

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2015

111. Jahrgang

Kirchenrecht und II. Vatikanum. Kanonistische Diskurse im Spiegel des Konzilsjubiläums

(Judith Hahn) Sp. 265

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 281

- BÜHRER, Walter: Am Anfang . . . Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (Simone Paganini)
- ZAŁEWSKI, Ulrich: Gott, König und Volk. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24 (Sara Kipfer)
- FRANKEMÖLLE, Hubert: Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden (Achim Behrens)
- KEAZIRIAN, Edward M.: Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World (Stefan Schreiber)
- MACHINGURA, Francis: The Messianic Feeding of the Masses. An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe (Mussa S. Muneja)
- SCHIEDTLER, Justin Jeffcoat: A Heavenly Chorus. The Dramatic Function of Revelation's Hymns (Rita Müller-Fieberg)

Kirchengeschichte Sp. 289

- DAUGHRITY, Dylon B.: Church History. Five Approaches to a Global Discipline (Aila Lauha)
- SCHMIDT, Christoph: Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas (Thomas Bremer)
- Religious Competition in the Third Century CE: Jews, Christians, and the Greco-Roman World, hg. v. Nathaniel DESROSIERS / Jordan D. ROSENBLUM / Lily VUONG (Benedikt Eckhardt)
- Das Konstanzer Konzil. Essays. 1414–1418. Welt ereignis des Mittelalters, hg. v. Karl-Heinz BRAUN / Mathias HERWEG / Hans W. HUBERT / Joachim SCHNEIDER / Thomas ZOTZ (Klaus Unterburger)
- BENZ, Stefan: Frauenklöster Mitteleuropas. Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur 1550–1800 (Julia Bruch)
- Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hg. v. Franz Xaver BISCHOF
- MADRIGAL, Santiago: Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado (Massimo Faggioli)

Theologiegeschichte Sp. 300

- HEYDEN, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (Christian Hornung)
- HARDER, Clara: Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen

Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen (Jyri Hasecker)

JASPERT, Bernd: Existenziale Interpretation. Zur frühen Entmythologisierungsbewegung (Konrad Hamann)

BORTNYK, Sergii: Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung (Jennifer Wasmuth)

Philosophie Sp. 305

- TÜRCKE, Christoph: Mehr! Philosophie des Geldes (Günther Wenz)
- GERHARDT, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche (Ralf Miggelbrink)
- SPEYER, Wolfgang: Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des „Zwischen“ (Eberhard Tiefensee)
- AGAMBEN, Giorgio: Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten (Achim Buckenmaier)

Systematische Theologie Sp. 312

- BLANKE, Eberhard: Systemtheoretische Einführung in die Theologie (Hans-Ulrich Dallmann)
- MÖLLENBECK, Thomas: Endliche Freiheit unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus (Michael Schulz)
- „Mitarbeiter der Wahrheit“. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, hg. v. Christoph RADEL (Matthias Haudel)
- HIRSCH, Andreas: Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Manfred Gerwing)
- LIEVENBRÜCK, Ursula: Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Ulli Roth)
- VECHTEL SJ, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Wolfgang W. Müller)
- Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, hg. v. Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Martin Kirschner)

Religionswissenschaft Sp. 323

- BAUSCHKE, Martin: Der Freund Gottes. Abraham im Islam (Raid Al-Daghistani)
- GHEIBY, Bijan: Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus (Catherina Wenzel)
- FELDTKELLER, Andreas: Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie (Peter Antes)
- Ernst Troeltsch. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik. 2 Bände, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF / Christian ALBRECHT / Gangolf HÜBINGER / Trutz RENDTORFF (Christian Polke)

Praktische Theologie Sp. 330

- GRÜMME, Bernhard: Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung (Ulrich Riegel)
- KABISCH, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung (Claud Peter Sajak)
- ISI, Tuba: Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht (Harry Behr)
- Impulse für eine kompetenzorientierte Didaktik der Systematischen Theologie, hg. v. René DAUSNER / Julia ENXING (Kristin Riepenhoff)
- DEEG, Alexander / GARHAMMER, Erich / KRANEMANN, Benedikt / MEYER-BLANCK, Michael: Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (Wilfried Engemann)
- CLAUSSEN, Johann Hinrich: Gottes Klänge. Eine Geschichte der Kirchenmusik (Eckhard Jaschinski)
- Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. HÖFER (Thomas Schüller)

Theologie und Gesellschaft Sp. 342

- MARTÍNEZ DE PISÓN, Ramón: From Violence to Peace. Dismantling the Manipulation of Religion (Dirk Ansorge)
- EAGLETON, Terry: Culture and the Death of God (Benjamin Dahlke)
- WIJSEN, Frans: Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict (David Engels)
- Unterwegs im Experiment. Protestantische Transformationen im Ruhrgebiet, hg. v. Peter Noss / Thomas ERNE (Georg Röwekamp)

Kurzrezensionen Sp. 347

210 ✓

Kirchenrecht und II. Vatikanum Kanonistische Diskurse im Spiegel des Konzilsjubiläums

Von Judith Hahn

Vom Lebensalter hängt es ab, ob man Geschehnisse, die vor einem halben Jh. stattfanden, als unvordenkliche Begebenheiten oder kaum vergangene Momente bewertet. Ereignisse der 1960er-Jahre lösen in meiner Generation kein Gefühl der Zeitgenossenschaft mehr aus; sie gehören zur biographischen Vorzeit. Ein paradoxes Zeitempfinden verbindet sich hingegen mit dem II. Vatikanum. In theologischen Debatten ist das Konzil als prägendes Moment von Kirche und Theologie in der Moderne ungebrochen präsent. Während es als historisches Datum in die Ferne rückt, ist es als theologisches Ereignis akut. Es fordert rezeptionsgeschichtliche Zeitgenossenschaft ein, setzt auf „lebendige Erinnerung als Aufgabe der Zukunft“¹. In diesem Sinne zehren die gegenwärtigen theologischen Diskurse von einer Vergangenheit, die Teil der Gegenwart ist, insoweit die konziliare Rezeption andauert. Und mit ihr der Streit um ihren Stand: Wie umfänglich löste die Kirche die Anstöße des Konzils bereits ein? Welche konziliar begründeten Dynamiken sind auf der Folgenebene bisher wenig konkret geworden? Diese Fragen begleiten die konziliare Rezeptionsgeschichte fortwährend; besonders laut werden sie in den Momenten gestellt, in denen konziliare Aktualität und Historizität aufeinandertreffen, weil sich das Reformereignis jährt. Die Konzilsjubiläen als Zusammenfall von Rückblick und Standortüberprüfung sind dergestalt eine Gelegenheit zu kritischer Revision.

Wie wohl in allen Disziplinen der Theologie lösen in der Kanonistik aktuell die Jubiläumsfeierlichkeiten, die den 50. Jahrestag des Konzils bedenken, Publikationswellen aus, die dessen Bedeutung für die eigene Disziplin zu erfassen suchen. Diese Arbeiten stehen in einer Tradition: So nutzten Kanonistinnen und Kanonisten in der ersten Dekade des neuen Millenniums die Erinnerung an die 40. Jährung des Konzils, um zu erheben, wie dessen wirkungsgeschichtliche Rezeption im Modus des Rechts verlaufen sei bzw. hätte verlaufen sollen. Diese Frage kehrt derzeit wieder. V.a. zwei Perspektiven werden betrachtet: Zum einen suchen kanonistische Vf.innen und Vf. die *Bedeutung des Rechts für das Konzil* zu erheben. Die rechte Konzils hermeneutik als Dauerthema der Theologie konkretisiert sich in der Kanonistik als Frage nach der Rolle des Rechts in ihr. Hinzu treten Ansätze, die die *Relevanz des Konzils für das Recht* – für Begründung, Interpretation und Anwendung von Kirchenrecht – diskutieren. Beide Zugänge stehen in einer Spannung: umstritten ist, wie die interpretatiotheoretischen Linien grundsätzlich verlaufen. Es finden sich Stimmen, die eine Interpretation des Konzils vom Recht der Kirche her befürworten, wie Positionen, die das Recht vom Konzil her erschließen. Es sei „in jüngster Zeit mit äußerst harten Bandagen gekämpft worden“², resümiert der systematische Theologe und Kanonist Michael Böhnke in seinem 2013 erschienenen Werk *Kirche in der Glaubenskrisis*, jedoch ohne einen Konsens zu erzielen. Mit der Kanonistin Sabine Demel kann man die Kontroverse in die Frage fassen: „Ist dieser [der Codex] der Interpretationsrahmen für das Konzil oder umgekehrt das Konzil maßgeblicher Interpretationsrahmen für die kirchlichen Rechtsnormen?“³

Der vorliegende Beitrag will diesen Streit nicht beenden. Er ist nicht als weitere Positionierung in der Debatte gedacht, auch wenn er den Standpunkt der Vf.in nicht verleugnet. Vielmehr leistet er eine Bestandsaufnahme, die den Status des Diskurses über die konzilstheoretische Relevanz des Rechts und den rechtstheoretischen Stellenwert des Konzils erhebt. Zur Standbilderzeugung dient eine Literaturaus-

wertung, die die Konzilsverarbeitung in der kanonistischen und der auf die kanonistischen Kontroversen bezugnehmenden theologischen Literatur rund um die Konzilsjubiläen in der ersten und zweiten Dekade des 21. Jhs betrachtet. Die Beiträge entstammen fast durchgängig dem deutschen Sprachraum. Zwar wird das Verhältnis von Kirchenrecht und Konzil auch außerhalb der deutschen Kirchenrechtszene reflektiert, die im Folgenden nachgezeichnete Auseinandersetzung mit ihrem rezeptionstheoretischen Kern und hermeneutischen Schwerpunkt steht jedoch weitgehend für sich.

A Der Ort des Rechts in der Konzils hermeneutik

I Kontinuität und Diskontinuität – Hermeneutiken kirchlicher Erneuerung

Nicht nur im vergangenen Jahr besaß die päpstliche Ansprache zum Weihnachtsempfang der Römischen Kurie einige Brisanz. Fast zehn Jahre ist es her, dass Benedikt XVI. in seiner Rede vor den kurialen Beschäftigten das damals 40-jährige Jubiläum des Konzilsendes mit einigen hermeneutischen Bemerkungen über die rechte Rezeption des Konzils bedachte.⁴ In seinen Ausführungen brachte er mit der „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ und der „Hermeneutik der Reform“, die vom Gedanken der Kontinuität geprägt sei, zwei konträre konziliare Rezeptionsweisen gegeneinander in Anschlag. Die Hermeneutik der Diskontinuität kennzeichnete er als problematisch, weil sie „das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche“ beinhalte. Hingegen sichere eine Hermeneutik der Reform eine „Verbindung von Treue und Dynamik“, die einen kirchlichen Aufbruch in Rückbindung an die Tradition der Kirche zu denken vermöge. Wenngleich die „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ als nicht kirchengemäße Rezeptionsweise des konziliaren Ereignisses gekennzeichnet wird, nimmt der Papst zur Kenntnis, dass man das Konzil als reformatorisches Moment nur denken könne, wenn Diskontinuitäten zugelassen werden. So könne nur ein „Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen“ einen Ansatz bilden, der als Vorzeichen einer „wahren Reform“ in der Kirche wirke. Während es zentrale Überzeugungen der Kirche gegen eine historische Relativierung zu sichern gelte, bedürften die historisch wandelbaren Modi ihrer Verwirklichung permanenter Revision. Die Hermeneutik der Reform erweise sich folglich als Perspektive der Kontinuität des tragenden Grunds von Kirche bei gleichzeitiger Veränderung des historisch Wandelbaren, das es angesichts der „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et Spes*, Nr. 4) einem *aggiornamento* zu unterstellen gelte.

Wertet man dergestalt eine Diskontinuität des Veränderbaren als Indiz für Reform,⁵ liegt es nahe, sich bei der Frage nach dem reformatorischen Ertrag des II. Vatikanums auf die Suche nach den Abbrüchen zu begeben, die von Veränderungen zeugen. Dass in jüngerer Zeit über die Frage gestritten wurde, ob die vor- und nachkonziliare Zeit mehr Kontinuität oder Diskontinuität verbinde,⁶ kann man in diesem

¹ Karl LEHMANN: „Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 64 (2013), 341–360, hier: 341; vgl. auch 344.

² Michael BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrisis*. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg/Basel/Wien 2013, 107.

³ Sabine DEMEL: „Wer interpretiert wen? Der Codex Iuris Canonici als ‚Krönung‘ des Konzils“, in: *Herder Korrespondenz Spezial* (2/2012), 13–18, hier: 13; vgl. auch dies.: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*. Grundlagen – Quellen – Beispiele. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 160 S. (Einführung Theologie), kt € 17,95 ISBN: 978-3-534-26434-6, 62; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch: Wer von beiden bestimmt die Auslegung des anderen?“, in: *Kirche – Idee und Wirklichkeit*. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung, hg. v. Richard HEINZMANN. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014. 332 S., geb. € 22,00 ISBN: 978-3-451-31209-0, 186–205, hier: 192.

⁴ Vgl. BENEDIKT XVI.: *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dez. 2005*, einsehbar unter http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (zuletzt abgerufen am 27. Mai 2015); zum historischen Hintergrund der Rede: vgl. auch Joachim SCHMIEDL: „Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil“, in: *Theologische Revue* 108 (2012), 3–18, hier: 9.

⁵ Vgl. auch Michael BÖHNKE: „Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: *Catholica* 65 (2011), 169–183, hier: 173.

⁶ Vgl. u.a. Franz Xaver BISCHOF: „Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 194–210, mit Verweisen auf die Vertreter der Kontinuitätsthese in der deutschen kanonistischen Debatte (194–195, FN 1–4); vgl. Norbert LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983. ‚Krönung‘ des II. Vatikanischen Konzils?“, in: *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, hg. v. Hubert WOLF / Claus ARNOLD, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), 209–237, hier: 236–237; Georg BIER: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg 2001 (Forschungen zur Kirchen-

Sinne als Auskunftsbefehl verstehen, 50 Jahre nach dem historischen Datum Klarheit über die Reformbedeutung des konziliaren Ereignisses zu gewinnen. Beispielhaft lassen sich die in der Wochenzeitschrift *Die Zeit* zum 50-jährigen Jubiläum des Konzilsbeginns 2012 abgedruckten *pro-* und *contra*-Statements der systematischen Theologin Johanna Rahner – *pro* konziliarer Reformbedeutung – und des Kirchenrechtlers Norbert Lüdecke – *contra* Überstrapazierung der Reformidee – anführen.⁷ Während R. das Konzil als Abschied von der „katholischen Festungsmentalität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts“⁸ bewertet, dem eine positive Rezeption des neuzeitlichen Freiheitsgedankens gelang, bezeichnet N.L. den reformatorischen Impetus des II. Vatikanums als „Mythos“ – zumindest mit Blick auf „Reformen, die diesen Namen verdienen“⁹. Die erste Lektüre der beiden Positionen erzeugt Verblüffung, nährt sie doch den Eindruck, zwei Kommentare zu lesen, die über verschiedene Begebenheiten sprechen. Während R. von einem Ereignis *der Kirche* schreibt, in dem es dieser die Moderne zu entdecken gelang, ist bei N.L. das Konzil eine Veranstaltung ausgewählter Akteure: Ein Konzil ist, „wenn der Papst seine Getreuen um sich schart“, konkret „zweieinhalbtausend zölibatär lebende katholische Männer nach Rom beordert[e]“¹⁰. Ähnlich diskrepant fällt auch die Beurteilung des konziliaren Reformcharakters aus. R. fasst ihre Beschreibung der reformerischen Bedeutung des Konzils in Worte, die der „Hermeneutik der Kontinuität“ Rechnung tragen: „Das Konzil selbst versteht den Bruch, den es vollzieht, als Wiederentdeckung des Katholischen“¹¹. Zugleich stellt sie der Sicherung des Unaufgebaren die Erkenntnis der Historizität jeglicher irdischen Konkretisierung der Wahrheitsfrage voran und entdeckt so die *Ecclesia semper reformanda* als Konsequenz der kirchlichen Wahrheitsperspektive: „Gerade weil die Wahrheit des Evangeliums unaufhebbar mit den Erfordernissen der Zeit verwoben ist, muss die Kirche sich wandeln – um sich treu zu bleiben.“¹² Anders N.L.: Ein Konzil könne nie das Reformereignis sein, das das Kirchenvolk sich wünsche, denn die hierarchische Struktur von Kirche und das gliedschaftsrechtliche Selbstverständnis, das Kleriker, Laiinnen und Laien in ein Über- und Unterordnungsverhältnis setze, verhindere dauerhaft Beteiligungsstrukturen, die sich demokratisch sozialisierten Christinnen und Christen als unerlässlich aufdrängten. Kirche bliebe daher notwendigerweise hinter den Reformanliegen der Moderne zurück. Während R. das Konzil als Reformagenten begreift, sieht N.L. in ihm einen Tradenten herkömmlicher Positionen, der das von den Konzilsvätern auf dem I. Vatikanischen Konzil Gelehrte repetierte. Woher rührt diese abweichende Einschätzung? Bei N.L. findet sich die Vermutung einer Selbsttäuschung: Viele Theologinnen und Theologen „wollen sich diesen Mythos [der konziliaren Reformbedeutung, Anm. JH] nicht nehmen lassen“¹³, um die Hoffnung auf eine von der konziliaren Theologie inspirierte Kirchenneugestaltung nicht aufzugeben. Doch ist die Annahme, mangelnde Klarsicht sei für die unterschiedlichen Auffassungen verantwortlich, eine zufriedenstellende Auflösung des Widerspruchs? Vielleicht offenbart sich der Gegensatz nicht zufällig zwischen einer systematischen Theologin und einem Kanonisten. Während die Systematikerin mit dem Konzil einen theologischen Paradigmenwechsel verbindet,¹⁴ vermag der Kanonist, auch wenn er einzelne Rechtsveränderungen nachvollzieht, diesen keinen fundamentalen Charakter zu attestieren, insoweit er die vor- und nachkonziliare Zeit in Recht wie Rechtsbegründung als durch mehr Kontinuität als Diskontinuität verbunden sieht. Trotz großer reformatorischer Bedeutung der konziliaren Theologie erfolgte ihre rechtliche Theoretisierung und Operationalisierung bisher zurückhaltend. Das 1983 reformierte kodikarische Recht dürfe man als eine

erste Umsetzung der konziliaren Theologie deuten, liest man z.B. bei Klaus Lüdicke; es müsse diesem ersten Schritt nun aber eine Phase „eines weiteren Bedenkens, einer weiteren Bearbeitung, einer weiteren Reform“¹⁵ folgen, um die kirchliche Rechtsordnung im Licht der konziliaren Theologie zu erneuern. Dass diese Einschätzung von vielen Kanonistinnen und Kanonisten geteilt wird, wird vorliegend an späterer Stelle näherhin ausgewiesen. Die Diskrepanz zwischen R. und N.L. kann man in diesem Licht als Spannung zwischen einem systematischen „Schon“ und einem kanonistischen „Noch nicht“ verstehen.

II Rezeptionstheoretische Relevanz des Rechts

Die verzögerte Implementation der konziliaren Theorie auf der Ebene der Rechtsbegründung korreliert mit einer rezeptionstheoretischen Sprachlosigkeit hinsichtlich der rechtlichen Dimension der Konzilsrezeption. So bemerkt die Kanonistin Myriam Wijlens mit Blick auf die theologischen Diskurse zur Frage der konziliaren Hermeneutik, dass dem Recht der Kirche in ihnen eine auffällig geringe Theoriebedeutung zukomme:

„Bei der Durchsicht der bisherigen konzilshermeneutischen Literatur ist [...] festzustellen, dass noch recht wenig über die Bedeutung und Relevanz des Kirchenrechts für die Konzilsrezeption reflektiert wurde. Die Theologen scheinen diese Aufgabe den Kanonisten zu überlassen, welche wiederum eher die konkrete Umsetzung reflektieren als die theoretische Bedeutung der Umsetzung.“¹⁶

Da die Implikationen der konziliaren Theologie für das Recht der Kirche noch nicht voll erfasst seien, fehle ein Denkansatz, um die hermeneutische Bedeutung des Rechts für Verständnis und Übernahme konziliarer Positionen zu begreifen. So verspiele die Kanonistik theologisches Theoriepotential. Die meisten Kanonistinnen und Kanonisten plädieren daher dafür, dem konziliaren Reformimpetus in der kirchlichen Rechtsgestalt stärker zur Umsetzung zu verhelfen und in der Sphäre des Rechts zu verwirklichen, was in der nachkonziliaren Theologie zum Selbstverständnis gehört: die Überwindung klerikalistischer Denkstrukturen hin auf breitere Beteiligungsoptionen für Laiinnen und Laien; eine Stärkung der Ortskirchenstrukturen durch Reduzierung des römischen Zentralismus und die rechtliche Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips. Nur so könne das Recht der Kirche seinen theologischen Ort finden, der ihm konziliar zugedacht war, und in Folge auch als hermeneutische Größe der Kirchendeutung wiederentdeckt werden.

1 Der Codex: Schlüssel zum Konzilsverständnis?

Einen anderen Weg gehen der bereits zitierte Norbert Lüdecke sowie Georg Bier, die Denksätze, die das Konzil im Recht zu entdecken versuchten, als fehlgeleitet ausweisen. Denn der Interpretationsmaßstab, der das Konzil zu verstehen helfe, sei das Recht der Kirche, konkret das konziliar-inspirierte Positivierungsprojekt, das 1983 im *Codex Iuris Canonici* seine Konkretisierung gefunden habe.¹⁷ Der Codex sei nach gesetzgeberischem Selbstverständnis „Krönung des Konzils“¹⁸. Als Ausdruck des Konzilsgeistes, so habe es Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* zur Promulgation des Gesetzbuchs betont, bilde er den interpretatorischen Rahmen zum rechten Verständnis der Konzilstexte.¹⁹ Daher gelte als hermeneuti-

¹⁵ Klaus LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: *Sie wandern von Kraft zu Kraft*. Aufbrüche – Wege – Begegnungen, hg. v. Arnold ANGENENDT / Herbert VORGRIMMER, Kevelaer 1993, 167–179, hier: 168.

¹⁶ Myriam WIJLENS: „Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht“, in: *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, hg. v. Dominicus M. MEIER / Peter PLATEN / Heinrich J.F. REINHARDT / Frank SANDERS, Essen 2008 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 55), 711–729, hier: 725. Als Beispiel für einen umfassenden kanonistischen Beitrag, der die Annahme der konziliaren Ekklesiologie in Recht und Praxis konkret anhand der Rezeptionsdynamik in den geistlichen Bewegungen bedenkt, kann folgende Monographie von Christoph HEGGE gelten: *Rezeption und Charisma*. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Würzburg 1999 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 29).

¹⁷ Vgl. Georg BIER: „Das Recht bietet Vorteile. Die Situation von Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft“, in: *Herder Korrespondenz Spezial* (1/2008), 61–64, hier: 62; LÜDECKE / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 39–40.

¹⁸ Vgl. LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 212, 224; DERS.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), 47–69, hier: 54; DERS. / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 29–42, v.a. 39, unter Bezugnahme auf die Terminologie Johannes' XXIII. bei Ankündigung des Konzils 1959.

¹⁹ Vgl. LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 222, unter Bezugnahme

rechtswissenschaft, 32), 20–21. Die Auffassung der Vorgenannten findet sich auch prägnant dargestellt in: Norbert LÜDECKE / Georg BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Bernhard Sven Anuth, Stuttgart 2013, 29–42.

⁷ Vgl. Johanna RAHNER: „War es wirklich eine Revolution? Pro“ in: *Die Zeit* 42 (11. Okt. 2012), 64; Norbert LÜDECKE: „War es wirklich eine Revolution? Contra“, in: *Die Zeit* 42 (11. Okt. 2012), 64.

⁸ RAHNER, 64.

⁹ LÜDECKE: „War es wirklich eine Revolution? Contra“, 64.

¹⁰ Ebd.

¹¹ RAHNER, 64.

¹² Ebd.

¹³ LÜDECKE: „War es wirklich eine Revolution? Contra“, 64; vgl. auch BIER: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, 22, 382.

¹⁴ Vgl. auch BISCHOF, 197; LEHMANN, 343; Peter HÜNERMANN: „Im Übergang. Das Zweite Vatikanum als Konzil einer neuen Epoche“, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013), 560–565, hier: 560.

sches Programm zur rechten Konzilsrezeption das von Johannes Paul II. in einer Ansprache zum neuen Codex ausgegebene Leitwort: „Studium Codicis, Schola Concilii“²⁰. Dieser Ansatz einer Erschließung des Konzils mittels eines im Codex zu Recht geronnenen konziliaren Kulminationspunkts setzt mit der Fixierung der Interpretationsrichtung „Konzil durch Codex“ der in der Theologie präsenten denkerischen Dichotomie aus reformerischem Konzilsgeist und reformresistentem Recht eine integrale Lesart entgegen. Die Hauptvertreter dieser Rezeptionstheorie bemühen gleichwohl eine antagonistische Semantik, wenn sie mit der Losung „Codex sticht Konzil“²¹ eine Konfliktualität des Begriffspaares ins Bild bringen. Dass dies im Zweifelsfall „Codex statt Konzil“ bedeutet, zeichnet sich in den Passagen ab, in denen konziliare Theologie und päpstliche Autorität nicht ineinander-, sondern gegeneinander gesetzt werden. Der Aussage „Der Papst ist an die Lehren des II. Vatikanums nicht gebunden“²² ist zu entnehmen, es habe eine konziliare Reformtheologie gegeben, die sich jedoch von der heutigen Konzilsdeutung absetze und mit dem aktuellen Selbstverständnis des kirchlichen Lehramts in Widerspruch geraten könne. Im Falle einer Unvereinbarkeit zwischen der historischen Konzilstheologie und der lehramtlichen Konzilsinterpretation trete das Konzil mit seinem historischen Gehalt zurück; schließlich verfüge das Lehramt über die Deutungshoheit, könne die verbindliche Auslegung des Konzils bestimmen und dergestalt den Konzilsgehalt instantan festlegen. „Das Konzil bin ich“²³, legt N. L. dem Papst in den Mund. In diesem Sinne habe eine Berufung auf das historische Konzil und seine Lehren keinen autoritativen Wert, da nur das ahistorische, vom aktuellen Lehramt gedeutete Konzil das Autoritätsargument auf seiner Seite habe. Diesen Gedanken kleidet N. L. in eine Hase und Igel-Metapher, die die wissenschaftliche Theologie in ihrem Mühen um die historische Erschließung des Konzils als schnelles, aber etwas einfältiges Häschen über den Acker schickt, da es die Grenzen des historischen Arguments gegenüber der präsentischen Autoritätskonzeption nicht zu erkennen vermag: „Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch ist die Theologie der Hase, der am Ende jeder durchhasteten Furche auf den Lehramts-Igel trifft. Das alle Zeitzeugen überlebende Lehramt bestimmt, welche Erinnerung an das II. Vatikanum bewahrt werden soll und wird.“²⁴ Eine dergestalt rechtlich verbindliche Konzilsdeutung präsentierten die kirchlichen Gesetze. Dies fasst N. L. in eine provokante These, die den von ihm vertretenen ahistorischen Konzilsbegriff plastisch abhebt: „Der CIC steht auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils unabhängig von seiner Übereinstimmung mit dessen Lehren.“²⁵

2 Ertrag und Kritik

In Theologie und Kanonistik regt sich gegen diesen Zugang mancher Protest. Dabei werden nur wenige der Kritikerinnen und Kritiker gegen eine deskriptiv-rechtssoziologische Relektüre der Position Einspruch erheben. Lässt man den normativen Impetus des Ansatzes einmal beiseite, ist dieser erhellend, um das Phänomen eines von der modernen Theologie und ihren Diskursen in Teilen abgelösten kirchlichen Rechtssystems zu begreifen. Eine solche Lesart liegt auch nicht fern, schließlich bemühen beide Vf. zur Stützung ihrer These keine normativen Wahrheitsargumente, sondern deskriptive Ist-Stand-Analysen, um ihre Ansicht zu untermauern, wie das folgende Beispiel zeigt:

„Das Konzil gegen den Papst zu bemühen, ist nicht wirksam möglich. Mit dem Konzil ist der Codex nicht zu relativieren. Wer dies behauptet oder dazu ermuntert, muss begründen und den Weg benennen, auf dem Konzilslehren

gegen den CIC effektiv geltend gemacht werden können. Am besten, er belegt an einem Beispiel aus den vergangenen 40 Jahren, dass und wie dies gelungen ist.“²⁶

Liest man diese Passage als deskriptive Problemanzeige, erweist sie sich als wenig anstößig, vielmehr als instruktiv, um die nachkonziliare Rechtsentwicklung und ihre Grenzen phänomenologisch zu erfassen. Soziologisch gelesen werden der Aussage nur wenige Kanonistinnen und Kanonisten widersprechen wollen. Doch normativ gewendet enthält der Ansatz einigen Zündstoff, insoweit er mit dem primatialen Autoritätsargument den etablierten diachronen und synchronen Zugängen abspricht, das Konzil mittels historischer oder systematischer Studien in seiner eigentlichen Bedeutung zu entdecken.²⁷ Hiergegen erheben sich u. a. Stimmen aus der Kirchengeschichte, die der historischen Erfassung des konziliaren Ereignisses und des Konzilsgeistes eine maßgebliche Rezeptionsbedeutung zuweisen. Beispielfhaft sei die Arbeit des Münchener Kirchenhistorikers Franz Xaver Bischof genannt, der in seiner 2008 publizierten Antrittsvorlesung die Relevanz des historischen Zugangs in den aktuellen hermeneutischen Suchbewegungen erhellte. In der Entstehungsgeschichte der konziliaren Aussagen sieht er einen Schlüssel zu ihrer Aneignung und eine Voraussetzung zum rechten Verständnis ihres ihnen von den Konzilsvätern zugesprochenen Gehalts:

„Wenn es [...] zutrifft, dass die Konzilstexte eine Entstehungsgeschichte haben, ist nach ihrem Aussagegehalt im Ganzen des Ereignisses ‚Konzil‘ sowie im größeren zeitgeschichtlichen Kontext und der bisherigen kirchlichen Lehrtradition zu fragen. Erst daraus lassen sich die Aussageabsicht der konziliaren Texte, auch die Frage nach Reform und Beharren, Kontinuität und Diskontinuität adäquat erschließen.“²⁸

Der historische Zugang werde überdies immer bedeutsamer, insofern das Konzil in weitere Ferne rücke. Da die Zeitzeugenschaft als authentischer Zugang zum konziliaren Ereignis mehr und mehr entfalle, übernehme u. a. die theologische Wissenschaft mit ihrem historischen Methodenrepertoire die Rolle der konziliaren Plausibilisierung.²⁹

Ergänzend zu einer solchen diachronischen Herangehensweise sei zum rechten Verständnis der Konzilstexte eine synchronische Methodik vonnöten, betonen andere Vf.innen und Vf. – aus der Kanonistik sei Myriam Wijlens genannt³⁰ –, die diese als Textgesamt und in ihrem Verhältnis zueinander in den Blick nehme. Die synchronische Perspektive steht in Bezug auf das Konzil freilich vor der Herausforderung, die ekklesiologischen Vorzeichen der konziliaren Texte zu erfassen und in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Zwischen Passagen, die eine *communio*-theologische Kirchendeutung unterbreiten, und Textauszügen, die hierarchie-ekklesiologische Elemente hervorheben, muss die synchrone Lesart souverän vermitteln, was sich in Teilen als unlösbare Aussage erweist. Wer diese Spannung zugunsten einer ekklesiologischen Präferenz auflöst, indem er den Gedanken der *communio* zugunsten der Hierarchie marginalisiert oder diese nivelliert, erleichtert sich die Arbeit. Beide Vorgehensweisen müssen jedoch mit dem Einseitigkeitsvorwurf leben. Das von Lüdecke und Bier vorgelegte Autoritätsargument zieht die Kritik an einer einseitig strapazierten Hierarchie-Ekklesiologie auf sich, die Synchronizität mit Autorität gleichsetzt. Sein diesbezügliches ekklesiologisches Unbehagen fasst der Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath in folgende Worte:

„In ekklesiologischer Hinsicht ist es unzureichend, den Gesetzgeber zugleich und allein zur absoluten Auslegungsinanz zu erklären bzw. eine solche hermeneutische Praxis zu etablieren und zu dulden.“³¹

Als nicht hinnehmbar bewertet er die Einseitigkeit der hierarchiefixierten Lesart, die die praktischen Implikationen der konziliaren *communio*-Ekklesiologie für das Leben der Kirche ausblende.³²

3 Formativ-prozedurale Konzilsrezeption

Den Ansatz, der Gesetz und Konzil zusammenfallen lässt, und die Beiträge, die auf eine historisch-systematische Erschließung des Konzilsgeistes setzen, kontrastieren Zugänge, die zwischen dem Textsinn und

auf JOHANNES PAUL II.: „Apostolische Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* vom 25. Jan. 1983“, in: AAS 75 (1983), Teil 2, VII–XIV, v. a. VIII–IX.

