanznahme gegenüber dem Gedankengut der Aufklärung und ihrem Fortschrittspathos (7–60). Mit Leo XIII. und Pius X. verbindet sich das schwankende Verhältnis zur Moderne (61–87), während das Pontifikat von Benedikt XV. vorrangig unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs und der Herausbildung der Totalitarismen stand (89–99). Als eine Figur des Übergangs erscheint Pius XII., denn bei allen gegenläufigen Signalen wie etwa der Verurteilung bestimmter theologischer Richtungen durch die Enzyklika *Humani Generis* steht er für die vorsichtige Öffnung der katholischen Kirche zur Moderne (101–126). Insofern wirken die beiden folgenden Pontifikate, die ausführlich dargestellt werden (127–182), nicht mehr ganz so revolutionär, wie dies mitunter behauptet wird. Vieles, was Johannes XXIII. und Paul VI. unternommen haben, war bereits bei Pius XII. angelegt. Außerdem veränderten sich die politischen Konstellationen nicht, dauerte der Kalte Krieg doch fort. Neu war gleichwohl die Wertschätzung des vorurteilsfreien Dialogs, wie ihn Johannes XXIII. und Paul VI. nicht bloß einforderten, sondern – nach Auffassung der Autoren – selbst praktizierten (128, 163–168). Beide Päpste verband außerdem das Engagement im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Der eine berief es ein, der andere führte es erfolgreich fort und versuchte, die gefassten Beschlüsse zu implementieren. Dieser Prozess gestaltete sich allerdings krisenhaft und das Meinungsspektrum unter den Gläubigen fächerte sich erheblich auf. Seither ist der Katholizismus durch eine große Binnenpluralität gekennzeichnet – teils konträre Auffassungen stehen einander gegenüber und beanspruchen Geltung. Hieraus ergeben sich immer wieder Konflikte. Diese sind in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wiederholt hervorgetreten, etwa in Gestalt der Auseinandersetzungen des kirchlichen Lehramts mit einzelnen Theologen (183–213).

Überhaupt verklammern S., D. und M. Kirchen- und Theologiegeschichte. Die von ihnen gewählte Perspektive ist dabei eher personen- und ereignisgeschichtlich denn an den konkreten sozialen Bedingungen oder den gegebenen Mentalitäten orientiert. Ohne diese Entscheidung wäre wohl kaum ein so handliches Buch entstanden, das viele Interdependenzen anschaulich zu beschreiben vermag. Damit kommt allerdings der Atheismus zu kurz. Seit dem 19. Jh. ist er zu einem Massenphänomen geworden, und das keineswegs nur in kommunistischen Diktaturen mit einer dezidiert religionsfeindlichen Politik. Statt das Phänomen der in den aufgeklärten Industrienationen rapide voranschreitenden Säkularisierung oder zumindest doch Entkirchlichung näher zu diskutieren, wird es lediglich erwähnt (166f, 184) – dabei ist es für den Katholizismus, ja für das gesamte Christentum in der westlichen Hemisphäre die derzeit vielleicht größte Herausforderung. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang überdies, ob die religionssoziologische Forschung hinreichend berücksichtigt wird. Folgt man dem britischen Historiker Hugh McLeod, dann stellen die 1960er-Jahre in Bezug auf die Religion eine Krisenzeit dar, weil bisherige Hintergrundgewissheiten dahinschwanden und sich infolgedessen – über sämtliche Konfessionsgrenzen hinweg – viele Menschen vom kirchlich verfassten Christentum entfremdeten.[1]

Dies ist für die Wahrnehmung der turbulenten, von den Autoren selbst als Krisenjahrzehnt (163–182) beschriebenen Phase im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils von erheblicher Bedeutung. Denn die konziliaren Reformbemühungen, hinter denen der Versuch einer zeitgemäßen Neudefinition des Katholizismus steht, überlappten sich mit tieferliegenden, gegenläufigen Entwicklungen: Während sich die Kirche auf die Welt zubewegte, insofern sie gemäß der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ernst nehmen wollte, entfernten sich immer mehr Menschen von dieser Kirche, weil sie mit dem Evangelium als Grund für diese Zuwendung nichts anzufangen wussten. McLeod hat

[1] Hugh McLeod: *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford u. a. 2007.

diese Entwicklung sorgfältig analysiert, und das nicht zufällig unter Bezugnahme auf das Stichwort *aggiornamento*.[2]

Nun greifen S., D. und M. diesen Begriff schon im Titel auf. Sie verstehen unter *aggiornamento* das Streben nach umfassender Erneuerung – wörtlich: „church renewal" (2, 4). Ohne dass dies ausgeführt würde, hat der Begriff bei ihnen eine normative Komponente, weil mit ‚Erneuerung' die Öffnung, ja Modernisierung des Katholizismus gemeint ist. Erst von hier erklärt sich die rundweg negative Bewertung der Neuscholastik, welche als rückwärtsgewandt und defensiv erscheint (39–44, 70–74). So wird sie als „the church's official answer to the Enlightenment" (70) vorgestellt; der Thomismus gar als „the church's philosophical and theological antidote to modernity" (71). Unberücksichtigt bleibt dabei, dass die Problemüberhänge, die sich in theologischer Hinsicht aus der Rezeption der idealistischen Systementwürfe ergaben, für die Herausbildung der Neuscholastik mindestens ebenso bedeutsam waren wie die zweifellos vorhandene, allerdings erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s einsetzende Förderung von lehramtlicher Seite. Zumindest legt eine Lektüre von Joseph Kleutgens Werken zur Philosophie und Theologie der „Vorzeit" das nahe, und auch die neuere Forschung stützt dies.[3] Es greift insofern zu kurz, die Neuscholastik mit dem Ultramontanismus zu identifizieren (40). Sie erscheint damit nämlich als bloßes Mittel einer umfassenderen kirchen- und theologiepolitischen Agenda. In diesem Zusammenhang ist außerdem zu fragen, ob zwischen dem Projekt der *nouvelle théologie* und der Neuscholastik tatsächlich so strikte Unterschiede bestanden, wie die Autoren dies unterstellen (122–126). Vor dem Hintergrund des von Gabriel Flynn und Paul D. Murray herausgegebenen Sammelbands, der zwar verzeichnet, aber offenbar nicht wirklich ausgewertet wird (122, Anm. 56), könnte man hier zu einer differenzierteren Einschätzung gelangen. Nuancierter wird hingegen die Situation und Richtungsvielfalt der katholischen Theologie seit den 1960er-Jahren dargestellt (198–209). Insgesamt fällt die Schilderung der Zeitgeschichte stärker aus als diejenige der vorkonziliaren Zeit, die in einzelnen Fällen ein wenig schablonenhaft wirkt. Was das 20. Jh. betrifft, finden sich jedoch zahlreiche prägnante Bemerkungen, etwa zu den zwei Richtungen der Liturgischen Bewegung (120f).

Wer sich einen gut lesbaren, erfreulich komprimierten Überblick über die Entwicklung des neueren Katholizismus verschaffen will, ist mit diesem Band gut beraten. Er wird hoffentlich weitere Forschungen kirchen- wie theologiegeschichtlicher Art anregen. Zu untersuchen wäre bspw., welche Hand- bzw. Lehrbücher die Studierenden wirklich gelesen haben und welches Denken dort vermittelt wurde.

Bad Driburg Benjamin Dahlke

Philosophie

Schäfer, Christian: **Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel.** Eine Auswahlinterpretation der Schrift „De malo". – Berlin: Akademie 2013. 305 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 57), geb. € 59,80 ISBN: 978-3-05-006076-7

Die Frage nach dem Übel in der Welt und insbes. nach dem moralisch Bösen gehört zu den Grundfragen der Menschheit und damit auch der Philosophie. Der Beitrag der mittelalterlichen Philosophie zu dieser Frage wird meist als Variante der augustinischen Privationstheorie abgetan, der zufolge es das Böse an sich nicht gibt, sondern jedes Schlechte nur einen Mangel an Gutem repräsentiert. In Kombination mit mittelalterlichen Lehrstücken wie der Theorie der konvertiblen Transzendentalien *ens* und *bonum* bzw. der Vorstellung von der Gutheit der Schöpfung wird der Eindruck suggeriert, das Problem des Bösen habe im Mittelalter keine philosophisch weiterführende Rolle gespielt. Dass eine solche pejorative Einschätzung des mittelalterlichen Denkens schlichtweg aus Unkenntnis geschieht, stellt die vorliegende Auswahlinterpretation zur *quaestio disputata* des Thomas von Aquin über das Übel (*De malo*) eindrucksvoll und überzeugend unter Beweis.

Gewiss vertritt Thomas in seiner Lehre vom *malum*, dem sowohl natürlichen als auch moralisch Schlechten, die Privationstheorie, die immer wieder Ziel der philosophischen Kritik geworden ist. Wie der Vf. in der Einleitung problematisiert, liegt ein Hauptargument im „postulativen" oder „psychologischen Manichäismus", in der Vorstellung also, das Übel repräsentiere etwas Eigenständiges oder eine Größe für sich, die sich in ihrer Kraft, Dynamik und Schlüssigkeit nicht einfach privativ ‚wegerklären' lasse (14; vgl. auch die sehr gelungene Problematisierung im Anhang 2). In seiner Analyse der thomanischen Texte macht der Vf. jedoch deutlich, dass das bis heute diskutierte Lehrstück von der Privation keineswegs obsolet geworden ist, sondern in der Tat noch immer aktuelle philosophische Einsichten parat hält. Damit erweist sich Thomas von Aquin in seiner begriffslogisch orientierten und systematisch umfassenden Vorgehensweise einmal mehr als ein Denker, der auch in heutigen Debatten als ernstzunehmender Gesprächspartner in Erscheinung zu treten vermag. Wie der Vf. richtig bemerkt (28), liegt das v. a. an der bewundernswerten Klarheit, Gründlichkeit und Scharfsinnigkeit des thomanischen Denkens selbst. Doch die beeindruckende Leichtigkeit, mit der der Vf. die teils hochkomplexen, weil der mittelalterlichen Metaphysik verpflichteten Aussagen des Thomas' in unsere Lebens- und Denkwelt transferiert, ohne jemals an Tiefe zu verlieren oder verfälschend zu wirken, ist ein mindestens gleichgestelltes Moment, das die vorliegende Arbeit höchst lesenswert macht.

Die Auswahl der präsentierten Texte entspringt sorgfältigen Überlegungen, die erkennen lassen, dass der Vf. – nicht zuletzt durch die bereits andernorts veröffentlichte Übersetzung der Schrift – bestens in die Materie eingearbeitet ist. Neben der Einleitung und einem kurzen Schlusswort werden in vier systematischen Teilen – Ontologische Grundlegung; Ethische Diskussion; Moraltheoretische Ausführung; Sonderfalldiskussionen zum Bösen – insgesamt acht Artikel in Übersetzung und Interpretation präsentiert. Die Übersetzung beschränkt sich auf das *corpus articuli*; die *obiectiones* und ihre Beantwortung werden jedoch in der Interpretation, die sich größtenteils eng am Text orientiert, der zu diesem Zweck in durchnummerierte Sinnabschnitte eingeteilt wurde, erwähnt und gegebenenfalls ausführlich dargestellt. Zwei Anhänge zum näheren Verständnis der thomanischen Handlungstheorie und des Problems von Privation und Negation mit Blick auf das Böse schließen die inhaltlichen Ausführungen ab. Mit Literaturverzeichnis, Personen- und hilfreichem Sachindex endet die Arbeit.

Bei der Lektüre wird sehr schnell deutlich, dass es in immerhin rund dreiviertel der Texte v. a. um Probleme geht, die das bis heute kontrovers diskutierte Thema der Willensfreiheit behandeln (trotz des Vorbehaltes, den der Vf. diesem Begriff gegenüber hegt: 161f, 260). Wie verhalten sich Freiheit und das moralisch Schlechte zueinander? Wie kommt moralisches Übel in Gestalt bösen Handelns zustande und wie ist es erklärbar? Und schließlich gerade für die Thomas-Spezialisten hoch interessant: Wie intellektualistisch oder voluntaristisch ist Thomas in seiner Willenstheorie eigentlich? Diese Fragen basieren zwar auf einer ontologischen Grundlegung, reichen aber noch viel weiter in die thomanische Anthropologie und Ethik hinein. An dieser Stelle sei deshalb eine kurze Kritik am Titel der vorliegenden Arbeit geäußert, der in seiner Sperrigkeit nicht nur wenig attraktiv wirkt (was zugegebenermaßen noch keinen wirklichen Kritikpunkt darstellt!), sondern auch andere Inhalte suggeriert als diejenigen, um die es letztlich geht. Damit verschenkt der Vf. m. E. die Chance, von interessierten (durchaus auch fachkundigen!) Leserinnen und Lesern zur Kenntnis genommen zu werden, die hinter einer Arbeit, die der Behandlung des Übels gewidmet ist, nicht unbedingt die wichtigen und hochaktuellen Debatten erwarten dürften, die faktisch darin entfaltet werden. Gerade in Anbetracht der Tatsache, dass eine speziell der thomanischen Willenstheorie gewidmete Monographie zumindest im deutschsprachigen Bereich fehlt, Thomas aber immer wieder gern in eine intellektualistische Ecke gestellt wird, an der sich eine voluntaristische Kritik im 14. Jh., die sich als anschlussfähiger an die moderne Freiheitsdebatte zu zeigen scheint, zurecht entzündet (ich gestehe freimütig, dass ich selbst zu einer solchen These tendiere!), wäre eine pointiertere und weniger deskriptive Wahl wenigstens des Haupttitels wünschenswert gewesen.

Ein wichtigerer Kritikpunkt betrifft die Gesamtbewertung der thomanischen Willenstheorie. Ohne die Debatte um die philosophiehistorisch fraglichen Etikettierungen ‚Intellektualismus' und ‚Voluntarismus' hier wieder aufwärmen zu wollen (138f, 156–158), stellt sich m. E. die Frage, ob der Vf. nicht zu schnell darüber hinweggeht, dass es sich bei der thomanischen Konzeption um eine teleologische handelt, bei der gewisse Weichen von vornherein gestellt sind (die im 14. Jh. verständlicherweise in die Kritik geraten). Es trifft zwar zu, wie der Vf. immer wieder betont, dass der Wille ein *rationales* Vermögen ist

[2] Vgl. ebd., 83–101, 188–214.

[3] Peter Walter: *‚Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien' (Leo XIII.).* Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik, in: *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie*, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer, Göttingen/Bristol, CT: 2013 (VIEG.B 101), 319–353.

(140, 242 u. ö.), aber Thomas selbst spricht durchgehend vom *appetitus rationalis*, d. h. vom rationalen *Streben*. Dieses der menschlichen Wesensnatur inhärierende Streben nach dem Guten ist es ja, das es laut Thomas gebietet, den Willen unter eine Notwendigkeit allein zu stellen: nämlich alles *sub ratione boni* zu wollen (151f). Dies impliziert schließlich die Ausrichtung auf das Letztziel Gott als das allein um seiner selbst willen erstrebte höchste Gute. Zu Recht macht der Vf. darauf aufmerksam, dass damit keinerlei normativen oder gar theonomen Inhalte gemeint sind, sondern – wie es die großartige Stelle in *quaestio* 6 zum Ausdruck bringt – der Wille „gemäß der eigenen Verfasstheit oder Bauart" ermöglicht wird, d. h. eben als „etwas, das sich festlegungslos auf vieles hin ausrichten kann" (119). So kann Thomas – sind die teleologischen Voraussetzungen einmal akzeptiert – sogar davon sprechen, dass sich der Wille selbst bewegt (139, 143). Was aber, so ließe sich fragen, meint denn die Wesensnatur des mit Vernunft und Willen ausgestatteten Menschen mit Blick auf das konkrete Gute, oder anders gewendet: Wie frei ist der Mensch hinsichtlich seiner Wesensnatur? Der Vf. verweist hier zwar auf Thomas' Ausführungen zu Gewissen und Naturgesetz (149, 233–235) sowie zur menschlichen Natur überhaupt (199–205), belässt es jedoch bei seiner lebensweltlich orientierten (283) Verwendung des Guten, das als reale Gegebenheit vorgefunden und nicht weiter auf seine Konstitutionsbedingungen hin befragt wird (276). Eben dies getan zu haben, gehört aber zu den Leistungen der ‚voluntaristischen' Autoren in der Generation nach Thomas.

Alles in allem handelt es sich bei den vorliegenden Textinterpretationen um eine sehr empfehlenswerte Studie, die wahrhaftig alles andere ist als eine „Fingerübung" (vgl. Vorwort). Die Fähigkeit, einen fast 800 Jahre alten Text so erfrischend auszulegen, dass nicht nur Thomas-Kenner, sondern auch nicht in die Philosophie des Mittelalters Eingeweihte Gewinn daraus ziehen, ist bemerkenswert. So bleibt zu wünschen, dass Text und Interpretationen, die sich gewiss auch hervorragend für eine Lehrveranstaltung eignen, eine breite Rezeption erfahren mögen.

München Isabelle Mandrella

Jung, Christian: **Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches**. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine *Theologie* jenseits von Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 176 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–152394–6

An Nietzsche scheiden sich die Geister immer wieder. Seit mehr als einem Jahrhundert zieht er die Philosophie und andere Disziplinen in seinen Bann, in der Faszination ebenso wie in der Negation. Nach seiner Instrumentalisierung für die braune Propaganda hat er in den vergangenen Jahrzehnten vielfältige Reinterpretationen erfahren, insbes. im Sinne der Postmoderne oder der Spätmoderne. Wer Nietzsche liest, erliegt leicht der Verführung seiner Sprache, ihrem Pathos und ihrer Übertreibung. All diese Phänomene sind vielfach beschrieben, und mit jeder Nietzsche-Renaissance kommen weitere Beschreibungen hinzu. Insbes. seine Religions- und seine Christentumskritik muten zeitlos an, auch wenn oder gerade weil sie selbst den Anspruch des Unzeitgemäßen erheben. Dabei gehört sicherlich die Entlarvung der neuzeitlichen Verquickung von Glauben und Moral aus dem Geist des Ressentiments zu den schärfsten Beobachtungen dieser Kritik. Sie trifft ins Mark des Religiösen. Sie charakterisiert einen Typus, der einem allzu vertraut vorkommt. Sie geht damit weit über religions- und kirchenkritische Psychogramme der Gegenwart hinaus, sowohl in ihrer Übertreibung als auch in ihrer Durchdringung.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die 2011 von der Theol. Fak. Rostock als Promotionsarbeit angenommene systematisch-theologische „Studie" von Christian Jung über „Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches" lässt sich vom Sog eben dieser Sprache überwältigen und zu einem Plädoyer für eine – kursiv gesetzte – „*Theologie* jenseits von Theologie" hinreißen.

Ausgehend (1.) von Nietzsches posthum veröffentlichter Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" führt J. dessen späte Religions- und Christentumskritik wesentlich auf dieses frühe – 1873 verfasste – sprachphilosophische Werk zurück. Dabei bezieht er sich (2.) auf die Drei-Phasen-Einteilung der Philosophie Nietzsches: „Gesundheitslehre" der Kunst, Wissenschaft als Genealogie und „Tanzende Philosophie". Daran anknüpfend beschreibt und diskutiert er (3.) die Religionskritik, (4.) die Christentumskritik und (5.) insbes. die Opferkritik Nietzsches, um schließlich (6.) für eine Theologie „mit Nietzsche über Nietzsche hinaus" zu plädieren.

In 1. arbeitet J. anhand der Metapherntheorie, in der Nietzsche das Denken und Sprechen in Begriffen rekonstruiert („Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern …"), insbes. die Sprache in ihrer Funktion als Beruhigungs- und als Machtinstrument heraus. Zugleich kann man aber doch sehen, wie in eben dieser Sprache wiederum die Möglichkeiten eines solchen Hinterfragens und Infragestellens stecken. In einer modernen Kommunikationstheorie ist dieses Potenzial erfasst und über den Anstoß Nietzsches hinausgeführt: Dekonstruktion verdankt sich ihrerseits der Konstruktion von Begriffen, die sich auf ihre Funktion hin entlarven lassen – und so *ad infinitum*. Auf diesem Hintergrund kann man erkennen, wie die Wahrheitsskepsis Nietzsches ihrerseits Wahrheit für sich beansprucht. Es würde sich lohnen, dieses Dilemma weiter zu entfalten, philosophisch ebenso wie theologisch. In 2. interpretiert J. die Theorieentwicklung Nietzsches über die drei Phasen hin zu einer außermoralischen, ironischen, parodistischen, dionysischen, tänzerischen Philosophie der „Sprünge und Seitensprünge" („Also sprach Zarathustra") von seiner frühen Sprachphilosophie her: „Obwohl Nietzsche innerhalb seiner zweiten und dritten Schaffensphase nur noch selten zu sprachphilosophischen Themen Stellung nimmt, können die spezifischen Eigenschaften seiner späten Philosophie auf seine frühe Sprachtheorie zurückgeführt werden." (60, vgl. 140–143)

In diesem Sinne beschreibt J. in 3.–5. ebenfalls „Nietzsches Religionskritik […] als eine erweiterte Ausformung seiner frühen Sprachphilosophie" (78), sodass diese insgesamt „nach sprachphilosophischen Gesichtspunkten ausgelegt werden" (80) könne. Demnach seien die „religiösen Vorstellungen des Menschen, mit deren Hilfe er seine intellektuellen, psychischen und physischen Nöte bearbeitet, […] die zwangsläufige Folge eines Erkenntnisapparats, der sich im Medium der Sprache organisiert" (80). Dabei unterscheide sich das Christentum von den anderen Religionen in der Exzessivität der „Ursache-Wirkungsvertauschungen", der Verdrängung bzw. des Vergessens der „Metaphorizität" der Begriffe und der „moralischen Arroganz". „Kurz gesagt: Im Christentum hat die Maximierung der Vertauschung zu einer Maximierung des Vergessens geführt. Diese impliziert jedoch zwangsläufig eine Maximierung der Moralisierung." (88) Demnach übertrumpfe das Christentum alle anderen religiösen Rhetoriken an Lebensfeindlichkeit. Dies zeige sich insbes. im christlichen Opferbegriff. Insofern plädiert J. dafür, diesem Begriff mehr Raum in der Systematischen Theologie zu geben: „Anstatt vor der Unnahbarkeit des Opferbegriffs zu fliehen, sollten die Vertreter der theologischen Wissenschaft intensiver über diesen reflektieren, wobei v. a. die Entmoralisierung desselben angestrebt werden sollte." (126f, Anm. 65) Dies mag ein zwischen evangelischer und katholischer Theologie ungleich verteiltes Problem sein, aber auf beiden Seiten gibt es wahrlich jede Menge Forschungs- und Publikationstätigkeiten zu dieser Thematik.

Für J. eröffnet Nietzsches Philosophie schließlich 6. „Erfahrungsräume […], die im Verfolgen einer ausgewogenen Redeweise nicht hätten aufgestoßen werden können" (142). Statt dem „fundamentalistische[n] Trieb zur Etablierung eines monopolartigen Beruhigungssystems" zu folgen, müsse „eine Theologie der Beunruhigung [entwickelt werden], die im Angesicht der Systemlosigkeit zu sprechen beginnt" (146). Ihre wichtigste Aufgabe sei der „Untergang aller metaphysischen Gottesvorstellungen" (146), durch den hindurch erst die – fast ist man geneigt, zu sagen: einzig wahre – Methode einer „Tanzenden Theologie" der „zwanghaften Vervielfältigung der theologischen Deutungen" (149) zu erreichen sei. Diese müsse sich „einem nicht-intentionalen Taumel [hingeben], der zwanghafte Züge trägt und von der Aporie des Weder-Ja-noch-Nein getrieben ist […] Kurz gesagt: Der theologische Gedankentänzer ist nicht Urheber seines Tanzes, sondern Opfer desselben." (152f, vgl. 5f)

J.s eigene taumelnde Versuche sind eher Opfer der Sprachkunst Nietzsches. Sie folgen ihr – abgesehen von wenigen stark apologetischen Einwänden – nahezu blind, schwankend zwischen Banalität und Absurdität (was im Übrigen nichts mit Tertullians *„credo quia absurdum"* zu tun hat). Seine letzte Anmerkung bringt es auf den Punkt: „Aus Sicht einer tanzenden Theologie ist nicht mehr nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit theologischer Sprachformen zu fragen. Da Gott jenseits aller Moralität beheimatet ist, kann er weder angemessen noch unangemessen angerufen werden." (158, Anm. 30) Eine Theologie aber, die sich nicht an wissenschaftlichen Kriterien messen lässt, leistet dem religiösen Glauben einen Bärendienst und kann seinen fideistischen und seinen fundamentalistischen Vereinnahmungen von heute nichts mehr entgegensetzen. Davon hätte Nietzsche selbst wenig gehalten.

Die Theologie darf zu keiner Zeit der Frage nach der Angemessenheit der Gottesrede ausweichen. Denn diese stellt eine Macht dar, die nicht nur aufrichten, sondern auch zerstören kann – und damit eben auch zu einer moralischen Angelegenheit wird. Das Wort „Gott" ist nicht harmlos! Eine andere – im Übrigen evangelische – trinitarische Theologie des Tanzes, die genau mit diesem Topos beginnt, schlägt bspw. Karen Baker-Fletcher vor: *„Dancing with God"* (St. Louis 2006).

Trier Bernhard Fresacher

Müller-Dohm, Stefan: **Jürgen Habermas**. Eine Biographie. – Berlin: Suhrkamp 2014. 784 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–158–42433–9

Zum 85. Geburtstag ist die erste umfassende Biographie des weltweit rezipierten und diskutierten deutschen Denkers erschienen, der seinem amerikanischen Kollegen Dworkin als „der berühmteste lebende Philosoph der Welt" gilt. Müller-Dohm hat eine intellektuelle Biographie vorgelegt, welche einerseits Habermas' markante transdisziplin-

näre Denkentwicklungen nachzeichnet und ihn andererseits als „öffentlichen Intellektuellen" wahrnimmt, dessen gesellschaftlich-politische Interventionen wesentliche Debatten der deutschen Nachkriegsgeschichte beeinflusst bzw. maßgeblich geprägt haben. Der Band beleuchtet H.' Lebensgeschichte im Kontext der Zeit- und Gesellschaftsgeschichte; er konzentriert sich auf das immense Werk und die öffentliche Person von H. Alles Voyeuristische ist dem Biographen fremd. Ihm geht es um Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Theorieentwicklung und intellektuellen Praxis. M.-D. interessiert, ob und inwiefern H. als Hauptvertreter der zweiten Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule gelten kann.