²⁰ Vgl. LÜDECKE / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40, unter Bezugnahme auf JOHANNES PAUL II.: „Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana zum neuen Codex des Kanonischen Rechts vom 21. Nov. 1983“, Nr. 2, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983), 517–520, hier: 518; so auch der Titel folgenden Beitrags: vgl. Markus GRAULICH: „Studium Codicis, Schola Concilii. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II.“, in: MEIER / PLATEN / REINHARDT / SANDERS, 163–182.

²¹ LÜDECKE / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40.

²² LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

²³ A. a. O., 66; vgl. auch DERS.: „War es wirklich eine Revolution?“, 64; DERS. / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 37.

²⁴ LÜDECKE / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40; vgl. auch LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 67; DERS.: „War es wirklich eine Revolution?“, 64.

²⁵ LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 236; DERS.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

²⁶ LÜDECKE / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40; vgl. auch LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

²⁷ Zur diachronen und synchronen Lesart der Konzilstexte aus kanonistischer Sicht: vgl. WIJLENS, 715–720, 720–725.

²⁸ BISCHOF, 196; vgl. auch WIJLENS, 715–720; LEHMANN, 345.

²⁹ Vgl. BISCHOF, 196.

³⁰ Vgl. WIJLENS, 720–725.

³¹ Bernd Jochen HILBERATH: „Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, in: *Theologische Quartalsschrift* 186 (2006), 40–49, hier: 48.

³² Vgl. a. a. O., 49.

einem autoritativen Textverständnis trennen.³³ Gegen Hermeneutiken, die wahlweise das Textverständnis der höchsten kirchlichen Autorität im Modus des kirchlichen Gesetzgebers oder der konziliaren Versammlung der Bischöfe erheben, wendete sich jüngst Michael Böhnke in seinem 2013 erschienenen systematisch-theologischen und fundamentalkanonistischen Werk *Kirche in der Glaubenskrisis*. Wie den Normgeberpositivismus charakterisiert B. auch den „Konzilsgeist“ als das Textverständnis der Konzilsväter als Autoritätsargument, wenn gleich es einer größeren Zahl von Schultern aufgelastet werde. Denn mache man die „Intention der Mehrheit der Konzilsteilnehmer zum hermeneutischen Kriterium“³⁴, beschreibe man hiermit den durch das Mehrheitsprinzip organisierten Geltungsgrund der Autorität. Dieser Gedanke findet sich auch bei Norbert Lüdecke, der bereits im Jahr 2000 in dem von Hubert Wolf und Claus Arnold herausgegebenen Band zur Konzilsrezeption im deutschsprachigen Raum den Autoritätsgehalt des „Konzilsgeist“-Ausweises zur Sprache bringt:

„[So] entsteht bisweilen der Eindruck, jener in der Nachkonzilszeit viel beschworene ‚Geist‘ des Konzils solle gegen bestimmte gegenwärtige kirchliche Entwicklungen, die auch mit diesem Konzil legitimiert werden, als eine Art historisch-kritisches Autoritätsargument etabliert werden.“³⁵

Hieran übt auch B. 13 Jahre später Kritik, wenngleich aus einem anderen Grund, nämlich weil er in einer solchen Herangehensweise die Funktion der Konzilstexte missverstanden sieht. Hermeneutiken, die mit dem „Geist des Konzils“ oder einem Normgeberpositivismus arbeiteten, betrachteten die konziliaren Texte als normative Dokumente mit rechtlichem Charakter. Dies missdeute jedoch ihre Eigenart. Hinter diesem Monitum zeichnet sich eine für die kanonistische Debatte grundlegende Problemstellung ab. Denn mit der Frage nach dem Status der konziliaren Dokumente ist das fundamentale hermeneutische Problem verbunden, wie sich Aussagen des kirchlichen *magisterium* und rechtliche Texte zueinander verhalten. Die Behauptung, der Codex sei das letzte Dokument des Konzils, stellt Konzilsdokumente und Normtexte in eine durchgängige Linie konziliar inspirierter Textproduktion; sie erscheinen als gleichartige Genres. Eine solche Gleichsetzung liest B. implizit bei Lüdecke und Bier, insoweit diese mit ihrer These vom Codex als authentischer Interpretation konziliarer Dokumente davon ausgehen müssten, dass die Konzilstexte „wie Normen zu interpretieren seien und durch Normen authentisch interpretiert werden könnten“³⁶. Mit diesem Selbstverständnis stehen die Genannten keineswegs alleine dar. Denn dass die Konzilstexte eine „rechtliche Qualifikation“³⁷ aufwiesen und als „Konzilsgesetze“³⁸ zu verstehen seien, wird aus kanonistischer Perspektive weitgehend so gesehen.³⁹ Jedoch bleibt die Gleichsetzungsthese, die Lehre und Gesetz auf einer Linie verortet, auch binnenkirchenrechtlich nicht un widersprochen. So liest man bei Heribert Hallermann, dass die päpstliche Aussage vom Codex als dem letzten Konzilsdokument zwei Ebenen berührte:

„Zum einen die Ebene der Lehre mit den Konzilstexten als dem Korpus konstitutioneller Texte der Kirche, und zum anderen die Ebene der Anwendung dieses Korpus mit Hilfe des erneuerten CIC.“⁴⁰

Hier deutet H. eine Differenzierung an, die B. in seinem bereits genannten Werk von 2013 inhaltlich näher beschreibt. Durch Nutzung der von Jan Assmann etablierten Distinktion formativer und normativer Texte erzeugt er eine Differenzierung lehramtlicher und rechtlich-normativer Aussagen, die es zugleich ermöglicht, beide Genres miteinander in Beziehung zu setzen. A. bestimmt formative Texte als Aussagen der „Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung. Sie vermitteln identitätssicherndes Wissen und motivieren gemeinschaftliches Handeln“⁴¹ – „Formative Texte [...] antworten auf die Frage ‚Wer

sind wir?“⁴². In Rezeption dieser Definition deutet B. die Konzilstexte als formative Texte, die das kollektive selbstbilderzeugende und identitätsstiftende Wissen der Kirche enthielten.⁴³ Sie bildeten Aussagen, „durch die die Kirche [...] erläutert, was sie von sich selbst denkt“⁴⁴. Hingegen sei die Stoßrichtung normativer Texte eine andere. Nach A. „dienen [sie] der Urteilsbildung, Rechtsfindung und Entscheidung. Sie vermitteln Orientierungswissen, weisen den Weg zum rechten Handeln.“⁴⁵ – „Normative Texte antworten auf die Frage: ‚Was sollen wir tun?“⁴⁶ und sicherten dergestalt die Orthopraxis einer Gruppe. Die kirchlichen Rechtsnormen ordnet B. dieser Textgattung zu. Diese Unterscheidung habe Folgen für die Verbindlichkeit der jeweiligen Aussagen formativen und normativen Ursprungs. Während normative Texte – rechtliche Aussagen – verpflichteten, integrierten formative Texte wie die Konzilstexte die kirchliche Gemeinschaft. „Formative Texte haben die Kraft zu verbinden“⁴⁷, schreibt B., jedoch nicht durch die Verpflichtungswirkung rechtlichen Zwangs, sondern durch Identitätsstiftung. In Bezug auf die formative Wirkung konziliarer Texte bedeute dies, dass die Kirchenglieder einen Aneignungsprozess durchliefen, in dem sie die Konzilstexte je neu zur Grundlage ihrer kirchlichen Identität machten:

„Unter formativer Verbindlichkeit wäre dabei die Aufforderung zu verstehen, sich das Selbstbild und das identitätssichernde Wissen der Kirche kreativ zu eigen zu machen, das heißt die Distanz zwischen Autor und Leser zu überwinden, den Text neu zum Sprechen zu bringen.“⁴⁸

Eine solche Herangehensweise an die Konzilsdokumente arbeitet nicht mit einer Hermeneutik der *Autorität*, sondern bedient sich einer Hermeneutik der *Identität*, die die Texterschließung aus den Aneignungsprozessen der Kirche in ihrem Weg durch die Zeit heraus vollzieht. Eine vergleichbare identitätsstiftende Wirkung gehe von normativen Texten nicht aus. Ihnen fehle eine verbindende Dynamik, weil sie „ihrem Anspruch nach nicht primär verbinden, sondern verpflichten wollen“⁴⁹. Zugleich weist B. darauf hin, dass sich die rechtlichen Verhaltensvorschriften vor dem Hintergrund des formativ erzeugten Selbstbilds der Gemeinschaft her legitimieren müssten.⁵⁰ In Bezug auf Konzils- und Rechtstexte der Kirche bedeute dies, dass die rechtlichen Normen ihren Sinn von den Konzilsdokumenten bezögen. So verdeutlicht B. in seinem Ansatz, dass er das Recht von der Lehre der Kirche her denkt und eine vom Codex her gesteuerte Konzilsrezeption für unzulässig hält. Eine Unterteilung der konziliaren und rechtlichen Aussagen in die Genres formativer und normativer Texte setzt beide Textgattungen somit in Beziehung, indem es die normativen Aussagen an das formativ erzeugte Selbstverständnis rückbindet. In Denksystemen, die zur normativen Fixierung ihres Selbstverständnisses neigten, stelle die Deutungs Offenheit formativer Texte gleichwohl eine Dauer Versuchung dar, so Jürgen Werbick, der sich in einem Beitrag aus dem Jahr 2008 als Fundamentaltheologe in den kirchenrechtlichen Hermeneutikdiskurs einbringt. Es sei eine Verlockung der amtskirchlichen Konzilsverarbeitung, formative Aussagen zu normativen gerinnen zu lassen und dergestalt ihren Gehalt zu normativieren:

„Das Lehramt versucht mitunter, sich den Konsequenzen der hermeneutischen Wende in der Theologie dadurch zu entziehen, dass es die Essentials des Kircheseins rein strukturell bestimmt, also kanonistisch bis ins Letzte eindeutig machen und ‚festschreiben‘ will, um sie so gegen den hermeneutischen Diskurs zu immunisieren. Man sollte dieser Kapitulation vor der hermeneutischen Frage nicht dadurch Vorschub leisten, dass man ihr eine theologische Dignität zuerkennt.“⁵¹

Identität in frühen Hochkulturen, München⁶2007, 142.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 108; vgl. auch Peter HÜNERMANN: „Ist der CIC revisionsbedürftig? Dogmatische Anfragen an die Kanonistik zur Interpretation des CIC/1983, zum bischöflichen Amt, zur Ortskirche und zu den Laien“, in: *Theologie der Gegenwart* 50 (2007), 15–30, hier: 16.

⁴⁴ BÖHNKE: „Wider die falschen Alternativen“, 179; DERS.: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 109.

⁴⁵ ASSMANN, 142.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 109.

⁴⁸ DERS.: „Wider die falschen Alternativen“, 179; DERS.: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 109.

⁴⁹ DERS.: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 109.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 108–109.

⁵¹ Jürgen WERBICK: „Wie reformbedürftig und reformfähig ist die römisch-katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum? Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput“, in: MEIER / PLATEN / REINHARDT / SANDERS, 695–710, hier: 710.

³³ Vgl. BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 107.

³⁴ Ebd., unter Bezugnahme auf Otto Hermann PESCH: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg³1994, 160.

³⁵ LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 210.

³⁶ BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrisis*, 108.

³⁷ So ein Bestandteil des Titels der von Josef GEHR verfassten Diss.: *Rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Konzils*, St. Ottilien 1997.

³⁸ A. a. O., 246.

³⁹ Vgl. u. a. die zustimmenden Rezensionen zu vorgenanntem Werk: Heribert HEINEMANN: Rezension zu GEHR, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 166 (1997), 653–655; Rüdiger ALTHAUS: Rezension zu GEHR, in: *De processibus matrimonialibus* 7 (2000), 319–323.

⁴⁰ Heribert HALLERMANN: „Das letzte Buch des Konzils. Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann“, in: *Theologie wohin? Blicke von außen und von innen*, hg. v. Erich GARHAMMER, Würzburg 2011, 201–234, hier: 213–214.

⁴¹ Jan ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische

Dergestalt qualifiziert W. eine Konzilshermeneutik, die der Relektüre des Konzils einen rechtlichen Filter verordne, als im Kern unhermeneutisch, insoweit ihr an einem Textverstehen nicht gelegen sei.

B Bedeutung des Konzils für das Recht

Wie die Frage nach der Relevanz des Rechts für das Konzilsverständnis bewegt die Bedeutung des Konzils für das Recht, für Begründung und Entstehung, Interpretation und Anwendung von Kirchenrecht, die kanonistischen Debatten und erzeugt zu den Konzilsjubiläen erhöhtes publizistisches Engagement. Der bereits thematisierte hermeneutische Streit um die grundlegende Leserichtung – des Rechts vom Konzil oder des Konzils vom Recht her – zieht sich auf diesen Ebenen der Begründung, Auslegung und Anwendung des Rechts durch und führt zu konträren Auffassungen darüber, welchen Einfluss konziliare auf rechtlich-normative Aussagen haben bzw. haben müssten. Unstreitig ist in der kanonistischen Literatur, dass das Konzil als Reformprojekt der Kirche in der Moderne im Codex seinen Niederschlag fand.⁵² Hingegen herrscht Meinungsverschiedenheit in der Frage, wie man die von Johannes Paul II. getätigte Aussage, das Gesetzeswerk von 1983 sei als „das letzte Konzilsdokument“⁵³ zu verstehen, zu bewerten habe. Während Norbert Lüdecke und Georg Bier sie als päpstliche Beschreibung ihrer bereits referierten Behauptung deuten, der Codex stelle nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Gesetzgebers die „Krönung des Konzils“ dar und bilde daher den interpretatorischen Rahmen zu dessen Erschließung,⁵⁴ sehen die meisten Kanonistinnen und Kanonisten den konziliaren Geist im Gesetzgebungsprojekt von 1983 am Werk, gleichwohl nicht in Höchstform verwirklicht, sodass ihnen eine vom Recht her gedachte Konzilsrelevanz als keine Option erscheint. Die in Kanonistik und Theologie dokumentierte positive Reaktion auf den Codex nach seiner Promulgation beschreibt Eugenio Corecco in diesem Sinne nicht als Euphorie über das gelungene Produkt, sondern vielmehr als einen Stressabfall – sie scheint „der Erleichterung nicht unähnlich zu sein, die jemand empfindet, der einer großen Gefahr entronnen zu sein glaubt“⁵⁵. So sehen viele theologische wie kanonistische Stimmen den Codex als ansatzhafte rechtliche Konkretisierung des konziliaren Kirchenverständnisses, wollen ihn in seiner Kraft, den Konzilspositionen zum Durchbruch zu verhelfen, jedoch nicht überschätzt wissen. Schon 1993 liest man bei Klaus Lüdicke, dass die Rede vom Codex als letztem Konzilsdokument nicht einen Endpunkt des Konzilsereignisses, sondern allein einen weiteren Schritt in der Gestaltung einer konziliar inspirierten Kirche markiere. Es gelte: „Das *aggiornamento*, vielleicht im Deutschen als der Aufholprozeß des kirchlichen Denkens zu bezeichnen, ist noch lange nicht erreicht.“⁵⁶ Dieses *aggiornamento* wird in Konsequenz mit Blick auf die Zukunftsperspektive des kirchlichen Rechts in der Literatur in vielen Einzelfragen eingefordert. Zu den vor dem Hintergrund des Konzils angemahnten Rechtsveränderungen gehört die Forderung nach einer Stärkung der Ortskirchenstrukturen durch Reduzierung des römischen Zentralismus, eine Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips, ebenso eine Operationalisierung der bischöflichen Kollegialität wie auch eine Überwindung klerikalistischer Denkstrukturen hin zu einem Mehr an Laienbeteiligung.⁵⁷ In der Beteiligungsfrage wird fundamental

kritisiert, dass das geltende Recht die ekklesiologische Relevanz des *sensus fidei* nicht angemessen verarbeite.⁵⁸ Zwar nutze der Gesetzgeber die konziliar eingespielten Begriffe, habe sich aber deren Aussagekraft in rechtlicher Konsequenz gleichwohl bisher kaum oder nur ansatzhaft erschlossen.

„[Es] sind die Begriffe des allgemeinen Priestertums und des ‚sensus fidei‘, die der CIC materiell übernahm, ohne jedoch das formale Potential auszuschöpfen, das ihrer ekklesiologischen Bedeutung eigen ist.“⁵⁹

I Konziliare Theologie und kirchliche Rechtstheorie

Eingefordert wird überdies eine theologisch begründete Anbindung der kodikarischen Konzeption der Leitungsgewalt an die *sacra potestas*-Lehre des Konzils; schließlich bilde, so u.a. Corecco, die *potestas*-Konzeption des geltenden Rechts bis heute die soziologisch-gewaltentheoretische Begründungsstruktur des altkodikarischen *societas perfecta*-Kirchenmodells ab.⁶⁰ In dieser Kritik wird deutlich, dass die rechtliche Revisionsbedürftigkeit nicht selten auf begründungstheoretische Ursachen zurückgeführt werden kann. Hier zeitigt seine Folgen, dass sich bis heute auf der Rechtsbegründungsebene des geltenden Rechts zwei Traditionsstränge identifizieren lassen: zum einen setzt das kodikarische Recht von 1983 auf der Begründungsstradition des ersten Codex auf und kann seine Wurzeln im ekklesiologischen Selbstbild der Kirche als *societas perfecta* nicht verleugnen. Zum anderen integriert es konziliar-theologische Begründungselemente, die *communio*-theologische Strukturen einbringen. Während sich die erste Kodifikationsarbeit 1917 aus der Perspektive einer selbstbewussten Positionierung der *societas perfecta* gegenüber staatlicher Jurisdiktionsmonopolisierung verstehen lässt, ist das Projekt von 1983 diesem Denken zwar noch verhaftet, verfügt jedoch über eine *communio*-ekklesiologische Dynamik, die es von der Vorgängerkonzeption abhebt. In diesem Sinne würdigt Sabine Demel, dass die konziliar veranlasste theologische Rechtsbegründung in der Codexreform eine „[e]rste deutliche Frucht“⁶¹ erbracht habe. Zugleich bleiben die Folgen des *societas perfecta*-Denkens im geltenden Recht nachweisbar. C. exemplifiziert anhand des kirchlichen Vermögensrechts, dass hiervon nicht allein einzelne „unbereinigte“ Normbestände betroffen seien, sondern ganze Rechtsbereiche; so sei das kodikarische Vermögensrecht nicht vom *communio*-Gedanken her bestimmt, sondern arbeite mit der *societas perfecta*-Logik, wenn es „das angeborene Recht [der Kirche], unabhängig von der weltlichen Gewalt, Vermögen zur Verwirklichung der ihr eigenen Zwecke zu erwerben, zu besitzen, zu verwalten und zu veräußern“ (c. 1254 § 1) festhalte oder das „angeborene Recht [der Kirche], von den Gläubigen zu fordern, was für die ihr eigenen Zwecke notwendig ist“ (c. 1260), betone.⁶² Die Kritik zielt gleichermaßen auf das kirchliche Straf- und Prozessrecht, das vergleichbare Begründungsstrukturen aufweist.⁶³

Angesichts dieser begründungstheoretischen Präsenz vorkonziliarer Ekklesiologie findet sich nicht zuletzt in der nichtkanonistisch-theologischen Literatur zur Frage der Konzilsrezeption eine Zurückhaltung, das Recht der Kirche als gelungene Konkretisierungsform der konziliaren Dynamik zu bewerten. Eine differenzierte Einschätzung und Problemanzeige formuliert anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Konzilsbeginns 2012 der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher, der die postkonziliare Implementierung der konziliaren Programmatik in den verschiedenen kirchlichen Lebens- und Arbeitsbereichen als unterschiedlich erfolgreich umgesetzt beurteilt:

Society of America Proceedings 58 (1996), 24–34, hier: 32; HILBERATH, 47; WERBICK, 704–707; WIJLENS, 724; Sabine DEMEL: *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg/Basel/Wien 2010, 405–408; Ulrich RUH: „Auf Partizipation setzen“. Ein Gespräch mit dem Kirchenrechtler Thomas Schüller“, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 339–349, hier: 340–341; HALLERMANN, 210; HÜNERMANN: „Im Übergang“, 564; DEMEL: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 196–200.

⁵² Vgl. u.a. CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 114–115, 125; TILLARD, 32–33; LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 218; DERS.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 60; DEMEL: *Handbuch Kirchenrecht*, 278; RUH: „Auf Partizipation setzen“, 343.

⁵³ CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 124.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 114–115.

⁶¹ DEMEL: „Wer interpretiert wen?“, 13.

⁶² Vgl. CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 115.

⁶³ Vgl. a.a.O., 116–120.

⁵² Vgl. hierzu u.a. LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, 167; LUDGER MÜLLER: „Codex und Konzil. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kontext zur Interpretation kirchenrechtlicher Normen“, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 169 (2000), 469–491, hier: 471; GRAULICH, 172; HALLERMANN, 208.

⁵³ JOHANNES PAUL II.: „Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana zum neuen Kodex des Kanonischen Rechts vom 21. Nov. 1983“, Nr. 2, 518; zur diesbezüglichen päpstlichen Sicht: vgl. auch HERIBERT SCHMITZ: „Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz“, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985), 19–57, hier: 21–25.

⁵⁴ Vgl. LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 212, 222, 224; DERS.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 54; DERS. / BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 29–42, v.a. 39.

⁵⁵ Eugenio CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, in: DERS.: *Ordinatio fidei*. Schriften zum kanonischen Recht, hg. v. LIBERO GEROSA / LUDGER MÜLLER, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 109–157, hier: 109.

⁵⁶ LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, 168; vgl. auch LEHMANN, 347.

⁵⁷ Vgl. u.a. CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 136, 139–140; Ladilas ÖRSY: „The Theological Task of Canon Law“, in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 1–23, hier: 8–9; Jean M. TILLARD: „Ecclesiology of Communion and Canon Law. The Theological Task of Canon Law. A Theologian's Perspective“, in: *Canon Law*

„Das Konzil lieferte die Software der katholischen Kirche für das späte 20. und 21. Jahrhundert. Was passiert, wenn man dieses Programm aktiviert, das ist die eigentliche Prüfungsstrecke des Konzils. Ohne Zweifel gibt es weite und wichtige Bereiche der katholischen Kirche, in denen die konziliäre Software umfassend angewandt wird und auch bestens funktioniert. Das gilt vor allem beim Einsatz für die Menschenrechte weltweit und speziell im Kampf für die Religionsfreiheit aller Menschen, bei der positiven Stellung zur Demokratie, im Kampf für eine gerechte Weltwirtschaft oder in der völlig neuen Beziehung zum Judentum. Je näher man aber den innerkatholischen Realitäten kommt, umso weniger traut man offenbar den konziliären Weichenstellungen. Das halte ich gegenwärtig für das Hauptproblem.“⁶⁴

Zu diesen „innerkatholischen Realitäten“, die sich gegenüber der konziliären Dynamik immunisierten, rechnet B. die kirchliche Rechtsgestalt und die sie konstituierenden rechtspolitischen Prozesse. Er attestiert der Kirche in ihrer rechtlichen Strukturierung so ein Beharrungsvermögen, sich aus den programmatischen Vorzeichen der vor-konziliären Ekklesiologie zu reorganisieren und die „neue Software“ konziliären Ursprungs nur unzureichend einzusetzen, gleichsam als „Bugfix“, um die in der alten Software nicht vorhandenen Funktionen nachzurüsten, insoweit sich diese als nachkonziliar zwingend erforderlich erwiesen. Dieses Kontinuitätsphänomen, einem radikalen Theoriewechsel auf der Ebene der Rechtsbegründung zu widerstehen, nimmt auch der belgische Kirchenrechtler Rik Torfs in den Blick. Er fragt nach den Gründen der Beharrlichkeit und sieht sie auf der Ebene der individuellen rechtspraktischen Akteure, deren Motivik er recht ungeniert beschreibt:

„Was tun Bischöfe, Kirchenrechtler, Verwaltungsmitarbeiter, die immer stillschweigend in einer *societas perfecta* gewirkt haben und plötzlich zu hören kriegen, dass die zugrundeliegenden theologischen Voraussetzungen überhaupt nicht stimmen? Im widrigsten Fall warten sie auf ihre Pensionierung. Aber gewöhnlich werden sie nach einem Ausweg suchen, der die neuen Ideen integriert, ohne dass der *modus vivendi* vollständig verändert werden müsste.“⁶⁵

Dass sich im neuen Kirchenrecht somit nicht wenige *societas perfecta*-Strukturen im Versprachlichungsmodus der konziliären Ekklesiologie auffinden ließen, sei nur erwartbar. Die präsentierten Ansätze sehen dies nicht als ekklesiologische Notwendigkeit, sondern als der Schwierigkeit geschuldet, dem Recht als praktischem kirchlichem Handlungsfeld einen Theoriewechsel zu verordnen. Das Gesetzeswerk wird als Dokument mit Transformationscharakter an der Schwelle zu einer neuen Ekklesiologie gedeutet: „Der Kodex ist [...] zu einem Zeitpunkt entstanden, zu dem die kirchenrechtlichen Implikationen der *communio*-Ekklesiologie noch nicht voll erfasst sind.“⁶⁶ Die dem geltenden Codex einwohnenden Brüche in der rechtlichen Ausgestaltung ekklesiologischer Grundlagen zeugten somit von seinem „Übergangscharakter“⁶⁷. Mit Blick auf die Bewertung des geltenden Rechts der Kirche sei daher zu konstatieren,

„[...] daß in der (bisher) letzten Frucht des Konzils, im Codex Iuris Canonici, Defizite festzustellen sind, die eines weiteren Bedenkens, einer weiteren Bearbeitung, einer weiteren Reform bedürfen und so den CIC/1983 allenfalls als das vorletzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils erscheinen lassen.“⁶⁸

Die Rede vom Codex als letztem Konzilsdokument sei daher nicht als Aussage zu verstehen, die einen Fixpunkt markiere, sondern auf eine prozedurale Dynamik verweise. So kennzeichnet Sabine Demel die konziliäre Qualität des kirchlichen Gesetzbuchs als „Krönung des Konzils“ als eine Dauerreformperspektive des kirchlichen Rechts:

„[W]ie ist diese ‚Krönung‘ zu verstehen – als einmaliges statisches Ereignis, das mit der Abfassung des CIC/1983 erfolgt und damit abgeschlossen ist, oder als dynamisches Ereignis, das mit der Abfassung des CIC begonnen hat und bleibender Auftrag für die Auslegung und Anwendung des CIC sowie für das Weiterschreiben des CIC ist?“⁶⁹

D.s Antwort auf ihre rhetorische Frage deutet die rechtliche Konzilsrezeption als eine doppelte permanente Anfrage der Theologie an das Recht der Kirche:

„Seit dem Konzil gehört zum kirchenrechtlichen Denken, Forschen und Handeln die zweifache Blickrichtung sowohl auf die theologischen Grundlagen des Rechts als auch auf die rechtlichen Dimensionen der Offenbarung und des Glaubens. Dementsprechend sind in kirchenrechtlicher Perspektive stets zwei Fragestellungen einzunehmen: Gibt es erstens neue theologische Erkenntnisse, die rechtserheblich sind und deshalb eine entsprechende kirchenrechtliche Umsetzung verlangen? Und zweitens: Welches theologische Anliegen steht hinter einer konkreten Rechtsnorm, kommt es durch die Rechtsnorm hinreichend zum Tragen oder muss die Rechtsnorm im Interesse der (neuen Erkenntnisse der) Theologie verändert werden?“⁷⁰

Den rechtstheoretischen Impuls des Konzils als Betonung des dem Recht der Kirche einwohnenden theologischen Prinzips zu verstehen ist eine weithin übereinstimmende Lesart konziliärer Rechtstheorie. Ein Problem stellt jedoch die Einigung darauf dar, von welcher Theologie bzw. – konkret – Ekklesiologie man hierbei auszugehen habe.⁷¹ Dass sich in der konziliären Theologie *communio*-theologische Denkmomente mit hierarchie-ekklesiologischen Zugängen verbinden, problematisiert D. mit Blick auf den hiervon für das Recht der Kirche ausgehenden Reformimpuls. Eine *communio*-theologische Revision des Rechts kennzeichne andere kirchenrechtliche Reformbedürfnisse als eine hierarchie-ekklesiologisch geprägte.⁷² Die Unbestimmtheit der konziliären Botschaft, die beide Perspektiven ermöglicht, zeitigt mit Blick auf das Recht und seine theoretische Begründung ihre Folgen. Denn je nachdem, welcher Ekklesiologie man den Vorrang einräumt, wird man das Recht der Kirche auch heute noch als Struktur einer *societas perfecta* in einer leicht gewandelten Semantik deuten⁷³ oder seine *communio*-theologisch fundierte Neubegründung versuchen. Der fundamentalkanonistische Streit über den begründungstheoretischen Standpunkt des heutigen Kirchenrechts ist somit weniger eine grundlegende Unstimmigkeit hinsichtlich des Status des Konzils in der kirchlichen Rechtstheorie, sondern Meinungsverschiedenheit in Bezug auf den Gehalt der konziliären Theologie sowie Dissens darüber, wer die Deutungshoheit über die konziliäre Theologie habe. Auch wenn es in der Literatur bisweilen so anklängt, als ginge es in den aktuellen kanonistischen Begründungsdiskursen um eine Kontroverse zwischen rechtspositivistischen und rechtstheologischen Positionen, so erweist sich die Auseinandersetzung bei näherem Hinsehen vielmehr als Disput um die konziliäre Rechtstheologie selber, also um den Inhalt der konziliären Aussagen über die kirchliche Rechtsgestalt sowie über den diesbezüglichen Deutungsvorrang.⁷⁴ So bilden im Grunde nicht Rechtspositivismus und Rechtstheologie die Antipoden der aktuellen Debatte, sondern eine vom primatialisierenden Autoritätsargument her erschlossene Hierarchietheologie, die einer *communio*-theologisch geprägten Rechtstheologie gegenübersteht.

II Interpretationstheoretische Bedeutung des Konzils

Neben die Frage nach der begründungstheoretischen Bedeutung des Konzils für das Kirchenrecht tritt die Frage nach dem interpretationstheoretischen Einfluss konziliärer Positionen auf Auslegung und Anwendung rechtlicher Normen. In der kanonistischen Literatur dominiert hierbei die Auffassung, die u. a. Myriam Wijlens vertritt, „dass bei der Interpretation und Anwendung des Rechts die Ergebnisse der Konzilsforschung nicht mehr außer Betracht gelassen werden dürfen“.⁷⁵ Die meisten Kanonistinnen und Kanonisten schließen sich der These an, dass das Konzil und die konziliäre Ekklesiologie den Interpretationskontext für die Rechtsauslegung des kodikarischen Rechts von 1983 bieten⁷⁶ – und bieten müssten. In einem über 20 Jahre alten Beitrag,

⁶⁴ Rainer BUCHER: „50 Jahre Kirchenreform – und alle Fragen offen? Warum ein weit zurückliegendes Konzil immer wieder für Unruhe sorgt“, in: *Chrismen* (10/2012), 48–49, hier: 49; vgl. auch ÖRSY: „The Theological Task of Canon Law“, 3.

⁶⁵ Rik TORFS: „Kirchengerichte *secundum* und *praeter legem*“, in: *De processibus matrimonialibus* 9 (2002), 327–347, hier: 328; vgl. auch BISCHOF, 198.

⁶⁶ Richard POTZ: „Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983“, in: *Concilium* 22 (1986), 173–178, hier: 174; vgl. TORFS, 328.

⁶⁷ POTZ, 174; vgl. auch BISCHOF, 197.

⁶⁸ LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, 168; vgl. auch DEMEL: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 195.

⁶⁹ DEMEL: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 61; DIES.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 190; vgl. auch LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, 167.

⁷⁰ DEMEL: „Wer interpretiert wen?“, 15; DIES.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 190–191.

⁷¹ Vgl. BIER: „Das Recht bietet Vorteile“, 62.

⁷² Vgl. DEMEL: „Wer interpretiert wen?“, 15; DIES.: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 61; DIES.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 191; vgl. auch LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, 168.

⁷³ Vgl. LÜDICKE: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 56.

⁷⁴ Zur Kritik an der Vergabe des Positivismuslabels: vgl. auch BIER: „Das Recht bietet Vorteile“, 63.

⁷⁵ WIJLENS, 727.

⁷⁶ Vgl. u. a. Remigiusz SOBAŃSKI: „Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches“, in: *Iustus Iudex*. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus LÜDICKE / Heinrich MUSSINGHOFF / Hugo SCHWENDENWEIN, Essen 1990 (Beihefte zum Mün-

der als Klassiker der kanonistisch-konziliaren Rezeptionstheorie gelten kann, weist Eugenio Corecco die Notwendigkeit einer konzilsadäquaten Lesart des geltenden Rechts als Erfordernis aus, das sich aus der Unzulänglichkeit der rechtlichen Umsetzung des konziliaren Gedankenguts ergebe. Denn, so C. in einem aussagekräftigen Bild,

„[...] der Versuch des CIC, Ordnung in die kirchliche Disziplin zu bringen, indem er viele innovatorische Ansätze des Vaticanum II übernahm, aber zugleich die Unstimmigkeiten und die tiefen Spannungen der nachkonziliaren Zeit beibehielt, sei mit der Entscheidung zu vergleichen, den Deckel auf einen Dampfkochtopf zu setzen, dessen Sicherheitsventil in dem von Papst Johannes Paul II. aufgestellten Grundsatz besteht, den CIC im Licht des Vaticanum II zu interpretieren.“⁷⁷

Dergestalt sichere eine konziliare Relektüre des Rechts, dass der Topf nicht explodiere. Eine solche Ventilfunktion, die dem Recht der Kirche durch außergesetzliche Interpretationshilfen eine Berücksichtigung der „Zeichen der Zeit“ verschreibe, kann jedoch nicht statisch, sondern nur dynamisch gedacht werden, insoweit sie die Zeichen der jeweiligen Zeit als Interpretationskontexte an das Recht der Kirche herantragen muss. In diesem Sinne verweist Socha im *Münsterischen Kommentar* auf die geschichtliche Dynamik des Interpretationsrahmens, ein Gedanke, der sich an Michael Böhnkes formatives Konzilsverständnis anschließen lässt.⁷⁸

Doch auch in dieser Frage ist Leben in der kanonistischen Debatte, insoweit eine von Norbert Lüdecke und Georg Bier erarbeitete Gegenposition zur Diskussion steht. Beide Kanonisten erteilen der interpretationstheoretischen Bedeutung des Konzils mit Blick auf die kirchlichen Normen eine Absage, und dies gestützt auf die vom Gesetzgeber selber im Codex niedergelegten Auslegungsregeln. Schließlich gebe der Gesetzgeber in c. 17 einer wortlautgetreuen Auslegung der kirchlichen Normen vor dem Hintergrund von Text und Kontext den Vorzug, wodurch externe Interpretationshilfen auf einen subsidiären Rang verwiesen würden:

„Ist dieser [der Wortlaut] klar, ist Kanonisten die Anwendung außergesetzlicher Interpretationsmittel, wie Konzilskonformität, ökumenische Offenheit, bestimmte ‚Communio‘-Konzeptionen oder auch der sog. ‚Geist‘ des Konzils untersagt.“⁷⁹

Doch auch im Falle unklarer Wortbedeutung könne eine Normerschließung durch Anwendung der genannten Interpretationshilfen für sich keine Verbindlichkeit beanspruchen, wenn sie nicht hoheitlich-amtlich erfolge. Da die kodikarischen Regeln die Kompetenz zur verbindlichen Auslegung nur beim Gesetzgeber und den von ihm Bevollmächtigten ansiedelten (vgl. c. 16 § 2) und diese Autoritäten ihre Interpretationen nicht begründen müssten, entziehe es sich der Beurteilung, ob diese ihre Auslegungspraxis als von den gesetzexternen Interpretationshilfen her konturiert begriffen.⁸⁰ So intoniere die kirchliche Auslegungspraxis in der Verschränkung von amtlich-verbindlicher Interpretation mit mangelnder Begründungspflicht ein souveränes gesetzgeberisches Leitungsverständnis, das nicht durch außergesetzliche Vorgaben gebunden sei: Der Gesetzgeber „macht deutlich, daß er sich unter keinen nicht selbst bestimmten Maßstab stellen läßt, auch nicht unter den des II. Vatikanischen Konzils“.⁸¹

Gegen diese Positionen formieren sich mehrere Einwände. Ein Einwurf, der auf der binnenkanonistischen Ebene des Normverständnisses verbleibt, lässt sich aus einem Hinweis des Wiener Kirchenrechtlers Ludger Müller erarbeiten. Dieser sieht in der in c. 17 formulierten Anweisung, die kirchlichen Gesetze von ihrer aus Text und Kontext hervorgehenden Wortbedeutung her zu erschließen, den Schlüssel zur Integration der konziliaren Interpretationsperspektive. Denn den systematischen Kontext, der der Erhellung des Wortlauts diene, müsse

man nicht als auf das angrenzende oder verwandte Normmaterial beschränkt denken, sondern könne ihn auch als einen vorpositiven Kontext verstehen. Als eine Facette des Kontexts bilde auch das Konzil einen Verständnishorizont, vor dem her sich der Normtext erschließen lasse.⁸²

„Die konziliare Lehre insgesamt bildet den Kontext für die Interpretation der Normen der kirchlichen Gesetzbücher. Das Wort ‚Kontext‘ in c. 17 kann also nicht eingeengt werden im Sinne des literarischen Kontextes des Gesetzes selbst, wie es in den Kommentaren zum CIC zumeist gelehrt wird; gemeint ist auch der theologisch-lehrmäßige Kontext, aus dem heraus sich der Sinn der in den kirchlichen Gesetzen verwendeten Wörter ergibt.“⁸³

Ein anderer Einwand ist theologisch-grundsätzlicherer, nämlich ekklesiologischer Natur. Er findet sich in Jürgen Werbicks Beitrag, der als „Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput“ den systematisch-theologischen Blickwinkel auf die Frage nach der interpretationstheoretischen Bedeutung des Konzils erhebt und hierbei explizit zu Lüdecke und Biers Ansatz Stellung bezieht. W. schreibt:

„Meine These wäre darin also die genaue Gegenposition zu der von Bier und Lüdecke offenkundig favorisierten: Ich versuche, die nicht miteinander ausgeglichenen, unterschiedlichen Ekklesiologien des 2. Vatikanums darauf zurückzuführen, dass die in den theologisch fundamentalen Texten vollzogene Veränderung der theologischen Tiefengrammatik nicht bis in alle ekklesiologischen Überlegungen hinein ausstrahlte bzw. in Kompromissformeln ‚gebremst‘ werden musste. Und meine Option wäre, dass sie ekklesiologisch wirklich beherzigt würde.“⁸⁴

W. bewertet die bei Lüdecke und Bier aufleuchtende normative Relektüre des hierarchie-ekklesiologischen Überhangs der lehramtlichen wie gesetzgeberischen Konzilsdeutung als Einseitigkeit, die es zugunsten einer stärkeren Operationalisierung *communio*-theologischer Konstruktionsmomente in der Ekklesiologie wie auch dem Recht der Kirche aufzuheben gelte. Wer dergestalt das Recht der Kirche als im *status nascendi* befindliche Ordnung bewerte, die sich auf dem Weg hin zu einer von der konziliaren Ekklesiologie inspirierten Struktur befinde, gerate auch nicht in Versuchung, die Rolle der höchsten kirchlichen Autorität in interpretationstheoretischer Hinsicht überzustrapazieren. Dies geschehe jedoch bei den genannten Vf.n, die den Papst als „*dominus canonum*“⁸⁵ in der Kompetenz zur verbindlichen Auslegung rechtlicher wie konziliarer Texte über Recht wie Konzil erheben. Diese päpstliche Autoritätskonzeption identifiziert W. als ein Papstbild mit historischer Bedeutung. Es repräsentiere „die Figur des kirchlichen Lehramts als *iudex controversiarum*“⁸⁶ und damit eine Rollenzuschreibung, die in der Nachreformationszeit im Zuge der kirchlichen Reformationsverarbeitung entwickelt worden sei. In den unsicheren konfessionellen Findungsphasen erscheine der Papst als „konkret identifizierbare, sichtbare Instanz, die die entstehenden Streitfragen definitiv entscheiden und damit der Glaubensgewissheit der Gläubigen eine hinreichende Basis geben könne“⁸⁷. So kennzeichne der *iudex controversiarum* eine Denkfigur, um die definitive Entscheidungskompetenz des Lehramts in theologischen Streitfragen zu beschreiben. Diese um der Glaubenseinheit willen notwendige Definitionsmacht werde bei den vorgenannten Kanonisten auch dann auf die kirchliche Autorität appliziert, wenn diese nicht lehramtlich spreche, sondern im Modus des Rechts als Gesetzgeber auftrete, und überdies, wenn sie in verbindlichen Interpretationsentscheidungen unklare Konzilspassagen oder Rechtsnormen deute oder im Schnittmengenfeld klarstellend wirke: wenn sie nämlich dunkle Textabschnitte im Modus des Rechts einer Klärung zuführe.⁸⁸ Ohne grundsätzlich der Idee eines solchen *iudex controversiarum* in interpretationstheoretischer Hinsicht eine Absage zu erteilen, kennzeichnet W.s Kritik sie als eine zum heutigen Zeitpunkt aus der Zeit gefallene, insoweit sie in den konfessionellen Findungsprozessen des Posttridentinums ihren Ort habe, die „Zeichen der Zeit“ in der postvatikanischen Ära aber andere seien. Nicht konfessionelle Profilierung stehe im Zentrum der Konzilsrezeption des 20. und 21. Jh.s, sondern ekklesiologische Neuorientierung in der Spannung eines Kirchenverständnisses, das Hierarchie und *communio*

terischen Kommentar, 5), 693–707, hier: 705; Libero GEROSA: *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995 (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie, 12), 111; WJLENS, 713; GRAULICH, 181–182; HALLERMANN, 218; Hubert SOCHA: „Kommentierung zu c. 17“, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen (47. Erg.-Lief., Febr. 2012), hg. v. Klaus LÜDKE, 2 Rdnr. 2 lit. a.

⁷⁷ CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 156.

⁷⁸ Vgl. SOCHA, 3 Rdnr. 2 lit. a; BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrise*, 109; vgl. auch LEHMANN, 341.

⁷⁹ LÜDKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 221; vgl. auch BIER: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, 20–21; DERS.: „Das Recht bietet Vorteile“, 62; LÜDKE/BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 31–34.

⁸⁰ Vgl. LÜDKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 221; DERS./BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 31–34.

⁸¹ LÜDKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 222.

⁸² Vgl. MÜLLER: „Codex und Konzil“, 478–479.

⁸³ A. a. O., 479; vgl. auch GRAULICH, 182; DEMEL: „Wer interpretiert wen?“, 17.

⁸⁴ WERBICK, 699; vgl. auch CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 136–137.

⁸⁵ LÜDKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 221; Georg BIER: „Einsame Spitze. Die innerkirchliche Rechtsstellung des Papstes“, in: HEINZMANN, 229–250, hier: 244.

⁸⁶ WERBICK, 697.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 698.

integrativ zu verbinden habe. Für diese ekklesiologische Findung sei jedoch der *iudex controversiarum* wenig hilfreich:

„Die konkurrierenden ekklesiologischen Ansätze verlangen danach also nicht einen *iudex controversiarum*, der sich dann auch noch mehr oder weniger konsequent auf eine Seite schlägt, sondern einen qualitativen theologischen Nachvollzug der Kontroversen und dementsprechend eine theologische Gewichtung am Maßstab des auf dem 2. Vatikanum im Grundsätzlichen Erreichten.“⁸⁹

C Resümee

Die Unmöglichkeit, in der Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Rechts für die Konzilsrezeption wie nach der Relevanz des Konzils für Recht und Rechtsverständnis einen Konsens zu erzielen, erweist sich im Kern als Produkt der „mehr oder weniger glücklich miteinander abgeglichenen Theologien und Ekklesiologien des Konzils“⁹⁰, die differente Rezeptionen erlauben. In der vorliegend nachvollzogenen Debatte treffen zwei grundlegend disrepante Rezeptionsverständnisse aufeinander. Die eine Position versteht das Konzil „als offenen Horizont und Herausforderung für das Kirchenrecht“⁹¹. Ihr zufolge „bleibe das Konzil als Beunruhigung für das ‚Gewissen des Rechtes in der Kirche‘ bestehen, dem nicht adäquat Umgesetzten, aber in der Kirche Lebendigen zukünftig mehr Raum zu geben“⁹². Die andere Position setzt auf ein Eindeutigkeitsparadigma und verlangt nach Klärung der konziliar unscharf verbliebenen Theologie. Das Recht als kirchlicher Kommunikationsmodus mit einem prononcierten Verbindlichkeitsanspruch wird als hierfür besonders geeignet bewertet. Daher wird dem Recht, um rezeptionstheoretische Uneindeutigkeiten zu überwinden, eine prioritäre konzilsrezeptive Dignität eingeschrieben. Beide Zugänge lassen sich nicht miteinander harmonisieren. Aufgrund der Offenheit der konziliaren Theologie steht eine Auflösung des konfliktiven Patts auch nicht in Aussicht.

Mit diesem Antagonismus muss die Kanonistik leben: das aber kann sie gut. Mehr noch lässt sich die Behauptung wagen, dass dieser Streit für sie ein Glücksfall ist – und zwar aus einem zweifachen Grund. Denn die Debatte um Recht und Konzil und deren wechselseitige Bedeutung füreinander stellt einen Diskurs dar, bei dem eine kanonistische Auseinandersetzung von den Vertreterinnen und Vertretern anderer theologischer Disziplinen nicht nur vom Rande her betrachtet, sondern aktiv mitbestritten wird, sodass sich unter historischem, systematischem und kanonistischem Engagement eine interdisziplinäre Kontroverse entwickelte. Dies zeichnet der Kanonistik den Weg vor, ihre Probleme nicht segmentär, sondern multiperspektivisch zu betrachten. Insoweit sich kanonistische Fragestellungen zumeist nur vordergründig als juristische Probleme präsentieren, vielfach jedoch

theologische Probleme im Medium des Rechts sind,⁹³ erweisen sie sich im Hinblick auf die anderen theologischen Disziplinen als gleichermaßen anschlussfähig wie bedürftig. Ein solch konstruktives Verhältnis zwischen den Disziplinen beschreibt Jürgen Werbick am Beispiel der Relation von Kanonistik und Dogmatik. Ihre Fragestellungen als interdependent zu begreifen, habe zur Folge, sich für wechselseitige Korrekturleistungen zu sensibilisieren. Ertrag sei,

„[...] dass nicht immer nur das Kirchenrecht der Dogmatik ein schlechtes Gewissen zu machen hätte, sondern dass umgekehrt auch die Dogmatik *ex professo* – als hermeneutische Wissenschaft – berufen ist, der Kanonistik ein schlechtes Gewissen darüber ‚einzupflanzen‘, ob die gesetzlichen Festlegungen wirklich noch dem ekklesialen Selbstbewusstsein entsprechen.“⁹⁴

Mit dieser etwas düster gefärbten Szene reziproker emotionaler Erpressung setzt W. ein wissenschaftsdynamisches Positivum ins Bild: die produktive Spannung von Interdisziplinarität. Das in diesem Modell „emotionaler Verstrickung“ entwickelte Zueinander der beiden Disziplinen wird von Jochen Hilberath im Blick auf die ekklesiologische Arbeitsteilung von Dogmatik und Kanonistik konkretisiert. Hier gelte es zunächst, das dichotome Themen- und Disziplinenverständnis der Vergangenheit zu überwinden, um alsdann in der Ekklesiologie eine gemeinsame Materie zu entdecken, die es aus beiderlei Sichtweisen zu adressieren gelte:

„Es gilt weder die Alternative ekklesiologische Visionen[/]kanonistisch zu regelnde Realität noch die Gegenüberstellung von Ekklesiologie und Kirchenrecht. Letzteres gilt deshalb nicht, weil das Kirchenrecht selbst und die sich mit ihm beschäftigenden Theologinnen und Theologen selbst eine Ekklesiologie – explizit oder wenigstens implizit – vertreten, die aber nicht vom dogmatischen Diskurs und dem entsprechenden Rezeptionsprozess isoliert werden darf. Umgekehrt kann Dogmatik nicht gleichgültig an dem vorbeigehen, was Kanonisten als mögliche Umsetzung von Buchstabe und Geist des Konzils erarbeiten oder kommentieren.“⁹⁵

Hieraus resultiere eine wechselseitige Verwiesenheit, die monistischen Methodologien wie disziplinal-materialen Alleingängen wehre: „Dogma und Codex, Dogmatik und Kirchenrechtswissenschaft dürfen nicht als selbstreferentielle und autopoetische Subsysteme beschrieben noch betrieben werden.“⁹⁶ Indem sich jedoch die kanonistischen Fragestellungen als Probleme der gesamten Theologie zu erkennen geben, verdeutlicht sich der Status der Kanonistik als theologischer Disziplin. In dieser Schärfung des theologischen Profils der Kanonistik liegt vielleicht der bedeutsamste Ertrag der im vorliegenden Beitrag nachvollzogenen Kontroverse.

⁸⁹ A.a.O., 699; vgl. auch CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 136–137.

⁹⁰ WERBICK, 697.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Vgl. Eugenio CORECCO: „Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC“, in: DERS., 85–108, hier: 93.

⁹⁴ WERBICK, 709.

⁹⁵ HILBERATH, 48.

⁹⁶ Ebd.

Exegese / Bibelwissenschaft

Bührer, Walter: Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 440 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 256), geb. € 99,99 ISBN: 978–3–525–54034–3

Die leicht überarbeitete Fassung der Diss. (SS 2013) von Walter Bührer, derzeit Lehrbeauftragter an der Univ. in Heidelberg, versteht sich als ein Beitrag zur diachronen Diskussion über Entstehung, Genesis und Entwicklung des Pentateuchs. Allgemeine Thesen zur Formierung dieses Textkorpus müssen natürlich ihre Plausibilität am Einzeltext erweisen, weswegen der methodische Ansatz des Vf.s durchaus zu würdigen ist. Er liefert ein methodisch einwandfreies Beispiel einer stark diachronen und literarkritischen Untersuchung, die zunächst mit der Einordnung von Gen 1–3 innerhalb der Literaturgeschichte des Pentateuchs arbeitet, um schließlich die Perspektive zu einem Gesamtkonzept für eine – zumindest relative – Datierung dieses Textabschnittes vorzuschlagen.

Natürlich kann man sich vor einer derartigen Untersuchung die Frage nach der tiefsten Sinnhaftigkeit eines reinen diachronen Zugangs zu Texten stellen, die man glaubt, bereits aus allen Ecken, Kanten und Richtungen untersucht zu haben. Ist es überhaupt möglich, etwas Neues zu den ersten drei Kapiteln der Bibel zu schreiben? Sind diachrone Untersuchungen zu diesen Texten nicht schon vor 200 Jahren Anlass gewesen, zahlreiche Hypothesen zur Genesis und Formierung des Pentateuchs zu formulieren? Der Vf. wagt sich insofern mit Mut und Können an ein Thema, das alles anderes als einfach ist. Und auch wenn ein solcher Zugang notwendigerweise begrenzt bleibt, schafft es der Vf., in den mehr als 400 Seiten seiner Arbeit nicht nur ein stimmiges Gesamtbild vorzuschlagen, sondern in manchen Detailuntersuchungen und Exkursen Neues zu entdecken und zu präsentieren sowie eine relativ trockene Angelegenheit, wie die literarische Schichtung von zwei bekannten Perikopen, sogar spannend zu gestalten. Über die Tragweite der angewandten Methodik soll an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden; es soll vielmehr versucht werden, die Ergebnisse und manche Einzelaspekte der Arbeit darzustellen und zu besprechen. Es liegt in der ausgewählten methodischen Zugangsweise, dass der Vf. mit manchen klassischen Vorannahmen arbeiten muss. So ist der Leser notwendigerweise gezwungen, sich mit einer als „priesterschriftlich“ bzw. „vor-priesterschriftlich“ bezeichneten Datierungsangabe zufrieden zu geben sowie mit einer zum Teil sehr detaillierten, dennoch immer wieder nicht ganz befriedigenden literarischen chronologischen Einordnung von den gewonnenen Grundbeständen und Nachträgen der untersuchten Texte.

Nach einer knappen Einführung, die sich mit einer forschungsgeschichtlichen Verortung der Untersuchungen zu Gen 1–3 im Zusammenhang mit der Pentateuchforschung befasst, bietet der Vf. in drei ausführlichen Kap. n zunächst die Analyse des sog. priesterlichen Schöpfungsberichts (Gen 1,1–2,3), dann die Untersuchung der nicht-priesterschriftlichen Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24) und schließlich eine vergleichende Darstellung der beiden Texte auf der Suche nach einer relativen Datierung und nach den Kriterien ihres kompositionsgeschichtlichen Nebeneinanders.

Die zwei Hauptprobleme, die der Vf. in Zusammenhang mit der Untersuchung von Gen 1–2,3 diskutiert, betreffen einerseits die Sicherung des zu untersuchenden Textes (der MT wird mit einer einzigen Ausnahme – 1,11 – als Textgrundlage angenommen) und andererseits die Frage nach der diachronen Formierung des Endtextes angesichts der zahlreichen literarischen und inhaltlichen Spannungen (1,3–31 werden dabei als „Schöpfungserzählung im engeren Sinne“ bezeichnet; 1,1–2 und 2,1–3 als „Rahmung“; 2,4a ist ein redaktioneller Brücken-Halbvers). Eine ausführliche Strukturanalyse beweist schließlich die weitgehende literarische Einheit des Textes.

Die Untersuchung der „Paradieserzählung“ in Gen 2–3 will anschließend v.a. die Frage nach Entstehung und Intention des Textes klären. Auch in diesem Fall wird zunächst die Priorität vom MT belegt und in der Folge mit der traditionellen Annahme einer literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Einheit von Gen 2,4–3 gearbeitet. Die Beobachtungen zum theologischen Gehalt des Textes wirken zwar ein wenig deplatziert, zeigen dennoch – zumindest ansatzweise –, wie die relativ trockene literarkritische Analyse doch auch zur näheren Bestimmung der Intention des Textes beitragen kann.

Mit dem dritten Schritt seiner Analyse will nun der Vf. beide Perikopen „nebeneinander“ betrachten und vergleichen, um schließlich eine relative Chronologie der beiden Erzählungen zu begründen. Dabei untersucht er Gen 2–3 auf mögliche weisheitliche bzw. deuteronomisch-deuteronomistische sowie priesterschriftliche Prägungen. Die Schlussfolgerungen des Vf.s stellen sich dabei in einem relativ klaren Kontrast zu anderen – neueren – Positionen, die Gen 2–3 aufgrund von weisheitlichen, deuteronomisch-deuteronomistischen und priesterschriftlichen Einflüssen spät zu datieren versuchen, und bleiben bei der These einer vorpriesterschriftlichen Ansetzung von Gen 2–3.

Die Ergebnisse der gesamten Studie werden im abschließenden Kap. noch einmal kurz, klar, prägnant und synthetisch zusammengefasst. Die letzten Seiten bieten ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie eine mehr als 40 Seiten lange Literaturliste und ein Register von biblischen und außerbiblischen Stellen.

Der Vf. will mit dieser Arbeit einen Beitrag zur aktuellen Diskussion über die Pentateuchentstehungsgeschichte leisten. Er entwirft dabei kein theoretisches Gebilde, sondern konzentriert sich auf die Analyse von zwei Texten, die als paradigmatisch gelten können. Methodisch ist seine Arbeit sauber durchgeführt, seine Überlegungen sind stets in den wissenschaftlichen Diskurs eingebaut. Er bietet zahlreiche Forschungsüberblicke und ist bestens vertraut mit der gegenwärtigen Forschungslandschaft. Seine Studie ist außerdem sehr leserfreundlich gestaltet: Kurze und dennoch prägnante Zusammenfassungen seiner Ergebnisse werden immer wieder angeboten; mehrere Exkurse beschreiben in einer kompakten Form die Diskussion und geben tiefere Einblicke in manche ausgewählte Themen; Schaubilder veranschaulichen v.a. Textstrukturen.

Inhaltlich bietet der Vf. vielleicht nicht viel Neues; die Arbeit ist dennoch ein Versuch, manches zu präzisieren, einer Richtung der modernen Genesisforschung etwa entgegenzutreten und v.a. eine sehr ausführliche Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschungslandschaft zu präsentieren.

Wie bereits am Anfang gesagt, wenn man sich mit den diachronen Vorannahmen anfreunden kann, handelt es sich um eine ausgezeichnete Arbeit. Aber auch wer hingegen an der literarkritischen Analyse weniger Freude hat, kann zahlreiche Aspekte der Einzelanalyse schätzen. Bei den allgemeinen Schlussfolgerungen bleibt der Eindruck bestehen, dass der Vf. sehr vorsichtig bei einer bereits bekannten Position bleibt. Wenn man aber bedenkt, dass es sich bei der vorliegenden Studie um eine Diss. handelt, ist diese Position durchaus verständlich und auch akzeptabel.

Aachen

Simone Paganini

Zalewski, Ulrich: Gott, König und Volk. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24. – Würzburg: Echter 2014. (XXXV) 203 S. (Erfurter theologische Studien, 103), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–429–03494–8

Die vorliegende Monographie wurde 2010 von Ulrich Zalewski an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt als Diss. eingereicht und von Prof. Dr. Georg Hentschel betreut. Mit 2 Sam 24 widmet sich die Studie einem der in der Forschung umstrittensten Kapitel innerhalb der Samuelbücher. Es erscheint daher sehr umsichtig, den Text anhand der klassischen Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese genauer zu untersuchen.

Der Arbeit sind ein Inhaltsverzeichnis, ein Vorwort sowie ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis vorangestellt (V–XXXV). Eine sehr knappe Einleitung (1f) beginnt mit einem Beispiel aus der Rezeptionsgeschichte und führt in den Text und in die Forschungsgeschichte ein. Darauf folgt ein erster Teil zur Textkritik (3–17), in dem der masoretische Text von 2 Sam 24 den Ausgangspunkt bildet. Dabei werden neun textkritische Probleme herausgegriffen und mit viel Sachverstand diskutiert; anschließend wird ein textkritischer Entscheid präsentiert. Die inhaltlich zentralen Fragen, die sich aus LXX, 1 Chr 21 (LXX und MT) sowie 4 QSam^a frg. 164f ergeben, werden für die diachrone Analyse aufgehoben. Im zweiten Teil des Buches (19–84) widmet sich Z. der synchronen Textanalyse. Auf das erste Kap. zur „Segmentierung des Textes“ folgt unter 2. eine „Semantik einzelner Wörter, Wendungen und Motive“. Hier werden die Bedeutungen einzelner Begriffe und fester Wendungen näher analysiert. Es finden sich dabei sowohl Angaben zur akkadischen und ägyptischen Etymologie als auch Anmerkungen zur Topographie, zum Genus und zur Syntax. Anschließend erfolgt unter 3. die „Übersetzung des Textes“. Im vierten Kap. zur „Textsemantik“ untersucht Z. Leitwörter und Wortfelder. Unter 5. („Struktur des Textes“) bestätigt er die bereits öfters vorgeschlagene Dreiteilung in „Volkserzählung“ (VV. 2–9), „Strafwahl und Strafe“ (VV. 11–15) und „Altarbau“ (VV. 18–25). Schließlich folgt in 6. („Narrative Analyse“) eine detaillierte, 20 Seiten umfassende Erzählanalyse, in der Z. Theorien von Gérard Genette, Matias Martinez / Michael Scheffel, Shlomo Rimmon-Kenan, aber auch von Shimon Bar-Efrat, Jean Louis Ska u.a. bezieht. Er untersucht darin Zeit, Ort, Handlung und Figuren (Jhwh, David, Joab, Gad, der Bote und Arauna). Abgerundet wird die synchrone Analyse durch „Untersuchungen zum [literarischen] Kontext“ (7. Kap.). Im dritten und mit Abstand umfangreichsten Teil der Studie (85–171) folgt die diachrone Analyse: Dabei werden im ersten Kap. die Versionen der Volkserzählungsgeschichte vorgestellt. Dem MT und der LXX von 1 Chr 21,1–22,1, der LXX von 2 Sam 24 sowie Q (4 QSam^a frg. 164f) und Josephus (Ant VII,318–334) wird jeweils ein Unterkap. gewidmet. Kap. 2 („Literarkritik“) beginnt mit einem Forschungsüberblick und präsentiert dann ausgehend von dem dreifachen Ende der Katastrophe und dem Boten im Zentrum der Geschichte eine literarkritische These. Z. geht von sechs verschiedenen Textschichten aus: Eine Volkserzählungsgeschichte in VV. 2–3a.3d.4.*.8*.9a–b.15* (10.–8. Jh.) sowie eine Altarbaugeschichte in VV. 18a*.18b–19a.20a–21d.22.24–25b (8.–7. Jh.) seien durch V. 15a und V. 16 mit-

einander (vorexilisch!) verknüpft und später sukzessive um die Themen Schuld und Strafe (VV. 3b–c.10–14.17.19b deuteronomistische Bearbeitung) sowie Opfer und Versöhnung (VV. 1.21e.23.25c–d priesterliche Bearbeitung) erweitert worden. Die letzte Ergänzung findet sich in VV. 4a*.b*.5–7.8b*.9c (nachchronistische Bearbeitung). Unter 3. („Traditionskritik“) wird 2 Sam 24 traditionsgeschichtlich verortet und mit anderen „Volkserzählungsgeschichten“ (z. B. 1 Chr 27,23; 2 Chr 2,16; Ex 30,11–16; Num 1–4 und 26) bzw. „Altarbaugeschichten“ (Dtn 27,5f; Jos 8,30; Ri 6,26 u. a.) verglichen. Im Kap. „Überlieferungskritik“ (4.) setzt sich Z. kritisch mit der Vorstellung einer jebusitischen Kultgründungslegende auseinander und bringt die einzelnen Textschichten schließlich in eine absolute Chronologie (5. „Redaktionskritik“). Ein vierter Teil widmet sich der Theologie (173–191), in einem fünften Teil (193–197) wird der historische Hintergrund beleuchtet, wobei nicht ganz einsichtig ist, weshalb die hier präsentierten Ergebnisse nicht in den diachronen Teil eingeflossen sind. Eine kurze Zusammenfassung (199–203) rundet die Monographie schließlich ab.