Das Buch gliedert sich in die vier Teile „Katastrophe und Kindheit", „Politik und Kritik", „Wissenschaft und Engagement" sowie „Weltbürgerschaft und Gerechtigkeit". In seiner Kindheit und Jugend war dem mit einer Gaumenspalte zur Welt gekommenen und deswegen diskriminierten H. früh die Bedeutung sprachlicher Kommunikation aufgegangen. Auch als Hitlerjunge schützte ihn sein Sprachdefekt davor, „sich mit der herrschenden Ideologie zu identifizieren" (43f). Die Kapitulation 1945 erlebte er als Befreiung, „‚historisch und persönlich'" (45). Das Studium der Philosophie schloss er 1954 mit einer Diss. bei E. Rothacker über „Das Absolute und die Geschichte" ab. Die unveröffentlichte Arbeit unternimmt eine krypto-materialistische Interpretation der Weltalterphilosophie Schellings. Der emphatischen Schlusspassage zufolge habe der Mensch „‚den Prozeß der Geschichte Gottes noch einmal eröffnet'" und müsse nun „‚seinen weltgeschichtlichen Auftrag, Gottes Geschichte zu vollenden'" (69), ausführen. Bereits 1953 sorgt der damalige Journalist H. in der FAZ für Furore, als er Heidegger wegen der unveränderten Neuauflage seiner 1935 erschienenen, faschistisch imprägnierten Vorlesungen „Einführung in die Metaphysik" eine ungebrochene Heroisierung des Gewalttätigen und sein „Beschweigen" des planmäßigen nationalsozialistischen Massenmordes vorwirft. 1958 erinnert H. in einem Rundfunkbeitrag an den „‚deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen'", deren Erbe unentbehrlich und wiederaufzunehmen sei, „‚weil wir […] deren leibhaftige Träger getötet oder gebrochen haben'" (84).

Teil II behandelt eingangs H.' Zeit im Frankfurter Institut für Sozialforschung, seine Begegnung mit und Bewunderung für die dialektische Denkweise Adornos, seine Beschäftigung mit dem Marxismus als einer „‚empirisch überprüfbaren Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht'" (117), die persönliche wie politische Ablehnung von Seiten Horkheimers, die mühsame Suche nach einer Habilitationsmöglichkeit sowie den durch Gadamer ermöglichten Weggang aus Frankfurt nach Heidelberg. Dort begegnet er A. und M. Mitscherlich, woraus eine lebenslange Freundschaft entsteht. In die Heidelberger Zeit fällt 1962 die Veröffentlichung der Habil.schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit", welche sich zum sprichwörtlich gewordenen, wegweisenden ersten Hauptwerk entwickelt.

Eingehend kommt bei M.-D. das Engagement des öffentlichen Intellektuellen H. für eine soziale, partizipatorische Demokratie einschließlich einer Hochschulreform zur Sprache. Seine Sympathien mit der sowie sein Einsatz für die Studentenbewegung bis zum Konflikt mit deren militanten Teilen, denen er „‚linken Faschismus'" (192) vorwirft, sind eindrücklich dokumentiert. Auf wissenschaftstheoretischem Feld findet ab 1961 der Positivismusstreit mit K. Popper und dessen Schule statt, in dem H. nicht nur den halbierten Rationalismus des Kritischen Rationalismus zurückweise, sondern zugleich dazu beigetragen habe, dass die Kritische Theorie „der ‚Frankfurter Schule' als eigenständiges Paradigma innerhalb der Sozialwissenschaften wahrgenommen wird" (125). Aus der Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 entsteht drei Jahre später das gleichnamige Werk „Erkenntnis und Interesse", in dem es H. unternimmt, mit der Unterscheidung dreier Erkenntnisinteressen Gesellschaftskritik und emanzipatorische Praxis erkenntniskritisch zu begründen. Wird bereits in der Antrittsvorlesung behauptet, mit der Struktur der Sprache sei „‚Mündigkeit für uns gesetzt'" (128), so manifestiert sich seit den 70er-Jahren bei H. eine sprachtheoretische Wende, mit der das verständigungsorientierte Handeln und die darin erhobenen Geltungsansprüche immer größeres begründungstheoretisches wie praktisches Gewicht erhalten. 1971 verlässt H. erneut Frankfurt, um mit C. F. von Weizsäcker das Max-Plank-Institut in Starnberg zu leiten. Hier entstehen wichtige Werke, angefangen von dem den „theoretischen Bezugsrahmen" (235) für die Forschungen seiner Arbeitsbereiche liefernden Buch „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus" (1973). Darin findet sich die bedeutsame Feststellung, administrativ ließen sich „‚legitimationswichtige Überlieferungen nicht regenerieren'" (236). In Starnberg reift H.' voluminöse „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981).

Teil III liefert eine knappe Skizze von H.' definitivem Hauptwerk, der darin ausgearbeiteten Handlungstheorie und seiner Rekonstruktion der Ausdifferenzierung von Wissenskomplexen, Handlungssystemen und Lebensweltstrukturen. Die Gefahr einer systemischen „‚Kolonialisierung der Lebenswelt'" (296) wird betont. H.' hier ausführlich von Weber und Durkheim hergeleitete religionstheoretische These, in der Moderne sei Religion obsolet geworden und habe sich in kommunikative Ethik aufgelöst, thematisiert M.-D. nicht. Mit „Der philosophische Diskurs der Moderne" (1985) lege „Habermas gewissermaßen die Karten auf den Tisch" (303). Darin expliziert er seinen Begriff kommunikativer Vernunft und wendet sich gegen die postmodernistische Einebnung der Differenz zwischen Philosophie und Literatur. Der 1986 erstmals verliehene Leibniz-Preis ermöglicht H. den Aufbau einer rechtsphilosophischen Arbeitsgruppe, aus deren Forschungen „Faktizität und Geltung" (1992) hervorgeht, worin er herausstellt, dass Rechtsnormen der aus diskursiven politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen gewonnenen moralischen Legitimation bedürfen. M.-D. besucht H. zudem „in der Kampfzone ideenpolitischer Kontroversen" (337) und belegt u. a. am Historikerstreit, an der Auseinandersetzung um die Wiedervereinigung, der Asyldebatte sowie den Kontroversen um die Kriege auf dem Balkan und im Irak dessen Eintreten gegen eine „‚Entsorgung der Vergangenheit'" (353), für Verfassungspatriotismus und ein Weltbürgerrecht.

Im Teil IV wird H.' in Reden und auf Reisen artikulierte Aufmerksamkeit auf Probleme und Chancen interkultureller Verständigung deutlich. Dabei kommt auch sein seit der Frankfurter Friedenspreisrede von 2001 verstärktes Interesse an der Rolle der Religion in den postsäkularen Gesellschaften des Westens zur Sprache, für deren öffentliche Präsenz und Relevanz er sich nunmehr stark macht. In der Bioethik-Debatte unterstreicht er gegen die „‚liberale Eugenik'" (427) die durch bioethische Eingriffe gefährdete Unverfügbarkeit der Person, deren moralisches Handeln-Können er im Rahmen einer Gattungsethik grundgelegt sieht. Einen weiteren Schwerpunkt bildet das Konzept deliberativer Demokratie. Es greift angesichts fortschreitender Globalisierung über den Nationalstaat hinaus und verortet die Demokratisierung Europas in einer transnationalen Konstellation supranationaler Integration im Horizont einer föderalen, demokratisch verfassten Weltgesellschaft.

Sodann beleuchtet M.-D., ausgehend von der Kontroverse mit Henrich, H.' Auffassung nachmetaphysischen Denkens, dem er keine Erfassung und Klärung des Ganzen der Welt mehr zutraut, das indessen eine horizontale „‚Transzendenz von innen'" denke und sowohl die obsolet gewordene Metaphysik als auch das transzendentale Subjekt durch die Begriffe gegenseitiger Anerkennung, intersubjektiver Verständigung sowie unversehrter Intersubjektivität ersetze. Entlang der drei Grundfragen Kants skizziert M.-D. zum einen H.' „sprachpragmatische Spielart von Naturalismus und Realismus" (492–498), die einen „weichen" Naturalismus vertritt, der Erkenntnis als in Praktiken verkörperte Resultate evolutionärer Lernprozesse versteht, verbunden mit einem epistemologischen Realismus. Letzterer stellt eine in „Wahrheit und Rechtfertigung" (1999) vorgenommene Revision seiner Konsenstheorie der Wahrheit dar.

Der Abschnitt „Was soll ich tun? Von der Tugendzumutung zur Rationalitätsvermutung" (499–509) macht H.' Zuordnung von auf eine politische Gemeinschaft bezogenen Rechtsnormen, universalen moralischen Normen und partikularen ethischen Orientierungen und Werten deutlich und markiert den universalistischen und formalistischen Charakter seiner Diskursethik. „Was darf ich hoffen? Religion in der postsäkularen Gesellschaft" (509–521) rekapituliert knapp einige Stationen seines „religionsphilosophischen Denkens" (510) und legt vergleichsweise ausführlich seine beim Gespräch mit Ratzinger in der Münchener Akademie vorgetragenen Thesen dar. M.-D. versäumt nicht darauf hinzuweisen, dass Benedikt XVI. sich in einer Rede in Wien zwar auf H. berufe, ihn aber verkürzt zitiere, was dieser nach der Regensburger Rede ausdrücklich moniert habe, um das Christentum erneut in die Rolle einer „‚Vorläufergestalt'" für das „‚normative Selbstverständnis der Moderne'" (517) einzurücken. Als bemerkenswert betrachtet M.-D. H.' Bezüge auf die gemeinschaftliche Praxis des Ritus, durch die Religionen lebendig gehalten würden; er weist auch auf die evolutionäre Rolle hin, die H. dem Ritus mit Blick auf die Sprachevolution zuerkenne.

Kants Frage nach dem Menschen beantwortet M.-D. im Sinne von H. mit „Sprachlichkeit und Intersubjektivität" (521–530), wobei er von dessen frühem Interesse an der philosophischen Anthropologie über die Studien zur Interaktionskompetenz einen Bogen schlägt zu H.' „‚Intersubjektivität der Verständigung'" (524). Der Biograph verweist auf dessen Konzeption von „‚Individuierung durch Vergesellschaftung'" (527), um dann den „mehrstufigen Übersetzungsvorgang" aufzuzeigen, der „vom Ritus zum Mythos und von diesem zur Alltagssprache" (530) führe.

M.-D. ist mit dieser Biographie ein großer Wurf gelungen. Sein Buch stellt eine sowohl wissenschaftlich anspruchsvolle als auch gut lesbare, geradezu spannend geschriebene Arbeit dar, welche, mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat bestens dokumentiert, H.' Werk und öffentliches Leben kenntnisreich und nuanciert präsentiert. Den Bd. zeichnet aus, dass er nicht nur die Werkentwicklung prägnant und im Ganzen zuverlässig darstellt, sondern auch H.' Rezeption und kontroverse Diskussion kundig einbezieht. H. wird zu Recht als ein Philosoph und Gesellschaftstheoretiker gewürdigt, der sich an zahlreichen Wissensgebieten abgearbeitet hat und diese ebenso eigenständig wie eigensinnig in seine immer wieder aktualisierte und anders akzentuierte Konzeption zu integrieren vermag. Der Frankfurter Philosoph verbindet mit seinen Theorien der Öffentlichkeit, Kommunikation, Demokratie, Gesellschaft und Vernunft ein lebenslanges Engagement als gesellschaftskritischer öffentlicher Intellektueller, welcher vor keinen tagespolitischen Interventionen und ideenpolitischen Debatten zurückschreckt. Eben darin sei er der

herausragende Vertreter gegenwärtiger Kritischer Theorie. Das Buch bietet in dieser Fülle und Dichte mit ausführlichen Zitaten aus unveröffentlichten Korrespondenzen versehene Einblicke in H.' faszinierende und stimulierende Denkbewegungen. Dabei wird deutlich, dass er sich seit seinen intellektuellen Anfängen für Öffentlichkeit interessiert und in diese interveniert hat, dass er sich für die Einbeziehung der ausgeschlossenen Anderen theoretisch stark gemacht und praktisch eingesetzt hat, dass er in Auseinandersetzung mit der Naziherrschaft zu einem Vordenker der Demokratisierung geworden ist. Zugleich lässt sich feststellen, dass H. seit langem Fragen der Religion umgetrieben haben. Dem Vf. entgehen freilich die signifikanten Wandlungen seiner religionstheoretischen Position. Dass M.-D. dessen Verdikt gegen die Behauptungen der Theologie, welche H. 1971 für sinnlos befand, nahtlos in den Abschnitt über die postsäkulare Gesellschaft einfügt, ist m. E. deplatziert. Die theologische Rezeption von und Kritik an H.' Religionsverständnis wird von M.-D. kaum zur Kenntnis genommen. Metz wird nur einmal beiläufig erwähnt; Peukert fehlt völlig. Gleichwohl bleibt H. für die Theologie ein bedeutender Gesprächspartner, der seit jungen Jahren auf die nationalsozialistische Judenvernichtung und das verdrängte jüdische Erbe aufmerksam gemacht hat, der in luziden Beiträgen zu Adorno, Scholem, Benjamin oder Buber jüdisches Denken ingeniös erschlossen hat und philosophisch zu übersetzen versucht, als einer, dem bereits früh die Bedeutung des Ritus aufgegangen ist und der als religiös Unmusikalischer einen reflektierten Glauben im Streit um die Wahrheit herausfordert und anerkennt.

Korrekturen: Der auf S. 617 angegebene Theologe heißt nicht Ostowoch, sondern Ostovich. Der Beitrag von Lobkowicz (668) erschien in der Zeitung „Die Tagespost". Der Artikel von Maly (722) findet sich im Jahrgang 80 der ThPh. Die Literaturangabe zu dem von mir herausgegebenen Band „Habermas und die Theologie" (711) ist verunglückt.

Luzern Edmund Arens

Rohs, Peter: **Der Platz zum Glauben.** – Paderborn: Mentis 2013. 152 S. (ethica, 25), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–89785–323–2

Peter Rohs legt mit seinem Werk über den Platz des religiösen Glaubens ein dichtes Argument für eine ethikotheologische Rechtfertigung der Rationalität zentraler Annahmen eines entmystifizierten Christentums vor. Obwohl es, laut R., aus Sicht der theoretischen Vernunft kein überzeugendes Argument für die Existenz Gottes gibt, bemüht er sich zu zeigen, dass aus Sicht der praktischen Vernunft der Glaube an Gott als postmortalen Richter über das menschliche Leben ein rational zulässiger Glaube ist. Neben einer libertarianistisch verstandenen Freiheit und der durch sie implizierten Zurückweisung des Physikalismus setze dieser Glaube – im Gegensatz zum durch das griechische Denken ins Widervernünftige gesteigerten klassischen Theismus – nur ein für mündige Personen annehmbares Minimalbild sowohl Gottes als auch des Christentums voraus.

Zum Gottesbild: Wir können, laut R., Gott vernünftigerweise nur die Eigenschaften zuschreiben, die er haben muss, um als unbedingt heiliger Richter über uns im Leben nach dem Tode zu urteilen. Weder Allmacht noch Ewigkeit oder Allwissenheit und Gottes Souveränität über die Welt sind dafür notwendig. Stattdessen ist Gott, ganz anthropomorph gedacht, eine in der Zeit existierende, nicht-allmächtige, tätige Person, welche die zukünftigen Handlungen freier Wesen jetzt noch nicht kennt, aber über ausreichend Macht und Wissen verfügen wird, um nach dem Tod des Menschen diesen körperlich aufzuerwecken und in einem absolut gerechten Prozess zu richten.

Zum Christentum: Nicht nur das klassische Gottesbild wird entkernt und vom Platz des Glaubens ausgeschlossen, auch entscheidende christliche Annahmen werden als rational nicht vertretbar zurückgewiesen. R. verabschiedet sich von der Gottmenschlichkeit Jesu Christi, die er als die Existenz eines zweiten Gottes auffassen würde, sowie von der paulinisch-augustinischen Theorie der Erbsünde und ihren modernen Weiterentwicklungen, da sie der Gerechtigkeit widersprächen. Er zieht konsequenterweise die Schlussfolgerung, dass damit auch die gesamte traditionelle katholische wie evangelische Theologie des Kreuzes nicht mehr vertreten werden kann, und argumentiert schlussendlich, dass die Hoffnung auf einen gnädigen Gott, der dem Menschen unverdienterweise Gnade schenkt, mit grundlegenden Forderungen der Gerechtigkeit nicht vereinbar ist.

Laut R. bleibt ein Christentum, das sich auf Glaubensannahmen stützt, die sich allein durch ihre moralphilosophische Vernünftigkeit (Bergpredigt) auszeichnen und im Verbund mit Hoffnung und Liebe auf den eschatologischen Gerichtstag ausgelegt sind. Dieser so qualifizierte christliche Glaube zeichne sich vor dem Atheismus durch einen Rationalitätsvorsprung aus, der theoretisch zwar nicht eingelöst werden könne, aber dennoch gut mit der praktischen Vernunft harmoniere. Wer davon ausgeht, dass der Mensch frei und vernünftig handeln kann, der darf, so R., auch auf rational zulässige Weise hoffen, dass Gott existiert und uns im Leben nach dem Tode richten wird.

R.' „Der Platz zum Glauben" ist ein Buch, das sowohl durch seine argumentative Ambition besticht und provoziert als auch daran leidet, dass R. sich dafür entschieden hat, die Prägnanz seines Gedankenganges durch Verzicht auf ausführliche und detailreiche Diskussionen nicht zu stören. Dadurch entsteht der Eindruck, dass seine Prämissen an entscheidenden Stellen in der Luft hängen. Obwohl R. fast alle wichtigen Themen der Religionsphilosophie und Theologie streift und sie mit Leichtigkeit hätte ausführlicher behandeln können, und obwohl es zu jedem seiner Argumente aus philosophischer und theologischer Sicht viel zu sagen gäbe, konzentriere ich mich im Folgenden auf zwei philosophische Probleme, die mir nur in ungenügender Länge diskutiert scheinen: Erstens auf die R.sche Einschätzung der Leistungsfähigkeit der theoretischen Vernunft und zweitens auf die R.sche Konzeption der Satispotenz Gottes, welche die klassische Omnipotenz ersetzen soll.

Erstens: Im Zuge der Rechtfertigung eines rein ethikotheologischen Ansatzes der Rationalität religiösen Glaubens unterscheidet R. zwischen ethikotheologischen und physikotheologischen Argumenten für die Existenz Gottes und argumentiert, dass die Blickrichtung der Physikotheologie in die Vergangenheit und die der Ethikotheologie in die Zukunft gerichtet ist:

„In der Physikotheologie soll die Vorstellung von Gott benutzt werden, um eine theoretische Erklärung bestimmter Gegebenheiten der natürlichen Welt zu geben. Schon dass es überhaupt eine materielle Welt gibt, soll durch eine Wirksamkeit Gottes erklärt werden. [...] Die Blickrichtung der Physikotheologie geht daher in die Vergangenheit. [...] Eine ebenso große Rolle hat die Ethikotheologie gespielt. In ihr geht es um Gott als moralischen Gesetzgeber, vor allem aber als gerechten Richter, der letztendlich für eine ideale Verwirklichung von Gerechtigkeit sorgt. Die Blickrichtung der Ethikotheologie geht also in die Zukunft." (71)

R. zufolge ist die theoretische Vernunft nicht in der Lage, die Existenz Gottes physikotheologisch zu begründen:

„Ein rationaler Theist ist ein Theist, dessen Glaube rational zulässig ist. Er sollte idealerweise über theoretische Argumente dafür verfügen, dass es einen solchen Glauben gibt [...] und zweitens über rationale Argumente, die zeigen, wo die Begrenzung dieses Platzes liegt, wo der Aberglaube anfängt. [...] Es gehören nicht dazu theoretische Argumente zugunsten der Existenz Gottes, schon deswegen, weil es keine gibt. In diesem Punkt sollte man, so meine ich, die Einsichten von Hume, Kant und James (und von manch anderem) akzeptieren." (46–47) Weiter: „Dass die Physikotheologie nicht zu Beweisen für die Existenz Gottes taugt, sollte seit den Arbeiten von Hume und Kant zu diesem Thema klar sein." (88)

An dieser Stelle macht R. es sich etwas zu leicht. Obwohl er, zum einen, gängige Probleme der Thematik der Gottesbeweise, wie sie von Kant hervorgehoben worden sind, diskutiert, ist die in den vergangenen Jahrzehnten geführte Debatte der analytischen Religionsphilosophie zur Leistungsfähigkeit der theoretischen Vernunft in Bezug auf die Möglichkeit der Gottesbeweise nur sehr verkürzt rezipiert, was umso verwunderlicher ist, da R. selbst bspw. den von Bromand und Kreis 2011 hg. Band „Gottesbeweise von Anselm bis Gödel" erwähnt, ohne allerdings näher auf ihn einzugehen. Auch *pace* Kant darf die Frage nach der Möglichkeit der Gottesbeweise keinesfalls als erledigt gelten. Zum anderen ist R.' Verständnis der Physikotheologie unnötig eingeengt: Nicht jedes physikotheologische Argument ist *per se* notwendigerweise auf die Vergangenheit des Universums gerichtet. Das populärste Argument dieser Art ist das Kalam-Argument, das explizit und notwendigerweise auf die Vergangenheit des Universums gerichtet ist und aus seiner vermeintlichen Endlichkeit auf eine erste transzendente Ursache desselben schließen will. Ein ebenso großer Fundus an kosmologischen Argumenten ignoriert allerdings die Vergangenheit und konzentriert sich auf die *gegenwärtige* Existenz der Welt. Diese Argumente basieren, vereinfacht gesagt, auf der Annahme, dass das Universum jetzt existiert, obwohl dies metaphysisch nicht notwendigerweise der Fall ist. Auf dieser Prämisse aufbauend und unter Berufung auf den Satz vom zureichenden Grunde versuchen sie zu zeigen, dass es plausibel ist anzunehmen, dass es eine gegenwärtig die Welt erschaffende Ursache gibt, die wir Gott nennen (*creatio ex nihilo* und *creatio continuans*). Auch wenn das Argument als stringenter Gottesbeweis für die Existenz des christlichen Gottes selbst strittig ist, scheint es mir doch contra R. zu zeigen, dass die theoretische Vernunft mindestens die Ressourcen hat zu argumentieren, dass es eine transzendente Ursache des Seins der Welt gibt, und dass allein aus theoretischen Gründen ein diese Ursache verneinender Atheismus zurückgewiesen werden muss, ganz ohne Rekurs auf ethikotheologische Überlegungen.

Zweitens: Ein damit zusammenhängender Punkt betrifft R.' Lösung des Theodizee-Problems und seine damit einhergehende Konzeption der göttlichen Macht. Für R. ist die klassische Vorstellung einer Allmacht Gottes philosophisch und theologisch nicht zu begründen. Seine Lösung des Theodizee-Problems besteht daher darin, die *Allmacht* Gottes durch eine *Satispotenz* Gottes zu ersetzen: Gott will das Leid verhindern, aber er kann es schlechterdings nicht. Er ist mächtig genug (*satis potens*), bzw. er wird mächtig genug sein, um die Toten aufzuerwecken und zu richten, aber er ist (momentan) nicht in der Lage, das Leid in der Welt zu verhindern: „Das zeitlich verstandene ‚satis potens' [...] besagt: wir können uns deswegen auf die Verheißungen Gottes verlassen, weil wir annehmen dürfen, dass die erforderliche Macht vorhanden sein wird, wenn sie erfüllt werden sollen." (100)

An dieser Stelle ergeben sich mehrere Schwierigkeiten: Zum einen scheint die Zurückweisung der Allmacht innerhalb der Diskussion des Theodizee-Problems *ad hoc* zu sein, da R. keinen Grund für die Theorie der Satispotenz angibt außer demjenigen, dass sie eben das Theodizee-Problem für seine Ethikotheologie erledigt. Nachdem er die Allmacht Gottes aufgegeben hat, stellt er dann auch fest: „Im Rahmen der Ethikotheologie gibt es kein Theodizee-Problem." (99) Zum anderen verpflichtet die Zurückweisung der Allmacht R. dazu, die gesamte Schöpfungstheorie und die mit ihr verbundenen, oben erwähnten kosmologischen Argumente als irrelevante philosophisch-theologische Fragehorizonte abzutun. So einfach ist das aber nicht: Entweder ist der satispotente Gott mächtig genug, um die Welt aus dem Nichts zu erschaffen und gegenwärtig im Sein zu halten, oder er ist es nicht. Wenn er es ist, dann ist unklar, inwiefern sich der Begriff der Satispotenz von dem der Omnipotenz unterscheidet, was die R.sche Lösung des Theodizee-Problems zunichte machen würde (es wäre *ad hoc* zu argumentieren, dass der satispotente Gott alles kann, was der omnipotente Gott kann – außer eben das Leid zu verhindern). Wenn er es nicht ist, dann kann der R.sche Gott nicht der Schöpfer der Welt sein. Letzteres scheint genau der Intention von R. zu entsprechen:

„Es wurde auch die Ansicht Fichtes angeführt, dass in der Schöpfungslehre das Kriterium der Falschheit einer jeden Religion liegt. [...] Die Schöpfungslehre hat sich wegen der Existenz der Übel, aber auch in Folge des wissenschaftlichen Fortschritts aus einem Argument für die Existenz Gottes in eines gegen sie verwandelt. [...] Die biblische Erzählung von der Schöpfung kann ohnehin nur noch als Mythos gelten. Die Verbindungen zu den mesopotamischen und ägyptischen Schöpfungsmythen sind inzwischen ja gut erforscht." (99)

R. scheint an dieser Stelle zu ignorieren, dass die Kontingenz der Welt ein vom naturwissenschaftlichen Fortschritt unabhängiges und eigenständiges philosophisch-theologisches Problem ist, das man nicht mit dem Verweis auf den mythischen Charakter des ersten Buches Mose erledigen kann.

Wenn der satispotente Gott nicht der Schöpfer der Welt ist, dann steht die theoretische Vernunft vor wenig erfreulichen Alternativen: Entweder ist die Frage nach dem Grund der Welt der Vernunft prinzipiell nicht zugänglich, oder es gibt keinen Grund für die Existenz der Welt, oder es gibt einen von Gott verschiedenen Grund der Welt. Während es unklar ist, für welche Option R. sich entscheiden würde (ich schwanke in meiner Einschätzung zwischen der ersten und der zweiten), scheinen mir alle drei Optionen philosophisch unbefriedigend zu sein. Letzten Endes wirft der R.sche Versuch, die Vernünftigkeit des Glaubens mit den Mitteln der praktischen Vernunft aufzuweisen, wieder zurück auf die Frage nach dem Wesen der theoretischen Vernunft und ihre Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?"

Bochum Benedikt Paul Göcke

Mutschler, Hans-Dieter: **Halbierte Wirklichkeit**. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 340 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7666–1721–7

Hans-Dieter Mutschler, Prof. für Natur- und Technikphilosophie in Krakau/Polen, Dozent in Frankfurt/Main und Zürich, verfügt über eine mehrfache Qualifikation in den Bereichen Philosophie, Physik und Theologie. Er hat zahlreiche Publikationen zu Grenzfragen zwischen diesen vorgelegt.

Thema des hier zu besprechenden Buches ist „der ideologische Missbrauch der Naturwissenschaften zu Zwecken des materialistischen Monismus, der sich auf diese Art seriös gibt" (9). Die Verbindung von wissenschaftlichem Scharfsinn und ideologischer Verblendung führe heute dazu, dass „eine erdrückende Phalanx von Intellektuellen sich einerseits an den nicht genug zu lobenden Naturwissenschaften orientiert, damit aber auf der andern Seite einen außerordentlich simplen Materialismus verbindet", der sich aggressiv gegen Religion in jeder Form richtet. Woher kommt es, dass hoch angesehene Wissenschaftler oder auch Philosophen auf dem Gebiet des Weltanschaulichen derart unter Niveau gehen? (12f)

Es scheint, dass sie von undurchschauten Motiven gesteuert werden, welche nach der Einheit aller Dinge streben, die monistisch gefasst wird (12). Die monistische Einheit herzustellen ist ihr größtes Begehren, dem alles, auch die (vernehmende, für das unbewältigbare Ganze offene) Vernunft geopfert wird, während ihr (formal-logisch schlussfolgernder und praktisch Mittel auf Zwecke ausrichtender) Verstand desto perfekter arbeitet und auf seinem Gebiet faszinierende Leistungen hervorbringt (110).