Die Arbeit ist sachlich geschrieben und setzt sich ausführlich mit der älteren und jüngeren Forschung auseinander. Dabei beginnt jeder Teil mit „Methodische[n] Vorüberlegungen“. Trotz dieser Hinführungen bleiben Vorentscheide und Gründe für die Auswahl häufig ungeklärt. So stellt sich etwa die Frage, nach welchen Kriterien einzelne Wörter im synchronen Teil herausgegriffen werden (bspw. findet sich ein Unterkap. zum Begriff *מִלְחָמָה*, nicht aber zu *מִלְחָמָה*).

Insbes. beim Vergleich der unterschiedlichen Versionen der Erzählung bleibt die Untersuchung m. E. etwas allgemein. Textauslassungen, -änderungen und -ergänzungen werden in der diachronen Analyse zwar sorgfältig festgehalten, dann aber auf einfache Erklärungsmuster zurückgeführt: 1 Chr 21,1–22,1 würde 2 Sam 24 „vereindeutigen“, ausschmücken und eigene theologische Akzente setzen (92). LXX 2 Sam 24 harmonisiere Unstimmigkeiten von MT 2 Sam 24 und fülle Leerstellen (99). Die Tatsache, dass LXX 1 Chr 21 teilweise MT Sam 24 entspricht, wird als Tendenz, den Text von 1 Chr 21 wieder mehr mit 2 Sam 24 in Einklang zu bringen, abgetan (92f), und die Gemeinsamkeiten von Q sowohl mit LXX 2 Sam 24 als auch mit MT 1 Chr 21 werden damit erklärt, dass „wohl ein der masoretischen Überlieferung nahestehender Samuel-Text und seine chronistische Parallele“ als Vorlage gedient haben. Somit wäre MT 2 Sam 24 der älteste Text und alle Textänderungen sind ausgehend davon zu erklären. Eine eingehende Untersuchung der Entstehungsgeschichte inklusive ihrer theologischen Umdeutungen und des historischen Kontextes dieser unterschiedlichen Fassungen bleibt daher nach wie vor ein Forschungsdesiderat. Dabei dürfen Textkritik und Literarkritik gerade bei dieser, noch in hellenistischer Zeit stark überarbeiteten Erzählung nicht vorschnell auseinandergerissen werden.

Bedauerlich ist auch, dass synchroner und diachroner Teil der Arbeit nur lose miteinander verknüpft sind und kaum gegenseitig fruchtbar gemacht werden. Auf Ungereimtheiten wird im synchronen Teil zwar explizit verwiesen (vgl. etwa 63–66), doch werden diese relativ leicht nivelliert und vorschnell gelöst. Zu diskutieren wären hier etwa die Fragen, ob David negativ und als verantwortlich für den Tod von 70.000 Menschen oder positiv und als Kultstifter dargestellt wird (vgl. lediglich sehr knapp 71–73), wann die Pest beendet wurde und welche Funktion das Opfer (Sühne- oder Dankopfer) hatte. Obwohl die Rez. in für die Einheitlichkeit und eine wesentlich jüngere Datierung von 2 Sam 24 argumentiert hat (vgl. Sara KIPFER: *Der bedrohte David*, Berlin 2015), überzeugt der diachrone Teil insgesamt am meisten: Nach ersten literarkritischen Überlegungen folgt auf S. 129–139 noch einmal eine kritische Prüfung der Ergebnisse und eine Zusammenstellung der Argumente. Immer wieder setzt sich Z. im Folgenden kritisch mit Forschungspositionen (etwa Zwickel [150f] oder Dietrich [160–164]) auseinander und kommt zu einer eigenen, überzeugenden redaktionskritischen Lösung.

Insgesamt liegt eine in sich logisch aufgebaute Arbeit vor, die in einigen Bereichen positiv zu überraschen vermag und mit sachlicher Kritik an älteren Forschungspositionen und scharfsinnigen Beobachtungen neue Einsichten präsentiert.

Bern

Sara Kipfer

Frankemölle, Hubert: Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden. – Berlin/Münster: Lit 2013. 394 S. (Forum Christen und Juden, 10), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12094–6

Der vorgelegte Band vereinigt Studien aus den Jahren 2001 bis 2013. Sie kreisen um hermeneutische Grundfragen der ntl. Exegese im Kontext der Erkenntnis, dass Jesus und die ntl. Autoren Juden waren und sich als Juden verstanden. Daraus ergibt sich eine eminente Bedeutung der historisch-kritischen Exegese des NT für den jüdisch-christlichen

Dialog. Die Texte sind das Ergebnis jahrzehntelanger Forschung des Vf.s zu diesem Themenkreis. Der letzte Beitrag ist bisher unveröffentlicht und stellt eine Art Fazit aus den übrigen Beiträgen dar.

Die insgesamt 20 Texte sind in drei Hauptteile gegliedert. Geradezu definitiv wird der erste dieser drei Teile („hermeneutische Grundfragen“) mit zwei Lexikonartikeln des Vf.s eröffnet, die die Stichworte „Schrift/Schriftverständnis“ und „Verheißung und Erfüllung“ behandeln. Sodann stellt Frankemölle „Anfragen an die ‚kanonische Exegese‘“. Ausgangspunkt dafür ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Jesusbuch Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Dieses Buch dient F. als besonders eindrückliches Beispiel dafür, dass der modische Begriff „kanonische Exegese“ im Grunde unbestimmt ist und allzu oft dazu dient, exegetische methodische Vielfalt auf eine vermeintlich einheitliche „kanonische“, im Grunde aber dogmatisch vorgegebene Wahrheit zu reduzieren. F. macht deutlich, dass der Begriff „Kanon“ immer in mindestens doppelter Weise zu durchdenken ist. Für welche Rezeptionsgemeinschaft gelten welche biblischen Texte als maßgeblich und somit „kanonisch“? Dies gilt insbes. im Hinblick auf das AT, das F. konsequent „heilige Schriften Israels (bzw. der Juden)“ nennt, wobei hebräische und griechische Schriften gleichermaßen gemeint sind und deutlich wird, dass es aus Perspektive der ntl. Autoren einen einheitlichen Kanon der „Schriften“ und damit eine vereinheitlichende, „kanonische“ Leseweise des späteren AT nicht gab. Daran orientiert plädiert F. für methodische Vielfalt, die Hand in Hand gehen muss mit einer rechenschaftsfähigen hermeneutischen Reflexion des eigenen (konfessionellen) Standpunkts, mit dem Fazit: „Nur so wird man immer neu der Sinnfülle und Mehrdimensionalität der Texte gerecht. Angemessen ist ein kritisches Wechselspiel der verschiedenen Methoden und Hermeneutiken, in dem die ‚kanonische Exegese‘ ihren Platz hat“ (43f). Hieraus ergeben sich beinahe schon organisch „Bibeltheologisch-hermeneutische Reflexionen zur ‚Transformation‘ von Wahrheit bei der Lektüre neutestamentlicher Schriften“, wie F. seinen nächsten Beitrag überschreibt. Er legt darin (auf exegetischer Basis) Einspruch ein gegen eine „Objektivierung“ eines religiösen Wahrheitsbegriffes, der in vermeintlicher „Zeitlosigkeit“ seine geschichtliche Bodenhaftung verliert. Denn „der Sinn selbst steht nicht da; er entsteht erst im Akt der Rezeption“ (76). Und so ist in der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität die Aneignung biblischer Wahrheiten „durch Transformation“ (77) wahrzunehmen. Dies gilt für jede religiöse Rezeptionsgemeinschaft heiliger Texte, aber auch schon innerbiblisch. Indem sie dies deutlich macht, erweist sich die ntl. Exegese mit Michael Theobald als theologische Basiswissenschaft.

Damit sind die Themen benannt, die in den einzelnen Beiträgen des zweiten Hauptteils nun exegetisch traktiert werden. F. konzentriert sich dabei auf Paulus, genauer auf den Römerbrief und dort noch einmal auf die Kap. 5 und 9–11. Dabei werden zwei Grundgedanken immer wieder umkreist. Der eine ist mit dem Titel des Buches gegeben. Paulus liest die „heiligen Schriften“ (vornehmlich die LXX) als Jude und erkennt das Evangelium in ihnen. Dies ist v. a. aus den Ausführungen über Abraham zu erkennen, der durch Glauben das Heil erlangt, noch bevor die Sinai-Tora offenbart wurde. Dieser Glaube an Gott wird nach F. für Paulus auch in und durch Christus erschlossen. So werden die heiligen Schriften Israels bestätigt. Damit hängt der zweite Grundgedanke zusammen: Für F. ist Paulus nicht in erster Linie christozentrisch, sondern theozentrisch zu lesen. Für den „christlichen Juden“ Paulus steht die Christologie klar unter dem Primat des Monotheismus; denn Christus erschließt das Heil Gottes und zwar des Gottes, der sich auch in den heiligen Schriften Israels offenbart hat. F.s Paulusexegese steht in der Linie der „neuen Paulusperspektive“, wie sie auf J. D. G. Dunn zurückgeht. Dies wird besonders deutlich in F.s Exegesen zu Röm 9–11 (zwei Beiträge). Sachgemäß sieht er in diesen Kap. n nicht eine Art erratischen Block, sondern will sie unter der „Leserlenkung“ (ein häufig gebrauchter Schlüsselbegriff) des ganzen Römerbriefs sehen. Dabei ist das Thema des Verhältnisses von Juden und Heiden von Anfang an (Röm 1,16f) leitend. So gelesen erkennt F. in Röm 9–11 zwei atl. Bundeskonzepte miteinander im Dialog, ein priesterliches und ein deuteronomistisches. Mit dem Ergebnis, „daß das Christentum sich nicht anders verstehen kann denn als Ausdruck des Judentums“ [Dunn], woraus ebenso folgt, „daß das Judentum sich selbst nicht treu ist, wenn es nicht das Christentum als legitimen Ausdruck seines eigenen Erbes anerkennt; und daß gleichermaßen das Christentum sich selbst untreu ist, solange es das Judentum nicht als legitimen Ausdruck desselben gemeinsamen Erbes anerkennt“ [Dunn]. Röm 9–11 im Kontext des übergreifenden Röm und der in ihm rezipierten Bundestheologien aus den heiligen Schriften Israels in Hebräisch und Griechisch liefert für dieses Wechselspiel und somit für den christlich-jüdischen Dialog eine solide Basis.“ (173)

Diesem Dialog widmen sich v. a. die Texte des letzten Buchteils. Dabei findet F. durchaus Anerkennung für Luthers Paulusrezeption (allerdings nur für das 16. Jh.), weitet den Blick über Paulus hinaus auf das Matthäusevangelium und beteiligt sich engagiert und differenziert unter der Überschrift „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog“ an aktuellen Debatten der röm.-kath. Kirche. Der letzte Beitrag mit dem programmatischen Titel „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ (1 Kor 4,6) kann wie folgt zusammengefasst werden: Paulus entfaltet sein Evangelium „gemäß den Schriften“ als „Evangelium Gottes“, was durch Christus „bestätigt“ wird (vgl. 379f). Die heiligen Schriften können aber nicht auf den hebräischen Kanon beschränkt bleiben, sondern umfassen auch die griechischen Schriften des Judentums. V. a. in der Wahrnehmung der Vielfalt und zugleich der Kontinuität, mit der die ntl. Autoren an diese Traditionen anknüpfen, liegt ein wesentlicher hermeneutischer Beitrag der ntl. Wissenschaft.

Das vorliegende Buch zeigt einmal mehr, dass Aufsatzsammlungen durchaus ihren Sinn haben. Werden hier doch Beiträge des Vf.s aus unterschiedlichen Kontexten so gesammelt, dass sich ein stimmiges

Gesamtbild mit einer nachvollziehbaren Position ergibt. Allerdings sollte man eine solche Sammlung nicht mit Lexikonartikeln beginnen lassen, da dieses Genre doch ganz eigene Lesegewohnheiten fordert. Auch Redundanzen sind nicht zu vermeiden, dienen aber auch der Vertiefung des Gelesenen. Hervorzuheben ist, dass F. sich als ein Neutestamentler präsentiert, der historisch-kritisch in wünschenswerter methodischer Vielfalt arbeitet. Sein Konzept der „heiligen Schriften Israels“ in Hebräisch und Griechisch als Anknüpfungspunkt der ntl. Autoren überwindet die Scheinalternative von „jüdischer Hebräischer Bibel“ und „christlichem AT“. Bei aller nachvollziehbaren Kontinuität zwischen dem christlichen Juden Paulus und seiner vorgegebenen Tradition stellt sich doch die Frage, was das Neue am NT ist. Dies ist dann unmittelbar verknüpft mit der Christologie. F.s Konzept einer theozentrischen Christologie ist nachvollziehbar und bewahrt vor Fehlschlüssen. Gleichwohl besteht die Gefahr, dies subordinativ misszuverstehen. Und bleibt es bei dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, stellt sich die Frage, wie dies im jüdisch-christlichen Dialog zu stehen kommt. Denn in historischer Perspektive mag es sich bei christologischen Aussagen einzelner ntl. Schriften um „Zeugnisse eines neuen jüdischen Glaubens“ (94) handeln. Heute aber findet sich im Judentum das – wie auch immer zu definierende – Bekenntnis zu Jesus als dem Messias/Christus nicht mehr. Umgekehrt kann aber die Christenheit von diesem Bekenntnis nicht absehen, ohne ihre Identität aufzugeben. So wird „Dialog“ an diesem Punkt wohl auch heißen, unterschiedliche Standpunkte klar zu benennen. Dass dabei die jeweils andere Position in ihrem Eigenrecht stehen bleiben kann, sollte selbstverständlich sein.

V.a. aber beeindruckt die gründliche hermeneutische Reflexion des eigenen Standpunkts des Exegeten in kritischer Solidarität mit seiner Kirche. Hier wird historisch-kritische Exegese als ein theologisches Geschäft profiliert. Diese reflektierte Standortbestimmung macht Exegese dann zu einer „theologischen Basiswissenschaft“ (M. Theobald), und dieses Selbstbewusstsein stünde der Exegese in allen Konfessionen gut an.

Oberursel

Achim Behrens

Keazirian, Edward M.: Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World. – New York: Peter Lang 2014. (XV) 214 S. (Studies in Biblical Literature, 145), geb. € 69,90 ISBN: 978-1-4331-1566-0

Die Diss. (Boston Univ. School of Theology, Betreuer: J.P. Sampley) von Edward Keazirian zieht die Thematik des Friedens bzw. Friedensschaffens in der griechisch-römischen Welt als Vergleichsfolie zu den Paulusbriefen heran.

In der „Introduction“ (1–15) stellt K. seine These voran: Während Krieg in der griechisch-römischen Denkwelt die Norm und Frieden eine willkommene Unterbrechung der Kriegszeiten darstellt, ist für Paulus Frieden die Norm für eine Christus-Gemeinde und der Konflikt die Abweichung davon (3). K. will durch das Studium ausgewählter Quellen zeigen, wie Krieg zur Identität griechischer Polis-Bewohner und später des römischen Imperiums gehörte, was selbst noch den universalen endzeitlichen Frieden, den Paulus von der Durchsetzung des Christus erhofft, prägt; Unterschiede treten in der Begründung und den Ursachen des Friedens innerhalb menschlicher Beziehungen auf. Methodisch differenziert K. zwischen der Bedeutung des Begriffs *εἰρήνη* und den Konzeptionen, die sich damit verbinden (5). Aus der Sozialwissenschaft greift er bereits standardisierte Kategorien der Konfliktlösung als Rahmen für seine Untersuchung auf: Negotiation, Mediation, Arbitration („Schiedsverfahren“) und Litigation („Gerichtsverfahren“) (12–15).

Teil I (17–82) sichtet griechisch-römische Konzeptionen von Frieden und setzt in Kap. 1 (19–26) mit einer platonischen Definition und semantischen Differenzierungen ein; als Ergebnis wird sichtbar, „that war was apparently accepted as the norm, while peace was considered an interruption [...] in the normal, routinely discordant and disruptive, course of life“ (26). Krieg muss geführt werden, um Frieden zu erreichen. Kap. 2 (27–45) stellt die Geschichte der griechischen Stadtstaaten zwischen trojanischem Krieg und Alexander d.Gr. als Kriegsgeschichte dar. K. exponiert dabei Alexander d.Gr. als Modell eines von den Göttern legitimierten Weltherrschers, der durch Kriege Frieden schafft (37f). Diese Erfahrungen spiegeln sich in der griechischen Mythologie, in der religiösen Praxis und in der Erziehung wider, wobei Krieg zur kosmischen Norm des Lebens stilisiert wird. Heroische Krieger werden zum Vorbild. Grundlegende Konzeptionen von Frieden sichten Kap. 3 (46–57: „Homer und Hesiod“) und 4 (58–76: „Vorsokratiker, Plato und Aristoteles“). Frieden setzt die Überwindung der den Krieg bedingenden Feindschaft mit anderen bzw. des inneren Konflikts der Seele voraus. Frieden kann auch positiv verstanden werden als Ruhe und Ungestörtheit in den Beziehungen zu den Göttern, zur Natur, zu sich selbst, zu Insidern und Outsidern der eigenen Gesellschaft, im Idealfall als paradiesischer Zustand (Goldenes Zeitalter). Die Verwirklichung dieses Ideals kann durch Besänftigung der Götter bzw. durch Veränderung des Menschen mittels Tugenden und Erziehung angestrebt werden. Kap. 5 widmet gerade einmal vier Seiten (77–80) der Litera-

tur Roms (Vergil und Cicero), denn „the Roman authors do not add much to the Greek conceptions of peace“ (77).

Es fällt auf, dass die frühe römische Kaiserzeit als Lebenswelt des Paulus und seiner Gemeinden gegenüber der Zeit der griechischen Stadtstaaten kaum zur Sprache kommt. Weder die verbreitete stoische Philosophie noch die politische, „ideologische“ Bedeutung von Frieden in der Alltagswelt des 1. Jh.s werden zum Thema (z.B. die Schließung des Ianus-Tempels unter Augustus, die Neugestaltung des Campus Martius in Rom mit der Ara Pacis als Zentrum; Münzprägungen mit dem *pax*-Motiv).

Teil II (83–124) untersucht die paulinische Konzeption von Frieden in zwei Schritten. Kap. 6 (85–110) bespricht direkte Vorkommen von *εἰρήνη* am Anfang und Schluss der Paulusbriefe und in paränetischen Passagen. K. stellt den atl.-frühjüdischen Hintergrund heraus, auf dem Paulus Frieden in umfassender Weise als Segen JHWHs und als Eigenschaft Gottes selbst versteht; Gott erscheint als Urheber des Friedens in der Gemeinde, und er handelt durch Christus als „intermediary agent“ (90). Im Gemeindeverständnis des Paulus ist Friede folglich die Norm, von der der Konflikt abweicht (100). In paränetischen Kontexten wird „Friede“ eingeordnet in die Dichotomie von Fleisch/Sünde und Geist bzw. in die theologische Konzeption der Versöhnung Gottes mit den Menschen (107). Der Friede muss sich dann innerhalb der Gemeinde erweisen und ist auch im Umgang mit Außenstehenden das Ziel.

Kap. 7 (111–124) bespricht indirekte Bezüge v.a. in 1 Thess und Phil auf das Konzept „Frieden“, die K. als „linkage group“ damit verbunden sieht, bleibt jedoch recht allgemein im Rahmen von Mahnungen zum christlichen Leben und akzentuiert Frieden primär als „the individual's peace of mind and freedom from anxiety“, was durch die Erfahrung des Leidens und den Bezug auf die Gemeinschaft ausbalanciert wird (115). Wichtig ist der Verzicht auf Status und Ehre innerhalb der Gemeinde als Voraussetzung des Zusammenlebens (119–121). Dies verändert die Wertestruktur in der Gemeinde, die nun in Christus und seinen Nachfolgern andere „Helden“ als ihre Umwelt besitzt: „heroes that were characterized by humility rather than hubris and that were oriented to the welfare and prosperity of others not just of themselves“ (124).

Teil III (125–182) wendet sich nun nicht, wie man nach der bisherigen Lektüre erwarten könnte, Aussagen des Paulus zum politischen Frieden im Kontext Roms zu, sondern bespricht briefliche Lösungsstrategien für innerchristliche Konflikte (auch wenn „Frieden“ dabei nur in Phil 4 begegnet). Bereits in seiner Einführung nennt K. den Grund: Während die antike Literatur Frieden v.a. auf der politischen Ebene thematisiert, gehe es Paulus um die Lösung zwischenmenschlicher Konflikte, und daraus folgt die Auswahl der Paulusbrief-Texte (9). Dass dies nicht ganz bruchlos funktioniert, zeigt die Einführung eines weiteren Modells in Kap. 8 (127–135).

Das *honor/shame*-Modell (in Verbindung mit Patron/Klient und Freundschaft/Feindschaft) präge die soziale Dynamik der römischen Gesellschaft und beeinflusse auch Konfliktlösungen, da das Streben nach sozialem Ansehen häufig gegen Versöhnung und Frieden stehe. Römische Strategien zur Konfliktlösung umfassen Mediation und Management im Rahmen der *honor/shame*-Struktur. Die folgenden Kap. (Kap. 9–12 [136–182]) erörtern vier Fallbeispiele aus den Paulusbriefen: Philemon und Onesimus in Phlm 1–25, Euodia und Syntyche in Phil 4,2f, Gerichtsverfahren zwischen Christen in 1 Kor 6,1–11, den sog. antiochenischen Zwischenfall zwischen Petrus und Paulus in Gal 2,11–21. Dabei zeigt sich, dass Paulus eine echte Lösung der Konflikte anstrebt und verschiedene Rollen übernimmt: die des Mediators, aber auch des Anwalts für den sozial Schwächeren; er bezieht durch eindeutige Rhetorik Stellung, ist selbst offen für Aushandlungen, geht aber auf Konfrontation, wenn er sein Evangelium in Gefahr sieht. Seine Autorität verankert er in der Berufung zum Apostel durch Gott, dennoch schreibt er die Verantwortung für die Konfliktlösung den betroffenen Personen bzw. der Gemeinde zu, die diese in Nachahmung des Versöhnungshandelns Gottes ausüben können (vgl. 181f; auch 148f).

Am Ende steht eine Zusammenfassung (183–188), die strategische Prinzipien des Paulus zur Konfliktlösung benennt, die auch für die heutige Kirche Gültigkeit beanspruchen können. Friede wird von Gott empfangen, und es ist nicht die Aufgabe einer Autorität, Frieden herzustellen, sondern „educating people for peace“, „teaching and reminding the people of their new identity in Christ“ (187).

K. bietet einen Einblick in griechische Vorstellungen von „Frieden“ und einen Überblick über die Verwendung des Begriffs und der damit verbundenen Konzeption bei Paulus sowie über Lösungsstrategien, die Paulus in Bezug auf konkrete Konfliktfälle in den Gemeinden praktiziert. Die Verbindung zur hellenistisch-römischen Lebenswelt ist nur teilweise gelungen, weil politische Bezüge zu wenig fruchtbar gemacht werden; z.B. geht K. bei 1 Thess 5,3 („Friede und Sicherheit“) nicht auf die aktuelle Diskussion um einen Slogan, der das politische Verständnis Roms bezeichnet, ein (112). Gerade Teil III ist in sich interessant, lässt sich aber nur in einem sehr weiten und allgemeinen Sinne mit Frieden in Verbindung bringen und steht daher etwas unverbunden neben den beiden ersten Teilen. K. deutet völlig zu Recht signifikante Differenzen zwischen den Werten der römischen Gesellschaft und den Christus-Gemeinden an – eine Spur, der weiter zu folgen sich lohnen würde.

Es fällt auf, dass K. wenig Sekundärliteratur, die z.T. auch noch älteren Datums ist, verwendet (Ausnahme: Kap. 8) und auf deutsch-

sprachige Literatur fast vollständig verzichtet, was den wissenschaftlichen Dialog nicht gerade fördert.

Augsburg

Stefan Schreiber

Machingura, Francis: *The Messianic Feeding of the Masses*. An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe. – Bamberg: University of Bamberg Press 2012. 435 S. (Bible in Africa Studies, 8), kt € 21,00 ISBN: 978-3-86309-064-7

Francis Machingura (Associate Prof., Univ. of Zimbabwe, Harare) did his doctoral studies as a scholar of *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) and received his PhD in Intercultural Biblical Studies from the Univ. of Bayreuth in 2012. His research interests focus on the Bible and its relevance in and for the contemporary society. His profile situates him perfectly in his seminal work that blends leadership, history, culture and the reading of scripture in light of the theme of "The Messianic Feeding of the Masses". This monograph is an updated version of M.'s PhD thesis.

The monograph is divided in four parts so that the reader is not confused with the voluminous information. The first part consists of two chap.s; chap. 1 raises the problem. The author presents his concept of messiah-ship and gives working definitions. E.g. he coins the word *Mugabology* "to refer to the royal ideology on the person, identity, authority and duties of Mugabe as the president of Zimbabwe" (15). This coined word becomes the major signpost of the entire work. In chap. 2 (35–40), the author successfully presents methodological questions.

In part 1 – generally spoken – the author has put biblical studies at its best by addressing courageously the reality of poverty, suffering and the rest of the calamities that ravage countries like Zimbabwe. This approach is definitely a risky move especially when put on the African political dimension where in some cases, academics can be wrongly interpreted as interested in politics by virtue of producing findings and writings that are deemed as not favourable to the ruling elite. The author is also aware of local and international politics and how they have been falsely associated with the messianic concept. It is interesting that both – tyrants and good leaders – bear the same title. But all in all they fall short by far to what the ideal messiah accomplished. M. observes: "There has been an upsurge of leaders in Africa who were once referred to as sons of God or messiahs, for example, Mobutu SeseSeko (Democratic Republic of Congo), Kamuzu Banda (Malawi), Nelson Mandela (South Africa), Idi Amin (Uganda) and Julius Nyerere (Tanzania)." (15) Surprisingly enough none of them has denied these assertions.

The second part (42–115) "The kingship of Jesus in John 6 and its historical background" is subdivided into four chap.s. These chap.s essentially deal with the ancient world and how they perceived the concept of messiah. Chap. 1 and 3 deal with the Mesopotamian, Egyptian, Greek and Roman kings and their royal ideology. The author concludes that these kings perceived themselves as gods. Therefore, none of their subjects was supposed to question them, even in gross violation of human rights. Chap. 2 and 4 cover the development of royal ideology from David's dynasty to Jesus' Kingdom. M. concludes: Jesus has virtues of divinity beyond and every human being, therefore, deserves to be accepted as a divine king. Here M. has also demonstrated a rare courage to defend the doctrine of Christology and opting to be at risk of being called a 'fundamentalist scholar' from certain historical, religious and political circles.

The third part (165–206) consists of three chap.s, in which M. – a Zimbabwean himself – successfully presents the "Zimbabwean Context". He argues that Mugabe has not only drawn similarities on his Mugabology from Mesopotamian, Greek, and Roman kings but also from the Shona culture. M. adds that Mugabology is such a complex phenomenon in search for power where all sorts of religious concepts, particularly Christianity, are included to make a desired influence on both the private and the public sphere. In essence, M.'s use of multiple approaches – such as the comparative approach, historical critical method, post-colonial method – has proven effective to make his case. This is a rare stance of brilliance and opens the door for further development of contextual biblical studies in Africa.

Finally in Part 4 (299–341), which consists of two chap.s, M. compares the concepts of Christology and Mugabology. In this grand climax, the author maintains a thrust of careful reasoning and logical argumentation to show the fallacies of Mugabology that he is a messiah. He argues that Mugabology does not completely discuss the death and resurrection of Jesus Christ. Now on his 91st birthday, Mugabe publically declared that he has now beaten Christ, because Christ resurrected only once, but he has resurrected so many times (symbolically an indication of his immortality for his supporters).

The book climaxes in the following words: "If the messiah-ship of President Mugabe is likened to Jesus, then his rule must present a servant leadership that broadly respect the sanctity of peoples' lives. That is the same with Jesus' feeding of the masses which was not patronizing and did not end with filling peoples' stomachs but eschatologically fed the souls as well. And in that case, feeding of the poor alone cannot be taken as the only measurement of messiah-ship but this must include other facets of life." (335) M. argues in his monograph that Jesus' feeding did not patronage or enslave people but in fact, it holistically liberated them. M. contends African political elites to use the feeding *motif* as part of their mechanism for rewarding or punishing of the poor masses.

The extensive footnotes and a rich bibliography indicate that the author practically exhausted his field of study. Unlike certain studies which share the

same characteristic, this study is commended for critical engagement of sources. In addition to that, the appendix section is very illustrative, it has 28 magazine excerpts which show the messianic traits associated with Mugabe as a messiah who will rule forever, or will not die, or Mugabe is a gift of God etc. So what the author is presenting is not a 'cooked argument', but the reality of Zimbabwean politics and elsewhere in the continent of Africa where religions like Christianity are used to spruce up the image and entrenchment of power of the political elites at the expense of the poor 'masses'.

This study is making an important contribution to contextual biblical studies that will warn people to stop using religious ideas to promote their political tyranny. This book is an important resource to anybody interested in the Bible's relevance in contemporary society. It is recommended that M. has to make a simplified version so that the masses may be liberated from Mugabology.

Arusha

Mussa S. Muneja

Schedtler, Justin Jeffcoat: *A Heavenly Chorus*. The Dramatic Function of Revelation's Hymns. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 382 S. (WUNT II, 381) pb. € 89,00 ISBN: 978-3-16-153126-2

Die Johannesoffenbarung ist mitnichten eine antike Tragödie – und doch sind ihre hymnischen Passagen mehrfach schon in ihrer den narrativen Kontext kommentierenden Funktion mit der Rolle des Chores in antiken Tragödien verglichen worden. Untersuchungen zum letzten Buch der Bibel weisen auf diese Parallelisierung oft quasi-axiomatisch hin, erforschen sie jedoch selten näher. Daher hat sich Justin Jeffcoat Schedtler in seiner für den Druck leicht überarbeiteten, von der Emory Univ. (Atlanta) 2013 angenommenen PhD thesis (betreut von L. T. Johnson) eine differenzierte Analyse der dramaturgischen Funktion der Hymnen der Offb zum Ziel gesetzt. Methodisch geschieht dies durch die breit angelegte Einbettung in eine Darlegung vielfältiger Formen und Funktionen antiker Choraltex te als Verstehensrahmen für die biblischen Hymnen. Dabei stehen neben den üblicherweise zitierten Beispielen aus der klassischen Periode auch solche hellenistischer und römischer Herkunft. Vom Duktus her betrachtet S. die Hymnen der Offenbarung zunächst für sich und wendet sich dann den antiken tragischen Choraltex ten zu, um die Ergebnisse beider Teile abschließend für eine Interpretation der Offenbarungs-Hymnen als Choraltex te fruchtbar zu machen.

Nach einer knappen Einführung in Fragestellung und Forschungsgeschichte in Kap. 1 (1–21), bei der die Desiderata hinsichtlich einer näheren Untersuchung über den kleinsten gemeinsamen Nenner hinaus zutage treten, widmet sich der Vf. so in Kap. 2 (22–112) einer ausführlichen Exegese der hymnischen Passagen der Offb. Vorweg schickt er zum einen Klassifizierungsmerkmale antiker Hymnen, anhand derer sich auch die genannten Verse der Offb als Hymnen erweisen lassen, sowie zum anderen eine kurze Skizzierung des himmlischen Thronsaals als Setting für die Hymnen unter besonderer Beachtung des preisenden „Personals“. Die exegetischen Einzeluntersuchungen zu Offb 4,8–11; 5,9–14; 7,9–17; 11,15–19; 12,10–12; 15,3f; 16,5–7; 19,1–8 berücksichtigen alleine schon hinsichtlich der Textabgrenzung immer auch den näheren Kontext (speziell: die Ausführenden) der im engeren Sinne hymnischen Verse. Methodisch erarbeitet der Vf. v.a. die jeweilige Semantik im Rahmen atl.-frühjüdischer Literatur wie auch der Offb selbst. Statt der meist recht ähnlich ausfallenden Zusammenfassungen am Ende jeder Einzeluntersuchung bzgl. der Funktion der Hymnen (formal mehrfach zur Trennung zwischen zwei Szenen angesiedelt, inhaltlich im Dienst einer theologischen bzw. christologischen Reflexion der narrativen Passagen stehend) hätte sich ein die gesamte Exegese abschließendes Fazit angeboten.

Die nächsten vier Kap. widmen sich ausschließlich einem Überblick über die Vielfalt paganer antiker Choraltex te, wobei ab Kap. 4 eine Einschränkung auf die Tragödie und tragische Choraltex te erfolgt. So vermitteln die Kap. 3 und 4 allgemeines Grundlagenwissen. Kap. 3 (113–153) zeichnet das gesamte Phänomen des Chores in der griechischen Antike von den Anfängen an nach und stellt verschiedene Vertreter wie auch Gattungen und formale Charakteristika (z.B. Metrum, Dialekt, Choreographie, musikalische Begleitung) vor. Auch die Bandbreite verschiedener Funktionen wird thematisiert (kultische Ausrichtung, mythologische Vertiefung, erzieherischer Effekt, Spiegelung der Gesellschaft). In Kap. 4 (154–195) werden Grundkonstanten der Tragödie als der dramaturgischen Umgebung tragischer Choraltex te vorgestellt. Griechische und römische Beispiele finden gleichermaßen Berücksichtigung. Informationen zu verschiedenen Orten, Epochen, Bedingungen und Kontexten von Aufführungen vermitteln lebendige Einblicke in die damalige Praxis.

Die Kap. 5 und 6 fokussieren sich auf die Untersuchung diverser Formen und Funktionen tragischer Choraltex te mit dem Ziel, eine diesbezügliche werk- und epochenübergreifende Taxonomie zu erstellen, die hernach auch eine Vorlage für die Untersuchung der Hymnen der Offb darstellen kann (s.u.). So behandelt Kap. 5 (196–261) Choraltex te der klassischen Zeit (Aischylos, Sophokles, Euripides). Kap. 6 (262–297) hingegen untersucht die tragischen Choraltex te ab dem 4. Jh. v. Chr. bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein – der schmalen Materialbasis im hellenistischen Bereich und im römischen vor Seneca zum Trotz.

In Kap. 7 (298–319) schließlich werden die hymnischen Passagen der Offb mithilfe der in den vorherigen Kap.n erarbeiteten Klassifizierungskriterien auf ihre Vergleichbarkeit mit den paganen antiken Choraltexen hin überprüft. Zu Recht weist S. darauf hin, dass die Offb als Briefliteratur sowie als apokalyptisch-prophetisch geprägtes Buch einer anderen Gattung als die antike Tragödie angehört. Er zieht den Kreis intertextueller Bezüge aber sehr viel weiter und geht angesichts der Popularität des Dramas im 1. Jh. n. Chr. von der Möglichkeit eines punktuellen Einflusses aus. Dementsprechend kommt seine Analyse zu einem differenzierten Befund: Im engeren Sinne mit einem antiken Chor zu vergleichen sind am ehesten die 24 Ältesten; andere Gruppierungen (wie die vier Lebewesen) weisen nur einige Affinitäten auf, darüber hinaus gibt es auch Hymnisches darbietende Individuen ohne jede Anlehnung an einen antiken Chor (vgl. Offb 16,5–7). Sowohl hinsichtlich ihrer Form als auch ihrer Funktion bilden die hymnischen Partien der Offb kein Abbild der Typenvielfalt antiker Chorlyrik im Allgemeinen. Nur wenige Ausnahmen lassen sich einem Typus zuordnen (Offb 12,10–12; 19,1–9 als Stasima). Während die musikalische Begleitung eine Parallele darstellt, sucht man andere formale Merkmale (z. B. bzgl. Metrum und Dialekt) vergebens. Die Fülle der Funktionen von Chorliedern ist in den Hymnen der Offb reduziert auf eine bisweilen vorausdeutende Aufgabe, v. a. aber auf ihre Hauptfunktion, die umliegenden narrativen Passagen in ein vom Christusereignis geprägtes „mythological-theological light“ (319) zu setzen. Auf diese Weise können sie sowohl die innerdramatischen Charaktere als auch die Stimme des Vf.s und ggf. auch der angeschriebenen Gemeinden repräsentieren. Angesichts dieser Sachlage seien die hymnischen Passagen der Offb, so lautet das Fazit des Vf.s, nicht so sehr zu antiken Choraltexen im Allgemeinen in Bezug zu setzen, sondern vielmehr spezieller zu den tragischen Hymnen.

Ein breit angelegtes Verzeichnis der Quellen (347–370) sowie ein Autoren- und Stichwortregister (371–382) runden neben dem Literaturverzeichnis (321–346) die Arbeit ab.

Abgesehen davon, dass man gerade am Schluss der Kap. bisweilen zusammenfassende Überleitungen vermisst, legt der Vf. insgesamt eine Arbeit von Stringenz und Geschlossenheit vor. Auch wenn sich die generelle Frage stellt, ob die hymnischen Texte nicht stärker im Kontext atl.-frühjüdischer bzw. frühchristlicher gottesdienstlicher Sprachmuster zu deuten sind, ist das Bemühen um eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen dem hymnischen Material der Offb und antiken Choraltexen ein lohnendes Unterfangen. Der breite Informationsteil zum Phänomen der Choraltexen allgemein (Kap. 3 bis 6), der von S. auch selbst als „a general introduction to ancient choruses for non-specialists“ (21) gedacht ist, kann gerade für ein rein theologisch vorgeprägtes Publikum eine sinnvolle interdisziplinäre Horzonterweiterung darstellen. Darin liegt ein großes Verdienst des Buches. Gleichwohl ist es inmitten der vielen, zweifelsohne spannenden Details manchmal gar nicht so einfach, die Zielperspektive eines Ertrags für die exegetische Lektüre der Johannesoffenbarung und ihrer Hymnen im Auge zu behalten.

Mülheim/St. Augustin

Rita Müller-Fieberg

Kirchengeschichte

Daugherty, Dyron B.: *Church History. Five Approaches to a Global Discipline*. – New York: Peter Lang 2012. (XIV) 289 S., pb. € 33,70 ISBN: 978-1-4331-1695-7

Dyron B. Daugherty, Associate Prof. of Religion at Pepperdine Univ. in Malibu, California, has succeeded in including the whole history of Christianity from five differing perspectives in a volume of a bit more than 200 pp.

The writer is a PhD from the Univ. of Calgary, and an experienced teacher of courses in Comparative Religion, History of Christianity and World Christianity. He has taught and researched at several universities in Canada and the USA. The intersection of religion and culture is mentioned as one of his specialties, combined obviously with a global perspective.

It is admirable that a rather young and at the same time competent scholar is bold enough to write the whole history of Christianity anew. Such a book is needed in the academic educational field of theology and religious studies. As a Prof. of Church History in a Faculty of Theol. with 190 new students a year, I began reading it with enthusiasm.

The structure of D.'s *Church History* is the following: After the preface and introduction, in which he explains his method, he goes through the 2,000-year history of Christianity using five approaches: 1) chronological 2) denominational 3) sociological 4) geographical and 5) biographical.

In the chronological approach, he succeeds in telling (in about 40 pp) how Christianity was formed and developed historically, and what the main turning points were. I did not quite understand the need for a new periodizing label instead of commonly used terms such as "the Middle Ages" or "the Enlight-

enment". According to D., the period from 732 to 1204 was "the Pivotal Age", followed by "the Fractured Age" between 1204 and 1517, and "the Global Expansion Age" between 1517 and 1906. The time from 1906 onwards is called "the Recession and Indigenization Age". The book discusses this last period most intensively.

The chronological part of the book already reveals that the writer is very worried about the present stage of Christianity, especially in Europe. He provides abundant information – given also as statistics later in the book – on how few church-goers there are in Europe in comparison with the USA as well as other parts of the world outside Europe.

"Britain [...] has nearly fallen off the map in terms of active participation in the Christian faith", D. writes (34). He adds, however, that "perhaps the most secular place of all is Scandinavia" (35). According to the author, one proof of this has been that "in 1924, the people of Norway changed the name of their capital from Christiania back to the old Norse name of Oslo". The author sees the name change in Norway as indicative of the whole region. Denmark is "almost thoroughly secularized".

The problem here is that D. pays scant attention to political developments. He misses the fact that the Kingdom of Norway had for centuries (from 1387 to 1814) been a part of Denmark, and then had been ruled by a Swedish king until 1905. After becoming totally independent, Norway no longer wanted its capital to be named after Danish kings, many of whom had been called Kristian. The previous name, Christiania, was no more a proof of religiosity than the present one, Oslo.

References to political, cultural or economic history are few. The most recent church history in particular is written from the perspective of a confessing Christian. This feature especially colours the questions for analysis given at the end of the historical approach, which are obviously meant to be used in teaching students: "How can Christians possibly determine what is truly and authentically 'Christian'?" Or: "Is it inevitable that the rest of the world will become secular like Western Europe has?" I do not quite agree that questions like these belong to a serious academic approach in a historical study. In any case, the historical part of the book is vigorously written and the information is correct.

The second approach of the book is denominational, and it carries the rather pious subtitle "In my Father's house are many rooms". As a church historian I feel that the use of biblical citations such as this is somewhat confusing. In this second main chap., the author concisely describes the main developments and characteristics of different Christian confessions. D. analyses their doctrinal specialties clearly, even in a kind of ecumenical spirit. He again pays a great deal of attention to the current situation, and not only at the end of the chap. Actually, he comments on the present doctrinal situation whenever he chooses, which I do not consider a workable solution.

Some of D.'s observations are rather one-sided. For example, he sees the future of the Orthodox community in Europe, and especially in Russia, as promising, since the followers of Orthodox Christianity are among those most committed. Consequently, he is worried about the very low birthrates in Eastern Europe. He is not interested in discussing the close relationship between the state and the church in Russia, nor the involvement of the Orthodox Church in the creation of the national ideology of Putin's Russia. Had the year of publication of this book been 2015 instead of 2012, this question would presumably have been discussed. Today, I doubt that very many of even the most committed Christians in the neighbouring countries are praying for a baby boom in Russia to strengthen true Christianity.

The third approach of the book is sociological, with the subtitle "And the Lord added to their number daily". The growth of Christianity is the leading theme – including the decline of the influence of the churches in the recent past. D. again discusses secularization and pities the present situation in Western Europe. "Why did Western Europe, apparently, get up and walk away from faith?" (103) asks the author. He also finds some answers, such as the Treaty of Westphalia. In addition, nationalism, urbanization, individualism, scientific advance and religious pluralism are also mentioned as explanations for religious diversity and secularization.

This chap. contains good analyses and statistically correct information, although the obvious joy about the fact that "the United States remains a vibrantly religious culture" (105) or that "Statistically speaking, America is a strong Christian nation" (94) could have been more discreet.

The global perspective is convincingly present, and there is much interesting information about Christianity in the Global South. These tendencies continue in the fourth chap., the geographical approach, which gives relevant information on Christian churches and communities in Africa, Latin America, Oceania

and Asia. Ethiopian Christianity is vigorously discussed from both the historical and present perspectives (the author stayed in Ethiopia some time ago). Maps on Christianity in different areas are a welcome addition. There is also compact information about other religions; especially Islam (120–125).

The fifth and last approach the book offers is biographical. The choice of personalities in this chap. is many-sided and includes also women and laypeople from various historical periods and geographical areas of the world. The author's interesting selection from an already well-known gallery of church historical figures includes Bede, Cyril and Methodius – and Pope John XII! The last person is naturally taken as a negative example to mark the „dark ages“ in the history of Christianity.

The key statistics on the world religions are taken from the *World Christian Database 2008* and the *CIA World Factbook 2008*. Some of this information is already outdated (I am sorry to say that there are even fewer members in the Christian churches in Western Europe today). Nonetheless, this part is a useful one.

A minor critical remark from a European perspective: I am not particularly enthusiastic about D.'s eagerness to add information about the size of different countries in comparison with each other, and most of all, with the size of different states in the USA. Why is it necessary for the reader in France or Ethiopia to learn that Germany and Finland are „slightly smaller than Montana“ and France is „about the size of Texas“?

I would have liked to add this book to the list of books on Church History recommended to my students. Its size, structure and vivid language speak on its behalf. It gave me, as a teacher, many ideas on how to animate teaching by looking at Church History from different perspectives. Nevertheless, I find it problematic to use the book in academic education at universities in the field of theology and religious studies. Questions such as „Why would God allow Christianity to die out in places such as in the Middle East and in Western Europe?“ (110) cannot be a part of serious study in the discipline of Church History in European universities. In the United States, especially within church-affiliated institutes, the case may be different.

Helsinki

Aila Lauha

Schmidt, Christoph: Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas. – Paderborn: Schöningh 2014. 293 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77265–7

Der Kölner Osteuropahistoriker Schmidt hat mit dem vorliegenden Buch eine Darstellung der Religionsgeschichte Osteuropas vorgelegt und damit eine schmerzlich empfundene Lücke beseitigt: Eine moderne, alle religiösen Gruppen, Phänomene und Entwicklungen erfassende Gesamtdarstellung der Region gab es bislang nicht. Der Band sticht durch die oft stupenden Detailkenntnisse des Vf.s, durch die originelle Gliederung des Stoffes und durch das Aufzeigen zahlreicher Verbindungen und Parallelen positiv hervor.

Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert, denen eine Einleitung vorausgestellt ist. Diese besteht aus zehn Thesen, die sich für den Vf. aus der Thematik ergeben und die Probleme des Gegenstands oder der Forschung über ihn betreffen. Der erste Hauptteil ist überschrieben mit „Entstehung und Verbreitung“. Seine fünf Kap. sind nach den behandelten Religionen gegliedert: Schamanismus, Orthodoxie und Lateiner, Muslime, Juden und Buddhisten. In ihnen werden – soweit sie bekannt sind – die Anfänge und zentrale historische Phasen der jeweiligen Religionsgemeinschaft dargestellt; dabei werden zahlreiche Parallelen gerade auch zu Phänomenen außerhalb des osteuropäischen Raumes gezogen.

Der Titel des zweiten Teils lautet „Spezifik und Dynamik“; auch er ist in fünf Kap. unterteilt. Hier werden zunächst die reformatorischen Einflüsse in Ostmitteleuropa, insbes. die Erfolge der Reformierten in Polen und Litauen bis zum Sieg der Gegenreformation, behandelt; dann die griech.-kath. („unierte“) Kirche als Phänomen, das west- und ostkirchliche Elemente miteinander verbindet. Das folgende Kap. ist den Altritualisten und den Chassidim gewidmet, zwei religiösen Gruppen, die aus Glaubenspaltungen in der Folge von Reformprozessen entstanden sind. Es folgt die Darstellung der Aufklärung, die – aus dem Westen vermittelt – auf unterschiedliche Bedingungen traf und somit unterschiedliche Folgen für die jeweiligen Religionsgemeinschaften hatte; neben der russischen Orthodoxie stehen hier das Westchristentum in Polen und die jüdische Aufklärung im Mittelpunkt. Das letzte Kap. thematisiert den Atheismus, durch den als „politische Religion“ seit dem 20. Jh. die traditionellen Religionsgemeinschaften und der religiöse Glaube ersetzt werden sollten.

Schließlich gibt es ein Kap. als Epilog, das mit „Religion als historische Kraft“ überschrieben ist. Hier werden besonders die Säkularisierungsprozesse des 20. Jh.s vergleichend in den Blick genommen, und die Bedeutung des Bildes für die christliche Kirche wird herausgearbeitet. Die politische Wende zum Ende des Jh.s hat zwar der Religion neuen Raum und neue Bedeutung verschafft, konnte aber den Zweifel nicht mehr ausräumen, den Säkularisierung und Atheisierung an den Glauben an einen starken, siegreichen Gott gelegt haben. „Die Religionsgeschichte Osteuropas ist damit alles andere als eine Erfolgsgeschichte“ (251),

lautet die Schlussfolgerung des Vf.s. – Der Anhang besteht aus den Anmerkungen (die ärgerlicherweise am Ende des Bandes stehen), einem Glossar, einem Literaturverzeichnis in Auswahl und einem (leider unvollständigen) Personenregister.

Es ist schwierig, dieses in vieler Hinsicht reiche und gehaltvolle Buch angemessen zu würdigen. Der Vf. schöpft aus geradezu unermesslichem Wissen, und die Lektüre macht deutlich, dass seine detaillierten Ausführungen über Schamanismus und Judentum, über Protestantismus und Aufklärung auf profunden Kenntnissen basieren. In vielen Exkursen und bei der Verfolgung von Nebenwegen breitet er diese Kenntnisse aus; zuweilen gerät dabei zwar die Argumentationslinie etwas aus dem Blick, und mehrfach auch der Raum Osteuropa, doch lesen sich diese Passagen mit großem Gewinn. Die Gliederung des Stoffes ist originell; man kommt bei einem solchen Unterfangen kaum um die Behandlung der einzelnen Religionsgemeinschaften herum, wie das im ersten Teil geschieht, doch werden übergreifende Phänomene in den Blick genommen und v.a. im zweiten Teil Vergleiche angestellt und Verbindungslinien gezogen, die oft zu interessanten, zuweilen zu verblüffenden (manchmal allerdings auch zu weniger überzeugenden) Parallelen führen. Allerdings hat das zur Folge, dass der Band bereits erhebliche Vorkenntnisse voraussetzt, da er nicht in chronologischer und streng systematischer Weise vorgeht (obwohl der Titel ja eher eine Darstellung für interessierte Laien impliziert).

Zu einer Religionsgeschichte gehört unbedingt auch der Atheismus, der in diesem Band erfreulicherweise in angemessener Breite vorkommt. Was der Leser in diesem Zusammenhang jedoch vermisst, ist eine genauere Darstellung der zeitgeschichtlichen Situation. Die enge Verbindung etwa zwischen Religion und Nation, die auch Menschen mit unklarer oder unbestimmter (a)religiöser Identität dazu bringt, sich in Umfragen als religiös zu definieren und Religion somit als *identity marker* zu verwenden, wird nicht thematisiert. Unter diesem Blickpunkt sind solche Umfrageergebnisse daher für die Frage nach der Religiosität wenig aussagekräftig. Der Vf. hat sie auch nur wenig zitiert – allerdings hätte man sie kritisch einordnen müssen, ebenso wie den persönlichen Augenschein, den er zuweilen als Argument anführt.

Das Buch weist jedoch neben seinen Stärken auch konzeptionelle Defizite auf. Von ihnen sei zunächst eine gewisse systematische Schwäche genannt. Nachdem sich der Vf. erfreulicherweise dagegen entschieden hat, rein chronologisch vorzugehen, wäre es um so wichtiger gewesen, dem Leser systematische Durchblicke zu verschaffen, die es ihm erleichtern, die Fülle des Materials, das ausgebreitet wird, angemessen zu verarbeiten. So aber werden die Querverbindungen und Parallelen auf Kosten der Systematik betont. Das lässt sich etwa am Motiv des Vogels zeigen, das für den Vf. eine wichtige Rolle spielt (das einleitende Kap. ist „Die Konferenz der Vögel“ überschrieben), oder an der Bedeutung des Bildes („Nur Bilder sind echt“, lautet eine der Eingangsthesen, 19): Beide werden immer wieder angesprochen, aber nicht in ihrer Bedeutung systematisch eingeführt.

Diese mangelnde Systematik hat zur Folge, dass der Vf. viele Phänomene und Entwicklungen in übergreifender Perspektive erkennt und beschreibt, dass dafür aber anderes völlig oder fast völlig fehlt. Die beiden lutherischen Traditionen in Russland, das Starzentum und überhaupt das Mönchtum, die ökumenischen Kontakte oder das (Neu-)„Heidentum“ sind nur einige der Aspekte, die man in einer Religionsgeschichte erwarten kann, die aber gar nicht oder nur (zu) kurz angesprochen werden.

Zudem wird nirgends definiert, was in dem Buch mit „Osteuropa“ gemeint ist. Der Vf. unterscheidet es von „Ostmitteleuropa“ und von „Zentralasien“, die, wie es gleich auf der ersten Seite heißt, „bei passender Gelegenheit“ miteinbezogen werden sollen. Diese begriffliche Unklarheit zieht sich durch das Buch; das europäische Russland (in seinen jeweiligen Grenzen, also z.T. einschließlich ukrainischer und polnischer Gebiete) steht im Mittelpunkt, doch beziehen sich lange Passagen auf Polen und das Baltikum, und sogar auf Preußen und Westeuropa wird immer wieder rekurriert. Hingegen werden die interessanten Fälle Ungarn und Tschechien ausgespart, und auch auf Südosteuropa wird gar nicht Bezug genommen.

Für den theologisch informierten Leser ist der Gebrauch unpassender Terminologie („Pope“, „Messe“, „Ostkirche“) unschön. Dass „Priesterlose“ und „Bezpopovcy“ dasselbe meint, muss sich der des Russischen Unkundige ebenso erschließen wie die Bedeutung von „Raskol“ oder „Popovščina“ – er erfährt es weder im Text noch aus dem Glossar.

Das Buch hinterlässt also einen zwiespältigen Eindruck: äußerst materialreich und gelehrt, doch in der Durchführung nicht immer überzeugend. Viele Aussagen und Wertungen des Vf.s provozieren zu

Widerspruch und Diskussion – Besseres lässt sich allerdings über ein wissenschaftliches Werk kaum sagen, als dass es die Auseinandersetzung mit seinem Thema stimulieren kann. Somit leistet der Vf. also insgesamt mit dem vorliegenden Buch einen wichtigen Beitrag dazu, dass die religiösen Verhältnisse im Osten unseres Kontinents in ihrer Entstehung, ihrer Entwicklung und ihrer Interaktion besser verstanden werden können.

Münster

Thomas Bremer

Religious Competition in the Third Century CE: Jews, Christians, and the Greco-Roman World, hg. v. Nathaniel DesRosiers / Jordan D. Rosenblum / Lily Vuong. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 257 S. (Journal of Ancient Judaism. Supplements [JAJS], 15), geb. € 64,99 ISBN: 978-3-525-55068-7

Der Band versammelt 17 kurze Aufsätze, die auf regelmäßige Treffen einer SBL-Arbeitsgruppe (Society of Biblical Literature) zu den intellektuellen und religiösen Traditionen des 3. Jh.s zurückgehen. Der Titel weckt Erwartungen, ist doch zum 3. Jh. in den letzten Jahrzehnten viel geforscht worden. Zum einen ist die traditionelle Sicht, die für diese Zeit eine „Reichskrise“ postuliert hatte und sie lediglich als allzu langen Übergang zur Spätantike deuten konnte, durch eine Reihe jüngerer Arbeiten in Frage gestellt worden. Zum anderen hat die seit ca. 20 Jahren andauernde, intensive Aufarbeitung der von F. Cumont begründeten Forschungen zu den „orientalischen Religionen“ zu einem Paradigmenwechsel geführt, der für die Frage nach religiöser Konkurrenz zwischen Griechen, Römern, Juden und Christen gerade in dieser Zeit ganz neue und noch nicht hinreichend erörterte Perspektiven eröffnet. Eine Sammlung von Studien zu Wettkämpfen im religiösen Feld könnte hier einige Lücken füllen.

Diese Erwartungen unterläuft der Band jedoch in mehrfacher Hinsicht. So geht es in nahezu allen Beiträgen nicht um die Konkurrenz zwischen verschiedenen Kulturen, zwischen „Heiden“ und Christen, Christen und Juden o. ä., sondern um Konkurrenz *innerhalb* eines religiösen oder sozialen Feldes: also etwa um konkurrierende Ansichten von Philosophen- und Rabbinenschulen, aber auch um die Behauptung religiöser Vorrangstellung innerhalb einer Gemeinde. Wenn es in der Einleitung heißt, der Band biete eine Auseinandersetzung mit „the competition between diverse social groups of the Mediterranean basin“ (10), ist das zumindest missverständlich. Dieser Fokus ist zwar überraschend, aber an sich vielversprechend. Schwerer wiegen daher zwei weitere Beobachtungen. Zum einen enthält die auf Inhaltszusammenfassungen beschränkte Einleitung keinerlei Überlegungen zur historischen Konzeptualisierung des 3. Jh.s. Warum also gerade diese Zeit gewählt worden ist, bleibt völlig offen. An den oben genannten Gründen kann es nicht liegen, denn weder die neuere Debatte zur „Reichskrise“ noch die zu den „orientalischen Kulturen“ finden irgendeinen Widerhall – nicht etwa, weil man an alten Positionen hänge, sondern, gravierender, weil diese Themen im ganzen Band nicht vorkommen. Der Fokus auf das 3. Jh. wirkt willkürlich, weil gerade die charakteristischen Entwicklungen dieser Zeit weder von den Hg.n noch von den Vf.n der einzelnen Beiträge auch nur erwähnt werden. Zum anderen – und dazu passend – kommt die im Titel neben „Jews and Christians“ genannte „Greco-Roman World“ deutlich zu kurz. Auf „paganer“ Seite werden lediglich Philosophenschulen und (chronologisch aus dem Rahmen fallend) Julian behandelt; Themen wie Kaiserkult, antikes Vereinswesen, Mysterien oder die Verbreitung translokaler Kulte sucht man vergebens.

Von den drei Sektionen des Bandes ist die erste sicherlich die wertvollste, da hier in teils abstrakter Form „Methods and Approaches“ vorgestellt werden. Hervorzuheben sind die Beiträge von D. Ullucci, der auf Basis einfacher kognitionstheoretischer Annahmen die streitbare These aufstellt, religiöse Experten (Beispiele hier: Porphyrios und Origenes) verkomplizierten Religion bewusst, um ihre eigene Stellung zu stärken (21–31), und von A. McGowan zur Opferterminologie bei Cyprian, die sich nicht als „Spiritualisierung“ beschreiben lässt, sondern nach der decischen Verfolgung sehr konkrete Ritualvollzüge aus dem karthagischen Stadtkult zur Illustration christlicher Praxis heranzieht (69–77). Auch die Überlegungen von A. Urbano zu hesiodeischen Schemata in der antiken Philosophiegeschichtsschreibung (39–49) und von K. McGinnis zur Definition des Christentums als Philosophenschule und ihrer Verbindung mit Autoritätszuschreibungen bei Origenes (60–68) haben zumindest mittelbar mit Methodik zu tun. Für die knappen Bemerkungen von H. Marx-Wolff zur Theurgie bei Porphyrios und Jamblichus gilt das allerdings nicht (32–38); gar nichts abgewinnen konnte der Rez. den Ausführungen S. Larsons zum Problem religiöser Toleranz in der römischen Antike (50–59).

Die zweite Sektion behandelt „Ritual Space and Practice“; sie enthält fünf Beiträge zu jüdischen und christlichen, keinen zu paganen Themen. Plausibel,

aber inhaltlich nicht überraschend stellt G. Gardner fest, dass der rabbinische Diskurs über Euergetismus im 3. Jh. dieselben Modifikationen am Konzept der rühmbringenden Wohltat vornimmt wie die jüdische Tradition davor und danach (81–92). Der Beitrag von J. Rosenblum und D. Ullucci zu rabbinischen Speisegesetzen hätte eher in die erste Sektion gehört, denn er entfaltet ein interessantes kognitionstheoretisches Modell zur Bedeutung von „ritual agents“, das am Ende ganz kurz am Material getestet wird (105–114). Keine neuen Informationen hat der Rez. dem Beitrag von N. DesRosiers zur Bedeutung des Eides bzw. der Eidesverweigerung im Christentum entnehmen können (93–104); die Diskussion von Tempelsymbolik im Protevangelium des Jakobus von L. Vuong wiederum hat mit „religious competition“ eigentlich nichts zu tun (115–125). Um diese geht es konkret und greifbar im Beitrag von J. Latham zum christlichen Prozessionswesen, das sich in Rom aufgrund der von der Aristokratie finanzierten traditionellen Prozessionen später als anderswo entwickelte; L. vertritt die These, dass die gewalttätigen Auseinandersetzungen um das Bischofsamt im späten 4. und 5. Jh. v. a. deshalb auftraten, weil es in Rom noch kein funktionierendes christliches Prozessionswesen gab, das solche Konflikte friedlich zu lösen erlaubt hätte (126–137). Der Aufsatz verbindet die Bereiche „space“ und „practice“ in innovativer Weise, behandelt aber das 4.–6., nicht das 3. Jh.

Die dritte Sektion ist recht unkonkret mit „Modes of Competition“ überschrieben. Es fällt auf, dass fünf von sechs Beiträgen nicht das titelgebende 3. Jh., sondern spätere Perioden behandeln. G. Kleins Arbeit zur geographischen Nähe von Sepphoris und Tiberias und ihrer Instrumentalisierung im rabbinischen Schrifttum beruht auf dem jerusalemischen Talmud, kann aber immerhin (ob plausibel oder nicht) einen Ursprung der Traditionen im 3. Jh. postulieren (153–167). Ansonsten aber diskutiert A. Finkelstein die Bedeutung jüdischer Märtyrerkonzeptionen für Julians Konzept eines neuen Hellenismus (168–178), T. Berzon analysiert ethnographische Strukturen im Panarion des Epiphanius (179–191), T. Krulak stellt verschiedene spätplatonische Positionen zur Bedeutung von Ritualen vor (192–199), und selbst der Beitrag von R. Kraemer zur Beteiligung von Frauen an religiösen Wettkämpfen, der offenbar zugleich das im Band Gebotene rekapitulieren soll, trägt zwar den Titel des Bandes im Untertitel (inkl. „in the Third Century CE“), konzentriert sich aber auf die Frauenfiguren im Umfeld von Hieronymus und Johannes Chrysostomos (200–219). Tatsächlich zu Material aus dem 3. Jh. arbeitet nur K. Stern, deren Studie zu Graffiti in Dura Europos zugleich der einzige Beitrag des ganzen Bandes ist, der nichtliterarische Quellen berücksichtigt (141–152). Das Fehlen einer historischen Konzeption des 3. Jh.s wird hier überdeutlich; für die im Band gebotenen Argumentationsmuster ist es tatsächlich in aller Regel egal, ob die Quellen nun ins 3., 4. oder 5. Jh. gehören.