Für den Materialisten ist das Reale nichts als Materie und ihre wesentlichen Eigenschaften sind (blinder) Zufall und (blinde) Notwendigkeit. Er „weiß also ein für alle Mal, woran er mit sich und mit der Welt dran ist. Er erspart sich das Bodenlose des Glaubens, die Kontingenz des Wissens, den bohrenden Zweifel, die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Erfahrung" (14).

Doch das Reale ist von einer unreduzierbaren Vielfalt, der eine Vielfalt unserer Erkenntniszugänge entspricht. Wir haben nur die Möglichkeit, diese Vielfalt behutsam formal zu bestimmen und partiell zu ordnen, können sie aber nicht zu einer Einheit des Wissens bringen. Versucht man es – in einer Art „gnoseologischer Konkupiszenz" (Karl Rahner) – dennoch, dann erzeugt man eine monistische Ideologie (15f; 52; u. ö.).

Der heute herrschende materialistische Monismus kommt mit seinem Gegensatz, dem spiritualistischen oder Geistmonismus, darin überein, dass beide das jeweils Andere, den Geist bzw. die Materie, nur als Epiphänomen und nicht als Eigenständiges anerkennen (17f). Beide gebärden sich totalitär, erheben den Anspruch, das Sein auf den Begriff gebracht zu haben und mit einem Generalschlüssel alle Phänomene zu erklären.

Dagegen plädiert M. für eine pluralistische Ontologie, welche den Seinsbegriff nur formal fasst und pluralistisch auffächert bzw. das Sein analogisch versteht und verschiedene Weisen, Stufen, Schichten des Seins zulässt (19f; 37; 44; 49; 51; 132; 215; 232ff; 287ff; 304). Die Gegensätze und Spannungen auszuhalten, kennzeichne die Reife menschlicher Existenz, während Ideologien sie monistisch reduzieren. Die Kategorien unseres Weltverständnisses müssten wir aus der Erfahrung gewinnen, ohne sie auf eine einzige zu reduzieren. Das Ganze, die Einheit aller Dinge, bleibe uns letztlich entzogen und fragwürdig, so fragwürdig, wie wir uns selber sind. Darauf gebe es nur zwei mögliche Antworten: entweder Skeptizismus und Agnostizismus oder religiöses Vertrauen (19f).

Diese in Kap. 1 (Einführung) angedeutete Grundperspektive wird in den folgenden Kap.n in materialreichen, hochgradig differenzierten, scharfsinnigen Argumentationen und Auseinandersetzungen mit anderen Positionen entwickelt.

Zunächst befasst sich Kap. 2 (22–45) mit dem Verhältnis von Wissenschaft (mit objektiver Beobachterperspektive, Überprüfbarkeit, Formalsprache) und Lebenswelt (mit Betroffenenperspektive, Erlebnisqualitäten, natürlicher Sprache). Wir springen zwischen beiden Perspektiven hin und her und können auf keine von beiden verzichten. Wissenschaft und Lebenswelt sind wie die unabhängigen Brennpunkte einer Ellipse. „Wenn wir beides zulassen, die formalen Konstrukte der Wissenschaft, ihre Ermöglichung technischer Weltbewältigung und unsere konkrete Leiberfahrung als geschichtlich handelnder, psychosomatisch verfasster Wesen, dann fächert sich uns das Sein auf" (44).

Kap. 3 (46–130) zeigt, dass „die drei Säulen des Materialismus" (Materieprinzip, Supervenienzprinzip, Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt) keiner Überprüfung standhalten, weshalb sie gewöhnlich nicht überprüft, sondern einfach nur als gültig vorausgesetzt werden. Auch Materialisten haben ihre Dogmen. Sie unterstellen, dass wir alle wüssten oder dass zumindest die Physik wüsste, was Materie sei. Aber der Begriff Materie kommt in keiner einzigen physikalischen Formel vor, ja kann es gar nicht. Physik weiß nicht, was Materie ist (62). Die Berufung der Materialisten auf die Physik geht ins Leere. Begriffe wie Materie und Kausalität entstammen unserer praktischen Lebenswelt, von dort übertragen wir sie in die Wissenschaft, um uns diese verständlich zu machen (58). Aus unserer lebensweltlich-praktischen Erfahrung kennen wir die Differenz zwischen Geist und Materie: wir greifen in die Materie ein, aufgrund von Motiven, die sich zuvor in unserem Geist gebildet haben, d. h. wir sind eine Art Amphibium zwischen Geist und Materie und können den Begriff Materie immer nur korrelativ zum Begriff Geist bestimmen (71). Wenn aber der Materiebegriff abhängig ist vom dualen Begriff des Geistes, dann ist der Materialismus am Ende (und der Spiritualismus ebenso).

Das Kausalprinzip ist als pragmatische Forschungsmaxime (und nützliches Interpretament zum Verständnis der Naturvorgänge) sehr sinnvoll, aber von einer kausalen Geschlossenheit der Welt kann keine Rede sein. Daher hatte schon Bertrand Russell vorgeschlagen, auf den Kausalitätsbegriff zu verzichten, und viele Philosophen der Physik folgen ihm darin (101ff; 108ff). Eine ganz andere Bedeutung hat der Satz vom zureichenden Grund: Er meine, dass es kein Objekt in dieser Welt gibt, bei dem wir nicht fragen könnten, warum es so ist und warum es überhaupt ist (94; 113; 127f). Materialisten hingegen stufen die Welt zur schieren Faktizität herab; vieles (Warum ist die Welt? Warum sind die Naturkonstanten so? Warum bringt die Evolution Bewusstsein hervor, wenn es doch auch ohne gut geht?) ist dann halt so, ohne verstehbaren Grund (128f).

Kap. 4 „Das Neue in der Welt – Emergenz" (131–170) weist die Unzulänglichkeiten der drei naturalistischen Positionen auf. Die stärkere vierte Position gibt den materialistischen Rahmen auf und wählt entweder eine starke Metaphysik (so Peirce oder Whitehead), mit der Gefahr, metaphysisch überschwäng-

lich zu werden, oder wechselt in die Theologie über, womit allerdings der Bereich des allgemein vernünftig Zugänglichen verlassen wäre.

Kap. 5 gilt dem „Hegel'schen Idealismus" (171–214). Kap. 6 zeigt, inwiefern beide, „Spiritualistisches und materialistisches Einheitsdenken" (215–235), durch eine pluralistische Ontologie zu ersetzen sind. Kap. 7 „Die Selbstaufhebung des monistischen Materialismus" (236–264) verfolgt, wie dieser seit 100 Jahren gezwungen ist, seine Prämissen ständig zu verstärken. Materialisten machen selbst von dem Gebrauch, was sie ihren Gegnern verbieten.

Kap. 8 fragt: „Was wäre die Alternative?" (265–278). Sie könnte beim lebensweltlich erfahrenen psychosomatischen Zusammenhang des Menschen ansetzen und diesen analogisch auf die außermenschliche Natur übertragen. Kap. 9 „Wegzuräumende Hindernisse" (279–302) stellt sich den Standardeinwänden szientifischer Materialisten gegen theologische Weltdeutungen.

Das letzte Kap., Kap. 10, „Das spirituelle Narrativ" (303–328), das auf das christliche Sinnangebot eingeht, ist durch eine „Zäsur des Geltungsanspruchs" vom Vorausgehenden abgesetzt (21). Hier plädiert M. – anstatt wie Materialisten nur ein evolutionäres Epos mit Aneinanderreihung nichtnotwendiger Fakten ohne jeden Sinnzusammenhang zu erzählen und anstatt wie Peirce, Whitehead oder Hegel Theologie mit Naturwissenschaft über eine (voraussetzungsreiche) metaphysische Großerzählung zu vermitteln – für eine (bescheidenere) „narrative Theologie der Natur" (303), welche, da sie Qualität höher wertet als Quantität, die riesige kosmische und biologische Evolution christlich deuten kann, ohne mit den Fakten zu kollidieren (325). Diese christliche Erzählung hat sich freilich am Theodizeeproblem abzuarbeiten (327f). Aber die Abschaffung Gottes erzeugt ein mindestens ebenso dorniges Problem, denn dann gibt es keine Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. „Trotz all dem auf Gerechtigkeit zu hoffen, scheint die bessere Lösung." (303)

Es folgen Anmerkungen (329–332) und Literaturverzeichnis (333–340).

Leider fehlt ein Personenverzeichnis, das erlauben würde, erwähnte, zitierte, kritisierte Autoren im Buch wiederzufinden. Wünschenswert wären auch Untergliederungen der Kap., welche die Struktur der Gedankenführung erkennbar machten, sowie Hervorhebungen der Hauptargumente. Sehr hilfreich aber sind die den einzelnen Kap.n vorangestellten Zusammenfassungen.

Das reichhaltige Buch bietet beste Aufklärungsarbeit. M. setzt sich souverän mit den verschiedensten Seiten auseinander, deckt Fehler in Denkweisen auf, spart auch nicht mit Kritik an Theologen (z. B. 165ff) und er entfaltet in einem großen Bogen eine gut begründete Gesamtperspektive. Ein meisterliches Buch, dem man viele Leser wünscht, insbes. viele im naturalistischen Vorurteil unserer Zeit befangene oder an ihm sich abarbeitende Intellektuelle.

Werther Hans Kessler

Lohfink, Gerhard: **Der neue Atheismus**. Eine kritische Auseinandersetzung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 144 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–460–30031–6

Das Buch „Der neue Atheismus" von Gerhard Lohfink, das eine überarbeitete und erweiterte Fassung seines Werkes „Welche Argumente hat der neue Atheismus?" aus dem Jahr 2008 ist, untersucht die Plausibilität von acht Argumenten, die der sog. ‚Neue Atheismus' gegen religiösen bzw. spezifisch christlichen Glauben vorbringt. Der Autor gelangt zu dem Ergebnis, dass keines der acht Argumente eine schlüssige Kritik am christlichen Bekenntnis bietet, und fordert daher eine offensive Auseinandersetzung mit dem ebenfalls in einer neuen offensiven Haltung auftretenden Neuen Atheismus.

Ausgehend von der Zeitdiagnose eines Wiedererstarkens atheistischer Religionskritik, die der Autor durchaus für begrüßenswert hält, da Gläubige unter einen höheren Rechtfertigungsdruck hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen gelangten (7), werden acht Kernargumente aus den Schriften verschiedener Vertreter des neuen Atheismus destilliert und auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht.

Die ersten beiden Argumente betreffen Varianten des zeitgenössischen Naturalismus, welche entweder naturwissenschaftlich angehauchte All-Erklärungen der Welt liefern (Argument I) oder den Feuerbach'schen Projektionsverdacht szientistisch aktualisieren (II). Der Autor verweist dagegen auf die methodischen Grenzen, denen sich jede naturwissenschaftliche Erklärung der Welt zu stellen hat, und weist dem Naturalismus methodische Ungedecktheit nach. Das dritte und das vierte Argument verhandeln evolutiv-reduktionistische Erklärungen des Menschen (III) und des sittlich Guten (IV), welche in ihren All-Erklärungsansprüchen unterkomplex und methodisch prekär sind – in einer qualifizierten Form sei die Evolutionslehre hingegen kompatibel mit dem biblisch-christlichen Bild eines Schöpfergottes. Das fünfte Argument wendet sich dem Theodizee-Einwand zu. Der Autor versucht zu zeigen, warum die Existenz von unsagbar großem Leid letztlich keinen schlüssigen Einwand gegen das christliche Bekenntnis darstellt (V). Die letzten drei Argumente verhandeln Vorurteile gegenüber dem biblischen (und besonders alttestamentlichen) Gottesbild, welches jedoch weder gewalttätig (VI) noch primitiv (VII) oder weltverneinend (VIII) sei. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass keines der acht analysierten Argumente eine stichhaltige Widerlegung des christlichen Bekenntnisses sei und der Christ eine „bessere Antwort auf die großen Fragen des Lebens" (139) habe als der Atheist.

Der Autor legt mit seinem Werk eine knappe, konzise Auseinandersetzung mit den Schlüsselargumenten des Neuen Atheismus vor, die durch ihre systematisierende Aufbereitung der Debattenlandschaft und ihre analytische Schärfe besticht. Der Verzicht auf ausufernde Rekonstruktionen einzelner Positionen innerhalb des Neuen Atheismus macht das Buch zu einer pointierten und kurzweiligen Lektüre, die sich als systematische Einführung in die Debatte um den Neuen Atheismus und als Übersicht zu den zentralen Streitpunkten zwischen Theisten und (neuen) Atheisten gut eignet. Besonders gelungen ist zum einen die angenehm unaufgeregte Kritik an atheistisch verzerrten Vorstellungen und Vorurteilen zum biblischen Gottesbild und zum Verständnis der Bibel als ‚Heiliger Schrift' im Ganzen – weder ist man als gläubiger Christ auf einen kruden Kreationismus festgelegt, noch ist die Bibel eine gewaltverherrlichende Narration über einen allwissenden und allmächtigen Despoten. Insbes. die sog. ‚Neuen Atheisten' verblüffen in zeitgenössischen Debatten immer wieder mit erstaunlicher Unkenntnis der zeitgenössischen biblischen Theologie, sodass die Gegenkritik des Autors eine zugleich notwendige und einleuchtende Antwort darstellt. Zum anderen überzeugt die Entlarvung naturalistischer All-Erklärungsversuche als methodisch unhaltbare Aussagen, die letztlich in (im schlechten Sinne) metaphysische Thesen kippen: Wer ohnehin nur quantitative Untersuchungsmethoden zulässt und ausschließlich innerweltliche Erklärungen akzeptiert, wird genau dann, wenn er die Welt im Ganzen erklären will, „mit einer verengten Sicht der Wirklichkeit arbeiten und […] unzulässige Grenzüberschreitungen vornehmen" (13).

Bei all diesen Stärken hat das Werk jedoch auch zwei Schwächen, die den positiven Gesamteindruck schmälern. Erstens gibt es in dem Werk einige offene Enden, in denen der Autor eine umstrittene These äußert, diese Kontroverse dann aber sofort abbricht. Bspw. stellt er in Frage, ob es das „Gefühl für Anstand und Moralität auch bei Atheisten überhaupt geben könnte, wenn die lange Geschichte des Kampfes um das Gute nicht vorausgegangen, wenn es Mose und Jesus und die großen Heiligen der Kirche nicht gegeben hätte" (79) – damit könnte jedoch auch lediglich das alte Vorurteil der Unmoralität des Atheismus aufgewärmt werden. Ebenso verwechselt er einen philosophischen Sinn von Unbedingtheit, wie er sich in stets über konkrete Kontexte hinausgreifenden Begriffsbildungen und Geltungsansprüchen manifestiert, mit einem umfassenden Transzendenzverständnis und stellt die These auf, dass ein Gottesbeweis am unendlichen Horizont einer jeden Begriffsbildung ansetzen könnte (47); oder er begegnet der religionskritischen Aussage, dass die Welt ohne Religion besser wäre, mit der zu einfachen Gegenthese, dass „die Menschheit längst an globaler Depression zugrunde gegangen wäre, wenn es nicht den Trost und das Glück des Glaubens an Gott gäbe" (101). Derartige Behauptungen, die immer wieder eingestreut werden, bedürften einer näheren Erläuterung, die der Autor jedoch nicht leistet.

Zweitens ist m. E. die Verhandlung des Theodizee-Einwandes problematisch. Der Autor legt eine Mischung aus verschiedenen Widerlegungsstrategien vor, in der er das Leid auf der Welt einerseits aus der Freiheit des Menschen erklärt (und auch Naturkatastrophen letztlich auf den Missbrauch menschlicher Freiheit zurückführt), andererseits aber auch einer Depotenzierungsstrategie nicht abgeneigt zu sein scheint, wenn er bspw. schreibt, dass das Leid daraus entstehe, „dass wir die Ordnung und die Schönheit der Welt nicht mehr wahrnehmen können" (86f). Zudem gibt es Aussagen, die ungewollt zynisch oder quasi-pädagogisch wirken können, etwa wenn behauptet wird, dass durch den Glauben „schon jetzt mitten in allem Schmerz ein unendlicher Sinn" (97) erfahrbar werde. In meinen Augen funktioniert diese Mischstrategie nicht, da sowohl die Depotenzierungs- und Bonisierungsversuche scheitern als auch die impliziten Annahmen einer free-will-defense nicht ausgewiesen werden. Darum muss diagnostiziert werden, dass der Autor sein Beweisziel, die „Argumente des Atheismus zu falsifizieren" (13), im Falle des Theodizee-Einwands nicht wirklich erreicht.

Abschließend bietet das Werk eine gelungene, präzise und weitgehend überzeugende Darstellung und Kritik zentraler Thesen und Argumente des Neuen Atheismus. Das Werk ist insbes. als Einleitung in die Thematik oder als Bündelung theologischer Gegenkritik eine wertvolle wissenschaftliche Arbeit. Wer jedoch eine vertiefte und detaillierte Auseinandersetzung mit einzelnen Vertreter/inne/n des neuen Atheismus und besonders des Theodizee-Einwands sucht, wird noch weitere Literatur hinzuziehen müssen, die auf diese Themenbereiche ausführlicher eingeht.

Köln Martin Breul

Systematische Theologie

Geffré, Claude: **Le christianisme comme religion de l'Évangile**. – Paris: Cerf 2012. 358 S., pb. € 29,00 ISBN: 978–2–204–09837–3

Die hier zusammengeführten Beiträge des Pariser Fundamentaltheologen Claude Geffré sind ebenso Bilanz eines jahrzehntelangen Schaffens, wie sie Perspektiven künftigen theologischen Denkens aufzeigen. Der Dominikaner, lange Jahre Prof. in der Ordenshochschule Le Saulchoir, dann am Institut Catholique de Paris, integriert Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit dergestalt in die Fundamentaltheologie, dass sich diese aus ihrer Verwurzelung in der Geschichte des christlichen Denkens heraus als hermeneutischer Vollzug der Glaubenserkenntnis im Angesicht der Gegenwart und im Dienst an der Zukunft erweist. Die Bedeutung dieser hermeneutischen Fundamentaltheologie zeigt sich – um es mit einem gegenwärtig in der französischsprachigen Fundamentaltheologie einflussreichen Stichwort auszudrücken – in erster Linie in ihrer Eigenschaft als „Stil" (G. selbst verwendet den Begriff z. T. ebenfalls explizit, z. B. 64), dessen Kennzeichen nicht zuletzt intra- und interdisziplinäre Anschluss- und Synthesefähigkeit sind. Stets grundiert auch das systematische Erbe der thomistisch-thomasischen Tradition Le Saulchoirs, das ihm gleichwohl v. a. als Modell bzw. „Stil" Vorbild ist (s. dazu auch 295), G.s Umgang mit den Fragestellungen der Gegenwart. So ist sein Denken geprägt von einer inkarnatorischen Konzentration der Weite zwischen Schöpfung und Eschaton (s. dazu 62, 92, 166, 177, 226 u. ö.). Mit der Sammlung von Aufsätzen und bisher unveröffentlichten Texten zumeist aus der Zeit nach der Jahrtausendwende, in denen G.s besondere Aufmerksamkeit der Stellung des Christentums im religiösen Pluralismus der Zeit gilt, liegt eine Art Vermächtnis des Dominikaners vor, dessen Anliegen im Titel prägnant zusammengefasst ist. Die den einzelnen Beiträgen inhärente Herangehensweise setzt manche fundamentaltheologischen Debatten der vergangenen Jahrzehnte voraus, lässt sie aber in gewisser Weise auch hinter sich bzw. übersteigt sie.

In einem ersten Teil widmen sich acht Beiträge dem „christlichen Unterschied" – die Formulierung greift den Titel eines von G. herausgegebenen, seinem theologischen Weggefährten Michel de Certeau SJ gewidmeten Sammelbandes auf (zu seiner Freundschaft mit Certeau s. 294). Die ebenfalls acht Beiträge des zweiten Teils sind unter der Überschrift „Das Christentum und die Zukunft der Religion" zusammengestellt. Es fällt auf, dass sich Fragen des interreligiösen Dialogs in beiden Teilen finden. Der erste Teil beginnt mit dem Versuch einer Definition von „Religion". Französische Dialogpartner wie Marcel Gauchet und Régis Debray bringen im Vergleich mit entsprechenden deutschsprachigen Definitionsunternehmungen andere Akzente ein (23, vgl. aber auch 164, 202, 228 u. ö.). Anregend ist G.s, v. a. von Gauchet beeinflusste, letztlich optimistische Bewertung der gegenwärtigen Situation des Christentums, insofern er dieses nicht nur als für die Genese der Moderne konstitutiv sieht, sondern als eine Religion über die (in die Kritik geratene) Religion hinaus betrachtet (30, aber auch 52, 62 u. ö.). Ein zweiter Beitrag widmet sich der Wahrheitsfrage und führt das für G. zentrale Motiv der Relationalität ein (40, s. auch 93 u. ö.). Diese ermöglicht eine Handeln und Denken umfassende „herzliche Praxis der Alterität" (42, so auch 93 u. ö.). Was in den ersten drei Beiträgen vorausgesetzt wird, entfaltet der vierte: Jesus Christus als einziger Heilsbringer. G. stellt hier seine christologisch fundierte Konzeption einer dialogalen christlichen Theologie des Heils als Horizont der Haltung zu den Weltreligionen vor. Hierfür führt er – theologiegeschichtlich hergeleitet und systematisch eingebettet – die Denkfigur einer „differenzierten Offenbarung" (75, s. auch 126 u. ö.) ein, mit der er eine „nicht-totalitäre" (74), d. h. die Heilsbedeutung anderer Religionen je schöpfungstheologisch-eschatologisch würdigende Form des grundsätzlich unverzichtbaren Inklusivismus zu denken sucht. Der fünfte Beitrag gilt dem Christentum als „dialogaler Religion", wobei zunächst der Islam als „fremde" und das Christentum herausfordernde Religion in den Blick kommt. Eine vor diesem Hintergrund entfaltete und kenotisch akzentuierte Inkarnationstheologie der Heilsfülle führt zu einem ekklesiologisch-sakramentalen Missionsverständnis (97) einerseits und zu grundsätzlichen Erwägungen zum interreligiösen Dialog als alteritätssensiblem „Heilsdialog" (99) andererseits, womit G., ohne dies eigens zu erwähnen, ein Motiv Pauls VI. aufgreift. Hinsichtlich der Inkulturation fragt er nach der „doppelten Zugehörigkeit" derer, die Christ werden und dabei dennoch von ihrer Herkunftsreligion geprägt bleiben. Wenn er die dabei gegebenen Chancen einer kreativ-konstruktiven Begegnung unter dem Leitgedanken eines „bon usage du syncrétisme" (110, 114) auslotet, erweist er augenzwinkernd einem französischsprachigen Grammatikstandardwerk seine Referenz und zeigt so – diverse sprachphilosophische Theoriedebatten im guten Sinne relativierend – die sprachliche bzw. sprachpragmatische Dimension alles Religiösen auf. Bedeutsam ist in diesem Beitrag auch die Entfaltung des bereits eingeführten Motivs der Heilsökonomie. Deren universale Reichweite realisiert sich konkret-geschichtlich nicht zuletzt in dem, was G. mit Michel de Certeau „ruptures instauratrices" (119) nennt. Im siebten Beitrag wendet sich G. dem Wort Gottes in der Bibel und in anderen religiösen Traditionen zu. Eine „differenzierte Offenbarung" (s. o.) geht demzufolge einher mit dem Verständnis der Menschheitsgeschichte als „differenzierter" Heilsgeschichte (130). Dass die Geschichte, der von Gott die Vollendung zugesagt ist, angesichts ihrer Abgründe oft sprachlos macht, wird von G. nicht ausgeblendet. So gilt ein achter Beitrag der christlichen Offenbarung als „Wort Gottes" unter dem Eindruck des in der Gegenwart wahrgenommenen „Schweigens Gottes".

Programmatisch beginnt der zweite Teil mit einem Beitrag über die Gratuität Gottes und einer gnadentheologischen Zusammenführung der zentralen Motive der Inkarnation, der Schöpfung und der Erlösung. Der Gedanke des „Möglichen der Geschichte", der einen christlichen Umgang mit Geschichte und Geschichtlichkeit jenseits von Resignation und Utopie zum Ausdruck bringt, wird im zweiten Beitrag des zweiten Teils behandelt, indem der Zusammenhang zwischen einer – universalen – Heilsgeschichte und einer – nur fragmentarisch leb- und erlebbaren – Menschheitsgeschichte in einer eschatologisch-antizipatorischen Reich-Gottes-Theologie auf die existenzielle Dimension des gelebten Lebens „heruntergebrochen" wird. Gerade hier zeigt sich die spirituelle Dimension der Theologie G.s. In seinem Beitrag über Jerusalem „zwischen Mythos und Realität" legt der Dominikaner, der nach seiner Zeit als Prof. am Institut Catholique de Paris die École biblique et archéologique française in Jerusalem leitete, eine religiös wie politisch relevante Konkretisierung seiner religionstheologischen Grundsatzreflexionen vor. Das Potential der Fundamentaltheologie im philosophischen und gesellschaftlichen Gegenwartsdiskurs illustrieren hier v. a. die Überlegungen zur „Brüchigkeit der Vernunft angesichts des Mythos" (189) und zur Rolle der Religion als „Sinnreservoir gegenüber dem Absurden" (192). Als deutschsprachiger Leser hat man i. Ü. den Eindruck, dass G. hier eine gewisse Synthese der in der einschlägigen Diskussion zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas vertretenen Positionen vorlegt. Der Beitrag über das Verhältnis des Islam zur Moderne ist von Debatten um die Stellung des Islam in Frankreich geprägt (bes. 213), dessen „laïcité" einmal mehr als sehr viel komplexere und anspruchsvollere Aufgabe erscheint, als es dies- und jenseits des Rheins mitunter den Anschein hat. Bei alledem erweist sich G. auch als umsichtiger Europäer (z. B. 212), was seinen Ausführungen über Frankreich hinaus Bedeutung verleiht. Der Begegnung von Christentum und Islam auf europäischem Boden misst G. eine grundsätzliche, für beide Religionen wie für das säkularisierte und doch unhintergehbar religiös geprägte Europa insgesamt, potentiell positive Bedeutung zu. Der sich anschließende Beitrag zeigt am Beispiel der Körperlichkeit auf, wie ein Beitrag des Christentums zum Selbstverständnis des Menschen der Gegenwart aussehen kann, wodurch es aufgrund seiner inkarnatorischen Struktur übrigens selbst etwas hinzulernen kann. Ein Beitrag über den Zusammenhang von menschlichem Glück und evangeliumsgemäßem Radikalismus untersucht die verschiedenen christlichen Welt- und Geschichtsverständnisse im Laufe der Geschichte und widmet sich dann einer „Geschichtstheologie" (245), der zufolge die Weltgeschichte als Teil und im Horizont der Heilsgeschichte zu verstehen ist. Gegründet sind diese Überlegungen in der Lehre des II. Vaticanums und näherhin im Motiv der „Zeichen der Zeit" (245). Die „geschichtstheologische" Reflexion G.s erhält einen besonderen Akzent durch den Dialog mit der messianischen Theologie seines Ordensbruders Christian Duquoc OP. Dabei werden Erfahrung und Reflexion als Erkenntnisquellen christlicher Theologie in ein fruchtbares Wechselverhältnis gebracht, das aus den Beziehungen zwischen Spiritualität und Theologie einerseits und zwischen Universalität und Konkretion andererseits erfolgt. Ähnliches gilt vom Beitrag über das „Rätsel des Todes". Der letzte Beitrag schließlich gilt, nur auf den ersten Blick überraschend, der Begegnung zwischen Christentum und chinesischer Weisheit. Zunächst ist hier die Methode von Interesse, die Ähnlichkeiten mit der zwischenzeitlich im deutschen Sprachraum etablierten „Komparativen Theologie" aufweist (vgl. bes. 274), wobei G. am Motiv des „Weges" bzw. des *Dào* als Ort der Begegnung zwischen Christentum und chinesischer Religion aufzeigt, wie der Religionsvergleich das Proprium der je eigenen Religion und Tradition nicht etwa verunklart, sondern zugleich profiliert und in eine dialogische Konstellation hinein öffnet. Hierbei realisiert sich die Christozentrik (vgl. 289) in Theorie und Praxis zusammenführender Weise.