Für die europäische Theologie und Geschichtswissenschaft bietet der Band speziell im ersten Teil womöglich einige methodische Anregungen. Der inhaltliche Erkenntnisgewinn ist aber insgesamt gering – zu wenig wird getan, um die Einzelbefunde oder wenigstens den Gesamtrahmen an die in diesen Fächern geführten Debatten anzuschließen. Der avisierte Markt ist auch zweifellos ein anderer. Mit Ausnahme des Beitrags von Stern behandeln alle Aufsätze literarische Quellen, die auch bei fehlender Sprachkenntnis leicht zugänglich sind. Die gelegentliche Beigabe von Theorieketzen zeigt interdisziplinäre Offenheit (es reicht dabei, Bourdieu aus zweiter Hand zu zitieren: 62, 95). Gelesen wird englische Literatur: Unter den ca. 460 Titeln im Gesamtliteraturverzeichnis finden sich (inkl. Texteditionen) 17 französische, sieben deutsche sowie je ein spanischer und italienischer Titel. Nur vor diesem Hintergrund ist angesichts einer Vielzahl aktueller Publikationen zum 3. Jh. die einleitende Behauptung verständlich, dass „this period largely is ignored within academic circles“ (10). Die Ausschaltung des allgemein historischen und des religionsgeschichtlichen Kontextes ermöglicht ein weitgehend störungsfreies Arbeiten innerhalb des großen Bereichs der amerikanischen „Religious Studies“.

Bremen

Benedikt Eckhardt

Das Konstanzer Konzil. Essays. 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, hg. v. Karl-Heinz Braun / Mathias Herweg / Hans W. Hubert / Joachim Schneider / Thomas Zotz. – Stuttgart: Theiss 2013. 247 S., geb. € 39,95 ISBN: 978-3-8062-2849-6

Angezeigt wird der Essayband zur Großen Landesausstellung Baden-Württemberg, die anlässlich des 600. Konzilsjubiläums vom 27. April bis zum 21. September 2014 in Konstanz stattgefunden hat. Er beinhaltet insgesamt 37 kurze wissenschaftliche, aber möglichst allgemeinverständliche Essays „zu zentralen Anlässen, Begleitumständen, Teilnehmern und Fragen des Konzils wie auch zum komplexen sozialen, kulturellen und erinnerungsgeschichtlichen Umfeld“ (5, Vorwort). Man wollte also multiperspektivisch aus der Sicht verschiedenster Fächer das Ereignis beleuchten, sodass die klassischerweise damit verbundenen theologiegeschichtlichen und politischen Fragen nur einen Teilaspekt unter vielen ausmachen sollten.

Eine Einführung in die Quellen zum Konzilsgeschehen gibt Jürgen Miethke. Auf die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Quelle, die Konzilschronik des Ulrich von Richenthal, eines Konstanzer Bürgers und Augenzeugen, der sel-

ber nicht in der Konzilsaula war, seine Eindrücke aber nach dem Ereignis (ca. 1420–1430) niedergeschrieben hat, geht *Thomas Martin Buck* ein. Die Chronik wirkte geradezu „geschichtsbildformend“, so „dass die Frage berechtigt ist, was aus dem Constantiense ohne Richenthal und die von ihm geschaffene Bildwelt rezeptions- und wirkungsgeschichtlich geworden wäre“ (17). Die breite variationsreiche Überlieferung im Spätmittelalter lasse auf plurale Gebrauchszusammenhänge schließen. Richenthal's Interesse gehörte nicht der Theologie und der Politik, vielmehr den Ritualen und Zeremonien, die *Gerrit Jasper Schenk* in den Blick nimmt. Das Konzil vollzog sich ja in feierlichen liturgischen und zeremoniellen Akten, zu denen Einzüge (Weihnachten 1414 König Sigismund!), Prozessionen, Belehnungen, aber natürlich auch die Papstwahl und -krönung 1417 gehörten. Das Konzil war überdies ein Ort des Austauschs und der Präsenz von Humanisten, die im Gefolge der Päpste, des Königs und anderer in die Stadt gekommen waren. Gerade die Konzilspausen wurden zum Büchersammeln und zur Handschriftensuche genutzt, Giovanni da Serravalle erklärte in öffentlichen Vorträgen aber auch Dantes *Divina Comedia*. Da sich das Konzil aus der Apostolischen Kammer finanzierte, waren die Päpste auch durch die florentinischen Bankiers begleitet; in finanzieller Hinsicht war man von diesen, so *Kurt Weissen*, jedenfalls abhängig.

In einer Auswahl werden wichtige Protagonisten des Konzils vorgestellt. König Sigismund wird von *Joachim Schneider* porträtiert. Seine wichtige Rolle bei der Konzileinberufung ist bekannt (Konferenz in Como, dann Treffen mit Johannes XXIII. in Lodi): Er „allein konnte ein Maximum an Adressaten erreichen und sie zum Besuch der Versammlung in Konstanz bewegen“ (43). Bei seiner Abwesenheit stagnierte das Konzil, war er anwesend, gab es Fortschritte, auch wenn sein Einfluss, der ab 1417 nachließ, eher auf der informellen Ebene lag. *Ansgar Frenken* charakterisiert Johannes XXIII. (Baldassare Cossa, Pisaner Obedienz) und Gregor XII. (Angelo Correr, römische Obedienz). Erster verdankte seinen Aufstieg zur Legation in Bologna dem neapolitanischen Netzwerk, „das seit Urban VI. die römische Kirche dominierte“ (47); er war einer der treibenden Kräfte (auch finanziell) des Pisanums, unterstützt von den Anjou, wo der Mailänder Erzbischof Philargi zum Papst gewählt wurde. Cossa eroberte für ihn Rom vom König von Neapel zurück und unterhielt enge Beziehungen zu Florenz und seinen Bankiers; bedeutende Kirchenleute wie d'Ailly berief er zu Kardinalen. Nachdem ein römischer Konzilsversuch scheiterte, konnte er sich Sigismund kaum verschließen, rechnete aber damit, in Konstanz als Papst bestätigt zu werden, wo sein Einfluss jedoch schnell zusammenbrach. Erst 1419 wurde er kurz vor seinem Tod freigelassen und als Kardinalbischof rehabilitiert. Angelo Correr hingegen entstammte dem venezianischen Herrschaftsbereich, der seinen Aufstieg Innozenz VII. verdankte, dem er 1406 als Papst der römischen Obedienz nachfolgte. Nach seiner Absetzung durch das Pisanum musste er vor Kardinal Cossa zum König von Neapel fliehen und war nahezu einflusslos, nach Konstanz schickte er seinen Kardinal Giovanni Dominici OP, dessen Ankunft mit dem folgenden Wappenstreit den Niedergang der Alleingeltungsansprüche Johannes' XXIII. einleitete. Gregor dankte ab und Dominici berief am 4. Juli 1415 das Konzil erneut ein; Gregors Rechtsakte wurden bestätigt, er wurde als Kardinalbischof von Porto versorgt und nach seinem Tod 1417 im Dom von Recanati bestattet. Den dritten Konstanzer Papst, Pedro de Luna/Benedikt XIII., zeichnet *Britta Müller-Schauenburg*. Der aragonesische, an der Univ. Montpellier geformte Rechtsgelehrte war 1375 Kardinal geworden, stand dann in den Diensten Clemens VII., dem er 1394 nachfolgte; er wurde wegen seiner Gründlichkeit und Genauigkeit wie auch aufgrund seiner Glaubwürdigkeit geschätzt. So wird seine Flucht aus Avignon 1403 und seine Weigerung, Konstanz anzuerkennen, als juristisch konsequentes Bestehen auf einem wirklich Rechtssicherheit generierenden Verfahren gedeutet; erst sein Nachfolger dankte 1429 ab. Den auf dem Konzil gewählten Martin V. (Odo Colonna) stellt *Birgit Studt* vor. Reform habe für ihn auch bedeutet, ein restauriertes Papsttum wieder nach Rom zurückzuführen und die Herrschaft über den „Kirchenstaat“ neu zu errichten. Bereits in Konstanz hatte er versucht, dem Konzil nach seiner Wahl eine veränderte Funktion zuzuschreiben; nunmehr käme dem Papst die Reforminitiative und oberste Legislative zu, so jedenfalls seine Konzeption des Konzils von Pavia. *Arnold Nesselrath* charakterisiert dessen Restaurations- und Kunstpolitik nach dem Einzug in Rom, etwa den von Masolino um 1428 geschaffenen Schneewunderaltar für S. Maria Maggiore.

Mit den Konzilspäpsten, deren Grabmäler *Hans W. Hubert* beschreibt, ist die Diskussion um den Konziliarismus und die Konstanzer Dekrete *Haec Sancta* und *Frequens* berührt. *Jürgen Miethke* zeigt, dass die Konzils-idee zu Beginn des Schismas noch gar nicht als einzig möglicher Rettungsweg vor aller Augen stand, dass aber gerade das Scheitern aller faktischen Lösungsversuche und der offenkundig in die Augen fallende Reformbedarf der Kirche das Nachdenken über Verfassungsstrukturen und ältere ekklesiologische Modelle motiviert hat; letztlich war die Frage, ob Papst oder Konzil die höchste Gewalt zukomme, damals ungeklärt. Kanonistische Korporationstheorien, die Diskussion um einen möglichen *papa haereticus*, zudem römische Rechtsprinzipien gingen als argumentative Bausteine in die konziliaristischen Entwürfe ein, die somit durchaus nicht revolutionär waren, sondern sich aus dem orthodoxen mittelalterlichen Kirchenrecht heraus entwickelten. Das Dekret *Haec sancta* war, so *Karl-Heinz Braun*, der „Nukleus des gesamten Konzils“, von dem „Kompetenz, Bedeutung und geistliche Autorität“ abhängen (82). Es wurden „die vom damaligen kirchlichen Lehramt für dogmatische Glaubenssätze verwendeten Formeln“ gebraucht, die „den absoluten Autoritätsanspruch der Konzilsversammlung verdeutlichen sollen“. B. zeigt, wie stark das Dekret vom Denken Jean Gersons und dessen Pariser Umfelds (d'Ailly u. a.) geprägt war. Das Dekret stehe „in deutlicher Spannung“ zum I. Vaticanum (85); wohl zu Recht stellt er die These Heribert Müllers in Frage, nach der es sich um keine „dogmatische Definition“ gehandelt habe. Der Rez. möchte noch gerne

ergänzen, dass in solchen Fragestellungen ein völlig anachronistisches Verständnis der erst neuzeitlichen Disziplin „Dogmatik“ zurück projiziert wird.

Ein weiterer theologisch bedeutsamer Problemkomplex ist um die Verurteilung des Prager Magisters Jan Hus gruppiert. Dessen Theologie skizziert *Peter Hilsch*. Die böhmische Nation an der dortigen Univ. rezipierte gegen die *via moderna* der deutsche Magistri Wyclifs „Realismus“ (v. a. Stanislaus von Znaim); dessen Reformkonzepte und die böhmischen Kirchenreformtraditionen fanden bei Hus ihre Fundierung in der augustianischen Prädestinationslehre und Ekklesiologie. Aus dem Remanenzstreit in der Eucharistielehre, in den Stanislaus geraten war, hatte sich Hus herausgehalten; er vertrat hier vielmehr die traditionelle Doktrin. Anstoß erregte eher seine Kritik an der Lebensweise des Klerus. Als Hus gegen den Ablass predigte, den Johannes XXIII. gegen König Ladislaus von Neapel ausgeschrieben hatte, verloren die Reformer den Schutz des Königs. Stanislaus von Znaim und Stephan Pálec gingen in das Lager der Gegner über; letzterer agierte in Konstanz letztlich verhängnisvoll gegen Hus. Im Kern der Auseinandersetzung in Konstanz stand Hus' „Auffassung der Kirche“, so *Pavel Soukup*. Dabei habe die Identifikation mit Wyclif so nicht zugetroffen; vielmehr habe sich Hus „kreativ und selektiv auf den englischen Magister“ bezogen (93). Trotz der Verurteilungen von Hus und von Hieronymus von Prag hatte die hussitische Bewegung eine zunächst unaufhaltbare Eigendynamik entwickelt; die am meisten rezipierte Schrift der Hussiten war die Apologie des Laienkelchs durch Nikolaus von Dresden. Johannes von Jesenitz, der Konstanzer Prozessstrategie Hus', stellte Argumente gegen das Konstanzer Konzil zusammen (*Auctoritates*), wogegen wiederum katholische Gegenschriften erschienen. Das Verbot des Laienkelchs in Konstanz vom 15. Juni 1415 *Cum in nonnullis* und die Verurteilung der beiden Prager Magister gaben den Anstoß zu einer geschickten geistigen Propaganda der Hussiten, die *Karel Hruza* beschreibt. Verschiedene literarische Gattungen und auch Lieder und zahlreiche bildliche Darstellungen wurden eingesetzt. Ein wichtiges Motiv war die Verletzung der Ehre, die der böhmische und mährische Adel empfand. Rom und die Päpste waren für viele Jahrzehnte negativ konnotiert. Die Entwicklung des Hus-Bildes durch die Jh.e stellt *Peter Hilsch* dar. Bereits am ersten Todestag wurde der Briefwechsel des schnell als Märtyrer stilisierten Magisters und der Bericht des Peters von Mladonizowitz gelesen. Von katholischer Seite war die *Historia Bohemica* des Enea Silvio Piccolomini für die Rezeption von Hus formativ. Während sich hier seit dem 16. Jh. die Feindbilder Hus und Reformation vermischten (seit 1729 wurde Johannes Nepomuk gleichsam der Gegenheiliger der Jesuiten), stellten protestantische Gelehrte Hus als Vorläufer und große Persönlichkeit dar. Aufklärung und tschechische Nationalbewegung identifizierten sich zunehmend mit Hus; 1869 gab es eine Wallfahrt nach Husinec mit 50.000 Teilnehmern. In der tschechischen Republik war das Hussitentum dann offizielle Geschichtstradition, 1925 wurde der 6. Juli Staatsfeiertag.

Auch andere Konzilsthemen waren von kirchengeschichtlicher Bedeutsamkeit. Zwar hatte Konstanz selbst kein Ordensreformdekret verabschiedet, aber doch die diesbezügliche Bewegung, so *Birgit Studt*, vielfach befördert. Es war eine Drehscheibe, die Reformkräfte in den Klöstern und reformbegierige Landesherren zusammenbrachte, im Kloster Petershausen berieten die Benediktineräbte der Mainz-Bambergerischen Provinz Reformstatuten, aber auch ganz allgemein förderte das Konzil ein Normbewusstsein im Ordensklerus. Stark wurde das Konzil durch die Streitigkeiten um die Erlaubtheit des Tyrannenmordes, die in Verteidigung Burgunds Jean Petit vertreten hatte, was von Frankreich und der Position Jean Gersons angegriffen wurde, in Anspruch genommen. Das Konzil wich einer Entscheidung aus, lediglich eine These Petits wurde 1415 verurteilt. Damit verbunden waren zeitweise die Streitigkeiten zwischen dem Deutschen Orden und seinen Preußenfahrten zur Heidenbekehrung und dem polnisch-litauischen Standpunkt, für den Paulus Vladimiri das Existenz- und Eigentumsrecht der Heiden naturrechtlich begründete. Auch hier verurteilte das Konzil letztlich den Dominikaner Johannes Falckenberg nicht, der heftig den polnischen König in seiner *Satira* angegriffen und seine Tötung als verdienstlich bezeichnet hatte.

Weitere lesenswerte Beiträge beschäftigen sich mit der Konzilsstadt und der Region sowie den damaligen kunstgeschichtlichen Strömungen. Konstanz erscheint vielfach als Kommunikationsplattform für Kulturaustausch und Ideentransfer.

So ist ein ungemein facettenreicher, gut lesbarer Sammelband entstanden. Diese Multiperspektivität ist die Stärke des Essaybandes, die freilich mit einer relativ knappen Behandlung der enormen theologie- und verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des Konzils erkauft ist. Da bisherige Monographien hierzu mitunter durch anachronistisch-apologetische Verzerrungen geprägt sind, besteht hier noch eine enorme Lücke, was Forschung, Synthese und traditions-geschichtliche Einbettung angeht.

Regensburg

Klaus Unterburger

Benz, Stefan: Frauenklöster Mitteleuropas. Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur 1550–1800. – Münster: Aschendorff 2014. 751 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 160), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–402–11584–8

Bei dem anzuzeigenden Band handelt es sich um ein Verzeichnis von frühneuzeitlichen Frauenklöstern Mitteleuropas. Der promovierte Historiker Stefan Benz sammelte zu rund 1200 Frauenklöstern eingehendere Informationen und veröffentlichte diese in einem alphabetisch geordneten Verzeichnis.

Das Buch besteht aus einer kurzen Einleitung (9–30), einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (33–73) und schließlich dem Klösterverzeichnis geordnet nach Kloster- bzw. Stadtnamen (75–714). Am Ende der Arbeit steht ein Namensregister (715–751), das die Erschließung des Buches erleichtern soll.

Dem Vf. geht es neben dem reinen Verzeichnen von Frauenklöstern darum, die allgemeine Geschichtskultur (!) der Frühen Neuzeit auszuloten: „Da sich der Verfasser dem Geschichtsbewußtsein der frühen Neuzeit zuwenden wollte, stellt sich die Frage nach einer empirisch umfassenden, repräsentativ auswertbaren Datengrundlage als Quelle. Er glaubt, sie, den Vorschlag der angelsächsischen Historiker James Fentress und Chris Wickham aufnehmend, in der Tätigkeit des Geschichtsbewußtseins in Frauenklöstern vor 1800 gefunden zu haben. Dies, die Forschungsfrage nach dem allgemeinen Geschichtsbewußtsein, war also der Ausgangspunkt des Verzeichnisses: Es bildet das Gerüst der Beschreibung der Geschichtskultur (Erinnerungskultur) in den Frauenklöstern.“ (10) Dabei bezieht sich B. auf eine von Jörn Rüsen erdachte, geschichtsdiaktisch orientierte Definition des Begriffs „Geschichtskultur“: „Geschichtskultur ist nichts anderes als Geschichtsbewußtsein in praktischem Lebenszusammenhang. Mit diesem Terminus kommen zu den subjektiven Elementen des Bewußtseins objektive Bedingtheit und Funktionen und damit Praktiken des sozialen Lebens ins Blickfeld der Geschichtsdiaktik.“ (Jörn RÜSEN: „Auf dem Weg zu einer Pragmatik der Geschichtskultur“, in: *Geschichts-Erzählung und Geschichts-Kultur*. Zwei geschichtsdiaktische Leitbegriffe in der Diskussion, hg. v. Ulrich BAUMGÄRTNER / Waltraud SCHREIBER, München 2001, 81–97, hier: 82 [B. verweist fälschlicherweise auf S. 92]).

Es wurden nicht alle Frauenklöster der frühen Neuzeit lemmatisiert, sondern „alle Klöster, die im genannten Zeitraum wenigstens circa drei Generationen selbstständig bestanden haben und so die Gelegenheit hatten, eine eigene Geschichtskultur außerhalb oraler Traditionen und damit der Chancen eines Nachweises für uns zu formen“ (17).

Ein Lemma besteht aus dem Klosternamen, dem Ort, dem Patrozinium, der Angabe der Regel, nach der die Gemeinschaft lebte, und einer kurzen historischen Beschreibung: Anfang und Ende, sowie je nach Interesse des Vf.s an dem Kloster zusätzlich aus der Nennung von Baumaßnahmen, Kriegseignissen, Bränden und „von außen vorgenommene[n] Veränderungen“ (23). Hinzu kommen, wenn bekannt, Angaben zu Klosterbibliothek und Archivbesonderheiten, zu Kunst und aktuellem Baubestand. Abgeschlossen werden die Einträge durch die Nennung von Quellen und Literatur zu den Klöstern. Kernstück der Einträge ist die Auflistung der „Zeugnisse der Geschichtskultur“. Zeugnisse der Geschichtskultur sind für B. v. a. Chroniken und historiographische Schriften, in denen dezidiert die Erinnerung an „Gründer, Stifter, Förderer und Mitglieder der Klosterfamilie“ (11) behandelt wird. Annalen, Nekrologe, Anniversare und Kalendarien gehören nach B. nicht um ihrer selbst willen zu diesen Zeugnissen der Geschichtskultur, sondern nur, wenn sie biographisch oder historiographisch angereichert worden sind. Ebenso wurden liturgische und bildliche Quellen nach ihrem Zeugniswert für die Geschichtskultur bewertet und je nach Einschätzung aufgenommen oder nicht.

Ein Verzeichnis von Frauenklöstern aus der Frühen Neuzeit gab es bislang nicht, so ist B. zu danken, dass er das Datensammeln auf sich genommen hat und zumindest einen großen Teil der Frauenklöster Mitteleuropas nicht nur zusammenstellte, sondern auch mit weiteren Informationen versehen dem Nutzer des Buches alphabetisch geordnet zur Verfügung stellt. Überdenkenswert erscheinen allerdings die Auswahlkriterien sowohl für die im Buch verzeichneten Frauenklöster als auch für die Informationen, die in den einzelnen Lemmata aufgenommen wurden.

B. nahm lediglich diejenigen Frauenklöster auf, die zum einen mehr als drei Generationen in der Frühen Neuzeit Bestand hatten – wobei er die Frühe Neuzeit mal mit dem ausgehenden 15. Jh., mal 1550 beginnen lässt. Zum anderen muss die Geschichtskultur der Klöster bekannt sein. „Klöster ohne notorische Geschichtskultur (die für einige Konvente anhand von prominenten Monographien untersucht wurden) [wurden] jedoch stillschweigend übergangen.“ (17) Von diesem Schema abweichend nahm B. dann einige „hochmittelalterliche bedeutende Klöster“ dennoch auf (ebd.). Inkonsequent erscheinen auch die Kriterien für die geographische Eingrenzung des Verzeichnisses. In der Einleitung unverständlich formuliert, kann der grobe geographische Rahmen dem Rückentext des Buches entnommen werden: Dieser umfasst „Belgien, Deutschland, die Tschechische Republik, Österreich, Luxemburg, Südtirol, große Teile der Schweiz, den Westen Polens, das Elsass sowie den kleinen katholischen Teil der Niederlande“. Die Regionen wurden über einschlägige Kompendien, Klosterbücher etc. erschlossen; wenn kein Verzeichnis vorhanden war, blieb die Erschließung der Region jedoch bewusst lückenhaft. Leider wurden dem Buch keine Karten beigegeben.

Es ist unproblematisch, dass die einzelnen Lemmata quantitativ unterschiedlich geraten sind, manche Klöster lassen sich leichter erfassen als andere. Allerdings sollten klare und nachvollziehbare Kriterien für die Auswahl an Informationen herangezogen werden. Das ist leider hier nicht immer der Fall: Kunst und Bauwerke wurden bspw.

lediglich dann aufgenommen, wenn sie dem Vf. als „Besonderheiten“ erschienen (25).

Die Leistung des Vf.s besteht im Sammeln und in der Zurverfügungstellung von Material, auf dem weitere Forschungen aufbauen können. Dem Nutzer des Buches muss allerdings bewusst sein, dass die Sammlung in keinem Bereich auf Vollständigkeit angelegt ist.

Köln

Julia Bruch

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hg. v. Franz Xaver Bischof. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 242 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, 1), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022220–5

Madrigal, Santiago: Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado. – Madrid: Comillas 2012. 453 S., pb. € 30,99 ISBN: 978–842853919–7

With the election of Pope Francis on March 13, 2013, Vatican II has returned in full in the corpus of the papal teaching – both in the text and footnotes of the most important documents. Vatican II was present also in Benedict XVI's pontificate, but clearly in a more problematic way. Pope Francis has made Vatican II the point of reference for his major acts, especially the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (November 24, 2013) and lately the bull of indiction of the extraordinary jubilee of mercy *Misericordiae Vultus* (April 11, 2015). This is an important element of the ecclesial landscape to be considered when we approach studies on Vatican II written and published before the change of pontificate between Benedict XVI and Francis, like the two books examined here.

The book edited by Franz Xaver Bischof (Prof. of medieval and modern Church history at Ludwig-Maximilians-Univ. in Munich) belongs to the studies of Vatican II that look forward to the next phase in the research of the conciliar event, starting from the assumption that „Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ist das herausragende Ereignis der jüngeren Kirchengeschichte“ (introduction of the editor, 9). The first two chap.s focus on the „status quaestionis“ around Vatican II. The first chap. by the editor „Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum“ (13–25) is a useful literature overview for the studies on Vatican II in a key area for the conciliar event, Germany and German-speaking countries. B. starts from the five-volume *History of Vatican II* edited by the Bologna-based Church historian Giuseppe Alberigo (published in seven languages, starting in 1995) and presents the recent contributions according to their typology. Among the sources, the most important B. names are the indexes of the „Kardinal-Döpfner-Archiv“ in Munich, the conciliar texts of then *peritus* Joseph Ratzinger, and the journal of Bishop Franz Zak (St. Pölten). Among the studies, of primary importance is the new five-volume *Heraus Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* edited by Peter Hünermann und Jochen Hilberath (2004–2006), and the studies on the liturgy *Liturgiereform vor Ort* edited by Jürgen Bärsch und Winfried Haunerland (2010). In the second part of the article B. offers an overview of the most important articles and books published since 2005, before concluding with his evaluation of the work done. About the work still to be completed, B. points out the need for more editions of sources, more biographies of participants, and more studies on the various actors influencing the conciliar debate (such as theological circles and milieus). The second chap., by Günther Wassilowsky, „Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis. Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo“ (27–44), assesses the importance of the five-volume *History of Vatican II* edited by Giuseppe Alberigo starting from bishop Agostino Marchetto's attempt to write a counter-narrative of Vatican II: „Marchetto's Buch mit dem groß angelegten Titel *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* ist keine alternative positive Darstellung von Verlauf und Rezeption des II. Vatikanums.“ (27) After an effective synthesis of Alberigo's thesis and work on Vatican II (both his work and that of the international team he led), W. analyzes carefully Benedict XVI's contribution to the debate, especially the famous speech to the Roman Curia of December 22, 2005. W. rightly points out the difference in Benedict's speech between „continuity“ and „reform“ – the second being the focus of Ratzinger's hermeneutic of Vatican II. Nevertheless, Benedict XVI sees the reforms of Vatican II operating not „auf der Ebene des Wesentlichen“ (35). W. accepts Alberigo's key concept of Vatican II as an „event“ („Ereignis“) and wishes that future research as „Kulturgegeschichtliche Erweiterung der Konzilsforschung“ (36), being Vatican II part of „Kirchengeschichte als Symbolgeschichte“. The study of Vatican II and of ecumenical councils as a history of symbolical acts – „Konzilien als Symbolereignisse“ (44) – is possible in a long-term perspective that is typical of the work of the Church historian. This perspective is necessary not only for the history of the council but also of its reception.

The second and longest part of the book features several chap.s on key German players at Vatican II, such as the chap.s by Dominik Burkard, „Augustin Bea und Alfredo Ottaviani“ (45–66), Stephan Mokry, „Kardinal Julius Döpfner (1913–1976) und das II. Vatikanische Konzil“ (67–79), Guido Treffler, „Kardinal Léon-Joseph Suenens und Kardinal Julius Döpfner“ (81–91), Norbert Trippen, „Kardinal Josef Frings auf dem II. Vatikanischen Konzil“ (93–103), and David Neuhold, „Kardinal Franz König und das II. Vatikanische Konzil“ (105–129). Other substantial chap.s are focused on important actors at Vatican II in touch with German bishops and German theologians: Michael Quisinsky, „L'Eglise tout entière est en état de concile“ (Paul VI). Französische Konzilstheologen auf

dem II. Vatikanischen Konzil“ (131–157), Rolf Weibel, „Konzilsforschung und Konzilsrezeption in der Schweiz“ (159–177), Joachim Schmiedl, „Die Rezeption des Konzils im Spiegel der Amtsblätter deutscher Diözesen“ (179–190). A third section of this second part of the book is dedicated to areas of great interest in order to understand the complexity of the German contribution to Vatican II and its reception in light of its peculiar political history – Sebastian Holzbrecher, „Basisgemeindliche Rezeption des Konzils in der DDR“ (191–199) – and of its tradition of a collegial and synodal Catholic Church – Stefan Voges, „Testfall Ökumene. Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (201–221), Rosel Oehmen-Vieregge, „Strukturentwicklungen in der Erzdiözese Köln und der Erzdiözese München und Freising nach dem II. Vatikanischen Konzil“ (223–242).

The book edited by B. is a valuable contribution that complements and continues the work of more than a decade before *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, edited by Hubert Wolf / Claus Arnold, Paderborn 2000. The abundant footnotes are evidence of the work done by the authors and a road map for the work ahead.

The book by Santiago Madrigal is a synthesis of Vatican II in this particular moment in the history of its reception and does not deal with the future historical research on the council. But M.s work also represents well, like B.s, the attempt of Vatican II theologians and scholars to deal with the rise of a new „anti-council sentiment“ in the Catholic Church between the end of the pontificate of John Paul II and the eight years of that of Benedict XVI.

M., a dogmatician at the Pontifical Univ. Comillas in Spain, gives his book a three-part structure. After the prologue, in the first part (29–137) the author recapitulates the history of Vatican II based on the five-volume *History of Vatican II* edited by Alberigo, but also using new sources recently made available (such as the diary of South-African archbishop Denis Hurley, published in 2005). In the second part (139–206) the book addresses the hermeneutical issue, especially Benedict XVI's thesis on the „two hermeneutics“ of continuity and reform and of discontinuity and rupture. In the third part of the book M. analyzes a few final documents of Vatican II (*Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate*) and the relevance of key conciliar themes (*aggiornamento*, collegiality, ministries) in the Church of today. M. takes seriously Benedict's challenge to re-examine the conciliar narrative of the break between the Church of the pre-Vatican II and of the post-Vatican II. But in his whole historical reconstruction of the conciliar event and of some of the documents M. relies determinedly on the historical studies of Vatican II (Alberigo's and not only), integrating it with newly available sources. Quite correctly, M. sets Alberigo's work in the context of its reception and continuation with the most important names for knowing and understanding Vatican II: John O'Malley, Christoph Theobald, Peter Hünemann, and Ormond Rush (150–161).

M.s book is not only an example of a fruitful assessment of the interaction between Benedict XVI's teaching on Vatican II and the historical-theological scholarship on the council, but also a very useful synthesis on Vatican II for the younger generation of theologians. In particular, it gives the reader also an idea of the particular nature of the reception of Vatican II in Spain – for example, the great emphasis given to the reception of the declaration on religious liberty in a political environment, such as the regime of Francisco Franco, that was counting on the impossibility of the Church to change its traditional stance on the subject.