Der resolut nach vorn gerichtete Blick G.s eröffnet über Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg einen Dialoghorizont, in dem sich sein eigener Ansatz und anders verortete Anwege (fundamental-)theologischen Denkens fruchtbar durchdringen können. Für eine in diesem Sinne lohnenswerte historisch-systematische Verortung des Denkens G.s in der französischsprachigen Theologie und eine damit einhergehende Relecture durch die deutschsprachige Fundamentaltheologie stellt der vorliegende Band wichtige Hilfsmittel bereit: ein aus dem Jahre 2008 stammendes werkbiographisches Interview (293–306), gefolgt von der Gesamtbibliographie des Dominikaners (307–342). G.s Denken, so kann man erwarten, erweist sich in einer solchen zweifach-verortenden Relecture erstens als gelungenes Beispiel einer Fortschreibung von pastoral-systematischen Intuitionen, die sich bestimmten historisch gewachsenen Zusammenhängen verdanken und die doch einer erneuerten systematischen Grundlagenreflexion bedürfen, wodurch sie über den Ursprungskontext hinaus aussagekräftig bleiben bzw. werden. Als Beispiel hierfür kann das von in der französischen Nachkriegstheologie verwurzelte Motiv des Menschen als „Mit-Schöpfer" (66, s. auch 168 u. ö.; im Vergleich mit dem Islam s. 222) gelten. Zweitens wäre es lohnenswert, der Frage nach einem etwaigen Zusammenhang zwischen der Methode des „differenzierten Konsenses" der Augsburger Erklärung über die Rechtfertigung einerseits und G.s Denkfiguren wie der der „differenzierten Heilsgeschich-

te" andererseits nachzugehen. Unabhängig davon, ob und inwiefern es sich hier um eine bewusste motivische Übernahme oder um eine unbewusste sprachliche Parallele handelt und wie dies im Einzelnen zu bewerten ist, hält die ökumenische Dimension im Denken G.s, die z. B. durch seinen umsichtigen Umgang mit den Anliegen Luthers, aber auch Bonhoeffers, Moltmanns oder Jüngels, zum Ausdruck kommt, höchst vielversprechende künftig mögliche Perspektivenerweiterungen bereit.

Meyrin (Genève) Michael Quisinsky

Dirscherl, Erwin: **Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit.** Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche. – Paderborn: Schöningh 2013. 228 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 26), kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-77681-5

Das vorliegende Werk ist der spannungsreichen Theologie des wirkmächtigen Wort Gottes in der Zeit und seiner dynamischen, menschlichen Vermittlung gewidmet. In einem weiten Bogen handelt es in drei Kap.n vom „Wort Gottes im Menschenwort" über „Gottes Gegenwart im Leben der Menschen" bis hin zur Bedeutung des Gotteswortes im Kontext von „Trinität und Liturgie". „Gottes Gegenwart bedeutet sprechend wirksame Gegenwart, sein Erscheinen ist an sein Wort gebunden, das seine Wirksamkeit in der Zeit entfaltet" (54).

V. a. in den ersten beiden Kap.n steht vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs die bereits unwiderruflich im Bund mit Israel zugesagte unmittelbare Gottesbeziehung im Mittelpunkt. Die Kontinuität der auch *post Christum natum* gültigen Heilszusage Gottes Israel gegenüber ist trotz der Unüberholbarkeit des neuen und ewigen Bundes in Jesus Christus höher zu bewerten als alle offensichtlichen heilsgeschichtlichen Diskontinuitäten. Konsequent verortet Dirscherl den christlich-jüdischen Dialog ausgehend von NA 4 daher im „ökumenischen Kontext" (46) und betont die auch heute noch gültige eigene Berufung Israels, „die es nicht aufgeben darf" (51).

Weil die Erwählung Israels (und der Kirche) durch Gott bleibend Bestand hat, sind auch geschichtliche Wandlungen und Diskontinuitäten nicht als Trennung, sondern als Übergang zu verstehen. Da die „Präsenz des Wortes Gottes an Menschen gebunden ist" (175), geschieht die unverfügbare und unüberholbare, pneumatisch gewirkte Präsenz Gottes in einem „spannenden Freiheitsgeschehen" (108) in der Zeit „auf unendliche Weise im Endlichen" (181). Die zeitliche Dynamik der Gottesgegenwart öffnet den Raum für die existentielle Entscheidung zur Nachfolge Christi in Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese Entscheidung ist unausweichlich ein die göttliche Vor-Gabe nie ausschöpfendes Nach-Denken und damit ein bleibendes „Wagnis des Glaubens, das sich auf Geschehenes bezieht, das nicht nur eine Deutung eröffnet" (85). D. nimmt hier die kirchlich durchaus brisante Frage nach einer Eindeutigkeit theologischer Aussagen auf. Die ewige Gültigkeit des Wortes Gottes manifestiert sich schon von seinem trinitarischen Ursprung her nicht in unterschiedsloser Einheit und Absolutheit, sondern in Relationen. Unter Hinweis auf die Position von Papst Johannes Paul II. findet D. so den tiefsten Grund der Uneindeutigkeit der glaubenden Reflexion des Menschen in der Beziehung, die das göttliche Wort zum menschlichen Wort sucht: „Gottes Wort geschieht im vielfältigen und uneindeutigen Menschenwort, nirgends anders!" (20) Der Vf. belegt damit die wichtige Erkenntnis, dass jede Dogmatik ein stets offenes System sein muss, das den „Beziehungen und der Anderheit Gottes Raum lässt und sie nicht fixiert" (22). Prägnant kann D. so angesichts des ewigen und unwandelbaren Wortes Gottes auch von der „Relativität des Gotteswortes im menschlichen Wort" (202) sprechen.

Als durchgängiges Motiv finden sich in D.s Werk in spannungsreicher und differenzierter Weise zentrale Themen kirchlicher Auseinandereinsetzungen. D. plädiert dabei für eine theologisch im Geheimnis Gottes selbst verwurzelte Einheit in Unterschiedenheit und einen zukunftsweisenden Wandel, der als von Gott eröffnetes, pneumatisch vermitteltes, relationales Freiheitsgeschehen zu begreifen ist. Der Vf. geht dabei zumeist nicht direkt auf die in den letzten Jahren aktuell gewordenen Fragestellungen ein, sondern reflektiert sie im Sinne einer „Grundorientierung der Kirche" in theologisch grundlegender Weise. D. will kirchlichem Handeln durch den pointierten Verweis auf die vielfältige, wirkmächtige Präsenz Gottes in seinem sich an den Menschen bindenden Wort und Geist neue Spielräume und Perspektiven für das Wagnis ihres Weges der Nachfolge Christi in eine geschichtlich und kulturell offene Zukunft eröffnen. Nur in bleibender Wandlung (also im „Übergang" und gerade nicht in Trennung vom Vorher und Nachher) ist Hoffnung auf eine liebende Vollendung gegeben, gerade weil die Treue Gottes das ist, „was in allem Wandel bleibt" (163). Konsequent kann der Vf. von daher auch das kirchliche Amt, exemplarisch den Presbyterat, „als Amt des Übergangs" (184) verstehen, das Mensch und Kirche neue Lebensräume eröffnet und im Namen Gottes von Menschen gezogene Grenzen überschreitet. Der Presbyterat „eröffnet eine von Gott schon in der Vergangenheit geschenkte Zukunft, sodass die Gegenwart hinübergeht in jenen verheißenen Lebensraum Gottes, der in der Spannung von schon jetzt und noch nicht unter und zwischen uns geschieht" (185) und repräsentiert so als Glied des Volkes Gottes Christus als Haupt der Kirche, der der „Übergang des Wortes Gottes zu den Menschen" (ebd.) in Person ist und den Menschen – auch den Menschen von heute – ansprechen will. Dies hat natürlich nicht zuletzt bedeutende Konsequenzen für eine adäquate kirchenamtliche und v. a. eine angemessene liturgische Sprache, die den Raum für die Beziehung zum „unsagbaren Gott" (211) eröffnen und offenhalten soll. „Eine Hermetik der Sprache ist zu vermeiden" (ebd.).

Das Buch D.s kann als wichtiger Beitrag zu einer Theologie des Wortes Gottes in seinen diachronen und synchronen menschlichen Dimensionen sowie zur weiterführenden ekklesiologischen Reflexion aus einer inkarnatorischen Hermeneutik gelten. Es gibt einen guten Überblick über zentrale Aspekte des Wortes Gottes und seiner menschlichen Vermittlung in der Zeit und der Kirche von heute und stellt in einem vielfältigen und spannungsreichen Mosaik die im innerkirchlichen Disput manchmal in den Hintergrund gedrängte dynamische Präsenz Gottes entschieden ins Zentrum theologischer Reflexion. Offensichtlich ist jedoch, dass das Werk als Sammelband aus früheren Aufsätzen und Vorträgen des Autors zusammengestellt ist. Stilistische Unterschiede und vereinzelte inhaltliche Doppelungen zeigen dies recht deutlich. Der Wert des Buchs wird dadurch jedoch nur unwesentlich gemindert. Gerade die mit Hilfe der Überlegungen von Levinas, Agamben, Wohlmuth u. a. reflektierte thematische Weite der hier zusammengestellten Texte demonstriert eindrücklich die grundlegende theologische Dimension der vielfältigen, in den letzten Jahren zumeist auf disziplinärer und struktureller Ebene aufgebrochenen, ekklesiologischen Fragestellungen. Es spricht für die Hellsichtigkeit des Autors, dass er auf konkrete ekklesiologische Handlungsvorschläge verzichtet, stattdessen aber auf einer „Demut des Nichtwissens" und einer „Haltung des Fragens vor dem sicheren Antwortenkönnen" (182) insistiert. Das in weiten Teilen in einer sehr dichten Sprache vorgelegte Werk deutet die für das Verständnis der Sakramentalität der Kirche konstitutive Pneumatologie der Thematik des Buches entsprechend nur an wenigen Stellen an. Eine Weiterführung des Bandes durch eine vertiefte pneumatologische Reflexion wäre daher sicherlich ein weiterer hilfreicher Mosaikstein für die Grundorientierung der Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft.

Fulda Gregor Predel

Mühling, Markus: **Liebesgeschichte Gott.** Systematische Theologie im Konzept. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 553 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 141), geb. € 99,99 ISBN: 978-3-525-56406-6

„Liebesgeschichte Gott" – dieser Titel deutet in seiner Mehrdeutigkeit bereits an, worum es dem Buch von Markus Mühling geht: um den Gott, der in sich bereits „eine ewige Liebesgeschichte" (233) ist, in die der Mensch durch Christus „eingezeichnet bzw. hineinerzählt" (35) wird. Zwar orientiert sich M. an den klassischen Themen der systematischen Theologie, er will aber keine Gesamtdarstellung des Glaubens bieten, sondern (nur) anhand von Einzelthemen das Konzept einer solchen „Liebesgeschichte Gott" beispielhaft darstellen.

Der Band beginnt mit einigen „Zugänge[n]" (21–80), in denen M. unter dem Stichwort einer „vertrauende[n] Vernunft" (21–29) das Verhältnis von Glaube und Vernunft thesenhaft darstellt (und hier zurecht die bleibende Bedrohtheit der Vernunft durch die Sünde betont), um dann das „Material" (29) der Theologie als „Geschichten in Geschichte" (30) zu bestimmen und von da aus das Verhältnis von Theologie und Kultur zu bestimmen. Weil Gott selbst „Narrativität und (darin eingeschlossen) Geschichtlichkeit nicht äußerlich ist", besitzt auch das Verhältnis des rechtfertigenden Gottes zur Schöpfung und zum Menschen als Gegenstand der Theologie „eine unhintergehbar narrative Gestalt" (36). Das führt zur Frage, wie Theologie die Wahrheit begrifflich erfassen kann, ohne dass dadurch ein Gegensatz zur Narrativität aufgebaut wird, was für M. dadurch möglich ist, dass jede begriffliche Rede „auf metaphorischer Rede beruht" (37). Die damit entwickelte „ethische" Theorie der Wahrheit mündet in dem Satz: „*Wahrheit ist die Übereinstimmung kreatürlich-personalen Sprechhandelns mit göttlichem Sprechhandeln und dessen ereignishaften Effekten.*" (48) Im folgenden Abschnitt (49–65) behauptet M., dass „weder der Begriff des Subjekts noch der der Subjektivität als Fundament für Gotteserkenntnis genutzt werden" (59) könne und es nur möglich sei, das Selbst bzw. die Personalität des Menschen aus der Perspektive des Glaubens und damit des Handelns Gottes zu begründen. Es schließen sich Überlegungen zum theologischen Gebrauch der Heiligen Schrift an (65–80), die aber die grundlegende Frage, wie denn das von M. favorisierte und als hermeneutisches Kriterium der Bibel fungierende „Modell der Liebesrelation" (79) als solches eben aus der Bibel normativ erschlossen werden kann, nicht beantworten.

Im zweiten Abschnitt „Gott" (81–159) geht M. einen weiten Anweg bei der Frage der Individuation, die nur in einer trinitätstheologisch grundgelegten relationalen Ontologie zu lösen sei, die er anhand der Trinitätslehre von Richard von St. Viktor entwickelt. Hier spricht er, wie auch an anderen Stellen, von einer „treue[n]" oder „strukturell formale[n] Entsprechung" (98) zwischen dem dreieinen Gott und dem Menschen, die als „Voneinander-und-Füreinander-Seiende" (99) bestimmt werden. Danach wird in einer breiten Auseinandersetzung über die Frage der Perichorese die Einheit Gottes bestimmt (100–122) und unter den ungewöhnlichen Überschriften „Gottes Glaube" (123–135) und „Gottes Zufall" (135–159) die Frage nach der Beziehung Gottes zur Welt angesprochen.

Der dritte Abschnitt „Schöpfung" (160–257) beginnt mit der Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie und mündet in der These, dass, da es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt, die Naturwissenschaft durch den Dialog mit anderen Disziplinen und damit auch der Theologie an Güte gewinnt (vgl. 177). Die folgende Gegenüberstellung von Aussagen der Schöpfungslehre und der Kosmologie bleibt sehr abstrakt. Ob die anschließend breit ausgeführte These stimmt, wonach Einsteins wissenschaftliche Entdeckungen durch seine Religiosität beeinflusst seien, sei dahingestellt. Auch das folgende Kap., das unter dem Titel „Quantentheorie, Gott und Gebet" (202–215) der Frage nachgeht, „ob von Gott im Rahmen einer theologischen Systembildung ontologisch gesprochen werden kann" (202), überfrachtet m. E. zum einen die Quantentheorie und führt andererseits zu dem doch eher schlichten Ergebnis, dass man tatsächlich zu Gott beten kann. Die folgenden Abschnitte behandeln sodann in unterschiedlicher Perspektive das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit (215–234) sowie die Bedeutung des Verhältnisses beider Größen innerhalb verschiedener theologischer Sachbereiche (234–257).

Der vierte Abschnitt „Mensch" (258–342) geht zunächst der Frage nach seiner endlichen Freiheit nach. M. schließt sich auch hier ausdrücklich der Position Luthers aus „De servo arbitrio" an. Von dessen Ringen mit den entsprechenden Konsequenzen, die ja auch innerlutherisch keineswegs kritiklos übernommen wurden, spürt man allerdings nichts. Die Willensfreiheit wird von M. ausdrücklich in *allen* Bereichen als „figmentum" (288) bezeichnet. Aber wenn man Gott narrativ und relational verstehe, bedeute das dennoch keinen theologischen Determinismus: „Hier kann man annehmen, dass Gott der Urheber der Zulassung des Bösen ist, dass dieses aber in Gott selbst aufgehoben ist, indem Gott es prozesshaft überwindet. [...] Gott hat uns, wie Luther meint, dazu geschaffen, dass er uns erlöst und vollendet." (291) Aber wenn Gott den Menschen geschaffen hat zur Erlösung von der Sünde, wie kann er dann *nicht* für die Sünde verantwortlich sein? Und die Verantwortung des Menschen angesichts seiner gebundenen Freiheit dann nicht nur als Auskunftsfähigkeit, sondern auch Auskunft*spflicht* zu verstehen (vgl. 300), leuchtet nicht wirklich ein. Wiederum ohne Zusammenhang mit dem bisher Gesagten folgt eine breite Darstellung des Verhältnisses von Bruderliebe und Nächstenliebe (301–327), mit der M. die unterschiedlichen Aussagen des Neuen Testaments miteinander in Einklang zu bringen versucht. Die sich anschließenden Passagen zum Verhältnis von Macht und Gewalt (327–342) sind in ihren Differenzierungen sehr anregend, umso bedauerlicher ist es, dass auch sie nicht in das Gesamtkonzept eingeordnet und verbunden werden mit der Frage nach dem rechten Verständnis der Allmacht Gottes.

Im fünften Abschnitt „Der Sohn und der Heilige Geist" (343–402) wird zunächst in einer im Gegensatz zu anderen Passagen relativ einfachen Sprache die Frage nach dem Verständnis des Kreuzestodes Jesu Christi behandelt (343–360), um dann unter Verweis auf Johannes Zizioulas anhand der Auseinandersetzung zwischen Basilius von Caesarea und Eustathius von Sebaste das Verhältnis von Geist und Gnade zu untersuchen (360–372) und (im Anschluss an Thomas Erskine) unter den Stichworten „Konkarnation und Inkarnation" (372–391) das innertrinitarische wie heilsökonomische Verhältnis des Geistes zu Christus darzustellen. Der darauf folgende Abschnitt „Medien und Sakramente" (391–402) stellt (nur) die These auf, dass die neuen Medien keine neue Herausforderung für die Theologie darstellten, weil sie in ihrer Lehre von den Heilsmitteln bereits über ein entsprechendes Instrumentarium verfüge.

Unter dem Titel „Gemeinschaft und Gemeinschaften" (403–459) verneint M. die Notwendigkeit eines Konsenses für die Einheit der irdischen Kirche. Diese Forderung sei vielmehr nur das „Zeichen eines impliziten Millenarismus" (415), demgegenüber er auf die Notwendigkeit einer letztendlich in Gott gründenden Toleranz verweist, ein Gedanke, der dann (wiederum mit zahlreichen Wiederholungen) auch angewandt wird auf das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Zweifelsohne muss man in der Frage nach der Einheit der irdischen Kirche die Differenz zwischen irdischer und vollendeter Kirche beachten (vgl. 415f). Aber die Diskussion zu dieser Frage ist doch wesentlich differenzierter und problembewusster, als M. sie hier darstellt. Wie an vielen anderen Stellen vermisst man auch hier eine grundlegende Auseinandersetzung auf dem gegenwärtigen Stand der theologischen und ökumenischen Diskussion. Und wie man ohne einen grundlegenden Konsens erkennen und anerkennen kann, „dass auch der andere als narrativer Zeuge auf den gleichen Christus und dessen Geschichte bezogen ist" (411) – was für M. notwendige und hinreichende Bedingung der Einheit der Kirche ist –, bleibt in diesem Konzept unverständlich. Wenn Pluralität die „Pluralität von divergenten und u. U. auch kontradiktorischen Ausdrücken von unterschiedlichen Erscheinungsweisen des narrativen Zeugnisses der Kirche" (412) einschließt, wie und woran kann ich erkennen, dass es sich dabei um Erscheinungsweisen des *einen* heilsnotwendigen Zeugnisses des Evangeliums handelt?

Der siebte und letzte Abschnitt „Vollendung" (460–509) behandelt Fragen der Eschatologie, deren Bedeutung als Grunddimension der gesamten Theologie zurecht deutlich gemacht wird. Obwohl auch hier manche Fragen zu kurz angesprochen werden, bietet dieser Abschnitt noch am ehesten so etwas wie eine systematische Übersicht zentraler Fragen der Eschatologie, wobei auch hier trotz zahlreicher Berührungspunkte die Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie ausfällt. Mindestens bei seinen Überlegungen zur Möglichkeit eines Gebets für die Verstorbenen hätte M. auf die ökumenische Relevanz seiner These hinweisen müssen (vgl. 488).

Was bleibt als Fazit? Zunächst wirft das Buch eine Reihe formaler Fragen auf. Durch die oft wenig veränderte Übernahme früherer Veröffentlichungen (vgl. 18, Anm. 3) wird der Zusammenhang der einzelnen Abschnitte mit dem grundlegenden Konzept einer „Liebesgeschichte Gott" an vielen Stellen nicht wirklich deutlich, sondern wirkt eher beliebig. Darüber hinaus ergeben sich zahlreiche Wiederholungen v. a. bei den immer wieder vorkommenden Verweisen auf die Trinitätslehre des Richard von St. Viktor. Hinzu kommt die Übernahme ärgerlicher Fehler, wie etwa der unverständlichen Belege zu Thomas von Aquin (39, Anm. 35; 490, Anm. 37). Hier wäre eine Aufsatzsammlung sinnvoller gewesen als der Versuch, bisherige Publikationen in ein Gesamtkonzept hineinzuzwingen um den Preis, Fragen, die man in bestimmten Abschnitten erwartet, nicht zu behandeln. Darüber hinaus fällt die extrem abstrakte, formale und sehr technisch wirkende Sprache auf, die, wenn man sie zu übersetzen versucht, dann oft doch nicht unbedingt etwas Neues sagt. M. begründet dies damit, dass solche Formalität „keine umgangssprachlichen Konnotationen bietet" (105, Anm. 53; vgl. auch 500f). Aber wenn jede begriffliche Sprache metaphorisch ist (vgl. 44–46), kann man solche Konnotationen überhaupt vermeiden und nur rein formal und syntaktisch reden? Das betrifft v. a. die grundlegende Rede von der Narrativität Gottes und des Menschen. Ist der Mensch mit seiner Geschichte Teil einer göttlichen Erzählung? Und wenn ja, wie kann er dann mehr sein als eine radikal abhängige Figur, der keine Freiheit und Eigenständigkeit zukommt, zumal M. doch immer wieder vom Fall und der Sünde des Menschen spricht? Damit sind wir bei dem inhaltlichen Konzept. Aus meiner Sicht stellen sich v. a. zwei grundlegende Fragen: Die erste betrifft den rechtfertigungstheologischen Personenbegriff, bei dem sich M. ausdrücklich an Luther orientiert, der aber m. E. nicht genügend zwischen dem Aspekt der Schöpfung und der Erlösung differenziert: „Menschen als Bilder Gottes sind entsprechend nicht einfach Leute, sondern ebenfalls Personen. Allerdings ist aufgrund des Falls menschliche Personalität in die biologische Hypostase menschlichen Seins pervertiert. Nur aufgrund des Heilswerks Jesu Christi können Menschen wieder Personen im ontologischen Sinne werden, so dass aus der biologischen Hypostase die ekklesiale Hypostase des Menschen wird." (409) Werden wir also tatsächlich erst durch das göttliche Verheißungswort als Personen konstituiert? Und was hieße das dann in letzter Konsequenz für die Anerkennung des Personsseins *jedes* Menschen? Der zweite Kritikpunkt betrifft die fehlende Beachtung der Analogie, d. h. der Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Die Begriffe der „Narration" bzw. „Narrativität" verführen anscheinend immer wieder dazu, diese Analogie nicht wirklich zu beachten, so etwa bei der Behauptung einer Gleichursprünglichkeit von Subjektivität und Relationalität bei Gott *und* beim Menschen (vgl. 61), bei der immer wieder begegnenden Rede von der Entsprechung zwischen Gott und Mensch oder der gewagten These, dass der bei Richard von St. Viktor innertrinitarisch entwickelte Personenbegriff „univok auch auf menschliche und engelhafte Personen angewandt" werden könne. Wenn M. unmittelbar hinzufügt: „wenn auch jeweils mit spezifischen Differenzen" (481), dann kann doch von Univozität keine Rede mehr sein.

Das Fazit fällt darum eher zwiespältig aus. Es gibt in M.s Buch eine Reihe von Gedanken und Anregungen, mit denen sich eine Auseinandersetzung lohnt. Als Gesamtkonzept einer „Liebesgeschichte Gott" kann es aber nicht überzeugen.

Paderborn Burkhard Neumann

Neuner, Peter / **Zulehner**, Paul M.: **Dein Reich komme**. Eine praktische Lehre von der Kirche. – Ostfildern: Grünewald 2013. 247 S., pb. € 19,99 ISBN: 978-3-7867-2990-7

Die Kirche hat nach Neuner / Zulehner als Volk Gottes die Aufgabe, „in dieser Welt unter den Völkern etwas vom dem konkret werden zu lassen, was Reich Gottes und seine Herrschaft bedeutet" (10). Dementsprechend haben der Münchener em. Prof. für Dogmatik und ökumenische Theologie und der Wiener em. Prof. für Pastoraltheologie ihre Lehre von der Kirche unter die Vater-Unser-Bitte „Dein Reich komme" gestellt. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die die beiden Autoren in Peking gehalten haben. Es erhebt nicht den Anspruch, einen Forschungsbeitrag zu leisten oder neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu präsentieren (13). Vielmehr dient es der theologischen Ausbildung von Hörerinnen und Hörern in China. Darüber hinaus hat es im osteuropäischen Raum Interesse geweckt. Es ist daher in chinesischer, russischer, kroatischer, slowakischer, ungarischer, polnischer und deutscher Sprache erschienen. Der von Peter Neuner und Paul M. Zulehner gemeinsam verantworteten Ekklesiologie dürfte somit eine weite Verbreitung gewiss sein.

Das Buch beginnt mit einer Ouvertüre, in der der Christus- und Weltbezug der Kirche dargestellt wird (15–28). Der erste Teil (29–69) thematisiert die Verortung der Kirche in der Heilsgeschichte. Die Ekklesiologie wird damit in einen umfassenderen soteriologischen Kontext gestellt. Zugleich wird die These vertreten, dass Akzentuierungen im theologischen Heilsverständnis Akzentuierungen im Kirchenverständnis bedingen (68f). So binde sich eine pessimistische Sicht des Heils eher an eine exklusive Gestalt der Kirche; eine positive und heilsoptimistische Sicht eher an eine inklusive.

Der zweite Teil (71–142) beinhaltet eine systematische Ekklesiologie auf biblischer Grundlage. Unter dem Titel „Kirche als Volk Gottes – Konstanten und Variablen" werden zunächst „sehr unterschiedliche Modelle und Gestalten von Kirche" (87) in den neutestamentlichen Schriften thematisiert, die „nebeneinander Platz hatten" (87). Hervorgehoben wird die Kirchenmetaphorik in den paulinischen Briefen, denen selbst „für die neutestamentliche Ekklesiologie eine entscheidende Rolle" (80) beigemessen wird. Sodann dominiert jedoch die Frage, ob sich bereits neutestamentlich eine „Entwicklung hin auf Amtlichkeit" (87) zeige, die als normativ angesehen werden könne. Es gebe, so die Autoren, „ein Gefälle hin auf das Amt" (87), aber dies sei „nur eine Entwicklungslinie unter mehreren. Dass sie sich in der Folgezeit durchsetzte, beweist die Fähigkeit der Kirche, in der fortlaufenden Geschichte Kontinuität und Treue zum Ursprung zu bewahren" (87). Damit werden Sukzession und Tradition zu leitenden Legitimitätskriterien für das Amt, das in den Dienst an der Kontinuität der Kirche gestellt und dem deshalb im folgenden Kap., das sich mit dem „Weg der Kirche in der Geschichte" befasst, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zu erwähnen ist darüber hinaus, dass im Rahmen des geschichtlichen Durchgangs die Kirchenattribute des nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – erläutert werden. Ausführlich wird im Anschluss an dieses Kap. das kirchliche Selbstverständnis, so wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil, v.a. in der dogmatischen Konstitution Lumen gentium, seinen Ausdruck gefunden hat, kommentiert. Dabei kommen die Herausforderungen, auf die das Konzil eingehen musste, ebenso ausführlich zur Sprache wie der Aufbau von LG als Antwort auf ein einseitig hierarchisches Kirchenverständnis. LG geht vom Verständnis der Kirche als Mysterium, Volk Gottes und Gemeinschaft aus. Erst dann werden in einem umfangreichen Kap. die Ämter und Stände in der Kirche thematisiert.

Der dritte Teil des Buches (143–225) entfaltet Visionen für den Aufbau der Kirche (Ekklesiogenese) in der Welt von heute. Strukturen der Kirche seien formbar und variabel. Sie müssten, so die bekannte These von Z., sich an Visionen, v.a. der Reich Gottes-Vision Jesu und ihrer Resonanz in den Herzen der Gläubigen, orientieren. Auf diesem Weg sei Kirche zukunftsfähig, zum einen hinsichtlich ihrer Aufgabe der Formung von Kultur und Gesellschaft, zum anderen in Bezug auf den Aufbau christlicher Gemeinschaften.

Für die vorliegende Veröffentlichung haben beide Autoren auf Arbeiten zurückgegriffen, „die sie im deutschen Sprachraum für ähnliche Herausforderungen formuliert hatten" (12). Von daher ergibt sich als Kriterium für den Rez., nicht in erster Linie den Forschungsbeitrag der didaktisch hervorragend aufbereiteten Ekklesiologie zu thematisieren. Im Fokus steht eher die Ausgewogenheit zwischen den systematisch-theologischen und den pastoraltheologischen Überlegungen. Zwischen beiden kommt es durchaus zu Spannungen, was daran liegen mag, dass N. und Z. ihrer praktischen Lehre von der Kirche zwar eine Ouvertüre vorangestellt, jedoch keine hermeneutische Reflexion zum Theorie-Praxis-Verhältnis oder gar zum Vorrang des praktischen Selbstvollzuges der Kirche vor ihrem theoretischen Selbstverständnis angestellt haben. Nicht zu übersehen ist die Spannung zwischen einer vornehmlich an Kontinuität orientierten amtstheologischen Akzentsetzung im zweiten Teil gegenüber einer vornehmlich an der Gestaltungs- und der Zukunftsfähigkeit der Kirche orientierten charismen- und communiotheologischen Akzentsetzung im dritten Teil des Buches. Diese Spannung zwischen den beiden Teilen wird nicht nochmals – auch nicht nur in Form einer Frage – problematisiert. Zwar wird im zweiten Teil betont, dass Volk Gottes eine Bezeichnung für die Kirche als Ganze sei (120), zudem wird das Amt als Relationsbegriff im Gegenüber von Amt und Gemeinde eingeführt (121f), dann wird jedoch diese Relationalität in der Beschreibung der Aufgaben der Amtsträger wieder aufgelöst. „Im Sakrament der Weihe, also in der Ordination bestellt er [der Amtsträger, M. B.] als Ordinierter selbst wiederum Amtsträger, um die Weitergabe der apostolischen Botschaft zu gewährleisten." (124) Diese weitreichende Aussage, dass Amtsträger Amtsträger ordinieren, hebt die zuvor betonte konstitutive Relationalität zwischen Amt und Gemeinde auf. Sie unterschätzt die Treue Gottes zu seinem Volk, indem sie die Last der Kontinuitätssicherung allein den Amtsträgern aufbürdet. Sie findet zudem keinen Anhalt in der Form des Weihesakraments. Papst Pius XII. hat 1946 im Schreiben Sacramentum ordinis festgelegt, dass das fürbittende Herabflehen des Geistes auf die Person des Ordinanden für die Ordinationshandlung konstitutiv sei. Es vollzieht sich durch das epikletische Gebet der Kirche in Verbindung mit der Handauflegung (P. Pius XII., *Constitutio Apostolica Sacramentum Ordinis* vom 30. November 1947, in: AAS 40 [1948], 5–7; vgl. K. Lehmann, *Das theologische Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe*, in: Ordination und kirchliches Amt, hg. v. R. Mumm / G. Krems, Paderborn/Bielefeld 1976, 19–52). Zur Auflösung dieser Spannung hätte die epikletische Praxis der Kirche als Ganzer also durchaus leitend sein können.

Der epikletische Charakter des kirchlich-sakramentalen Handelns wird vom Autor des dritten Teils der Ekklesiologie zwar gesehen, doch löst auch er die Relation zwischen Priester und Gemeinde in Bezug auf die Feier der Eucharistie tendenziell auf, indem er die Passivität des Volk Gottes bei der Herabrufung des Geistes herausstellt: „Wenn die Gaben in der Feier der Eucharistie, und in diesen die Versammelten in den Leib und das Blut Christi, hingegeben für das Leben der Welt, verwandelt werden, so ruft der Priester als dazu bevollmächtigter Amtsträger in der Epiklese den Heiligen Geist herab – auf Gaben und Gemeinde" (172). Dass dies im Namen der versammelten Gemeinde geschieht, wird an anderer Stelle betont: „Dann aber ruft der vorstehende Älteste im Namen der versammelten Gemeinde Gottes Geist herab. Diese Herabrufung des Geistes Gottes, die Epiklese, gehört zum innersten Geschehen der Feier [der Eucharistie, aus der die Kirche lebt, M. B.]" (210). Somit kommt wenigstens rudimentär die konstitutive Bedeutung des Volkes Gottes für das Handeln der Amtsträger in den Blick.

Die Vision von der Kirche als dem anfanghaften Gegenwärtigsein des Reiches Gottes (164) in der geistbegabten Gemeinschaft der Gläubigen, die ‚in Gott eintaucht und bei den Armen wieder auftaucht' (vgl. 192), lässt sich durch eine konsequent epikletisch orientierte Ekklesiologie gerade im Hinblick auf die Kirche in Osteuropa und vielleicht auch im Hinblick auf die Kirche in China konsistent und kohärent formulieren. Zugleich lässt sich von einem epikletischen Verständnis ihrer sakramentalen Grundvollzüge her zeigen, dass die Kirche ihre Identität „nicht trotz ständigen Wandels, sondern gerade in diesem und durch ihn" (154) gewinnt. Zustimmung verdient dann auch die Aussage, dass aus der Mystik Koinonia und Diakonia als Wesensmerkmale der Kirche und des kirchlichen Selbstvollzugs erwachsen (192). Stark zu machen ist die These, dass eine Kirche, die aus epikletischer Haltung Gemeinschaft zu stiften und den Dienst an den Menschen zu üben bereit ist, sich nicht nur an der eigenen Tradition orientiert, sondern sich der pluralen Gegenwart öffnet und den Menschen wie auch der Welt Hoffnung und Zukunft verheißt (Röm 8,26). Kirche in diesem Sinne stellt sich nicht dar „als über die Kulturen, die Zeit, die gesellschaftlichen Veränderungen erhaben, allein in sich stehend und sich selbst genügend" (227), sie ist vielmehr Kirche in der Welt von heute, die wesentliche Entwicklungen der Menschheit als Zeichen des anbrechenden Gottesreiches zu deuten gewillt und in der Lage ist.

„Dein Reich komme" beinhaltet nicht nur eine Lehre von der Kirche, die zugleich praktisch im Sinne von handhabbar ist. Das Buch zeugt zudem von einer sprachlichen Meisterschaft und terminologischen Sicherheit, wie sie in der Regel nur bei Wissenschaftlern, die zu den führenden ihres Fachs gehören, zu finden ist. Der studierende Leser und die studierende Leserin profitieren von jahrelangen Forschungsarbeiten der beiden Autoren, als deren Ertrag dieses lesenswerte Buch gelten kann.

Wuppertal Michael Böhnke

Zeitgenössische Kirchenverständnisse. Acht ekklesiologische Porträts, hg. v. Cornelius Keppeler / Justinus C. Pech. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 267 S. (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI., 4), geb. € 19,50 ISBN: 978–3–902694–64–5

Der aus einem wissenschaftlichen Kolloquium in Heiligenkreuz hervorgegangene Band versammelt acht ekklesiologische Entwürfe der jüngeren Zeit, die sich im weiteren Sinn um das II. Vatikanische Konzil gruppieren, insofern sie entweder dem Entstehungskontext oder der Rezeptionsgeschichte des Konzils angehören. Neben den konfessionell katholischen Autoren H. U. von Balthasar, H. de Lubac, J. Ratzinger, W. Kasper, M. Kehl und G. L. Müller werden mit K. Barth und I. Zizioulas auch je ein reformierter und ein orthodoxer Ansatz vorgestellt, was ein ökumenisches Interesse markiert, das sich auch in der interkonfessionellen Zusammensetzung der Beitragenden widerspiegelt. Strukturell sind die Porträts so aufgebaut, dass auf eine biographische Notiz zum Autor jeweils die grundlegende Skizze seines Kirchenverständnisses folgt, während sich ein weiterer Punkt mit spezifischen Akzentsetzungen des Ansatzes beschäftigt und zum Abschluss eine kritische Würdigung dessen Bedeutung bzw. Problematik

im gegenwärtigen Horizont umreißt. Diese formale Schematisierung ermöglicht es dem Leser, zentrale Problemstellungen über die Einzeldarstellung hinaus zu verfolgen und die unterschiedlichen Positionen miteinander zu vergleichen. Als ekklesiologische Leitperspektive beruft sich die einleitende Hinführung v. a. auf die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils Lumen gentium, in der die Kirche christologisch und pneumatologisch als quasi-sakramentales Heilswerkzeug Gottes in der und für die Welt gekennzeichnet wird.

Als Autoren, die diesen konziliaren Aufbruch im Kirchenverständnis mit ermöglicht haben, werden zunächst Balthasar und de Lubac gekennzeichnet. Beide stehen für eine Befreiung der ekklesiologischen Reflexion aus den starren Konzepten der Neuscholastik, indem sie in je eigener Weise auf das Zeugnis der Bibel und die Traditionen der Kirchenväter zurückgreifen. *Ioan Moga* zeigt, wie Balthasar die neutestamentlich plurale Charakteristik des „Geheimnisses" der Kirche in eine missionarische Sendungs-Konzeption bündelt, die Kirche als Fortsetzung der Menschwerdung Christi und seiner Hingabe an die Welt deutet und dabei die bekannte und nicht unproblematische Doppelstruktur von marianischem und petrinischem Prinzip für seine ekklesiologische Wesensbeschreibung nutzt. In ähnlicher Richtung akzentuiert de Lubac, so *Martina Altendorf* im zweiten Beitrag, die organische und mystische Einheitsvorstellung als Dienstauftrag, welcher die Kirche in ihren Bezügen nach innen wie nach außen ökumenisch prägt, wobei die angestrebte Einheit nicht als Uniformität gedeutet werden darf. Diese Versöhnungsfunktion entfaltet das gott-menschliche Geheimnis der Kirche als Leib und Sakrament Christi in notwendig paradoxalen, heute würde man sagen, aporetischen Formen, zu denen de Lubac auch das Verhältnis von sog. Laien und Amtsträgern rechnet.

Die Konzilsgeneration vertreten Ratzinger und Kasper. Für den erstgenannten ist Kirche der geschichtliche Ort bzw. das universale Subjekt des Glaubens im Sinn einer öffentlichen Zeugnisinstanz in, v. a. aber *gegenüber* der Welt. Die daraus folgende kommunionale Charakteristik beinhaltet für Ratzinger ausdrücklich ein hierarchisches Gefälle, das er allerdings nur theologisch gewürdigt, nicht jedoch soziologisch reflektiert wissen will – ein Kritikpunkt, den die ansonsten gelungene Darstellung von *Justinus Pech* leider nicht verfolgt. Das ist insofern schade, als gerade die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Universal- und Ortskirche, die Ratzinger mit Kasper führte, an dieser Stelle Klärungsbedarf anzeigt. Auch Kasper, den *Cornelius Keppeler* vorstellt, vertritt bekanntlich eine trinitarisch rückgebundene Communio-Ekklesiologie, akzentuiert dabei aber anders als Ratzinger eher die horizontale Kollegialität der Bischöfe und den einen Glaubenssinn aller Gläubigen, was ihn letztlich zu einer ausgeprägt ökumenischen Offenheit befähigt. Weiterführend ist K.s Vorschlag einer Unterscheidung der Begriffe von theologaler „Universal-" und faktischer „Gesamtkirche" (vgl. 156), welche die Wahrnehmung institutioneller Machtfragen im ekklesiologischen Kontext ermöglichen soll.

Repräsentativ für die Rezeption des II. Vaticanums skizziert dann *Florian Klug* Kehls Verständnis der Kirche als „communio", das die sakramentale Heilsvermittlung zwischen Gott und Mensch als kirchliche Wesensbestimmung entfaltet, dabei aber die Erfordernisse einer entsprechend kommunikativen Gestaltung der gesellschaftlichen Formation von Kirche vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen her ausdrücklich bedenkt (vgl. 171). *Slavomir Śledziewski* porträtiert im Anschluss Müllers Kirchenverständnis, das wiederum den hierarchischen und christozentrischen Aspekt betont, aber auch ein befreiungstheologisches Engagement für die Menschen in Not kennt.

Besondere Beachtung verdienen schließlich die beiden nicht konfessionell-katholischen Entwürfe von Kirche, und hier besonders die Charakteristik, die *Norbert Roth* aus Sicht eines Lutheraners der Ekklesiologie des reformierten Theologen Karl Barth zuteil werden lässt. Dass nach Barth die Kirche als Leib Christi das Heil Gottes vorläufig in der Welt repräsentiert und damit einen markanten Ansatz von oben mit einer Gemeindetheologie von unten verbindet, wird von R. im protestantischen Diskursfeld kritisch ausgeleuchtet, z. B. hinsichtlich der Stellung der irdischen Vermittlungsinstanzen des Heils – also Predigt, Taufe und Abendmahl (vgl. 232). Der Kontrast zu den katholischen Kirchenverständnissen, den dieser sozusagen doppelt ökumenische Fremd-Blick ermöglicht, schärft deren eigenes Profil und öffnet konfessionell gebahnte Problemstellungen für neue Fragen. Das gilt auch für den letzten Beitrag des Bandes, in dem *Stefanos Athanasiou* eine aktuelle orthodoxe Ekklesiologie vorstellt: den Ansatz von Ioannis Zizioulas, nach dem Kirche als um den Bischof zentrierte, eucharistische Feier-Gemeinschaft das Reich Gottes eschatologisch in der Welt repräsentiert.

Wenn die Hg. in ihrem Vorwort für ihr Projekt „eine neue Form des ökumenischen Experiments" (VII) in Anspruch nehmen, bestätigen sie v. a. die Momente dieser Erfahrung des Fremden in den letztgenannten Porträts. Auffällig ist aber, wie stark eine tendenziell von oben argumentierende Glaubensperspektive, sei sie nun christologisch, pneumatologisch oder eucharistisch, die ausgewählten Entwürfe bei aller Verschiedenheit prägt. Das hätte als systemische Problemanzeige der Communio-Ekklesiologie zumindest zum Thema gemacht werden können. Denn „communio" bedeutet immer „communio hierarchica" und Letzteres bedingt jedenfalls *auch* ein soziologisch-institutionelles Machtproblem. Der Hinweis auf eine gerade dafür sensibilisierende Ekklesiologie, wie z. B. Gregor Maria Hoff sie in der Reihe *Gegenwärtig Glauben Denken* veröffentlicht hat, wäre deshalb für eine Erweiterung des Blicks wünschenswert und fehlt in dem zeitgenössischen Kirchenverständnis, das der vorliegende Band entwirft. Einzig Klugs Beitrag zu Kehl bildet hier eine gewisse Ausnahme, insofern er das Organisationsproblem, das die Communio-Theologie stellt, zumindest benennt. Die in der einleitenden allgemeinen Hinführung spürbare Tendenz, das Projekt der Theologie als Ganzes und die Ekklesiologie im Besonderen an einem Verständnis auszurichten, das der Theologie Joseph Ratzingers und *seiner* Deutung des II. Vatikanischen Konzils nahesteht, erweist sich vor diesem Hintergrund als einseitig. Ein ausgewogeneres Bild müsste v. a. die kritischen Würdigungen der einzelnen Kirchenverständnisse theologisch problemorientierter gestalten und miteinander verzahnen. So bleiben acht für sich jedenfalls aufschlussreiche Porträts, die Einblicke in Entwicklungen bieten, welche die ekklesiologische Reflexion im Umfeld des II. Vaticanums bis heute genommen hat.

Bamberg Jürgen Bründl

Böhnke, Michael: **Kirche in der Glaubenskrise**. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. 357 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–33268–5

Die vorliegende Studie von Michael Böhnke reiht sich nicht einfach in die zahlreichen Bücher zur Kirchenkrise ein, sondern entwickelt einen systematischen Ansatz, der von einer knappen Analyse der Krise ausgehend (13–32) das Zentrum der verschiedenen Konfliktfelder bearbeiten möchte. Dieses erkennt B. in der „ungelöste[n] Spannung zwischen Geist und Recht" (18, 23, 26): Die „Macht des Geistes" treffe immer wieder auf die „Übermacht des Rechts" (23). Dies sei bereits im Konzil und seiner Rezeption angelegt: Die Überwindung einer juridischen Ekklesiologie habe zu einer theologischen Vernachlässigung des Kirchenrechts geführt; die Pneumatologie sei zwar wiederentdeckt worden, doch fehle eine „Klärung und Sicherung der Prinzipialität des Heiligen Geistes auch für die institutionelle Gestalt von Kirche" (52f). Dem entspricht die Absicht des Vf.s, mit seiner „Skizze einer pneumatologischen Ekklesiologie" zugleich eine „theologische Grundlegung des Kirchenrechts" vorzulegen.

Die Fragestellung ist ebenso relevant wie brisant. Innerkatholisch kann sie ein Anstoß sein, die Debatten um die „Kirche in der Glaubenskrise" als theologische Auseinandersetzung um das verbindliche Verständnis des Glaubens heute und um eine tragfähige rechtliche und institutionelle Gestalt von Kirche zu führen – die anstehenden Konflikte also nicht nur kirchenpolitisch oder pragmatisch anzugehen, sondern als Auseinandersetzung um das dogmatische und kirchenrechtliche Verständnis von Kirche in der Gegenwart. Auch ökumenisch und religionssoziologisch ist die Fragestellung von Gewicht: Der Boom von Pfingstbewegungen und Freikirchen macht deutlich, dass im Zeitalter der Freiheit und Authentizität eine der größten Herausforderungen der Ekklesiologie darin liegt, zu bestimmen, wie das lebendige Wirken des Geistes mit einer konkreten, „inkarnierten" und verbindlichen Gestalt von Kirche verbunden werden kann. B. legt hier einen innovativen Ansatz vor: Er folgt weder dem vermeintlichen Widerspruch von rechtlicher Institution und geistlichem Charisma, wie er die protestantische Auseinandersetzung seit Rudolf Sohm prägt und – bei allem Widerspruch – auch in den katholischen Ekklesiologien fortwirkt (58–65); noch reproduziert er die irreführende Alternative eines „ontologisch-sakramentalen" oder „geschichtlich-funktionalen" Kirchenverständnisses, wie sie in innerkatholischen Polemiken oft begegnet. Stattdessen knüpft er an orthodoxe und altkirchliche Traditionen sowie an das Liturgieverständnis des Konzils an und denkt Kirche von der *Epiklese* her. Formales und vermittelndes Zentrum seiner Ekklesiologie bildet so das Bittgebet um die Herabkunft des Geistes, dem biblisch Erhörungsgewissheit verheißen ist (86). Die Epiklese bestimmt er in umfassender Weise als „Form des gläubigen Handelns" in Wort und Sakrament (Kap. V), Diakonie und Hierarchie (Kap. VII) sowie als „Form kirchlicher Strukturen" (Kap. VIII). Als Subjekt der Epiklese bestimmt er dabei die „Kirche als Ganze" (Kap. IX, 258). Er erkennt in der Epiklese „die geeignete und einzig mögliche Weise […], in der ekklesiologisch und kanonistisch die Autorität Gottes in Anspruch genommen werden kann" (86); sie sei in umfassender Weise als „Handlungs- und Autoritätsform der Kirche zu verstehen." (87)

Der Autor nennt diese These selbst eine „kühne Behauptung, die allenfalls Außenseiterstatus hat" (86), verbindet sie doch ein performatives, darin menschlich nicht „abzusicherndes" Geschehen (Bittgebet und Wirken des Geistes) mit jenem rechtlichen und institutionellen Aspekt von Kirche, der gerade ihre Dauer sicherstellen und

die Gültigkeit und Erwartungssicherheit kirchlichen Handelns gewährleisten will. Wie begründet B. seinen Ansatz und wie sucht er die Vermittlung von Geist und Recht „epikletisch" zu bestimmen?

Für B.s Argument ist seine detaillierte Interpretation von Lumen gentium 8,1 zentral (100–126). Kirche sei als komplexe Wirklichkeit aus geistlicher Gemeinschaft und rechtlich verfasster Institution, nicht christologisch-legitimierend als „zeichenhafte Fortsetzung der Inkarnation" (74, vgl. 103–105) zu konzipieren, sondern von der pneumatologischen Pointe der Analogie her als eine vom Geist bestimmte und soteriologisch ausgerichtete „epikletische Union" (141), in der das „konkrete gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Heiligen Geist zur Auferbauung seines Leibes dient" (119f). Dabei handelt Kirche nicht in einer „hypostatischen" Willenseinheit mit dem Geist Gottes, nimmt diesen jedoch handelnd in Anspruch und sucht sich seiner zu vergewissern (126). Gewissheit aber komme phänomenologisch einer Ereignis- und Gabestruktur zu, die auch dem geschichtlich-kommunikativen Offenbarungsverständnis des Konzils entspreche und theologisch mit dem Wirken des Geistes verknüpft wird (126–142). Das Offenbarungsgeschehen deutet B. mit Thomas Pröpper (126–146) als Kommerzium der Freiheit von Gott und Mensch in symbolisch-sakramentaler Vermittlung. Die Basis der Kirche als *una realitas complexa* ist auf dieser Linie nicht von ihrer Substanz oder ihrem ontologischen Wesen her zu denken, sondern von ihrem Vollzug, in dem die wirksame Gegenwart des Geistes erbeten wird, Menschen in ihrer Freiheit dem Anruf Gottes antworten und seine Heilszusage in geschichtlicher, bedingter Weise symbolisch zum Ausdruck bringen (146–149). Damit wird deutlich, warum B. der Epiklese eine umfassende Vermittlungsfunktion zuschreibt. Den theologischen Grund der Epiklese bestimmt er dabei in der Treue Gottes (Kap. VI), die er als „Verwirklichung der Unbedingtheit der göttlichen Liebe unter Zeitindex" (201) versteht. Von Seiten der Menschen entspricht dem formal die „anamnetisch-epikletische Hinwendung zu Gott" und material die „solidarische und leidempfindliche Hinwendung der Menschen zu den Menschen" (202).

Damit legt B. einen differenziert begründeten Ansatz vor, Kirche in ihrer rechtlichen Verfasstheit aus der Begegnung von Gott und Mensch zu denken statt von formal autorisierten Sätzen, Handlungen oder Ämtern her. Dabei erscheint mir aber zentral, dass die Betonung der pneumatologischen Ereignisstruktur der Kirche nicht in Opposition zur christologischen Bestimmtheit rückt, wie dies B.s Ablehnung christozentrischer Begründungsfiguren in Ekklesiologie und Kirchenrecht nahelegt. Die Alternative ließe sich m. E. auflösen, wenn die geschichtliche Ermächtigung durch Christus mit LG 8,3 an die Nachfolge Jesu, an Kenosis, Armut und je neue Umkehr gebunden wird. Nicht Legitimation kirchlicher Herrschaft, sondern die messianische Umkehrung der Machtverhältnisse wäre dann die leitende Perspektive kirchlicher Macht, die auf den geschichtlichen Weg der Kreuzesnachfolge in eschatologischer Hoffnung führt (LG 8,4), sodass Kirche als messianisches Gottesvolk im Kontrast zur dominanten Logik der Selbstbehauptung „Keim der Einheit, der Hoffnung und Heils" für die Menschheit ist (LG 9). Die Machtkonflikte in der Kirche und im Verhältnis von Kirche und Welt lassen sich nicht epikletisch umgehen oder auflösen. Ihr Kriterium ist nicht allein die Anerkennung autonomer Freiheit, sondern es sind ebenso Formen von Stellvertretung, Hingabe und einer radikalen „Proexistenz", die in der eigenen Ohnmacht die Vollmacht Christi bezeugen – charismatisch-situativ, aber auch sakramental-amtlich.