St. Paul, Minnesota

Massimo Faggioli

Theologiegeschichte

Heyden, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike. – Münster: Aschendorff 2014. (XII) 428 S. (Jerusalem Theologisches Forum, 28), kt € 62,00 ISBN: 978–3–402–11029–4

Jerusalem und das „Heilige Land“ sind von enormer Bedeutung für das sich in der Spätantike etablierende Christentum, sowohl als konkreter Ort bzw. Raum als auch besonders als Chiffre und Sinnbild, die der Identitätsbildung dienen. Wenn sich spätantike Autoren auf Palästina, die südliche Levante, beziehen, stehen einerseits konkrete Stätten und das historische Jerusalem im Fokus, andererseits theologische Vorstellungen und Konzeptionen, die, biblisch beeinflusst, die Rede von dieser Region polyvalent machen. Mit Deutung und Bedeutung der „Idee vom Heiligen Land“ hat sich nun Katharina Heyden in ihrer hier zu besprechenden Studie auseinandergesetzt, die von der Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen im SoSe 2013 als Habil.schrift angenommen wurde.

Die Vf.in hat ihre Arbeit folgendermaßen aufgebaut: Im Rahmen einer „Einführung“ werden zunächst Forschungsstand und Fragestellung präzisiert und notwendige „Eingrenzungen“ festgelegt (u.a.: Wie ist die im Titel stehende

Beschränkung auf die „westliche Christenheit“ zu deuten? Was meint „Heiliges Land“?) (1–15). H. bezeichnet es als eine ihrer Hauptthesen, dass „nicht die explizite Rede von der *terra sancta*, sondern die faktische Ausrichtung an Palästina in verschiedenen Bereichen [...] zur Ausbildung und Ausbreitung der Idee vom Heiligen Land in der westlichen Christenheit“ geführt habe (4). Das erste von insgesamt vier Kap.n des Hauptteils thematisiert dann die Vorstellung von Palästina als einem Heiligen Land bei vorkonstantinischen Autoren (17–113). Der Chronologie folgend schließen sich in den Kap.n 2–4 Aspekte aus der konstantinischen und besonders der nachkonstantinischen Zeit an: Die Kirchenpolitik in ihrer Bedeutung für die Sakralisierung Palästinas behandelt H. im zweiten (115–182), den hagiographischen Diskurs im dritten Kap. (183–248). Hier steht v.a. die Darstellung und Wahrnehmung östlicher Asketen im Westen im Mittelpunkt. Im vierten Kap. untersucht die Vf.in einzelne Monumente frühchristlicher Kunst und Literatur auf die Rezeption östlicher heiliger Stätten hin (249–334). Ein ausführliches Schlusskap. („Ertrag“), in dem die Ergebnisse der Studie zusammengetragen werden (335–356), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (357–401) sowie ein Register (403–428) beschließen die Arbeit.

Es gehört zu den wesentlichen Ergebnissen von H.s Studie, dass die Idee von Palästina als Heiligem Land nicht erst eine Konstruktion des 4. Jh.s ist, sondern sich bereits in vorkonstantinischer Zeit nachweisen lässt. Der literarische Diskurs über diese Region geht bis in die Mitte des 2. Jh.s zurück (18). Markion, Justin und Irenäus stehen an seinem Anfang. Tertullian und Origenes setzen sich dann bereits ausführlicher und differenzierter mit Jerusalem und dem „Heiligen Land“ auseinander. Tertullian reflektiert erstmals in der frühchristlichen Literatur den Terminus des „Heiligen Landes“ (110), Origenes profiliert eine übertragene Interpretation, in der die biblischen Orte zu einer „Landkarte der Seelen“ werden (90). Eine vorschnelle ausschließliche Identifikation des Heiligen Landes mit Jerusalem und Palästina lehnt der Alexandriner ab, worauf H. zu Recht hinweist (87–89; zur übertragenen Bedeutung von „Jerusalem“ vgl. auch K. Thraede: Art. „Jerusalem“ II [Sinnbild], in: RAC 17 [1996], 718–764, besonders 728–735).

Das zweite Kap. stellt politische Faktoren für die Sakralisierung Palästinas ab dem Beginn des 4. Jh.s in den Mittelpunkt. Der Forschung galt lange Zeit Konstantin als der Kaiser, der Palästina in der allgemeinen Wahrnehmung der Christen zum „Heiligen Land“ gemacht hat (H. [140] mit Hinweis auf R. Leeb: *Konstantin und Christus*. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Religionspolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin 1992, 89; J. W. Drijvers: *Cyril of Jerusalem*. Bishop and City, Leiden 2004, 12). H. differenziert diese Annahme und kann aufzeigen, dass Konstantins Interesse besonders der Jerusalemer Grabeskirche galt und erst Frauen aus dem Umfeld des Kaisers, Helena und Eutropia, den Ausbau weiterer Stätten außerhalb der Stadt betrieben (143). Jerusalem und Palästina werden gerade in den theologischen und auch kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jh.s zu einem Symbol der Einheit des Christentums, auf das die Kaiser systematisch rekurrieren und das sie ihrer Politik legitimierend beistellen (177.182).

Die Hagiographie, genauer das Bild, das westliche Christen aus Palästina in den Westen vermittelt und mit dem sie an der Konstruktion eines „Heiligen Landes“ mitgearbeitet haben, steht im Mittelpunkt des dritten Kap.s. Über Briefe kommunizierten Asketinnen und Asketen, die nach Palästina übergesiedelt waren, mit dem „Westen“ und bestimmten wesentlich die Vorstellung von der südlichen Levante. H. untersucht bekannte Texte: den Pilgerbericht der Egeria (185–203), das Epitaphium Paulae (Hieron. ep. 108) (212–220) oder auch die Vita Hilarionis (Hieron. vit. Hilar.: PL 23, 29–54) (232–235). Durch die Perspektive ihrer Studie werden sie gleichwohl neu befragt. Sie werden zu einem Teil eines übergeordneten spätantiken Diskurses, in dem Palästina zum „Heiligen Land“ wird, nicht so sehr aufgrund seiner Orte, als vielmehr aufgrund asketisch lebender „heiliger Menschen“ (248).

Ein besonderer Reiz der Studie liegt in der wechselseitigen Berücksichtigung literarischer und nichtliterarischer (d.h. archäologischer) Quellen. Sie analysiert H. im vierten Kap. und untersucht den Einfluss heiliger Stätten Palästinas auf die westliche Kunst. Ist auch der Beweis, dass einzelne Denkmäler konkrete Berichte über das Heilige Land voraussetzen, im Einzelnen oft schwer zu führen, so ist der gewählte Ansatz der Sache angemessen: Text und Bild entstammen einem gemeinsamen spätantiken Kommunikationskontext, in dem (auch) eine Auseinandersetzung über das „Heilige Land“ geführt wird. H. kann plausibel machen, dass das Bildprogramm der sog. Bethesda-Sarkophage ebenso Kenntnisse antiker Pilgerberichte voraussetzt wie die Tituli des Prudentius (266. 278). Auch die Darstellungen des Apsismosaiks von S. Pudenziana in Rom lassen konkrete Jerusalemer Bauten erkennen (295f): Palästina bzw. Jerusalem wird über das Mosaik präsent gehalten, und der römischen Gemeinde, die sich in der Zeit der Entstehung des Mosaiks (um 410 n. Chr.) mit den Bedrohungen der Völkerwanderungszeit konfrontiert sah, wird der vor den Bauten von Jerusalem thronende Christus als „Bewahrer“ vor Augen geführt (305). Detaillierter, als bisher in der Forschung geschehen, kann H. so eine nicht nur literarische Konstruktion Palästinas im Westen nachweisen.

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: H.s Studie über die „Orientierung“ der westlichen Christenheit an Jerusalem und am Heiligen Land ist überaus gelungen. Kenntnisreich zeigt sie auf, wie christliche Autoren seit dem 2. Jh. über die Region reflektierten und an der Konstruktion einer *terra sancta* mitwirkten. Reizvoll wäre es, der Untersuchung vergleichbare Analysen, etwa zur Rezeption „Athens“ im Westen, an die Seite zu stellen, um Spezifika des Jerusalem- und Palästinaabildes genauer bestimmen zu können (Ansätze hierzu bei D.

LAU: Art. „Athen“ I [Sinnbild], in: RAC Suppl. 1 [2001], 639–668, hier 662–666 [mit Literatur] sowie A. BREITENBACH: *Das „wahrhaft goldene Athen“*. Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur, Berlin 2003 [für den Osten]; dies war freilich im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. H.s gleichzeitige Interpretation literarischer und nichtliterarischer Quellen zeigt, wie wichtig und fruchtbar die inter- und transdisziplinäre Kooperation in den Altertumswissenschaften ist; von ihr sind in Zukunft wesentliche neue Forschungsergebnisse zu erwarten.

Siegen

Christian Hornung

Harder, Clara: Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen. – Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2014. 290 S. (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 2), geb. € 39,90 ISBN: 978-3-412-22338-0

Die mit dem Namen Pseudoisidor verbundene Kirchenrechtssammlung gehört zusammen mit der Konstantinischen Schenkung zu denjenigen frühmittelalterlichen Fälschungen, die sich am nachhaltigsten auf die Ausbildung der Idee vom römischen Papsttum ausgewirkt und somit die Kirchengeschichte mitbestimmt haben. Die durch den Fälschungsnachweis im 15. Jh. ausgelöste Kontroverse wurde von den Gelehrten entsprechend leidenschaftlich geführt und blieb bis in die jüngere Vergangenheit von konfessionellen Vorurteilen belastet. Weder Entstehungskontext noch Ziele des Fälsfikats konnten dabei abschließend geklärt werden. In der Geschichtswissenschaft dominiert heute die Deutung, wonach die pseudoisidorische Rechtssammlung ein Instrument der fränkischen Bischöfe gewesen sei, um sich gegen Absetzungen und andere Übergriffe seitens der Metropolitane und weltlichen Herrscher zu wehren. Pseudoisidor, so die gängige Auffassung, setzte im Interesse des fränkischen Episkopats den regionalen Mächten den Papst als den eigentlichen, rechtmäßigen Herrscher über die westliche Kirche entgegen, dem allein es zustehe, über die Bischöfe zu richten. Umso erstaunlicher war es, dass der Mediävist Klaus Zechiel-Eckes († 2011) die gefälschte Rechtssammlung mit einer sehr überzeugenden kodikologischen und paläografischen Beweisführung mit dem Kloster Corbie an der Somme und dort v.a. mit dem Abt Radbert († um 860) in Verbindung bringen konnte. Die Verortung der Fälscherwerkstatt in einem monastischen statt bischöflichen Kontext entsprach nicht den Vorannahmen und gibt Anlass, die etablierte Interpretation der Fälschungsabsicht zu überprüfen. Harder, eine Schülerin Zechiel-Eckes, leistet dazu in ihrer hier angezeigten Kölner Diss. verdienstvolle Vorarbeiten.

Ein Versäumnis der älteren Forschung nachholend, richtet H. ihr Interesse konzentriert auf die Frage nach den genauen Aussagen der pseudoisidorischen Rechtskonstruktion in Bezug auf die Funktion und Bedeutung des Papsttums innerhalb der Kirchenverfassung. H. begnügt sich dabei nicht allein mit den pseudoisidorischen Dekretalen (nach dem angeblichen Kompilator „Isidorus Mercator“), die namensgebend für den gesamten Fälschungskomplex wurden, sondern bezieht auch alle weiteren für die Fragestellung relevanten Bestandteile des Textkorpus (Capitula Angilramni, Kapitularien des Benedictus Levita, Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii) in ihre Untersuchung mit ein. Die Methode, mit der die Vf.in zu Textausgabe vordringt, besteht hauptsächlich in dem Nachvollzug der Fälschungstechnik Pseudoisidors bzw. Radberts und seiner Epigonen (H. geht von Radbert als Begründer des Fälschungsprojekts aus, das später von anderen fortgeführt wurde). Es ist bekannt, dass es sich bei dem pseudoisidorischen Rechtskorpus nicht um ein reines Phantasieprodukt handelt. Der Kompilation liegen vielmehr Versatzstücke aus der echten kirchenrechtlichen Überlieferung und der spätantiken Historiografie zugrunde, was den Texten Glaubwürdigkeit verlieh und ihren späteren Erfolg begründet haben dürfte. Wie H. an vielen Beispielen zeigen kann, bedienten sich die Fälscher einer mitunter raffinierten „Mosaiktechnik, bei der Textpartikel verschiedener Vorlagen kombiniert und in einen neuen Zusammenhang gebracht“ (177) wurden. Auch wurden auf den Einzelfall bezogene Anordnungen, die die Fälscher in authentischen Papstbriefen, Dekretalen und Konzilskanones vorfanden, zu allgemeinen Rechtsätzen interpoliert, wodurch die Aussage der Vorlagen oft überspitzt, manchmal sogar ins Gegenteil verkehrt wurde. Echte Konzilsbeschlüsse in fingierte frühere Papstbriefe zu integrieren, um auf diese Weise für den römischen Bischof die Urheberschaft an den Verfügungen zu reklamieren, war ebenfalls eine der Techniken, deren sich die Fälscher bedienten.

Auf dieselbe Art und Weise entstand, wie H. in einem gründlichen Exkurs der Studie (181–212) zeigen kann, auch ein auf den 8. Juli 833 datierter vermeintlicher Papstbrief Gregors IV. (JE + 2579), dessen Unechtheit zwar schon länger als erwiesen galt, der aber erst dank der Ergebnisse H.s wohl zweifelsfrei der pseudoisidorischen Fälscherwerkstatt zugeordnet werden kann.

Wie H. an einer Reihe von Textbeispielen anschaulich zeigen kann, formten die Fälscher ihre Vorlagen stets in eine bestimmte Richtung um. Dem Bearbeitungsmuster nach zu urteilen, ging es nach H. den Fälschern darum, vier Kernaussagen über die Funktion und Bedeutung des Papsttums mithilfe der fingierten

Rechtstexte zu formulieren: 1. Die Synoden sind vom Papst abhängig; Voraussetzung ihrer Legitimität ist die Einberufung durch den Papst, der die Synodalurteile ohne Weiteres annullieren kann. 2. Die Bischöfe unterliegen dem Schutz des Papstes, Verfahren gegen sie fallen als „causae maiores“ in den päpstlichen Jurisdiktionsbereich. 3. Der päpstliche Jurisdiktions- und Lehrprimat wurde bereits von den frühesten römischen Bischöfen vertreten und steht in der apostolischen Tradition. 4. Papstbriefe sind Hauptquellen des Kirchenrechts und stehen damit in der Rechtshierarchie über den Konzilskanones (213f).

Mit einer derart weitgehenden Auslegung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats seien die Fälscher über das vermutete Ziel, zu Gunsten der Bischöfe ein römisches Gegengewicht gegen die regionalen Mächte in der Kirche des Frankenreiches zu kreieren, weit hinausgegangen. H. vermutet deshalb, „dass die Fälscherwerkstatt die Machterweiterung des römischen Bischofs als eigenständiges Ziel ihrer Bemühungen betrieben haben muss“ (118). Mehr als Schutz für die Bischöfe zu erreichen, habe die Fälschungsabsicht darin bestanden, „die Macht des römischen Bischofs um seiner selbst willen massiv zu erhöhen“ (19). „Der Papst ist für Pseudoisidor sehr viel mehr als nur ein Mittel zum Zweck.“ (226)

Diese Ergebnisse sind mit der auf den akademischen Lehrer der Vf.in zurückgehenden monastischen Neuverortung Pseudoisidors gut verträglich und verleihen der Diskussion neue Impulse. Die klar gegliederte, in angenehm unaufdringlicher Prosa verfasste Studie besticht durch souveräne Textkenntnis und textkritische Umsicht der Vf.in. Ein einleitendes Kap. (21–60) über die Verbreitung der Primatsidee im Frankenreich bis in die Zeit Ludwigs des Frommen fasst den Forschungsstand vorbildlich zusammen und eignet sich als Seminarlektüre.

Münster

Jyri Hasecker

Jaspert, Bernd: Existenziale Interpretation. Zur frühen Entmythologisierungsbewegung. – Nordhausen: Traugott Bautz 2015. 187 S., kt € 20,00 ISBN: 978-3-88309-941-5

Mit dem Namen Rudolf Bultmanns ist bis heute das Schlagwort der Entmythologisierung untrennbar verbunden. Der Marburger Neutestamentler hatte die Forderung, die ntl. Botschaft müsse entmythologisiert werden, bereits 1941 in seinem in Frankfurt a.M. und in Alpirsbach gehaltenen Vortrag „Neues Testament und Mythologie“, einem der wirkmächtigsten theologischen Texte des 20. Jh.s, erhoben und eingehend begründet. An der Diskussion über sein Entmythologierungsprogramm beteiligten sich bis Kriegsende lediglich einige Universitätstheologen und Mitglieder der Bekennenden Kirche. Ab 1947 aber nahm die Debatte über B.s Forderung sukzessive an Intensität, Umfang und Schärfe zu. Sie hielt die evangelische Theologie und Kirche, teilweise auch eine weitere Öffentlichkeit, bis etwa 1968 in Atem. Mit dem vorliegenden Büchlein liefert Bernd Jaspert einen Beitrag zur Aufarbeitung dieser von ihrem „Inhalt und Verlauf“ her bislang noch nicht „im Einzelnen“ rekonstruierten Debatte (7). Er bezieht sich dabei v.a. auf die 1949–1951 innerhalb der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau geführten Diskussionen, soweit sie aktenkundig geworden sind.

Der Einband und das Titelblatt des kleinformatigen Bandes weisen J. als dessen Vf. aus. Tatsächlich ist er der Hg. der Dokumentensammlung, die mit 119 Seiten den Hauptinhalt des Buches ausmacht. Auch in seiner Einleitung und in seiner knappen Schlussbetrachtung bietet J. viele – teilweise seitenlange – Passagen aus dem Entmythologisierungsvortrag B.s, aus Publikationen von Paul Althaus, Karl Herbert und Walter Schmithals sowie aus einem Brief des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, dazu umfangreiche biographische Listen zu den angesprochenen Themen. Der Band ist durch ein Personenregister erschlossen.

Die Dokumente 1–8 gehören in das Umfeld einer von den beiden Evangelischen Akademien der hessischen Kirchen im Januar 1949 in Bad Orb veranstalteten Tagung für Pfarrer, auf der B. über „Die Entmythologisierung der christlichen Verkündigung“ referierte. Gegen die Wahl B.s zu einem der Tagungsreferenten wandten sich in Protestschreiben an den kurhessen-waldeckischen Bischof und die Direktoren der beiden hessischen Akademien der Gemeinschafts-Evangelist Hans Bruns, der Kirchenälteste Bruno Offermann sowie die von diesem vertretenen „Altfreunde der Evangelischen Studentengemeinde“, alle aus Marburg. Dass sie sich auf eine Sachdiskussion willen erforderlich sei, die Denkanstöße B.s konstruktiv aufzunehmen. Unter theologischen Aspekten ist dieser Briefwechsel allerdings nicht sonderlich aussagekräftig.

Anders verhält es sich mit Dokument 9, der von Propst Karl Herbert (Herborn) im Auftrag der hessen-nassauischen Kirchenleitung verfassten Stellungnahme „Zur Frage der Entmythologisierung“, die Kirchenpräsident Martin Niemöller am 13. November 1950 den Pfarrern der südhessischen Landeskirche zur weiteren Beratung zugehen ließ. Herbert nämlich rief nicht nur die Kritiker B.s dazu auf, überhaupt erst einmal dessen Anliegen wahrzunehmen statt ihm vorschnell Ket-

zerhüte aufzusetzen, sondern stellte auch durchaus kompetent die mit dem Entmythologisierungsprogramm verbundene hermeneutische Intention B.s heraus, zu einer existentialen Vergegenwärtigung des NT zu gelangen. Auf dieser Basis zeigte Herbert an Beispielen auf, worin der Ertrag der existentialen Interpretation der mythologischen Vorstellungen des NT für die Verkündigung und den Glauben in der Gegenwart bestehen könnte. Schließlich formulierte er behutsam auch einige kritische „Fragen und Bedenken“ gegenüber dem Ansatz B.s.

Die Stellungnahme Herberts dürfte in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau erheblich zur Versachlichung der Debatte beigetragen haben. Als die Synode im Mai 1951 über zwei Eingaben zu beraten hatte, die den Ausschluss B.s aus dem Prüfungsamt der Landeskirche forderten, kam es zu einer insgesamt sachlichen Aussprache. In ihr überwogen Stimmen wie die Niemöller's, die den Versuch B.s, das ntl. Kerygma unter den Verstehensvoraussetzungen der Moderne neu zur Geltung zu bringen, grundsätzlich für berechtigt erklärten (Dokument 10). Die Synode beschloss dann auch mehrheitlich, den beiden Anträgen auf Ausschluss des Marburger Theologen aus dem Prüfungsamt nicht zuzustimmen.

Die mustergültig edierten Quellen hat J. mit akribisch recherchierten Erläuterungen zu den erwähnten Personen und Publikationen sowie mit Hintergrundinformationen zu einzelnen Sachverhalten sehr leserfreundlich eingerichtet. Darüber hinaus stellt er die Dokumente in seiner Einleitung in den weiteren historischen Kontext der Auseinandersetzungen um B.s Entmythologisierungsprogramm. J. verfolgt hier auch über einige Stationen den Weg, der B. zur Ausarbeitung seines Entmythologisierungskonzeptes (als eines integralen Bestandteils seines hermeneutischen Verfahrens der existentialen Interpretation) führte. In diesem Kontext plädiert J. dafür, den Mythosbegriff B.s auf Paul Tillich (und damit indirekt auf Ernst Cassirer) zurückzuführen. Dieser Vorschlag wirkt zumindest interessant. Allerdings scheinen mir die dafür aus einem Lexikonartikel Tillichs von 1930 beigebrachten Zitate nicht hinreichend belastbar zu sein, um die von J. angenommene Genealogie stützen zu können. Einstweilen dürfte die traditionelle, von B. selbst nahegelegte Auffassung, nach der er seinen Mythosbegriff primär aus der Religionsgeschichtlichen Schule bezog, die plausibelste sein. B. hielt im Übrigen die relative Weite und Unschärfe seines Mythosbegriffs, die bspw. schon Paul Althaus monierte, gerade für einen Vorzug, da er nämlich so sein eigentliches Anliegen deutlich machen könne, die ntl. Botschaft unter den Bedingungen der Moderne glaubwürdig zu vermitteln.

Die gelungene Dokumentation eines Ausschnitts aus der kirchlichen Debatte über B.s Entmythologisierungsvorstellungen sollte über ihren eigenen Wert hinaus auch als Anregung zur Erforschung der Diskussionen in anderen Landeskirchen aufgenommen werden. J. weist zu Recht darauf hin, dass eine Untersuchung, die „den Verlauf und die Ergebnisse der Entmythologisierungsdebatte in den einzelnen Kirchen (einschließlich der katholischen), in der kirchlichen und weltlichen Presse, an den Hochschulen und in der neutestamentlichen und systematischen Forschungsliteratur“ erfassen würde, noch aussteht (180). Ob es je gelingen wird, eine solche Gesamtdarstellung von einer Kontroverse zu geben, die immerhin zwei Jahrzehnte die kirchlich gesinnten Gemüter beschäftigt hat?

Münster

Konrad Hammann

Bortnyk, Sergii: *Kommunion und Person*. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung. – Münster: Lit 2014. 384 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 13), pb. € 34,90 ISBN: 978-3-643-12415-9

John Zizioulas, 1931 in Griechenland geboren und nach langjährigen Studien- und Forschungsaufenthalten im Ausland 1986 zum Metropoliten von Pergamon ernannt, gilt als einer der einflussreichsten orthodoxen Theologen der Gegenwart. Seine v. a. in englischer Sprache verfassten Publikationen sind breit rezipiert; es gibt zahlreiche Artikel, die sich mit verschiedenen Einzelaspekten seines Werkes befassen, sowie auch einige wenige Monographien, in denen sein Ansatz vornehmlich in interkonfessioneller Perspektive mit den Ansätzen anderer bedeutender nicht-orthodoxer Theologen verglichen wird. Was bisher jedoch noch ausstand, war eine systematische Analyse seines Gesamtwerkes. Eben dies unternimmt der Vf. mit der vorliegenden Studie, die als Diss. unter der Betreuung des evangelischen Systematikers Michael Welker an der Univ. Heidelberg entstanden ist. Der Vf. selbst ist orthodox; seit 2014 lehrt er an der Theol. Akademie in Kiev.

Grundlage der Studie sind Werke, die zum großen Teil erst nach 2000 erschienen und deshalb in den meisten anderen Darstellungen des theologischen Ansatzes von Z. nicht berücksichtigt sind, darunter die englische Übersetzung der bisher nur auf Griechisch vorliegenden Diss. *Eucharist. Bishop. Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* (2001), der

Sammelband *Communion and Otherness* (2006), der als bewusste Fortführung des bereits 1985 erschienenen und bislang bekanntesten Bandes von Z. *Being as Communion* konzipiert ist, die unter systematischen Gesichtspunkten besonders wertvollen *Lectures in Christian Dogmatics* (2008) sowie der umfangreiche Band *The One and the many* (2010). In der Analyse der Werke ist der Vf. einer „kontextuellen Methode“ (27) verpflichtet, was bedeutet, dass ihm über die Entfaltung der für Z. zentralen theologischen Begrifflichkeit hinaus an einer präzisen Einordnung von dessen Ansatz in den Kontext orthodoxer Theologie gelegen ist. Die Studie gliedert sich deshalb wie folgt:

Im Einleitungsteil werden neben den erwähnten methodologischen Überlegungen in aller Kürze biographische Informationen geboten, die angesichts des bewegten Lebens von Z. nicht nur an sich interessant sind (man vergleiche z. B. auf S. 19 die Auflistung einiger der von Z. übernommenen wichtigen Funktionen in der Ökumene), sondern auch zu einem besseren Verständnis seines theologischen Werkes verhelfen: So erklärt sich etwa die in seinen Schriften begegnende – selbst für einen orthodoxen Theologen – häufige Bezugnahme auf die Zeit der frühen Kirche von selbst, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich Z. in der Anfangszeit seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit patristischen Studien zugewandt hat und dass seine Diss. von Georgij Florovskij (1893–1979) betreut wurde, der bekanntlich die Programmatik einer an der „Rückkehr zu den Vätern“ orientierten „neopatristischen Synthese“ entworfen hat.

Im Sinne der „kontextuellen Methode“ dient Kap. 1 dazu, die orthodoxen Traditionslinien aufzuzeigen, die für Z. prägend geworden sind, angefangen bei der „scholastischen“ Theologie, von der sich Z. stets vehement abgrenzen sollte, über die russische Diasporatheologie, die sog. „Pariser Schule“ mit Sergij Bulgakov (1871–1944), dem bereits erwähnten Georgij Florovskij und Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) als wichtigen Vertretern einer betont kirchlichen „Erfahrungstheologie“ (vgl. 42–44), bis hin zu der neueren orthodoxen Theologie in Griechenland, der „Generation der 1960er Jahre“ (59), die ihren herausragenden Vertreter, wiewohl von seiner Profession her Philosoph, in Christos Yannaras (geb. 1935) gefunden hat (vgl. dazu den Exkurs 179–184).

Mit Kap. 2 zeigt der Vf. anhand der Diss. das „Werden der Theologie von Zizioulas“ (86) auf, sein aufgrund der patristischen Studien gewonnenes Verständnis einer „eucharistisch-hierarchischen Ekklesiologie“ (101). Wird bereits in diesem Zusammenhang deutlich, dass Z. seinen Ansatz nicht allein durch reines Quellenstudium, sondern auch in dezidiertem Auseinandersetzung mit einflussreichen theologischen Strömungen – in diesem Fall der protestantischen Theologie des 19. Jhs (vgl. 90–95) – gewonnen hat, so macht der Vf. in einem eigenen Abschnitt deutlich, wie Z. die in Kap. 1 vorgestellten Traditionslinien im Einzelnen aufgenommen hat (vgl. 104–118).

Nach den Prolegomena in Kap. 1 und 2, die der Klärung der Voraussetzungen des theologischen Ansatzes von Z. dienen, bieten Kap. 3 und 4 die systematische Entfaltung der für Z.s Ansatz zentralen theologischen Begriffe „communion“ und „person“. In Kap. 3 geht es um Z.' ekklesiologische Konzeption – Kirche ist demnach primär als eucharistische Gemeinschaft zu verstehen, nicht als rechtliche Institution – und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für unterschiedliche theologische Fragestellungen. Im Einzelnen legt der Vf. hier dar, was für Z. „Überlieferung“ (und hier insbes. die „apostolische Sukzession“ und das „Dogma“ der Kirche), die Sakramente und das Bischofsamt bedeuten. Auch werden die weiterführenden ekklesiologischen Dimensionen erörtert: die eschatologische, die „natürliche“, die „kosmologische“ (resp. „ökologische“) sowie die fundamentaltheologische, auf den Wahrheitsbegriff bezogene Dimension. In Kap. 4, das den größten Umfang in der Studie einnimmt, steht demgegenüber der personalistische Ansatz von Z. im Mittelpunkt, der sich dem Vf. zufolge erst „allmählich“ entwickelt hat (vgl. 32). Der Personenbegriff, der seinerseits durch den „communio“-Begriff bestimmt ist („To be a person is to be in communion“ [185]), wird von dem Vf. hier in seiner Relevanz für die Gotteserkenntnis, die Christologie und Pneumatologie (in diesem Zusammenhang wird u. a. auch das filioque-Problem tangiert, vgl. 191f.) die Anthropologie (mit einer scharfen Kritik von Z. an „Individualismus“ und „Moralismus“) und für die Trinitätslehre bzw. ihren Konsequenzen für eine „Berufung des Menschen zur ‚imago trinitatis‘“ (238) aufgezeigt. Dass Z. bei der Entwicklung seines Ansatzes in starkem Maße sowohl die altkirchliche – v. a. kappadozische – Trinitätslehre (vgl. dazu auch den Abschnitt zur „Andersheit“ [288–300]) als auch die moderne existentialistische Philosophie herangezogen und damit den Anschluss an die orthodoxe Tradition ebenso wie die zeitgenössische Diskussion gesucht hat, wird dabei ebenfalls herausgearbeitet.

Am Schluss der Studie steht eine kritische Würdigung von Z.' theologischem Ansatz. Reflektiert werden hier „kontextuelle Schwächen“ („reduzierte Christologie“; Ablehnung des „Intellektualismus“; Begrenzung der „Apophatik“; Minderung der „Asketik“; Priesteramtslehre; Natur- bzw. Personenverständnis, vgl. 301–314) sowie Z.' Rezeption der Kirchenväter, seine Perspektive auf den „Westen“ und seine methodologischen Überlegungen. Am Ende wird nach den bleibenden Impulsen gefragt.