Aus der durchweg lesenswerten Durchführung des Ansatzes in Ekklesiologie und Kirchenrecht greife ich nur wenige Aspekte heraus. B. reformuliert von seinem Verständnis her die Argumentationsfigur des *ius divinum*: Er sieht die Treue Gottes als den wesentlichen Gehalt desselben, das er daher als formierende Basis und Leitbild kirchlichen Rechts fasst, das erst in geschichtlicher Ausgestaltung und freier Anerkennung normative Gestalt gewinnt. Performativ verbindet er diese Ausgestaltung mit der Anrufung des Geistes; für die Vergewisserung der inhaltlichen Adäquatheit sei „der im Vertikalen verankerte horizontale Konsens unverzichtbar" (217). Hier brechen Machtfragen auf, die durch den epikletischen Ansatz allein noch nicht gelöst sind: die juristisch zentralen Fragen nach der Entscheidungsinstanz und Handlungskompetenz, nach Umgang mit Dissens und Konflikt. Bei B. tritt das spannungsreiche Verhältnis der unterschiedlichen Instanzen, Funktionen und Aufgaben innerhalb der Kirche zurück hinter dem (berechtigten) Verweis auf den Vorrang der „Kirche als Ganzer", die Subjekt im Glauben ist. Doch gibt es dieses Subjekt nur in der pluralen Spannung der Charismen, mit dem sakramentalen Amt als Dienst an der Einheit dieser charismatischen Ordnung: Der epikletische Ansatz muss also die Fragen einschließen, wie die verschiedenen Gaben des Geistes handlungsleitend in der Freiheit des Menschen ankommen. Damit kehrt das Problem von Leitung und Vollmacht zurück: „transformationale Leitung" (238–243) dispensiert nicht von einer benennbaren Entscheidungskompetenz im Konfliktfall; eine „Vollmacht zur Liebe" muss über die Bitte an den Geist und die Zusage der Treue Gottes im Wecken der Freiheit (301) hinaus auch gültiges und verbindliches Handeln und Urteilen in Konflikten ermöglichen. B.s Ausführungen benennen sehr treffend die erstrebenswerte Normalform kirchlicher Autorität – die Machtfrage im Konfliktfall ist damit noch nicht gelöst.

Die angedeuteten Problemüberhänge stellen nicht die Fruchtbarkeit des Ansatzes infrage, wohl aber die umfassende Lösungskompetenz, die B. in seinem „Ertrag" beansprucht (314–317). Die Spannungen von Geist und Recht, Mysterium und sichtbarer Kirche, Amt und Charisma, Geistwirken in den Zeichen der Zeit und Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche ließen sich – so B. – „auflösen, wenn man die hier entfaltete pneumatologische Ekklesiologie zugrunde legen würde", wenn man sich vom „Herrschaftsparadigma" und der einseitigen Orientierung am „Prinzip der Vollmacht" löste und die „Grundspannung zwischen Geist und Recht in der Kirche vom Paradigma der Freiheit her" konzipieren würde (316). Demgegenüber halte ich es für zentral, diese Spannungen als unaufhebbares Moment der Kirche auf ihrem geschichtlichen Weg anzuerkennen und ekklesiologisch den konstruktiven Umgang mit ihnen ins Zentrum zu rücken: B. zeigt, dass dabei die Anrufung des Geistes ein notwendiges und konstitutives Element bildet.

Tübingen Martin Kirschner

Moraltheologie / Sozialethik

Fuß, Tilman: **Das ethisch Erlaubte**. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 240 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-021817-8

Das vorliegende Werk, das eine geringfügig veränderte Diss. des Vf.s darstellt, geht der Frage nach, inwiefern die Kategorie des „Erlaubten" eine gehaltvolle ethische Kategorie darstellen kann. Dabei sucht sich der Vf. zunächst und weitgehend theoriegeschichtlich zu orientieren, zeichnet also breit die historischen Entwicklungen des Begriffs nach. Dabei zeigt sich rasch, dass dem Begriff des Erlaubten eine durchaus zwiespältige Anerkennung zuteil wurde. Zwar wird auch unter gegenwärtigen Bedingungen von gewissen Handlungen immer wieder gesagt, sie seien erlaubt, gleichwohl wird dem Erlaubnis-Begriff in der philosophischen wie theologischen Tradition durchaus reichhaltige Kritik zuteil. Diese Kritik konzentriert sich weitgehend darauf, Handlungen seien in ethischer oder religiöser Hinsicht entweder gut oder schlecht, bzw. geboten oder verboten, also eindeutig zuordenbar. Demgegenüber stelle das Erlaubte als etwas Mittleres keine eigenständige ethische bzw. rechtfertigbare Kategorie dar, ja die ethische Verbindlichkeit verliere geradezu ihre Klarheit und Verbindlichkeit durch Einführung einer solchen Kategorie. Der theoriegeschichtliche Bogen wird weit gespannt, bündelt sich jedoch im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s. Die Position Schleiermachers, als eines Hauptkritikers, erhält in dieser Betrachtung sehr ausführlichen Raum, wenngleich im historischen Durchgang auch Anknüpfungspunkte für eine positive Verwertung des Erlaubnis-Begriffs zutage treten. Darüber hinaus wird der Begriff des Erlaubten auch in Beziehung gesetzt zu angrenzenden Begriffen, wie etwa des Supererogatorischen (also des gegenüber der Pflicht Überschießenden) oder der Adiaphora (also wertneutrale Dinge oder Verhaltensweisen).

Das erste Kap. der Arbeit befasst sich mit dem Begriff des Erlaubten zunächst in historischer Hinsicht in einem weit gesteckten Rahmen von der Antike bis zu Kant und Fichte. Dabei wird untergliedert in Antike, Scholastik, Martin Luther und Transzendentalphilosophie. Die Stoa nahm, so der Vf., nur „sittlich indifferente Dinge, aber keine sittlich indifferenten Handlungen" (26) an – eine Überzeugung, die auch noch bei Ambrosius anzutreffen ist (ebd.) und sich ebenfalls bei Thomas von Aquin durchhält, wenngleich dieser ein bloß erlaubtes Handeln kennt (31). Luther wiederum erkennt einen Handlungsfreiraum und damit die Erlaubnis an, wenngleich alles Handeln religiös bedeutsam sein kann (36). Indifferenz wird aber auch hier durch eine „Ethik der Glaubensgesinnung" (35) abgelehnt. Wichtig für die Erörterung und Einordnung des Erlaubnis-Begriffs ist natürlich die Kantische Pflichtenethik und der darin enthaltene Pflichtbegriff, zumal dieser Ethiktyp für breite Rezeption, aber auch für gravierende Auseinandersetzungen und Gegenentwürfe gesorgt hat. Der Vf. stellt Kants Ethik unter den Gesichtspunkt des Rigorosen (40; 44), wodurch dann auch schon angezeigt ist, dass das Erlaubte für Kant grundsätzlich „problematisch" (44) ist, wenngleich im Blick auf den kategorischen Imperativ immer wieder die Frage diskutiert wird, inwiefern hier nicht auch erlaubte Handlungen eine Rolle spielen können. Jedenfalls lehnt die Kantische Pflichtgesinnung sittliche Indifferenz ab (47).

Das zweite Kap. ist sehr ausführlich der Position Schleiermachers gewidmet, der insgesamt auf eine umfassende Versittlichung des Weltverhaltens ab-

zielt. Auch Schleiermachers Position lässt sich als rigoristisch charakterisieren, wenngleich ihm ein „formaler oder kategorialer", nicht ein „materialer oder normativer Rigorismus" (107) attestiert wird. Demgemäß gibt es schließlich für den Begriff des Erlaubten „schlechterdings kein Material mehr" (64) – der Begriff ist einfach „unbrauchbar" (66). Für Schleiermacher ist nun aber die Perspektive auf Identität, Individualität und Subjektivität wichtig, wobei sich Identitäten nur in sozialen Systemen herausbilden. Handeln wiederum erfolgt in Entsprechung zur je eigenen Identität. Hier wird der Vf. seine eigenen positiven Überlegungen zum Erlaubnis-Begriff trotz Schleiermachers Zurückweisung des Begriffs anbinden können.

Die Kap. 3–5 widmen sich dann der Analyse der Wiederaufnahme des Erlaubnis-Begriffs u. a. bei Richard Rothe, Johann Tobias Beck, Julius Köstlin und in der Ritschl-Schule. Trotz der hier bestehenden inhaltlichen Differenzen und der zum Teil auch sehr unpräzisen Verwendung des Begriffs (z. B. bei Beck) ergeben sich doch auch weiterführende Überlegungen für eine Rehabilitierung des Erlaubten als eines Mittleren.

Das sechste und abschließende Kap. ist vielleicht das spannendste und interessanteste, weil hier der systematische Versuch einer Rechtfertigung des Erlaubten unternommen, also die eigene Position des Vf.s ausgeführt wird. Dabei wird zunächst festgehalten, dass in der jüngeren philosophischen und theologischen Diskussion dem Begriff des Erlaubten bei Weitem nicht der Stellenwert eingeräumt wurde wie im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s. Der Vf. bietet hier auch Abgrenzungen des Begriffs etwa zum Gebot, zum supererogatorischen Handeln, zum Indifferentismus usw. Dabei konzentriert er sich darauf, dass das Erlaubte eben nur in einer bestimmten Hinsicht oder Perspektive als Erlaubtes zu stehen kommen kann, da dieselben Handlungen und Motive in einer anderen Hinsicht der ethischen Verpflichtung zumindest prinzipiell zugänglich sein müssen (z. B. 108). Besonders das Individuum und die Identität spielen hier eine zentrale Rolle, wobei im Unterschied zur Tradition durchaus auch auf postmoderne Überlegungen des Konstrukt-Status von Identität rekurriert wird (194ff). Jedenfalls zeigt sich der Vf. durchaus aufgeschlossen gegenüber einer Kritik an einer überbordenden Identitätsvorstellung („überdehnte[r] Eindeutigkeitsanspruch") und damit einer „Zuwendung zum Relativen, Uneindeutigen und Ungewissen" (208). Dazu werden auch neuere evangelisch-theologische Konzeptionen (etwa Trillhaas oder Michael Roth) aufgenommen, die dem Erlaubten wieder nachdrücklicher Geltung verschaffen wollen. Letztlich zielt der Vf. auf einen Standpunkt ab, der zwischen (kategorialem) Rigorismus und kategorialem Antinomismus angesiedelt ist (218ff) und dem Erlaubten wieder eine veritable Position zuerkennt. Theologisch kann hier durchaus auf die christliche Freiheit abgestellt werden, die jedoch nicht das Gegenteil moralischer Verpflichtung bedeutet (219). Gleichwohl meint der Vf., dass dieser Rekurs auf die christliche Freiheit im Blick auf die Konstituierung des Erlaubten wenig ergiebig sei (220), was m. E. noch einmal eigens zu diskutieren wäre. Jedenfalls werden auch exemplarische Situationen herangezogen wie der Kompromiss, das Spiel und die Erholung. Das Erlaubte soll letztlich eine durchaus rechtfertigbare ethische Kategorie darstellen, zentral dort, wo von einer „abgeschwächten Verbindlichkeit und für normativ-ethischen Uneindeutigkeit" auszugehen ist (225). Es handelt sich also um Situationen, in denen „ein eindeutiges Urteil über das zu Tuende nicht möglich ist" und wo es „an einer eindeutig zu konstatierenden Pflicht" fehlt (ebd.). Der Begriff des Erlaubten dient also auch zur Begrenzung moralischer Verpflichtung.

Das vorliegende Buch ist für professionelle Ethiker sicherlich eine sehr gute Differenzierungshilfe, bietet es doch auch schönes Überblicksmaterial zur Theoriegeschichte des Begriffs des Erlaubten und differenzierte argumentative Analyse. Laien oder einfach nur Interessierte an ethischen Fragestellungen werden freilich etwas weniger profitieren, da konkrete Anwendungsfelder oder aktuelle Fragestellungen nur rudimentär geboten werden. Das ist freilich auch nicht die erklärte Absicht des Vf.s. Dennoch hätte man sich als Leser neben dem stark historischen Anteil der Arbeit Überlegungen und Applikationsweisen des Vorgetragenen in aktuellen ethischen Diskurszusammenhängen gewünscht. Am ehesten wäre hier der Kompromiss als weiterführende Kategorie aufzugreifen, da gegenwärtige Urteilsfindungen häufig unter Kompromissdruck erfolgen. Prinzipiell kann das vorliegende Werk für eine differenzierte Wahrnehmung grundlegender ethischer Begriffe empfohlen werden.

Wien Andreas Klein

Kaufmann, Franz-Xaver: **Soziologie und Sozialethik**. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie, hg. v. Stephan Goertz. – Fribourg/Freiburg i. Br.: Academic Press/Herder 2013. 445 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 136), kt € 75,00 ISBN: 978-3-7278-1723-2/978-3-451-34170-0

Der 1932 in Zürich geborene und 1963 in die Bundesrepublik übergesiedelte Franz-Xaver Kaufmann gehört zu den zentralen Vermittlungsfiguren im nach wie vor mühsamen Gespräch zwischen katholischer Kirche und moderner Soziologie, genauer gesagt: er ist wohl der einzige, der hier seit Jahrzehnten hartnäckig Akzente setzt und Brücken zu bauen versucht. Nennenswerte Spuren konnte er in der Pastoraltheologie und der Kirchengeschichte hinterlassen; in der eigentlich zuständigen Disziplin, der Sozialethik, hat er jedoch nur wenig Resonanz gefunden – und so verwundert es nicht, dass der Mainzer Theologe Stephan Goertz, der eigentliche Kenner und Vermittler des Kaufmannschen Werkes im katholischen Raum, nicht aus der Sozialethik, sondern aus der Moraltheologie kommt. G. hat nun eine Sammlung von zwanzig (z. T. gekürzten), zwischen 1966 und 2012 entstandenen Texten K.s vorgelegt, die der bisher schwächelnden Kaufmann-Rezeption in der Sozialethik neuen Schwung geben könnten.

Ob man den Intentionen K.s mit dem dezidiert an Durkheim erinnernden Stichwort der ‚Moralsoziologie' gerecht wird, wie der Untertitel suggeriert, ist allerdings fraglich. Wahrscheinlich wäre hier besser – wenn auch deutlich unschöner – von einer ‚historisch und makrosoziologisch informierten Sozialwissenschaft mittlerer Reichweite' zu sprechen. Eine prägnante Begriffschiffre für das Kaufmannsche Œuvre steht aber noch aus. Auch über die Textauswahl soll hier nicht en detail geurteilt werden. Wünschenswert wäre aber die Aufnahme des ersten, auch heute noch aktuellen sozialwissenschaftlichen Aufsatzes K.s („*Über das Scheitern der Reformer*", in: *Soziale Welt* 17 [1966], 173–182) gewesen. Auch kann man sich fragen, ob statt des Abdrucks eines (mit einem neuen Titel versehenen) Abschnitts aus der 1973er-Habil., die im Jahr 2012 ohnehin eine Neuauflage erlebte, nicht der 2003 im Stephan Lessenichs Band *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe* erschienene Aufsatz „Sicherheit: Das Leitbild beherrschbarer Komplexität" vorzuziehen gewesen wäre. Zu bedauern ist schließlich, dass im ausführlichen Sach- und Personenregister (421–441) u. a. die Namen von Götz Briefs, Ludwig Preller, Gustav v. Schmoller und Heinrich v. Treitschke sowie die der Vertreter des französischen Solidarismus fehlen, denen K. durchaus erhebliche Aufmerksamkeit widmete (vgl. 118–124).

Dennoch liefert der Band eine gute Auswahl der für das Themenfeld von Soziologie, Sozialethik und Theologie einschlägigen Beiträge K.s.

Er beginnt mit einer luziden Einführung durch den Hg. (9–38), die u. a. betont, wie sehr die Kaufmannsche Soziologie, inspiriert von differenzierungstheoretischen Einsichten Niklas Luhmanns, von einem gesellschaftlichen Zusammenhang ausgeht, der zwar auch in der Moderne „ein moralischer" bleibt, „aber in einem gegenüber Durkheim deutlich abgeschwächten Sinne. Die Gesellschaft ist durch funktionale Differenzierung gewissermaßen aus eigenen Stücken stabil, wird aber auch in Zukunft nicht auf entscheidungsfähige Individuen verzichten können, die sich als Personen mit einer sittlichen Verantwortung begreifen." (18) Treffend notiert G. in diesem Zusammenhang, dass sich gerade der Wertediskurs der Theologie „von Kaufmann warnen lassen" (35) sollte, da moderne Gesellschaften gegenüber Wertediskursen nun einmal in hohem Maße indifferent und sperrig seien.

Der Hauptteil gliedert sich in sechs Teile. Die drei wichtigsten stehen unter den Überschriften „Gesellschaftliche Wertideen" (95–238), „Ehe und Familie" (241–318) und „Christentum und Moral" (321–390). Sie werden gerahmt durch knappe Abschnitte unter den Titeln „Gesellschaft" (hier findet sich K.s 1997er-Rede vor dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken), „Identität und Modernität" (er besteht aus dem erwähnten Abschnitt aus K.s Habil.schrift und seiner 1993er-Dankesrede zur Verleihung der Ehrenpromotion durch die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bochum) und einem „Epilog", der K.s dreiseitige „Rede eines demokratischen Hofnarren an ein bürgerliches Publikum über die Brüderlichkeit" aus dem Jahr 1979 bringt.

Im Wertideen-Teil geht es um Leitsemantiken wie Gemeinwohl und Gerechtigkeit, Solidarität und Verantwortung, Sicherheit und Freiheit. K. setzt sich hier u. a. mit dem „Einflussgewinn eines von den Vereinigten Staaten ausgehenden individualistischen Paradigmas der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften" (111) auseinander, in dessen Folge „eine Abkehr vom Problem der Verteilungsgerechtigkeit als Leitproblem der Sozialstaatlichkeit" (167) stattfinde. Er verweist jedoch darauf, dass in hoch arbeitsteiligen Gesellschaften immer mehr Menschen zusammenwirken müssten, „um jene Güter und Dienstleistungen herzustellen, an denen wir ein lebenspraktisches Interesse haben" (187). Individualistische Theorieprogramme neoliberaler Provenienz stünden deshalb vor der Frage, ob sie den Komplexitätslagen heutiger Gesellschaften entsprechen könnten oder ob sie über eine „primitive Sozialphilosophie nicht hinausgekommen" (154) seien. Ähnliches gelte aber auch für kommunitaristische Theoriebemühungen und das Konzept der Zivilgesellschaft, die sich ebenfalls fragen lassen müssten, inwiefern sie „den vorhandenen Bedingungen einer primär funktional strukturierten Gesellschaft" (205) gerecht werden. Und zu den sozialpolitischen Grundsatzdebatten um Eigenverantwortung und Solidarität notiert er im Jahr 2006 lakonisch: „Aus sozialwissenschaftlicher Sicht steckt hinter dem derzeit aktuellen Ruf nach Eigenverantwortung allerdings nicht mehr als politische Rhetorik zur Legitimation zugemuteter Leistungskürzungen." (213)

Der Abschnitt über ‚Ehe und Familie' beginnt mit dem Text zur „Ehe in sozialanthropologischer Sicht", mit dem K., auf Vermittlung Franz Böckles, im September 1965 den Bensheimer Moraltheologen-Kongress zur Naturrechtslehre aufgemischt hatte. Entgegen neuscholastischen Kernüberzeugungen weist er nämlich mit Nachdruck darauf hin, dass das, was als ‚natürlich' gilt, „notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen" (247) sei. Die weiteren Beiträge verdeutlichen, warum K. zu den führenden Familiensoziologen der Bundesrepublik gehört und in seinen Arbeiten auch vor deutlichen Worten nicht zurückschreckt – etwa dem der ‚strukturellen Rücksichtslosigkeit' der moder-

nen Gesellschaft gegenüber den Familien (vgl. 299). Allerdings ist er von larmoyanten Verfallsdiagnosen weit entfernt, da auch heute, wie er betont, „in breiten Schichten der Bevölkerung [...] ein ‚glückliches Familienleben' herkömmlicher Art immer noch als besonders wichtiges Element des Lebensentwurfs" (282) gelte. Die Substanz des christlichen Leitbildes von Familie und Ehe sei jedenfalls „auch unter liberalen und säkularisierten Bedingungen weitgehend intakt" (300) geblieben.

Der dritte Teil nimmt wieder die innerkirchlichen Selbstverständigungsdebatten der Nachkriegszeit auf. Er enthält u.a. die 1995er-Rede zum 60. Geburtstag von Franz Furger – einen der wenigen Texte, in denen sich K. explizit mit den Gegenwartsaufgaben des Faches ‚Christliche Sozialethik' auseinandersetzt. Von besonderer Relevanz ist hier aber seine damals bahnbrechende wissenssoziologische Dekonstruktion der neoscholastischen Naturrechtslehre aus dem Jahr 1973, die für ganze Theologengenerationen eine geradezu kathartische Wirkung entfaltete. Interessant sind hier auch – als einziger bisher unveröffentlicher Text – K.s persönliche Erinnerungen an Franz Böckle, in denen er ganz im Sinne des Bonner Moraltheologen festhält: „Nicht kirchliche Autorität an sich, sondern nur ihre vernunftgemäße Ausübung verdient Respekt." (361)

Es ist zu hoffen, dass dieser Band neue Impulse für die noch immer schleppenden Begegnungen von Theologie und Soziologie, von katholischer Kirche und moderner Gesellschaft freisetzt, denn K. hat hier seit Jahrzehnten wichtige Pfade gewiesen. Sie müssen allerdings vielfach noch begangen werden.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Oelschlägel, Christian: **Diakonie und Menschenrechte**. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2011. 328 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, 44), kt € 23,00 ISBN: 978–3–8253–5888–7

Oelschlägels Studie stellt einen Rechenschaftsbericht zu seiner Auseinandersetzung mit ‚dem sozialethischen Dreieck' der Diskussion um Menschenrechte im Feld diakonischen Handelns dar: Menschenrechtliche Grundlagenfragen (24–105), Menschenrechte in individueller Perspektive (106–203) und Menschenrechte in gesellschaftlicher Perspektive (204–273). Innerhalb dieses klassischen Rahmens geht er allerdings auf aktuelle wissenschaftstheoretische Fragestellungen sowie eben auch auf diakoniepolitische Diskussionshorizonte ein.

So setzt er damit ein, dass historische und ideengeschichtliche Bezüge nicht zu dem Kurzschluss führen dürften, die Idee der Menschenrechte im kulturgenetischen Potential der abendländischen Tradition grundgelegt zu sehen und sie deshalb substanziell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur zu binden. Neuere Beiträge aus asiatischen Kontexten zeigten, dass ein Modell eines umfassenden Weltethos nicht tragfähig sei und sich von hieraus die Frage stelle, welchen Beitrag partikulare Begründungsmodelle, zu denen auch religiös motivierte Varianten gehörten, für ein universelles Menschenrechtskonzept erbringen können (vgl. 16). Neben diesen Begründungsdiskursen habe sich, so O., im Bereich sozialer Arbeit und deren wissenschaftlicher Reflexion eine deutlich wahrnehmbare Menschenrechtsorientierung entwickelt. „Silvia Staub-Bernasconi betont den fachlichen Auftrag der sozialen Arbeit als (einer) Menschenrechtsprofession, die die Verletzung von Menschenrechten lokal, national und global erkennen und benennen soll und sich als wert- und bedürftnisorientierte Disziplin und Profession an der Minimierung von Menschenrechtsverletzungen beteiligen soll." (17) Damit ist deutlich, dass O. diakonischem Handeln und sozialer Arbeit im Rückgriff auf das Begründungsmodell ‚Menschenrechte' einen zentralen Platz innerhalb von Kirche und Theologie zuzuweisen beabsichtigt. Dazu knüpft er einerseits an Grundpfeiler christlichen Selbstverständnisses an und zeigt andererseits, dass die Menschenrechtsdiskussion genuin christliche und kirchliche Themen öffentlich anschlussfähig zu kommunizieren vermag. Erste Konsequenzen aus dieser Orientierung formuliert er insbes. für das kirchliche Handeln:

„(1) Menschenrechte sind nicht nur ein kirchlicher Interessensbereich, sondern Ausdruck einer öffentlichen Theologie [...] (2) Menschenrechtsarbeit der Kirchen soll auf eine Erweiterung des Menschenrechtsverständnisses über bürgerliche und politische Rechte hinaus zielen. Gerade die biblische Tradition weist auf die Verknüpfung von Recht und Gerechtigkeit auch in sozialer Dimension hin [...] (3) Menschenrechtsarbeit erfordert Partnerschaften mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren [...] (4) Eine Menschenrechtsorientierung darf sich nicht nur in der Arbeit mit externen Partnern oder im Rahmen sozialanwaltschaftlichen Engagements niederschlagen, sondern muss auch innerhalb von Kirche und Diakonie gelten." (256)

O. entwickelt seine Konsequenzen im Horizont von Diskussionen um europäisch und international orientierter Entwicklungsarbeit. Er verweist auf die Arbeit von *Brot für die Welt*, der *Diakonie Katastrophenhilfe* und der *Kindernothilfe*. Im Bereich lokaler Handlungsfelder ruft er die Menschenrechtsorientierung in der Pflege, wie sie etwa in der *Charta der Rechte hilfe- und pflegebedürftiger Menschen* zu finden ist, auf. Schließlich nennt er die Situation von Menschen mit Behinderungen. Menschen mit schwer- und mehrfachen Behinderungen dürften nicht mehr von der Teilhabe an Arbeit und Beschäftigung ausgeschlossen werden, indem man ihre Werkstattbedürftigkeit feststelle (vgl. 270–273, hier 273).

Dieser engagiert formulierten Diss. sind v. a. Leserinnen und Leser zu wünschen, die sich in diakonischen Arbeitsfeldern betätigen und ihre Arbeit im Referenzrahmen der Menschenrechtsdiskussion überdenken wollen.

Hamburg Ilona Nord

Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie? Positionen zu den Grundlagen der Wirtschaftsethik, hg. v. Hans Friesen / Markus Wolf. – Freiburg i. Br.: Alber 2014. 239 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48635–1

Der Band geht auf eine Ringvorlesung an der Univ. Cottbus zurück und enthält sieben Beiträge. In der knappen Einleitung umreißt Hg. Markus Wolf die Grundproblematik des Verhältnisses von Moral und Ökonomie, wobei er vier Grundtypen unterscheidet, nämlich eine wechselseitige Unterordnung bzw. eine Koordination oder Übertragung in das jeweils andere Sprachspiel, wobei zum einen moralische Überlegungen in die Ökonomie, zum anderen aber auch ökonomische Überlegungen in die Moral eingebracht werden können.

Der erste Beitrag stammt von *Ingo Pies*, der sein ordoökonomisches Forschungsprogramm skizziert. Ausgangspunkt dieses Forschungsansatzes ist das „Rational Choice-Paradigma". P. unterscheidet Sozialstruktur und Semantik und will deutlich machen, dass eine (moralisch aufgeladene) Semantik zu systematischen Denkfehlern führen kann. Die Grundthese ist, dass moralische Probleme in der Wirtschaft auf Handlungsblockaden beruhen, die wiederum auf Denkblockaden zurückzuführen sind. In einem ersten Schritt macht P. auf die medial und im öffentlichen Bewusstsein vorherrschende negative Einschätzung gesellschaftlicher Entwicklungen (Verfalls-Sicht) und die in einem historischen Rückblick nicht zu leugnenden fundamentalen Fortschritte in den materiellen Lebensbedingungen, der Steigerung der Lebenserwartung, Ausbreitung von Rechtsstaat und Demokratie, stärkeren Gleichberechtigung von Mann und Frau, höherer Bildungschancen usw. aufmerksam. Während es zu einer Entmoralisierung individueller Beziehungen gekommen ist, kommt es zur Moralisierung der öffentlichen Sphäre, die alte Muster wie Chauvinismus oder religiösen Fundamentalismus ablöst. Problematisch ist eine Moralisierung, wenn wie in der Finanzkrise „Gier und Größenwahn" der Banker beschworen wurden, während die systematischen Krisenursachen ausgeblendet werden. Vormoderne Semantiken verhindern eine adäquate Problemwahrnehmung und sachgerechte Lösungsansätze. P. weist in seiner Kant-Interpretation darauf hin, dass der kategorische Imperativ eine Anleitung, wie bestimmte Probleme zu bedenken sind, ist, nicht aber eine unmittelbare Handlungsanweisung.

Anschließend behandelt *Michael S. Aßländer* mit CRS und ISO 26000 eine unternehmensethische Fragestellung. Er begründet zunächst, dass Unternehmen als korporative Akteure Verantwortung zu tragen haben. Die Diskussion über Corporate Social Responsibilty wurde in Europa von der EU-Kommission 2001 angestoßen. Sie hat in Europa traditionell eine geringere Bedeutung als in den USA, weil hier die gesetzliche Regulierung viele soziale Anliegen (Arbeitnehmerrechte durch Mitbestimmung) umsetzt. Die gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen gewinnt im Zeitalter der Globalisierung deshalb an Bedeutung, weil die Unterschiede in den Sozial- und Umweltstandards stark differieren, ebenso wie die Durchsetzungsfähigkeit staatlicher Behörden (z.B. Besteuerung). A. thematisiert dann die Verantwortungsübernahme von Unternehmen zwischen Freiwilligkeit, was die EU-Kommission betont, oder einer stärkeren moralischen Verpflichtung. Auch hinsichtlich der ISO-Norm 26000 sieht er ein eher pragmatisches Vorgehen mit hilfreichen Leitlinien, hinter der aber ein verkürztes Verantwortungskonzept steht.

Karsten Berr und *Hans Friesen* behandeln die monistische Wirtschaftsethik angesichts einer pluralistischen Ethik. Sie wollen über den Schulstreit der Ansätze von Peter Ulrich und Karl Homann hinausgehen. Sie stellen dabei grundlegende theoretische Überlegungen über Ethiktheorien an. Ihr Plädoyer ist – angesichts von pluralistischen Ethiktheorien – diese auszuhalten und nicht aufheben zu wollen. Weiterhin behandelt *Thomas S. Hoffmann* den Zusammenhang von Lebenswelt, Ethos und Ökonomie. H. plädiert für eine philosophische Betrachtung der Wirtschaft, die über eine Wirtschaftsethik hinausgeht und damit fundamentaler ansetzt. Die Ökonomik hat in der Moderne Metaphysik und umfassende Weltanschauungssysteme als politische Leitwissenschaft zur Deutung von Staat und Gesellschaft abgelöst. Dem stellt er eine kulturwissenschaftliche Wirtschaftsphilosophie gegenüber, die z.B. ein Wirtschaftssystem, das auf permanentes Wirtschaftswachstum abzielt, hinterfragt. Wirtschaften ist zwar unverzichtbarer Teil menschlicher Existenz, eine ökonomische Logik darf nach H. jedoch nicht alle Lebensbereiche durchdringen bzw. dominieren.

Andreas Scherer und *Emilio Marti* gehen dann auf die finanzökonomischen Theorien ein, die im Kontext der Finanzmarktkrise 2008 in die Kritik geraten waren, und fragen nach der Verantwortung von Finanzökonomen. Dazu werden wissenschaftstheoretische Überlegungen (gemäß Habermas „Erkenntnis und Interesse") über verschiedene Konzeptionen der Finanzökonomie angestellt. Kritisiert werden sowohl ein positivistisches Verständnis als auch eine postmoderne Konzeption. Dem stellen die Autoren eine konstruktivistische Finanzökonomik gegenüber. Von Finanzökonomen fordern sie systematisch darüber zu reflektieren und offenzulegen, welchen Problemen bzw. Interessen ihre Forschungen (z.B. Interessen von Hedgefonds oder staatlichen Regulierungsbehörden) dienen. Daneben sollte zwischen Forschungen in Finanzmärkten und über Finanzmärkte unterschieden werden. Verdeutlicht wird die These anhand der bis zur Finanzmarktkrise vorherrschenden Effizienzmarkttheorie.

Andreas Suchanek entfaltet anschließend eine „Alltagstaugliche Unternehmensethik". S. bringt die Goldene Regel in den ökonomischen Kontext, wenn er fordert, in die Bedingungen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil zu investieren. Gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen hat sich primär auf seine nachhaltige Wertschöpfung zu beziehen, nicht auf Sponsoring verschiedener Art. Anhand verschiedener Konfliktsituationen aus der unternehmerischen Praxis wird die Problematik verdeutlicht.

Der abschließende Beitrag von *Klaus Kornwachs* behandelt den Zusammenhang von Geld, Vertrauen und Wissen, die er alle drei als Kapital versteht. Dieser Beitrag enthält eher Überlegungen zur Informations- und Technologiephilosophie, hat aber weniger einen wirtschaftsethischen Bezug.

Die Heterogenität der Autoren, die einerseits Ökonomen, andererseits Philosophen sind, schlägt sich auch in dem Band nieder. Die Vermittlung beider Sichtweisen gelingt am ehesten noch in dem Beitrag von *Scherer / Marti,* während in anderen Beiträgen immer eine Sichtweise dominiert, die an die andere Sichtweise schwer anschlussfähig ist. Dieses Vermittlungsproblem besteht analog auch im Verhältnis von Theologie und Wirtschaftswissenschaften, weshalb die Überlegungen in diesem Band auch für die christliche Sozialethik hilfreich sind. In den philosophisch orientierten Beiträgen (z. B. *Hoffmann*) scheint die aristotelische Tradition durch, die auch die Soziallehre der Kirche geprägt hat. Problematisch ist beim Beitrag von *Pies,* dass dieser moralische Semantiken vorwiegend aus einer negativen Sicht behandelt, während ihr bedeutsamer heuristischer Wert für die gesellschaftliche Problementdeckung und Lösungssuche nicht in den Blick gerät. Sein Ansatz ist insofern unterkomplex, weil er die bereits im 19. Jh. entstandene Unterscheidung von Individual- und Sozialethik nicht in den Blick nimmt, obwohl sie als semantische Ausdifferenzierung die sachgerechte Reaktion auf die moderne Gesellschaft darstellt.

Bochum Joachim Wiemeyer

Theologie und Gesellschaft

Fraser, Ryan Noel: **The Spiritual Narratives of Adoptive Parents.** Constructions of Christian Faith Stories and Pastoral Theological Implications. – New York: Peter Lang 2013. 181 S. (American University Studies – Series VII: Theology and Religion, 332), geb. € 64,10 ISBN: 978–1–4331–2273–6

Dass Fragen der Familienethik und der Orientierung im intergenerationellen Zusammenleben mit Kindern ein wichtiges Thema für die christlichen Kirchen und Theologien sind oder geworden sind, wird man allein schon unter dem Eindruck aktueller Ereignisse aus den großen Volkskirchen in Deutschland kaum bestreiten können. Die EKD hat mit ihrer Orientierungshilfe vom Juni 2013 eine Diskussion über partnerschaftliche Lebensformen ausgelöst, die trotz manch vorhersehbarer Streitigkeiten in ihrer Intensität die unmittelbar Beteiligten noch mehr überrascht haben dürfte als die interessierte Beobachteröffentlichkeit. Ähnliches Aufhorchen hat im katholischen Bereich die Befragung der „kirchlichen Basis" zu Fragen der Familien- und Sexualethik verursacht, die auf Betreiben von Papst Franziskus durchgeführt wurde. Allerdings scheinen ungeachtet dieser Vorgänge in beiden großen Konfessionen Deutschlands familienethische Diskurse weiterhin vorrangig als normative Ethik durchgeführt zu werden. Die weniger alternativ als vielmehr komplementär zu verstehende eudämonistische Betrachtung der Familienethik unter der Fragestellung, was ein *gutes Leben* als Familie ausmacht, spielt bislang eine untergeordnete Rolle.

Das stellt sich im angelsächsischen Raum anders dar. Hier scheint weniger die Frage im Vordergrund zu stehen, was die den Christen theologisch gebotene Lebensform ist, sondern wie die von Christen so oder so gewählte Form theologisch zu deuten ist. Mit einem Schlagwort kann man von einer *hermeneutischen* Familienethik sprechen, deren Aufgabe weniger auf eine konkrete begründete Handlungsanordnung zielt als vielmehr darauf, Familien ein im Horizont theologischer Betrachtung vertieftes Verständnis ihres Familieseins zu ermöglichen. Eine solche Herangehensweise hat mindestens zwei Implikationen, die auch das vorliegende Buch tragen. Zum einen wird eine derartige Familienethik stärker beratenden Charakter annehmen; zum anderen öffnet der Ansatz bei der Deutung vorgefundener Lebensformen den Blick stärker für statistisch kaum ins Gewicht fallende Lebensformen, als dies bei einer an einem normativen Leitbild orientierten Familienethik der Fall sein kann. Die Studie des amerikanischen Theologen südafrikanischer Herkunft R. N. Fraser ist dementsprechend bewusst aus der Perspektive von *Pastoral Care and Counseling* konzipiert und widmet sich einer zwar etablierten, aber doch ausnahmehaften Form von Familie, nämlich der Adoptivfamilie, wobei internationale und interkulturelle („transracial") Adoption im Vordergrund stehen.

F.s Buch liegt eine empirische Untersuchung zugrunde, in deren Verlauf er mit 20 Adoptivelternpaaren aus seiner eigenen Glaubensgemeinschaft, der bes. im sog. Bible Belt der USA verbreiteten Church of Christ, qualitative Interviews geführt hat. Das Buch ist aufgebaut, wie es Dokumentationen empirischer Sozialforschung entspricht. Der Erläuterung des Studiendesigns (Kap. 1) folgen die Literaturdiskussion für die geistes- (inkl. theologischen) und sozialwissenschaftlichen Bezugsdisziplinen (Kap. 2 bzw. 3), die Darstellung der Ergebnisse (Kap. 4) sowie deren Diskussion aus der Perspektive des eigenen Faches, hier also der Pastoraltheologie (Kap. 5). Diese Anordnung bedingt, dass F. sein eigentliches Forschungsinteresse, die „spiritual narratives" von Adoptiveltern, v. a. in Kap. 4 behandelt. Darunter sind „glaubensbezogene Familiengeschichten" zu verstehen, die für die interviewten Elternpaare identitätsstiftend wirken. Die erkenntnisleitende Hypothese dahinter lautet, dass die Erfahrung der Kindesannahme die in diesen Narrativen enthaltenen Gottes-, Selbst- und Fremdwahrnehmungen modifiziert und umgekehrt.

Im interdisziplinären Methodenmix der Untersuchung völlig plausibel, stützt F. seine Untersuchung theoretisch fast schon zu ausführlich einerseits auf narratologische Konzepte, nämlich S. Hauerwas aus der Theologie und P. Ricœur aus der Philosophie, sowie andererseits auf einschlägige amerikanische Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Erforschung der Adoption, besonders ihrer milieubedingten Aspekte. Die im Fokus des Interesses stehenden Themen der „spiritual narratives" gewinnt F. mit Hilfe der sozialwissenschaftlichen Standardmethode der Grounded Theory und identifiziert so in seinem Datenmaterial vier Themen, bei denen die Adoptionserfahrung mit der familialen Glaubensgeschichte in Wechselwirkung tritt (100: 1. adoptionsfeindliche systemische Übel; 2. Gottes zuvorkommende Liebe; 3. spirituelle Anfechtungen; 4. menschliche Glaubensantworten).

Fragestellung und Aufbau von F.s Untersuchung wirken für die in Deutschland noch kaum existente theologische Beschäftigung mit der Adoption auf den ersten Blick inspirierend. Glaubensbezogene Familiengeschichten leisten m. E. einen wichtigen Beitrag dazu, Adoption als Übergang des Kindes von dem einen (abgebenden) Orientierungsraum in den anderen (annehmenden) so weich wie möglich zu gestalten. Das stiftet allen Beteiligten eine Familiengeschichte, in der die im sog. Adoptionsdreieck (Adoptierter, abgebende und annehmende Familie) konkurrierenden Erfahrungen und Orientierungen zueinander kommen, und leistet so insbes. für das Adoptivkind Vergewisserung über seinen Ursprung. Die Theologie besitzt in Fragen solcher Ursprungsvergewisserung besondere gedächtniskulturelle Expertise z. B. durch die Praxis der Tauferinnerung und verspricht daher einer hermeneutischen Familienethik nicht unerhebliche Fortschritte.

Soweit die Erwartung an das Buch. Bei Vorstellung und Diskussion von F.s Ergebnissen kommen alle tatsächlich familienbezogenen Aspekte der erfragten Glaubensgeschichten jedoch auffallend kurz. Das dürfte daran liegen, dass schon der im Anhang (178) mitgeteilte Interviewleitfaden eher auf möglichst hohe Entsprechung zwischen einer christlichen Adoptionspraxis und einem zugrundegelegten Gottesbild angelegt ist. Die v. a. in Kap. 4 illustrativ mitgeteilten Interviewpassagen lesen sich wie laientheologische Erörterungen, die von einem weniger dogmatischen als viel mehr moralischen Anspruch theologischer „Richtigkeit" getragen sind. In F.s ganzem Buch, ja wohl in seiner ganzen kirchlichen Umgebung erscheint Adoption als ein Probierstein christlicher „Orthopraxie" und wird gern im Bild der Nachfolge gegenüber dem Adoptionshandeln Gottes (105ff) gezeichnet. Manche der in den Interviews identifizierten Probleme (z. B. 119f: „Adoption Guilt") dürften aus dem hohen moralischen Selbstanspruch des von F. angetroffenen Frömmigkeitsprofils rühren.

F. ist sich dessen bewusst, wenn er die Öffnung des streng biblizistischen Glaubensmilieus der Church of Christ für außertheologische Denk- und überhaupt abweichende Orientierungsmuster als Forschungsertrag seiner Studie reklamiert (125). In den „spiritual narratives" der Interviewpartner bleibt jedoch die Vorstellung einer Korrespondenz von christlichem Gebet und göttlicher Providenz (z. B. 139) und damit ein eher individual-, kaum familienethisches Interesse maßgeblich (z. B. 125), auch für F. selbst. Besonders die Diskussion seiner Ergebnisse liest sich gelegentlich wie ein Bildungsroman über die Emanzipation eines biblizistisch sozialisierten Pastoraltheologen. Immerhin ist dieser Milieukontext nach meiner eigenen Forschungsbeobachtung mit verändertem Vorzeichen auch ein deutsches Thema, da hierzulande Adoptionsvermittler Bewerberpaare durchaus nach ihrer Frömmigkeit fragen, um religiöse Engstirnigkeiten als mögliches Adoptionshindernis auszuschließen.

Greifswald Henning Theißen

Arens, Petra-Angela / **Wegner**, Gerhard: **Soziokulturelle Milieus und Kirche.** Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 206 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-17-0221536

Milieuanalysen begleiten die Debatten um die Dimensionen und Ziele kirchlichen Handelns bereits seit einigen Jahren. Der vorliegende Band bringt in diese Debatte keine neuen Ergebnisse empirischer Forschung ein – es handelt sich um eine durchgesehene und ergänzte Neuauflage der 2008 unter dem Titel „Hier ist nicht Jude, noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier … Erkundungen der Affinität sozialer Milieus zu Kirche und Religion in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers" veröffentlichten Studie. Vielmehr liegt sein Beitrag in der theologischen Reflexion dieser Ergebnisse. Mit dem Ziel einer „Drehung der Sichtweise" (20) soll die Prägekraft des Glaubens unter missionstheologischer Perspektive ins Zentrum rücken. Der vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD hg. Band umfasst einen umfangreichen Anhang (61 Seiten), der u.a. die aus der Auswertung der Studie entstandene Handreichung für Gemeinden „Das Blickfeld erweitern. Menschen begeistern – Ehrenamtliche gewinnen" von 2010 enthält.

Auf der Hälfte der rund 200 Seiten werden dem Leser die Daten der Milieuanalysen detailliert und doch übersichtlich in vielen graphischen Darstellungen präsentiert. Mit dem Ziel, „soziokulturelle Andockstellen" für kirchliche Angebote zu identifizieren, die als „bedienbare Schalthebel" genutzt werden können (25), sind die im Bereich der Hannoverschen Landeskirche gewonnenen Ergebnisse auch darüber hinaus von Interesse. Die zentrale These wird bereits zu Beginn formuliert: Eine erhebliche Milieuerweiterung des kirchlichen Angebots sei möglich, eine grundlegende Verschiebung jedoch nicht (13).

Im Fokus der Repräsentativbefragung (Teil 1) steht Musik als ein möglicher Schalthebel. Die abschließende Aufschlüsselung des Zusammenhangs von „Lebensführung und Anknüpfungspunkte[n] der kirchlichen Angebote" (59–73) in Bezug auf gemeindliche und übergemeindliche Angebote bietet eine gute Lesehilfe der Fülle der vorgestellten Daten – die insgesamt wenig grundlegend Neues in die Debatten einbringen, wie auch die zitierten Vergleichsstudien zeigen. Der mögliche „Schalthebel Musik" wird in einem zweiten Schritt anhand von zehn sehr unterschiedlichen musikalischen Veranstaltungen und einer milieuanalytischen Untersuchung ihrer Teilnehmer betrachtet (Teil 2). Dabei zeigt sich, dass die Selbsteinschätzung der Veranstalter die voraussichtlichen Interessenten sehr genau bestimmen kann (115); dass also die untersuchten musikalischen Angebote ihre Funktion als Schalthebel zwischen kirchlichem Angebot und den anvisierten gesellschaftlichen Milieus bereits zuverlässig erfüllen. Dass all die Angebote auf die ohnehin bestehenden kirchlich angesprochenen Milieus abzielen, formulieren die Autoren bereits in ihrer Ausgangsthese nicht als Problem, sondern als Teil der Lösung: Gefordert ist nicht eine immer pointiertere Zielgruppenorientierung – vielmehr bestätigt eine realistische Nutzung der Milieuanalysen den Fokus auf die Mitte der Gesellschaft (21f).

Dass mit dieser Fokussierung theologische Probleme entstehen, reflektieren die Autoren in zwei rahmenden Abschnitten (ca. 30 Seiten). Bereits in der Einleitung greifen sie die im Titel der Repräsentativbefragung eingeführte Spannung auf: Zwar ist vor Gott theologisch gesprochen „weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier", doch ist der Blick auf die empirische Kirche eher ein „Stachel" als eine Bestätigung dieser Überzeugung (11). In dieser Spannung sind Milieuanalysen von der Frage getrieben, wie die Reichweite der Kommunikation des Evangeliums erweitert werden kann (14). Die Autoren schlagen dazu eine „Drehung der Sichtweise" vor, die sie in zehn Thesen im Zusammenhang von Mission und Milieu konkretisieren (Teil 3). Ausgehend von der soziologischen Grundeinsicht, dass Milieus sich gegenseitig abstoßen, setze die christliche Liebe das Zeichen, dass diese Trennung nicht das letzte Wort haben muss (117). Liebe wird im Anschluss an Spaemann als Transformationsgeschehen beschrieben, was zu einer missionstheologischen Wende führen müsse: „Nicht hat jedes Milieu seinen eigenen Glauben, wie es die meisten Studien suggerieren, sondern ‚der Glaube' schafft sich das Milieu, das ihm angemessen ist und eignet sich in diesem Sinne das ‚Material' der Milieus an." (119) Die sinnlich wahrnehmbare Gestalt der Kirche, ihr „Habitus", ist für die Kommunikation des Evangelium sowohl Hilfe als auch Hindernis (These 1, 2 und 4). Milieuanalysen können diese Gebundenheit im Sinne von „Kommunikationsschranken" nur aufzeigen, nicht aber verändern (These 3 und 5). Wenn Mission also als „Übernahme von herrschenden kulturellen Standards – nicht aber […] Entwicklung eigener Glaubensformen" (130) verstanden wird, werden die milieuspezifischen Formen zu einem theologischen Problem (These 6). Statt der Orientierung an empirischen Daten im Sinne des Prinzips von Angebot und Nachfrage müsse daher das kreative Gestaltungspotential des Glaubens ausgeschöpft werden, das in der Begegnung mit Jesus Christus gründe (These 7). Die Autoren nennen als Vorbild die Kulturtheologie H. Richard Niebuhrs. Die Folge sei ein Prozess „kreativer Zerstörung" (135; These 8), ein Befreiungsprozess mit dem Ziel einer „authentischen Transformation" (137; These 9). Dieser stehe unter der Voraussetzung, dass die „Kirche […] immer ‚vor' den Milieus" komme – es ist die Kirche, die Milieus inkludiert und nutzt, nicht umgekehrt (139; These 10). „Nur dann, wenn sich plausible Synthesen, Synkretismen zwischen den lebendigen sozialen und kulturellen Formen der Menschen und dem Evangelium einstellen, können missionarische Erfolge erzielt werden. Authentischer Glaube ist gefragt." (139)

Der Band reiht sich in die breite Debatte um die Milieuanalysen im Raum der Kirche ein und unterscheidet sich dennoch davon. V. a. die praxisorientierte Auswertung der Ergebnisse des ersten Teils, der gemeindenahe zweite Teil und die Verbindung mit der Handreichung für Gemeinden macht ihn für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter im kirchlichen Dienst zu einer gewinnbringenden Lektüre. Wohltuend ist die ungewohnt deutliche Formulierung der Grenzen von Milieuanalysen. Das Verdienst des Bandes liegt insbes. in der missionstheologischen Rahmung der soziologischen Studien. Dabei verbleibt die theologische Reflexion inhaltlich bei dem, was die Form vorgibt: Es handelt sich um eine Thesenreihe, die (naturgemäß) mehr Fragen aufwirft, als sie beantworten kann. Dazu gehört die gehäufte Verwendung unscharfer „Modebegriffe" (authentisch, Transformation, Kommunikation, kreatives Gestaltungspotential u.a.) ebenso wie der offen bleibende – und kritisch zu reflektierende – Bezug auf die Kulturtheologie Niebuhrs. Spannungsvoll bleiben die Autoren in Bezug auf die richtig gestellte Kernfrage: Ergebnis der soziologischen Analyse ist eine positiv bewertete Beschränkung auf bestimmte Milieus, die in Bezug auf die postulierte Überwindung dieser Schranken durch eine transformative Liebe nicht reflektiert wird. Die versuchte Verbindung von theologischer Reflexion und soziologischer Analyse bleibt also offen. Die bewusste missionstheologische Verortung gibt dem Leser diese und weitere notwendige Fragen mit auf Weg: Wie passt der postulierte transformierende Missionsbegriff zu der Rede von „Schalthebeln" zwischen Milieu und kirchlichen Formen? Wie kann der Glaube „Milieus schaffen", v.a. außerhalb der Milieus, mit denen die Kirche in Kontakt steht? Was genau ist die transformative Kraft des Evangeliums in diesem Zusammenhang und wen transformiert sie? Für diese Fragen bietet der Band einen theologischen Gesprächseinstieg, der zur Diskussion auf der Grundlage der bereitgestellten profunden soziokulturellen Analysen anregt.

Hannover Frederike van Oorschot

Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, hg. v. Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann. – Köln: Böhlau 2012. 264 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-412-20826-4

Der von dem Theologen Bernd Oberdorfer und dem Soziologen Peter Waldmann herausgegebene Band versammelt 14 Aufsätze mit religionspolitischen Fragestellungen. Die Autoren und Autorinnen des Bandes beschäftigt dabei besonders die Frage, welche Formen der religiösen Einflussnahme es auf Politik und Gesellschaft gibt (so der Untertitel). Anders formuliert: Auf welche Weise bestimmen organisierte religiöse Gemeinschaften ihr Verhältnis zu dem sie umgebenden politischen Umfeld? Es ist sympathisch, dass der Band das Thema sowohl international vergleichend als auch historisch angeht. Auf diese Weise wird die Situation in einzelnen Ländern durch die Gegenüberstellung mit anderen Alternativen eines religionspolitischen Arrangements in anderen Weltregionen und zu unterschiedlichen historischen Zeiten in Bezug gesetzt. Das Buch bietet empirisches Material aus unterschiedlichen Kontexten und bereichert die inzwischen intensiv geführte Debatte um das Verhältnis von Religion und Politik um interessante Aspekte.

Die Beiträge von *Bernd Oberdorfer* (Einführung) und *Peter Waldmann* (Schlusskap.) bilden den Rahmen der Publikation. O. umschreibt in seiner Problemskizze zu Anfang des Buches die Spannung zwischen Weltdistanz und Weltorientierung als „elementare Dialektik des religiösen Bewusstseins" (5). Es ist den Religionen, so O., faktisch gar nicht möglich, in reiner, unvermittelter Abgrenzung zur irdischen, politischen Welt zu stehen. Weisen des Weltbezuges existieren stets, wobei dieser Bezug kritisch oder affirmativ bzw. auf Veränderung hin oder auf Kontinuität hin ausgestaltet werden kann. Der Weltbezug besteht schon einfach dadurch, „dass Religionen Einfluss nehmen auf die Lebensführung ihrer Anhänger und, da diese immer auch Mitglieder der Gesellschaft sind, indirekt auch auf die Gestaltung der Gesellschaft" (7f). Die Unterscheidung in Weltdistanz und -orientierung kann dabei helfen, jeweils hinter die proklamierte Lehre politisch-theologischer Akteure zu schauen, um hinter den Worten das tatsächliche religionspolitische Arrangement kenntlich zu machen.

W. ergänzt in seinem Schlusskap. die Unterscheidung O.s um eine Typologie zu den unterschiedlichen Formen des Zusammenspiels von politischer Macht und religiösem Selbstverständnis (254f). In dieser teilt W. die möglichen Beziehungsverhältnisse zwischen den staatlichen Organen und den Repräsentanten religiöser Gemeinschaften in fünf Gruppen auf: absolute Machtlosigkeit der religiösen Gruppen in einer Situation der staatlichen Verfolgung; Unterlegenheit jener Gruppen, jedoch ohne Infragestellung der eigenen Existenz; Situationen, welche Formen der informellen Einflussnahmen beinhalten; for-

malisierte Arrangements der Machtteilhabe religiöser Gruppen; und als Extremform theokratische Machtmonopole. Diese Typologie ist schematisch, was W. auch zugibt. Sie bildet auf hilfreiche Weise eine Spanne der Möglichkeiten ab, die im Verhältnis von Staat und religiösen Gemeinschaften grundsätzlich bestehen können.

Die weiteren Aufsätze in dem Band, dem ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren gut getan hätte, machen jeweils auf exemplarische Weise deutlich, dass die Einflussnahme religiöser Gemeinschaften auf die politischen Verhältnissen in einer Gesellschaft zwei Prozesse auslösen kann: Der eine Prozess ist intendiert. Er besteht in dem Versuch der Einflussnahme auf politische Entscheidungen durch die Intervention einer religiösen Gemeinschaft. So berichtet *Nicole Reinhardt* (59–90) von der Rolle der Beichtväter in westeuropäischen Königshäusern der frühen Neuzeit. Diese waren nicht nur Gesprächspartner in geistlichen Dingen, sondern mischten sich oft genug auch indirekt und direkt in die Tagespolitik ein. Dadurch gerieten sie u. U. in Konflikt mit weiteren Mitgliedern des Hofes, die den Beichtvätern den direkten Zugang zum Monarchen neideten.

Der andere Prozess ist nicht intendiert. Er besteht in der zunehmenden, sozusagen subkutanen Veränderung einer Religionsgemeinschaft bedingt durch deren Nähe bzw. Distanz zum Staat. *Henner Fürtig* (142–166) beschreibt den Werdegang Ayatollah Khomeinis vom oppositionellen Theologen zum charismatischen Kopf der iranischen Revolution und weiter zur Führungsfigur eines theokratischen Regimes. F. schildert, wie dieses Regime zunehmend mit der „Veralltäglichung des Charismas", wie es Max Weber ausdrücken würde, zu kämpfen hatte. Diese Veralltäglichung führte u. a. auch dazu, dass die Verquickung von Politik und Religion im Iran zunehmend zu einer Kontamination des religiösen Glaubens führte. Glaubensüberzeugungen und -praxis stehen nicht für Opposition zu einem politischen Regime und für Authenzität im Glauben; sie stehen vielmehr für politische Anpassung und Mittelmäßigkeit. Diese Wahrnehmung bleibt nicht ohne Folgen für die (religiöse) Loyalität der Bevölkerung.

Während eine Theokratie also dem Glaubensverfall Vorschub leisten kann, bewirkt Opposition oder gar staatliche Verfolgung oft das umgekehrte. So erwähnt *Peter Gemeinhardt* (26–42) die konstitutive Bedeutung von Märtyrern für die frühe Kirche (28f). Gleichzeitig betont er auch, dass es schon vor der formellen Christianisierung des römischen Imperiums für Christen möglich war, einen pragmatischen Umgang mit der kaiserlichen Politik zu praktizieren und Positionen der Macht zu erringen. Mit der ‚Legalisierung' des christlichen Kultus veränderte sich dann zunehmend die Rolle der Amtsträger (v. a. der Bischöfe), die ihre vormalige Distanz zum Staat gegen eine dezidierte Nähe eintauschten. Bekannt ist, dass diese Annäherung des kirchlichen Führungspersonals an den Staat innerkirchlich wiederum für Veränderungen sorgte, indem nämlich monastische Bewegungen sich mehr und mehr zu einer spirituellen Alternative zum weltzugewandten Klerus entwickelten.

Als Lektüreeindruck der hier nur exemplarisch aufgeführten Aufsätze bleibt ein Wissen um die Vielfältigkeit der religionspolitischen Konstellationen in Geschichte und Gegenwart, in Europa und der ganzen Welt zurück. Gleichzeitig wird dem Leser vor Augen geführt, dass die gegenseitige Einflussnahme von Staaten und religiösen Gemeinschaften stets Auswirkungen für *beide* Seiten hat. Letztlich bleibt die Frage unbeantwortet, ob es aus Sicht der Religionsgemeinschaften eine bevorzugte staatliche Regierungsform geben kann. Eine Antwort auf diese Frage, so die Erkenntnis aus der Lektüre, kann auf keinen Fall einseitig ausfallen.

Hamburg Burkhard Conrad

Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, hg. v. Wilhelm Rees / María Roca / Balázs Schanda. – Berlin: Duncker & Humblot 2013. 884 S. (Kanonistische Studien und Texte, 61), pb. € 54,90 ISBN: 978–3–428–14161–6

Die religionspolitischen Regime in den Staaten Europas sind gegenwärtig nicht wenigen Anfragen ausgesetzt und befinden sich zum Teil unter einem ganz erheblichen Anpassungsdruck. Dies hat auch mit der Europäisierung dieses Rechtsgebiets zu tun. Der Gesamtvorgang der Europäisierung des Verhältnisses von Staat und Religion ist durch unterschiedliche Dimensionen gekennzeichnet. Anders als zu Beginn der europäischen Einigung lässt sich mittlerweile Europäisierung nicht mehr nur als die punktuelle Begegnung von Europarecht und nationalen Rechtsordnungen verstehen, sondern Europäisierung ist ein umfassender Gesamtprozess, der in seiner Tiefe und Breite geeignet ist, weitreichende normative Konsequenzen in Gang zu setzen, die die Besonderheiten und Eigenheiten nationaler Rechtsordnungen tangieren und ihnen eine Neuausrichtung aufzudrängen scheinen. Diese Entwicklungstendenz, die aus dem ursprünglichen schmalen Rinnsal des Europarechts in die nationale Rechtsordnung mittlerweile einen beachtlichen Strom hat werden lassen, lässt auch die traditionellen Arrangements des Verhältnisses von religiöser und weltlicher Ordnung nicht unbeeinflusst. Die Vielfalt unterschiedlicher Ordnungskonfigurationen von Staat und Religion in Europa lässt die Frage aufkommen, ob und inwieweit es hier nicht zu einem gemeinsamen europäischen Modell des regulativen Umgangs mit dem Sektor Religion kommen kann und soll. Lässt sich aus der ausdifferenzierten Vielheit so etwas wie die entfaltete Einheit machen? Eine religionsverfassungsrechtliche Grundarchitektur der Europäischen Union umfasst notwendigerweise verschiedene Ebenen. Neben den nationalen bzw. mitgliedstaatlichen Rechtsordnungen gibt es eine supranationale europäische Ordnung. Zwischen der übergreifenden europäischen Grundstruktur und den mitgliedstaatlichen Ordnungen bestehen aufsteigende und absteigende Einflussrichtungen, die je spezifische Rechtsentwicklungen auch im Bereich des Religionsverfassungsrechts anstoßen (können). Da die EU als funktionale Rechtsordnung aber keine Primärzuständigkeit für den Sektor Religion und Kirche besitzt, sind hier v. a. die mittelbaren Auswirkungen von EU-Maßnahmen auf das Sachfeld organisierte Religion relevant (z. B. Antidiskriminierungs- oder Datenschutzrecht). Die Komplexität und Kompliziertheit des europäischen religions(verfassungs)rechtlichen Gefüges wird aber noch dadurch gesteigert, dass es nicht nur die Brüsseler und Luxemburger EU-Akteure (Kommission, EuGH) gibt, sondern dass – mit anderer territorialer Erstreckung – daneben noch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg tritt, dessen Auslegung der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) Rückwirkungen auf nationale Ordnungszusammenhänge von Staat und Religion hat, wie die Gerichtsverfahren über das Kreuz im italienischen Klassenzimmer bis hin zum deutschen kirchlichen Arbeitsrecht oder das Tragen einer Burka in der Öffentlichkeit in den letzten Jahren durchaus eindrücklich belegt haben.

Vor diesem Hintergrund ist es sehr verdienstlich, dass in dem hier anzuzeigenden Sammelband 41 Autorinnen und Autoren aus Österreich, Deutschland und anderen europäischen Staaten in 39 Beiträgen die neueren Entwicklungen zusammentragen und beleuchten. Das Tableau der behandelten Aspekte lässt sich im Rahmen dieser Buchanzeige kaum hinreichend adäquat abbilden. Die thematische Zusammenstellung der Beiträge in diesem Band ist nicht zuletzt wegen dieser skizzierten Ausgangslage heterogen und eine eindeutig festgefügte religionsverfassungsrechtliche Grundarchitektur auch wegen der unterschiedlichen Entwicklungspfade dieses Rechtsbereichs auf nationaler Ebene keineswegs absehbar, es sei denn, man stellt sich darauf ein, dass die Einheitlichkeit v. a. darin besteht, erst einmal die Unterschiedlichkeit nationaler Religionsverfassungsrechte zu akzeptieren. Die weitaus meisten Beiträge sind aus nationaler Perspektive verfasst und widmen sich deren Grundarchitektur oder herausgehobenen Spezialfragen. Weniger Beiträge sind wirklich komparativ angelegt und auch nur einige Aufsätze beleuchten übergreifende Rechtsprobleme oder Rechtsentwicklungen in ihrer genuin europäischen Dimension. Der Band wird durch ein Autorenverzeichnis abgeschlossen, leider aber nicht durch ein Stichwortverzeichnis thematisch näher erschlossen. Bedauerlich ist weiterhin, dass die Beiträge nur in der Reihenfolge des Autorenalphabets arrangiert sind, eine thematisch-territoriale Ordnung (oder die Umsetzung eines anderen Ordnungskonzepts) hätte die Transparenz ein wenig mehr aufscheinen lassen, genauso wie strenggenommen eine systematisierend, resümierende Zusammenfassung – entweder vorangestellt oder am Ende platziert – hilfreich gewesen wäre.

Die Heterogenität der einzelnen Beiträge ist nicht verwunderlich, da neuere empirische Untersuchungen unter der Fragestellung „Nationale Pfadabhängigkeit oder internationale Konvergenz?" hinsichtlich der religionspolitischen Situation in Europa gerade zu dem Ergebnis gelangen, dass es zu keiner Konvergenz religiöser Regulierung kommt und insofern die zum Teil ganz erheblichen nationalen Unterschiede und Entwicklungsphasen beibehalten bleiben, was Veränderungen in den nationalen Entwicklungspfaden nicht ausschließt (Traunmüller, Zeitschrift für Politik 61 [2014], 160ff). Der Titel des Bandes „Religionsrecht europäischer Staaten" ist zu Recht gewählt worden. Die Berichte über das nationale Religionsrecht und dessen Entwicklungstendenzen reichen von den Niederlanden, Frankreich über Rumänien, Finnland bis zu osteuropäischen Staaten wie Ungarn und Polen (61ff, 83ff, 267ff, 303ff, 571ff, 687ff); hervorhebenswert sicherlich die aktuellen Diskussionen in Luxemburg und Belgien (587ff, 727ff). Spezialaspekte betreffen die Auslegung des Topos „Unverletzbarkeit" im spanischen Konkordat von 1979 (535ff), den Kirchenaustritt in Österreich (27ff) oder das österreichische Israelitengesetz (183ff). Für den deutschen Rechtskreis von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist sicherlich der Beitrag von de Wall über die deutsche Schlüsselkategorie „Religionsgemeinschaft" (789ff). Ob und inwieweit die Konturierung und Profilierung dieses Begriffs gelingt, könnte sich als Nagelprobe für eine verfassungsrechtliche Ordnung von Staat und Religion erweisen, die zu einem nicht unerheblichen Maße auf die institutionell-organisatorische Seite von Staat und Religion abstellt.

Besonders aufschlussreich sind die Beiträge, die entweder konsequent rechtsvergleichend vorgehen oder die übergreifenden Ordnungselemente – etwa des Vertrags von Lissabon oder der EMRK – für die religionsrechtliche Ordnung in Europa in den Blick nehmen. In komparativer Weise analysiert *Uhle* verschiedene Modelle der Kirchenfinanzierung in Europa und klopft diese auf ihre Bestandsfähigkeit und Zukunftsperspektiven hin ab (749ff). *Stefan Mückl* zeichnet in seinem grundlegenden Beitrag die Berücksichtigung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts in der jüngeren Rechtsprechung des EGMR nach (449ff). *Schnabel / Hatzinger* widmen sich in besonderer Weise der Norm des

Art. 17 III AEUR, wonach die Europäische Union mit den Kirchen einen besonderen Dialog zu pflegen hat (369ff). Leider widmet sich kein Beitrag ausdrücklich und rechtsgrundsätzlich der ebenfalls durch den Lissaboner Vertrag im Europäischen Primärrecht implementierten Norm Art. 17 Abs. 1 AEUV, wonach die Europäische Union den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, beachtet und nicht beeinträchtigt. Bemerkenswert ist auch der Aufsatz über die innerkirchliche Selbstkoordinierung der katholischen Kirche in Form der COMECE als Dialogpartner und Akteur auf EU-Ebene (159ff).

Aktuell wird immer wieder und man meint auch mit zunehmender Intensität darüber diskutiert, ob das Erfolgsgeheimnis Europas nicht durch die allenthalben zu beobachtende Zentralisierungsdynamik konterkariert wird und die Grundlage nicht stattdessen lieber Dezentralisierung und Freiheitlichkeit sein sollte. Diese und andere Diskussionen sind aus föderalen Kontexten ebenso bekannt, wie das Problem auch kirchenrechtlich immer wieder in der Herausforderung zutage tritt, Universalität und Partikularität in einem wohlverstandenen Sinne auszutarieren. Dass gerade nationale Ordnungen von Staat und Religion Bedeutung, Wert und Legitimation unterschiedlicher nationaler Regelungen zeigen und das probate Konzept wohl in der Richtung liegt, einen pluralen, föderal strukturierten, europäischen Rechtsraum zu generieren, wie es etwa der Freiburger Verfassungsrechtler Rainer Wahl vorschlägt, beweist auch dieser Band zum Religionsrecht in Europa ebenso anschaulich wie nachdrücklich.

Bonn Ansgar Hense

Kurzrezensionen

Kaser, Karl: **Andere Blicke**. Religion und visuelle Kulturen auf dem Balkan und im Nahen Osten. – Köln: Böhlau 2013. 359 S. (Zur Kunde Südosteuropas, II/41), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–205–78952–9

Dieser eindrucksvolle Band macht es sich zur Aufgabe, Gemeinsamkeiten des postosmanischen Raumes hinsichtlich der „visuellen Kulturen" zu untersuchen. Der Vf. unternimmt das in einem groß angelegten Wurf, mit dem er alle zentralen Aspekte der Thematik erfasst. Wie schon in früheren Publikationen greift er über den „klassischen" südosteuropäischen Raum hinaus nach „Kleineurasien", also unter Einschluss des Nahen Ostens. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich von der Frühgeschichte bis in die Gegenwart, mit einem Schwerpunkt auf der (Frühen) Neuzeit. Der Vf. schließt die religiöse Dimension ein, die in Bezug auf das Thema „Bilder" gerade bei der Behandlung von jüdischen, christlichen und islamischen Kulturen zentral ist. Untersucht werden Bilder im herkömmlichen Sinne, aber u.a. auch Film, Fernsehen, Plakate, Gestaltung des öffentlichen Raumes und neue (elektronische) Medien. Und schließlich liefert die Studie keine Geschichte der Bilder, sondern v.a. eine Geschichte des Umgehens mit Bildern, die für Kleineurasien nicht ohne den Austausch zwischen „Ost" und „West", nicht ohne Transfers, Vorurteile, Fremd- und Eigenwahrnehmungen geschrieben werden kann. Durch seine Konzentration auf den „pictorial turn" gelingt es dem Vf., die Besonderheiten der Entwicklung überzeugend darzustellen, aber auch treffende Aussagen über unseren „westlichen" Umgang mit Bildern zu machen. Eine detailreiche, überzeugende Studie, die Pionierarbeit für ein neues Forschungsgebiet leistet! Th. B.

La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale, hg. v. Stefanie Knauss / Davide Zordan – Bologna: Edizioni Dehoniane 2011. 400 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 27), pb. € 28,00 ISBN: 978–88–10–41525–2

Der vorliegende Band versammelt unter dem Titel „Das imaginierte Versprechen" eine Reihe von Aufsätzen, die als „Vorschläge" für eine „fundamentale ästhetische Theologie" verstanden werden. Ein großes Verdienst der Hg., beide Stipendiaten der Bruno-Kessler-Stiftung, ist es, dass sie in dieser Hinsicht nicht nur was die Inhalte, sondern auch was die Auswahl der Autoren des Bandes betrifft, internationale Perspektiven aufzeigen. Unter den Überschriften „Eröffnungen", „Sinne", „Bilder", „Praktiken" wird der Leser – in vier Teilen gruppiert – mit einer Reihe von Texten konfrontiert, die vom „Gefühl" bei Schleiermacher und Rudolf Otto handeln, auf die Kandinsky-Rezeption bei Michel Henry eingehen oder nach 50 Jahren an Aspekten der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" erinnern. Die also sehr heterogenen Beiträge einiger Altmeister auf dem Gebiet (Gerhard Larcher, François Bœsflug u.a.) sowie einiger sehr ambitionierten jüngeren Forscher (neben den Hg.n z.B. Alexander D. Ornella, der eine lesenswerte Skizze ästhetischer Subjektivität vorlegt) vermitteln m. E. in dieser Zusammenstellung keine konsistente Antwort auf die eigentlich spannende Frage, welchen Zuschnitt eine „ästhetische Theologie" in einer Zeit haben müsste, in der die metaphysischen Grundannahmen etwa noch einer „Theologischen Ästhetik" eines Hans Urs von Balthasar nicht mehr zu retten sind und in der wir in Folge einer nachmodernen differenzialistischen Weltwahrnehmung theologisch vor neuen Aufgaben stehen. M. A. S.

Pfuff, Konrad: **Die Einheit des Johannesprologs**. Eine philologische Untersuchung. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013. 121 S., pb. € 22,95 ISBN: 978–3–631–62536–1

Als ehemaliger Griechischlehrer verfügt Pfuff über philologische Kenntnisse, die Exegeten manchmal abgehen. So kritisiert er aus der Warte des Altphilologen die üblich gewordene Ansicht, dem Johannesevangelium sei ein Logoshymnus als Prolog vorangestellt worden und von Evangelist und/oder Redaktion durch entsprechende Bearbeitungen mit dem Korpus des Evangeliums verknüpft worden. Stattdessen geht P. davon aus, dass der Johannesprolog nach dem Modell des Zeus-Hymnus des Kleanthes als einheitliches Werk geschaffen wurde. Trotz des Titels ist es mit der „Einheit" des Prologs allerdings nicht weit her, denn P. sieht „Ungereimtheiten" eines Späteren im Text, die er mit philologischen Argumenten entfernt. Leider gehen dem Büchlein tiefere exegetische Erkenntnisse ab, sodass die formalphilologischen Argumente eher in die Irre führen, denn zu neuen Einsichten zu verhelfen. J. K.

Roebben, Bert: **Seeking Sense in the City**. European Perspectives on Religious Education. – Berlin: Lit 2013. 305 S. (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, 7), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–90342–6

Der Dortmunder Religionspädagoge Bert Roebben legt mit diesem Band eine Sammlung von 14 Artikeln vor, von denen zwölf zwischen 1994 und 2012 erschienen sind. Die Beiträge sind thematisch geordnet: Teil I umfasst Texte zur ethischen Dimension religiöser Bildung (Moralpädagogik), Teil II richtet sich auf das Lernfeld Schule und Teil III nimmt die Jugendarbeit und die religiöse Bildung junger Erwachsener in den Blick. Die Kap., die durchweg in einer sehr engagierten Sprache geschrieben sind, beginnen meist mit einer Problemanzeige bzw. einer Frage, die das Thema kontextuell und praktisch erden. In seinen Reflexionen verarbeitet R. zum einen zahlreiche Ideen europäischer und US-amerikanischer Autoren, zum anderen ist er selbst sehr aktiv bei der Entwicklung von Positionen und Handlungsvorschlägen. R.s Leitmotiv ist die Stadt, die er als Metapher für die Erfahrung der Komplexität und radikalen Pluralität postmoderner Lebensweise versteht. Dem Charakter des Bandes entsprechend, sind theoretische Klärungen, was die Postmoderne für den Autor bedeutet, an mehreren Stellen in dem Band zu finden, ohne dass jedoch Redundanzen überhandnehmen. Ein Register würde es erleichtern, verstreute Begriffsklärungen aufzusuchen. Theoretisch-analytische Arbeit steht aber nicht im Vordergrund dieses Buches. Vielmehr präsentiert der Autor seinen Ideenreichtum argumentativ und werbend. Er will dazu anstiften, Konzepte religiösen Lernens gegen den Strich zu lesen, allzu traditionelle Lösungswege zu hinterfragen und multidimensionale Lösungen zuzulassen. H.-G. Z.

Theologische Literatur
Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Kirchen- und Theologiegeschichte

Die Zeit ist ein Bote Gottes. Der heilige Peter Faber SJ und sein Wirken in Mainz, hg. v. Christoph Nebgen. – Würzburg: Echter 2014. 104 S., pb. € 7,90 ISBN: 978–3–429–03723–9.

Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este (1782–1863). Hochmeister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer, hg. v. Ewald Volgger. – Linz: Wagner 2014. 468 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des deutschen Ordens, 69), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–902330–92–5.

„Eure Namen sind im Buch des Lebens geschrieben". Antike und mittelalterliche Quellen als Grundlage moderner prosographischer Forschung, hg. v. Rainer Berndt SJ. – Münster: Aschendorff 2014. 520 S. (Erudiri Sapientia, XI), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10438–5.

Fiat voluntas tua. Theologe und Historiker – Priester und Professor. Festschrift zum 65. Geburtstag von Harm Klueting, hg. v. Raimund Haas. – Münster: Aschendorff 2014. (LVII) 818 S., geb. € 89,00 ISBN: 978–3–402–13057–5.

„Fides Virtus". The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century, hg. v. Marco Forlivesi / Riccardo Quinto / Silvana Vecchio. – Münster: Aschendorff 2014. (XVI) 524 S. (Archa Verbi. Subsidia, 12), geb. € 84,00 ISBN: 978–3–402–10228–2.

Hack, Achim Thomas: *Von Christus zu Odin.* Ein Karolinger bekehrt sich. – Stuttgart: Franz Steiner 2014. 76 S. (Jenaer mediävistische Vorträge, 3), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–515–10661–0.

Hildegardis Bingensis „Testamentum propheticum". Zwei Werke aus dem Wiesbadener Riesenkodex, präsentiert und ediert v. Jose Louis Narvaja SJ. – Münster: Aschendorff 2014. 201 S. (Rarissima Mediaevalia, 4), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10439–2.

Schimmel, Thomas M.: *Auf dem Weg zur Vereinigung.* Die Arbeit des Kooperationsrates der vier deutschen Franziskanerprovinzen in den Jahren 2004 bis 2010. – Münster: Aschendorff 2014. (XI) 244 S. (Franziskanische Forschungen, 53), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–18689–3.

van de Paverd, Frans: *Quotiescumque.* Greek Origin of a Latin Confessor's Guide. – Utrecht: Hellen Metz 2012. 204 S., ISBN: 9789039358054.

Wolf, Hubert: *Die Nonnen von Sant'Ambrogio.* Eine wahre Geschichte. – München: C. H. Beck 2013. 544 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–64522–8.

Xutong Qu, Thomas: *Barth und Goethe.* Die Goethe-Rezeption Karl Barths 1906–1921. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 260 S., pb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2785–7.

Youssef, Youhanna Nessim / Zanetti, Ugo: La consécration du Myron par Gabriel IV, 86e Patriarche d'Alexandrie en 1374 A.D. Die Myronweihe durch den koptischen Patriarchen Gabriel IV. (1374). – Münster: Aschendorff 2014. 338 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 20), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–11027–0.

Ökumene

Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, hg. v. Burkhard Neumann / Jürgen Stolze. – Paderborn: Bonifatius 2014. 269 S., pb. € 26,90 ISBN: 978–3–89710–532–4.

Gemeinschaft unter Priestern. Modelle und Erfahrungen aus der Erzdiözese München und Freising, hg. v. Andreas Schmidt. – München: Pneuma 2014. 115 S., pb. € 11,95 ISBN: 978–3–942013–25–3.

Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. Höfer. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 240 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 25), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3250–4.

La testimonianza della chiesa nel mondo contemporaneo, hg. v. Luca Bianchi. – Padua: San Leopoldo 2013. 255 S., pb. € 15,00 ISBN: 978–88–96579–09–1.

Ökumenisch weiter gehen! Die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnehmen und weiterführen, hg. v. Michael Kappes / Johannes Oeldemann. – Paderborn: Bonifatius 2013. 56 S., geh. € 4,50 ISBN: 978–3–89710–567–6.

Reform oder Reformation? Kirchen in der Pflicht, hg. v. Peter Klasvogt / Burkhard Neumann. – Paderborn: Bonifatius 2014. 228 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–89710–554–6.

„Was ist der Mensch?". Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog. „Ce este omul?" Antropologia teologica – un dialog ortodox-luteran, hg. v. Metropolit Serafim / Hermann Schoenauer / Jürgen Henkel. – Bonn: Schiller 2013. 203 S. (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek, 5), geb. € 15,00 ISBN: 978–3–944529–23–3.

Sozialethik

„Als Mann und Frau schuf er sie". Religion und Geschlecht, hg. v. Barbara Stollberg-Rilinger. – Würzburg: Ergon 2014. 298 S. (Religion und Politik, 7), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–95650–011–4.

Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, hg. v. Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel. – Ostfildern: Grünewald 2014. 264 S., pb. € 29,00 ISBN: 978–3–7867–3002–6.

Koudissa, Jonas: Ethik und Migration. Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und für Afrika. – Münster: Aschendorff 2014. 312 S. (Forum Sozialethik, 12), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–10639–6.

Suermann, Thomas: Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen. – Münster: Monsenstein und Vannerdat 2012. 562 S., pb. € 27,50 ISBN: 978–3–8405–0055–8.

Tolleranza e riconoscimento, hg. v. Paolo Costa. – Bologna: Dehoniane 2014. 208 S., pb. € 15,30 ISBN: 978–88–10–41528–3.

Wettstreit um Ressourcen. Konflikte um Klima, Wasser und Boden, hg. v. Britta Klagge / Andreas Lienkamp / Arnulf von Scheliha / Ulrich Schneckener. – München: oekom 2013. 278 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–86581–421–0.

Praktische Theologie

Dörnemann, Holger: Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip Grundannahmen – Methoden – Zielsetzungen. – Berlin: EB 2011. 377 S. (Kirche in der Stadt, 18), kt € 22,80 ISBN: 978–3–86893–063–4.

Henning Luther. Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne, hg. v. Kristian Fechtner / Christian Mulia. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 207 S. (Praktische Theologie heute, 125), pb. € 29,99 ISBN: 978–3–17–022500–8.

Was ist Bildung im Horizont von Religion? Festschrift für Friedrich Johannsen zum 70. Geburtstag, hg. v. Harry Noormann / Marco Hofheinz. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 219 S. (Religion im kulturellen Kontext, 3), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–025176–2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Martin Breul, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Jürgen Bründl, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dr. Burkhard Conrad OPL, Am Mariendom 4, 20099 Hamburg
Dr. Benjamin Dahlke, Arcostraße 76, 44309 Dortmund
Pater Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, 4550 Kremsmünster, Österreich
PD Dr. Stephanie Ernst, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Bernhard Fresacher, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier
Dr. Dr. Benedikt Paul Göcke, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, 64289 Darmstadt
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistraße 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Manfred Heim, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstraße 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Ansgar Hense, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
PD Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
Dipl.-Theol. Raphael Hülsbömer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, 33824 Werther
Dr. Martin Kirschner, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Andreas Klein, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Jaan Lahe, SÕLE 11–46, 10614 Tallinn, Estland
Dipl. Ass. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen
Prof. Dr. Isabelle Mandrella, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Ilona Nord, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
PD Dr. Andrés Quero-Sánchez, Postfach 900221, 99105 Erfurt
Dr. Michael Quisinsky, Rue des Bugnons 10, 1217 Meyrin (Genève), Schweiz
Prof. Dr. Bernhard Schneider, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Hans Ulrich Steymans O. P., Av. de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Dr. Andrea Taschl-Erber, Heinrichstraße 78B/EG, 8010 Graz, Österreich
PD Dr. Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald
Dr. Frederike van Oorschot, Appelstraße 11 A, 30167 Hannover
Prof. Dr. rer. pol. Lic. theol. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christian Föller, Sarah Laudinski, Vera Naber
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2014

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040–568 X