Insgesamt liegt damit eine Studie vor, die einen bislang noch ausstehenden dezidiert systematischen Zugang zu dem Werk von Z. eröffnet – einem Werk, das allein deshalb schwer zu greifen ist, weil es nur in verstreuten Einzelveröffentlichungen zur Verfügung steht, nicht zuletzt aber auch deshalb, weil es gerade zum theologischen Ansatz von Z. dazugehört, in konsequenter Kritik an der „Scholastik“ orthodoxer Prägung nicht „systematisch“ sein zu wollen (vgl. dazu 29f.). So wichtig und unerlässlich für jede weitere Beschäftigung mit Z. diese

Studie deshalb auch ist: Einige grundsätzliche Kritikpunkte seien hier dennoch genannt. Der erste Punkt betrifft die sprachliche Gestaltung. Eine gründliche Überarbeitung wäre hier wünschenswert gewesen, denn es gibt immer wieder Passagen, in denen die Verständlichkeit durch unübliche Satzkonstruktionen und eine inadäquate Wortwahl unnötig erschwert wird. Nachvollziehbar ist sodann nicht, warum der englische Zentralbegriff der „communion“ ins Deutsche mit „Kommunion“ übersetzt worden ist. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes kommt zwar dem nahe, was Z. mit „communion“ ausdrücken möchte. Im modernen theologischen Sprachgebrauch wird der Begriff „Kommunion“ synonym zum Begriff „Kommunionempfang“ verwendet und bezieht sich damit im engeren Sinne auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie (i. d. R. der katholischen Messe). Nun ist zwar auch für Z.' Verständnis von „communion“ der eucharistische Bezug zentral, aber „communion“ meint doch mehr, wie sich insbes. an Z.' vom Vf. selbst thematisierter Rezeption der „sobornost“-Lehre zeigt (vgl. 75–85), nämlich eine besondere Form von „Gemeinschaft“, wie sie in der Feier der Eucharistie „erfahrbar“ wird. Dafür aber hat sich im Deutschen bereits eine eigene Begrifflichkeit etabliert; in enger Anlehnung an die v. a. paulinische Terminologie wird bisweilen der Begriff „Koinonia“ bevorzugt, üblicherweise steht hierfür aber der Begriff „communio“. Dass damit zugleich ein Leitbegriff der römisch-katholischen Ekklesiologie aufgerufen ist, spricht nicht gegen seine Verwendung. Abgesehen davon, dass Z. selbst „Kontakte [...] vor allem zur Katholischen Kirche anstrebt“ (323), ergeben sich daraus vielmehr weiterführende Perspektiven für das ökumenische Gespräch. Schließlich wird nicht plausibel, inwiefern Z. in seinem theologischen Denken eine Entwicklung vollzog, die eine „deutliche Abwendung vom [...] Thema der ‚Kommunion‘ darstellt“ (179). Mögen ekklesiologische Fragen bei Z. im Laufe der Zeit auch in den Hintergrund getreten sein, so zieht sich das Motiv der „communio“ doch durch: Auch der personalistische Ansatz ist, wie der Vf. selbst unterstreicht (vgl. 185f), entscheidend davon geprägt. Ob sich bei Z. deshalb tatsächlich eine Entwicklung feststellen lässt oder nicht vielmehr nur eine unterschiedliche thematische Fokussierung vorliegt, müsste noch einmal genauer untersucht werden.

Berlin

Jennifer Wasmuth

Philosophie

Türcke, Christoph: *Mehr! Philosophie des Geldes*. – München: C.H. Beck 2015. 480 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-406-674570

Jesus hatte einen Traum. Wovon träumte er? Nach Christoph Türcke, Prof. em. für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig (und in theologischen Angelegenheiten sehr bewandert), vom Ende des Äquivalenzprinzips. Diesen Traum habe er durch Wort und Tat, in Zeichenhandlungen und Gleichniserzählungen etc. Ausdruck verliehen, und von ihm seien nicht nur sein Verhältnis zu Mitmensch und Welt, sondern auch sein Selbstverhältnis und seine Beziehung zu Gott bestimmt gewesen, dessen reiches Reich er verkündete. „Auch Gott war nicht mehr in Äquivalenzkategorien zu denken, sondern nur noch als überschwingliche, die Welt väterlich umfassende Heilkraft.“ (*Jesu Traum*. Psychoanalyse des Neuen Testaments, Springe 2009, 142)

Wie es nach T. zu Jesu Wunschtraum kam, welche Rolle dabei seine Herkunft, seine durch „Attraktion und Repulsion“ (vgl. a. a. O., 94ff) bestimmte Beziehung zu Johannes dem Täufer und andere Faktoren gespielt haben, ist hier nicht zu erörtern. Eigens erwähnt sei nur das Finale des Lebens Jesu, die sog. Tempelreinigung, die, wie T. mit einer Reihe von historisch-kritischen Exegeten teilt, die äußere Ursache für den Prozess und Hinrichtungstod des Mannes aus Nazareth darstellte: „Wie sonst Kranken ihre Dämonen, so trieb er nun dem Tempel selbst seinen unsauberen Geist aus: den Geist von Geld und Ware, das Äquivalenzprinzip.“ (A. a. O., 150) Das Heiligtum Gottes, der Gottesgedanke, ja, wenn man so will, die Gottheit Gottes „musste vom Äquivalenzprinzip [...] gereinigt werden“ (a. a. O., 151). Dieses Ansinnen habe Jesus ans Kreuz gebracht. Der gekreuzigte Jesus war nach T. der „erste Märtyrer der Nichtäquivalenz – des ‚Nichtidentischen‘, wie man ohne Übertreibung sagen darf“ (a. a. O., 155).

Den Begriff des „Nichtidentischen“ hat T. eigenen Angaben zufolge (vgl. ebd., Anm. 94) Theodor W. Adornos „Negative[r] Dialektik“ entnommen, die offenkundig sein gesamtes philosophisch-theologisches Denken nachhaltig geprägt hat. Gelegentlich gewinnt man den

Eindruck, in T.s Jesus einem frühen Repräsentanten der Kritischen Theorie zu begegnen, dessen kindliche Naivität ihn förmlich dazu prädestinierte, Zeuge des Nichtidentischen zu sein. Man lese dazu den Schlusssatz des Schlussbeitrages eines signifikanterweise *Kassensturz* genannten Sammelbandes T.s „Zur Lage der Theologie“, wo es heißt: „Den religiösen Kinderwunsch noch in seinen verstohlenen Formen als unausrottbares Moment des Denkens aufzuspüren und in Vernunft zu übersetzen: das ist Aufklärung. Der Versuch, der Vernunft alle Naivität ohne Rest auszutreiben, treibt die Vernunft selbst aus.“ (*Kassensturz*. Zur Lage der Theologie, Frankfurt a. M. 1992, 140)

Jesu kindliches „Aufbegehren gegen Vergeltung, Aufrechnung, Verhältnismäßigkeit“ (*Jesu Traum*, 154) und sein durchaus infantil zu nennender „Wunsch nach dem Ende des Äquivalenzprinzips“ (ebd.) sprechen nach T. nicht gegen seine Vernunftigkeit, sondern im Gegenteil für sie. Wie vernünftig die Naivität Jesu sei, trete erst heutzutage in voller Deutlichkeit ans Licht. „Als Jesus sich gegen das Äquivalenzprinzip sträubte, steckte es vergleichsweise noch in den Kinderschuhen. Inzwischen hat es die Dimensionen des globalen Kapitalismus angenommen.“ (A. a. O., 155) Unter kapitalistischen Bedingungen sei das Äquivalenzprinzip auf die Spitze getrieben, zum „*non plus ultra*“ (a. a. O., 156) und zu demjenigen erklärt worden, über das hinaus Höheres nicht gedacht werden kann. Was damit gemeint ist, hat T. bereits in der überarbeiteten Fassung seiner Habilitationsschrift *Vermittlung als Gott*. Metaphysische Grillen und theologische Mücken didaktisierter Wissenschaft (Lüneburg 1986) in ausgreifenden Analysen deutlich zu machen versucht. Im Ausgang von der Didaktisierung des modernen Wissenschaftsbetriebs, die seinem Urteil zufolge auf absolute Vermittlung abgestellt ist, wird Mammon als der Gott dieser Welt, als die alles bestimmende Wirklichkeit identifiziert, durch deren Vermögen alles mediatisiert werde.

Die Stelle, die einst Gott und seinem Mittler vorbehalten war, ist heute durch das Geld besetzt. Es fungiert als *potentia absoluta* und als das Medium, welches alles mit allem zu vermitteln vermag. „Zudem bringt es zwei Kunststücke fertig, die die Theologie allein dem christlichen Gott vorbehalten hatte: das Ineinanderfallen der Gegensätze und das Sprechen in jeder Sprache – das Pfingstwunder.“ (9) Ohne religiös-theologische Bezugnahmen kann nach T. eine ihrem Gegenstand angemessene Philosophie des Geldes nicht geschrieben werden. Die beiden Teile seines Werkes bestätigen diese Annahme: Der erste thematisiert die Genealogie, der zweite das System des Geldes.

Während die Ökonomie von Aristoteles bis Marx die Geldentstehung aus dem Gütertausch und damit aus einem verhältnismäßig späten Stadium der Entwicklungsgeschichte der Menschheit erklärt habe, reichen die monetären Wurzeln nach T. wesentlich tiefer, nämlich bis in die Prähistorie und in die Mythenwelt gründender Urzeit hinab. „Wer erfahren will, wo Geld herkommt und was es ist, muss jedenfalls ins Dunkel der Frühgeschichte eintreten und sich an schwächsten Lichtstrahlen entlang bis in die Altsteinzeit zurücktasten.“ (21) Der Weg zur Münze als dem Reflexionsmedium des Gütertausches, in dem dessen Unmittelbarkeit aufgehoben ist, war T. zufolge lang und nahm in Sphären seinen Ausgang, die weithin vergessen und dem kollektiven und individuellen Menschengedächtnis entschwunden sind, wenn sie nicht überhaupt von Anbeginn dem Unter- und Unbewussten angehörten.

Am Anfang des Geldes, so T., war Schuld; nicht irgendeine, sondern die Urschuld des, wenn man so will, adamitischen *peccatum originale* – dem das Urgeld des Menschenopfers korrespondierte – dargebracht, um die Schreckensmächte von Tod und Verderben zu begütigen und die panische Angst vor ihnen in Lebensmut zu kehren. „Das Geschuldete waren Opfer, ‚Gilde‘ bedeutet ursprünglich nicht Handwerkszunft, sondern Opfergemeinschaft, und geopfert wurden anfangs lebendige Wesen“ (23), Menschen zunächst, dann Tiere, durch deren Opferung diejenige von Menschen ersetzt wurde. Seit dem Neolithikum lösen Tieropfer „die rituelle Schlachtung von eigenen Stammesgenossen ab“ (360). Der Rest von T.s Geldgeschichte lässt sich vergleichsweise schnell erzählen: Lebendige Opfergaben werden allmählich durch sakrale Metallopfere in Form von Gold-, Silber-, Bronze- oder anderen Wertmedaillen, sodann von Münzen als ihren profanen Derivaten ersetzt, bis schließlich das Papiergeld an die Stelle der Münzen tritt, um sich seinerseits nach geraumer Zeit in bloße Zahlen, elektronische Zeichen und Pixel zu verflüchtigen.

Parallel zur Entstehungsgeschichte des Geldes verläuft ab einem gewissen Zeitpunkt diejenige des Zinses, dessen Urform T. in der Begleichung einer Entwehungsschuld entdeckt, die sich aus der Profanierung göttlichen Eigentums ergeben habe. Wie auch immer: Die Ursprünge des Geldes sind religiöser Natur. Sein genuiner Sitz im Leben ist der Tempel. „Geld, Eigentum, Lohn, Zins, Bank, Kapital: das gibt es alles schon, sobald ein Tempelschatz da ist.“ (93) Wer dies verkenne, erzähle „Geldentstehungsmärchen“ (vgl. 108ff), die gerade dann nicht für bare Münze zu nehmen seien, wenn sie sich den Anschein gesteigerter Rationalität gäben. Ein Kapitel für sich und für den spezifischen Zusammenhang von Gott und Geld, Geld und Geist besonders signifikant ist, was T. über „Münze und Philosophiebeginn“ (vgl. 115ff) anführt: Durch Geld wird alles eins! Es überasche daher nicht, wenn der um sich greifende Monetarismus die philosophische Frage befördert und beschleunigt habe. „Sobald die Münze als allgemeines Äquivalent wahrnehmbar wurde, worin virtuell alle Gebrauchsgüter enthalten sind, verhalf sie einigen hellen Köpfen nahezu umgehend zur Vorstellung eines

allgemeinen, ursprünglichen Stoffs, worin der ganze Kosmos sein Entstehen und seinen Anfang hat.“ (117f)

Nach einem Intermezzo zum sog. Kotgeld (vgl. 123ff) setzt T. zu einem „zweite[n] Anlauf“ (vgl. 129ff) seiner Geldgeschichte an. Nach dem spätrömischen Münzverfall habe das Geld „im Karolingerreich noch einmal von vorne angefangen; allerdings zu den Konditionen der Münze“ (138). Spezifische Aufmerksamkeit wird in diesem Zusammenhang dem Ablasswesen (vgl. 149ff) und v. a. den Keimzellen des Kapitalismus zugewandt, der nach T. „keineswegs automatisch“ (183) und unvermittelt aus dem Zerfall der mittelalterlichen Gesellschaft hervorgegangen sei, sondern sich aus einer „Neukombination von bereits Vorhandenem“ (184) ergeben habe. Definiert wird er als der „Versuch, eine monetäre Anfangsschuld durch Ausnutzung von Arbeitskräften aus der Welt zu schaffen“ (187). Was hinwiederum die „protestantische Ethik“ angehe, die Max Weber als entscheidenden Antrieb zum Kapitalismus erachtet habe, so gehört sie nach T. „frühestens zur dritten Plasmachergeneration und steht in weit größerer Kontinuität zu ihrer katholischen Vorgeschichte, als gemeinhin angenommen wird“ (198). Sie habe den kapitalistischen Umwandlungsprozess rationalisiert, aber nicht initiiert.

Das System des Geldes erschließt sich T. zufolge nur auf der Basis seiner Genealogie. „Das Loskaufbedürfnis ist eine treibende Kraft menschlicher Geschichte. Aber erst in einer ganz bestimmten, nicht vorhersehbaren historischen Konstellation hat es sich in einen systemischen Zwang zur Plasmacherei übersetzt.“ (210) Auf ihn v. a. ist die Analyse des zweiten Teils des vorliegenden Werkes ausgerichtet, das nicht lediglich ein bloßes Beschreiben systemischer Abläufe bietet, sondern die mit der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft entstandene Dynamik des Geldsystems in konstruktiver Kritik erheben will.

Analysiert werden erstens das Ungenügen der Münze und deren im Zuge expandierenden Handelns erfolgende fortschreitende Transformation in abstraktere Monetärmedien bis hin zum sog. Digitalgeld, das heute im Vergleich zum Papiergeld das größte Geldvolumen ausmacht, und zweitens sog. Gleichgewichtsphantasien, insbes. jene, derzufolge der Markt sich selbst reguliere, welche Annahme nach T. „ohne die Regulierungskraft der Mikroelektronik gar nicht [hätte] entstehen können“ (348). Diese habe, indem sie die Möglichkeit globalen Ausgleichs flexibler Wechselkurse bereitstellte, den Primat des Marktes vor der Politik begünstigt, obwohl er erfahrungsgemäß ohne wiederholte staatliche Eingriffe und Hilfsmaßnahmen keinen Bestand hätte. „Ständig muß der Staat intervenieren, aber nicht um den globalisierten Markt klug zu leiten, sondern um seinen Zusammenbruch zu verhindern und Krisen notdürftig abzumildern.“ (397)

Als ebenso illusionär wie die Annahme einer Selbstregulierung des Marktes hat nach T. die Erwartung eines ständigen Wachstums zu gelten. „Selbstregulierung ist ein selbstbezüglicher, zirkulärer, auf Beharrlichkeit und Statik angelegter Vorgang. Wachstum ist ein prozessualer, auf eine Maximalgröße ausgerichteter Vorgang. Wachstum ohne Ende: das ist ein Unding.“ (401) „Zusammenbruchsphantasien“ (vgl. 398ff) stellen sich ein. Unwiderlegt ist nach T. der u. a. von Karl Marx geäußerte Verdacht, „daß diese Plasmacherei nicht ewig so weitergehen kann und an ihrer eigenen Dynamik zugrunde gehen wird“ (430). Eine realistische Alternative zum Kapitalismus stelle der Marxismus gleichwohl nicht dar, weil die in seinem Gefolge angestrebte Vergesellschaftung der Produktionsmittel sich als prinzipiell unrealisierbar erwiesen habe. T. plädiert daher für ein Konzept jenseits von Marxismus und Neoliberalismus, weil er die kommunistischen Phantasien von einem grundsätzlichen Zusammenbruch des Kapitalismus für genauso utopisch hält wie neoliberale Gleichgewichtsphantasien.

„Die marktliberale Utopie ist genauso unerfüllbar wie die kommunistische.“ (465) Was tun? Lernen, sich in dem antinomischen Kraftfeld zwischen beiden Polen, aus dem es kein Entrinnen gebe, in Theorie und Praxis möglichst vernünftig zu bewegen. Wie dies konkret aussehen könnte, deutet T. lediglich an: „Globale Finanztransaktionssteuern; globale Abkommen gegen Kapitalflucht und Steuerschlupflöcher; Trennung von Geschäfts- und Investmentbanken; Schuldenschnitte, bei denen die Finanzmärkte verlieren, nicht die kleinen Sparer und Steuerzahler“ (463); Aktionen und Maßnahmen wie diese seien keine Alibifunktionen, sofern sie „Appetit auf tiefere Eingriffe“ (ebd.) machten, welche indes ohne Vertiefung des soziokulturellen Gedächtnisses bezüglich der Ursprünge des Geldes nicht sinnvoll gewährleistet werden könnten. Insofern sei die „Rückbesinnung aufs Urgeld“ (467) und das Motiv seiner Entstehung notwendig. „Die Urzahlung beschwor den Schrecken, er möge aufhören. Seither hat alle Zahlung einen utopischen Überschuß. Wer immer Geld begehrt, begehrt etwas anderes als Geld: Trost, Genugtuung, Geborgenheit, Genuß, Potenz. Daher kann das Geldsystem ohne einen Überbau unerfüllt und unerfüllbarer Phantasien gar nicht existieren. Geld ist ja bloß Ersatz. Sich mit Ersatz begnügen ist oft unvermeidlich und besser als gar nichts. Den Ersatz für die Sache selbst nehmen ist hingegen pervers. Auf diese Perversion stellt das globale System der Plasmacherei das kollektive Triebleben zunehmend ein. Umso dringlicher ist die Rückbesinnung aufs Urgeld. Geld entstand nicht, um gehortet, verschwendet, rentabel angelegt oder für mildtätige Zwecke ausgegeben zu werden, sosehr es sich dazu auch gelegentlich empfiehlt. Geld kam in die Welt, um seine Anlässe zu beseitigen und damit sich selbst überflüssig zu machen. Das ist und bleibt seine Grundbestimmung, auch wenn sie sich niemals erfüllt.“ (Ebd.)

In einer Besprechung des Buches von T. in der *Süddeutschen Zeitung* (3.3.2015, Nr. 51, S. 12) wurde dieser als verwegener Theoretiker und seine Theorie als kühn charakterisiert. Diese Kennzeichnungen legen sich nahe. Nicht nur einige professionelle Ökonomen werden die Bindung des Geldbeginns an die Praxis sakraler Opfer zum Zwecke der Begütigung von Schreckensmächten, welche die menschliche Urhorde kollektiv traumatisierten, als willkürlich, fiktiv und abwegig

beurteilen. Woher hat T. seine Kenntnisse von dem, was doch nach seiner eigenen Einschätzung der Sphäre des Prähistorischen und Unterbewussten angehört? Wie soll seine geldgenealogische Grundthese empirisch verifiziert und die Annahme nachvollzogen werden können, der Austausch von Lebensopfern durch Geld oder geldanaloge Derivate habe menschheitsgeschichtliche Gewissensprobleme bewirkt, weil er angeblich als Täuschung und wohlfeiles Abgelten von Schuld empfunden wurde? Beruht T.s Philosophie des Geldes nicht in historischer und systematischer Hinsicht auf puren Spekulationen, die einer exakten wissenschaftlichen Grundlage entbehren?

Wie immer man diese und vergleichbare Fragen beantworten mag: anregend ist T.s Buch in jedem Fall, ja faszinierend zu lesen selbst für denjenigen, der seiner Methodik und seinen Resultaten kritisch begegnet. Nachgerade Theologen sollten sich die Lektüre nicht entgehen lassen, aus ökonomischen Informationsgründen zum einen, aber mehr noch, um der um sich greifenden Geldbestimmtheit nicht zuletzt religiöser Lebenswelten deutlicher gewahr zu werden. „Gott – das Absolute – ist zu jeder Zeit gegenwärtig; es fragt sich nur, in welcher Gestalt. Unter den Bedingungen der modernen, ökonomisch bestimmten Gesellschaft tritt das Geld seine Karriere als alles bestimmende Wirklichkeit an. Damit löst es die Funktion des Gottesgedankens in der Gestalt eines Geld-Pantheismus ab, der alle lebensweltlichen und systemischen Bereiche des individuellen und sozialen Weltumgangs durchdringt.“ (F. WAGNER: *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1985, 3)

Der fortschreitenden Tendenz zur Totalisierung des Ökonomischen ist zu wehren, aus religiös-theologischen Gründen, aber auch aus Gründen ökonomischer Vernunft. Die Wiederentdeckung eines Wörtchens, das im Zentrum zumindest der christlichen Religion steht, ja als Inbegriff des Evangeliums gelten darf, kann dazu verhelfen. Es lautet: *gratis*! Wo dieses Wort gehört und der göttlichen *gratia gratis data*, deren Wirkzeichen der auferstandene Gekreuzigte ist, geglaubt wird, da ist der Traum Jesu vom Ende des Äquivalenzprinzips antizipative Wahrheit geworden und die jesuanische Weisung proleptisch erfüllt: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ (Mt 6,24 par Lk 16,9)

München

Gunther Wenz

Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche. – München: C.H. Beck 2014. 357 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-406-66934-7

Volker Gerhardt, Prof. für Praktische Philosophie an der Berliner Humboldt-Univ., ist in verschiedenen herausragenden Funktionen als Stimme der Philosophie im öffentlichen Diskurs v. a. über bioethische Fragen einer breiten Öffentlichkeit bekannt, insbes. auch durch seine Tätigkeit im *Nationalen Ethikrat* (seit 2008: *Deutscher Ethikrat*).

Mit dem vorliegenden Werk stellt sich der Vf., der seit 2006 berufenes Mitglied der theologischen Kammer der EKD ist, der „autoritativen Feststellung“ philosophischer und gesellschaftlicher Irrelevanz der Gottesfrage entgegen (15f), indem er die „natürliche oder rationale Theologie“ als genuine Aufgabe der Philosophie selbst verteidigt (10), die „das Problem des Göttlichen“ nicht umgehen könne (11). Der Vf. bezeichnet es als „humanitären Naturalismus“ (36), wenn er „die generative Kette vieler Leiber“ (19) als anthropologischen Ausgangspunkt beschreibt, an dem aber bereits Nietzsche hätte bemerken können, wie das sich in den Leibern vermeldende Bewusstsein der Einzelnen aus dem „Bewusstseinszimmer“ seiner Vereinzelung hinausdrängt in die Welt und zu anderen hin (19f). Das „flackernde Licht des Selbstbewusstseins“ findet sich „notwendig auf Andere und anderes“ bezogen und steht damit vor der Wirklichkeit der Welt, der er glaubend und vertrauend unterstellt, sie bedeute etwas und sei prinzipiell sinnvoll, wodurch überhaupt erst Begriffsbildung und Verständigung mit anderen möglich werden (20). Alle Aufdeckung der Unzulänglichkeit behaupteter Wahrheit setzt den Begriff der Wahrheit voraus, alle Zuschreibung von Sinn bezieht sich vertrauend, ja, gläubig auf den „Sinn des Sinns“ (30). Seine sinntragende Erhabenheit wird mit dem Begriff des Göttlichen (29) bezeichnet, dessen personale Ansprechbarkeit mit dem Wort „Gott“ gemeint ist (32). Gläubige Menschen vollziehen diesen Schritt, das Göttliche der Welt als „persönliches Gegenüber“ anzusprechen (21). So entsprechen sie ihrer naturhaften Situation, in der sich Menschen in ihrem Angewiesensein auf sinngeleiteten Umgang mit einer Welt vorfinden, ohne dass die „nach Sinn verlangenden Kräfte des Menschen“ über diesen Sinn verfügen könnten (31). Nur aber, wo die Sinnhaftigkeit der Welt im Ganzen vorausgesetzt wird, kann die Welt im Einzelnen wertgeschätzt werden. Liebe setzt den Glauben an den Sinn der Welt voraus (37). Aber auch wissenschaftliches Verstehen, das über die Sammlung von Daten hinausgeht, basiert auf der Annahme, in der Fülle der Daten verberge sich ein verstehbarer Sinn. Mit dem Begriff des Göttlichen kommt das Ganze von Welt und Selbst zu Bewusstsein und ermöglicht es Menschen, zum Ganzen der Welt in Beziehung zu treten, indem sie zu sich selbst als einem Ganzen in Beziehung treten (42–47). Durch das In-Beziehung-Treten zum Ganzen, das unter dem Begriff Gottes möglich

wird, wird der Mensch zu einem Welt erkennenden Wesen, das sich selbst erst „im Gegenlicht Gottes“ erkennt (47), sodass verstehbar wird, warum „wesentliches Moment religiöser und philosophischer Theologien [...] die Anleitung zur Selbsterkenntnis“ ist (47). An der Notwendigkeit des „unscheinbaren“ Begriffs des „Ganzes“ hängt bei G. die Evidenz der philosophischen Theologie. Gott als die Wissen und Erkenntnis begründende Wirklichkeit muss, so der Vf., notwendig als selbst denkend und fühlend gedacht werden, ja, insofern er Ursprung der sozialen Vielfalt ist, kann Gott selbst als soziales Wesen gedacht werden (49). Der Mensch als Person bedürfe als ganzer einer „Entsprechung im Ganzen der Welt“ (61). Dieser praktisch von ihm beanspruchte Sinn der Welt, des Lebens und seiner selbst ist die Möglichkeitsbedingung bewussten und verantworteten Lebens (61), das diesen Sinn der Welt auch da noch einmal beansprucht, wo „die angebliche Grundlosigkeit des religiösen Glaubens“ kritisiert wird (62). Die so aufgezeigte „rationale Struktur des Glaubens“ begründet den Respekt der „nicht defätistischen[n] Vernunft“ vor dem „Glutkern“ des Glaubens“ (63).

Das solchermaßen skizzierte theologische Programm entwickelt der Vf. in dezidiert Ablehnung einer „Selbstisolation der Moderne“ (66). Erfrischend pointiert bestreitet der Vf. die Erhebung der Neuzeit als solche zum Wahrheitsargument (66). In einer sehr lesenswerten historischen Rekonstruktion (69–76) wird – ganz entgegen den Stereotypen christlicher Philosophiegeschichtsschreibung – Heraklit zum Zeugen eines Begriffs des Göttlichen als dessen, „worauf wir setzen, wenn wir unserer Erkenntnis wahrhaft Vertrauen schenken“ (72). In einer feinsinnigen und kenntnisreichen Exegese Platons entwickelt der Vf. einen zehnfach entfaltenen Begriff des Göttlichen (76–95), die in einer dem Vf. vielleicht selbst nicht ganz bewussten Identifikation des Sokrates mit Paulus mündet, wenn es da heißt, die „Standhaftigkeit des Sokrates“ nehme „dem Tod den Stachel“ (91). Kant wird vom Vf. als die „produktive Zerstörung der Gegenständlichkeit Gottes“ dargestellt (95–99). Das kantische Postulat der Unsterblichkeit deutet G. abseits konkreter und bildlicher Auferweckungshoffnungen als Notwendigkeit verantwortlichen Lebens in Ethik und Wissenschaft (99–110).

Wissen und Glauben werden vom Vf. als intellektuelle Leistungen, die einander wechselseitig bedingen, begriffen (113): „In der höchsten Leistung der Vernunft gehen Wissen und Glauben Hand in Hand.“ (133) Die in ihren Grundzügen ebenso originelle wie klassische philosophische Theologie des Vf.s wird von ihm in eine dezidiert die Leiblichkeit betonende Anthropologie eingebettet (Kap. 3), die Menschen im leiblich konstituierten geschichtlichen Zusammenhang ihrer Gattung begreift, zu der auch die kulturelle Entwicklung und mit ihr die Errungenschaften von Individualität und Innerlichkeit gehören. In diesem Kontext expliziert der Vf. den durch Phänomenologie und Hermeneutik populär gemachten Begriff des Sinns: Der intelligible Sinn, der Einsichten über das Ganze der Welt in Verbindung zu uns selbst ermöglicht, wird unterschieden vom bloß logisch rationalen Sinn (130). Die Intellektualität des Verstehens verbürgt die Bindung der Rationalität des Verstandes an ein „seiner selbst bewusste[s] Individuum“ (131), das als auf die Gesellschaft bezogenes das öffentliche Leben des gesellschaftlichen Ganzen trägt (142). Dieses Individuum ist nicht nur rational, sondern wesentlich auch emotional bestimmt (Kap. 4). Als fühlendes Wesen erleben Menschen sich als Erkennende, eingebettet in das Ganze einer Welt, die überwiegend unbegriffen bleibt und auf die Menschen, wo sie verantwortlich leben und handeln, sich dennoch immer vertrauensvoll beziehen.

Gott, den der Vf. als „Sinn des Sinns“ bestimmt (Kap. 5), kann nicht „derart im Jenseits“ verortet werden, „dass er gar nicht zur Welt gehört“ (223). Das Göttliche ist vielmehr zu denken „als das im Ganzen wirkende Moment der Welt“ (225), womit der Vf. aber nicht einfach die Schwelle zum Pantheismus überschreiten will. Dieser sage zu wenig über die Relation von Mensch und Welt (226) und bleibe deshalb in den Dimensionen von Ethik, Recht und Ästhetik eigenartig stumm. Es sei „kein Akt metaphysischer Missachtung des Geringfügigen, das Göttliche nicht in allem zu suchen“ (227), sondern vorzugsweise in dem, worin sich das Konfrontiertsein des Menschen mit der Welt statt seines einfachen Identischseins mit der Welt artikuliert (230). Dieses Konfrontiertsein fordert die Entfaltung der Personalität, die sich in der Erkenntnis und im Handeln universalisiert. Insofern dieser Prozess erlebt wird als Sich-geben des universalen Ganzen als dem Gegenüber des Menschen, sieht sich der Vf. bis an die Grenze eines theologischen Gnadenbegriffs geführt (266).

G. gelingt mit seinem Buch eine überaus lesenswerte Anwendung traditioneller Argumentationen rationaler Theologie auf den zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Kontext. Seine selbstbewusste Platon- und Kantauslegung mag der metaphysischen Mutlosigkeit entgegenwirken, in der weite Teile der zeitgenössischen Theologie ihre Zuflucht suchen entweder zu bibelbezogener und kirchenbezogener Binnenkommunikation oder in systemtheoretischer Selbstabgrenzung. Entgegen solchen Strategien der Isolation und Selbstretaktierung des Glaubens an Gott steht der Vf. intelligent und selbstbewusst für die Geltendmachung des Gottesbegriffs in seiner für das Menschsein konstitutiven Bedeutung.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Speyer, Wolfgang: *Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit*. Der Mensch als das Wesen des „Zwischen“. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 264 S. (Salzburger Theologische Studien, 51), kt € 29,00 ISBN: 978-3-7022-3349-5

Der langjährige Mitherausgeber des *Reallexikon[s] für Antike und Christentum* ergänzt mit dieser Sammlung neuerer, zumeist schon

andernorts (v.a. in der Zeitschrift *Philotheos*) veröffentlichter Artikel die vor einigen Jahren erschienene Summe seiner Gedanken (*Kosmos, Schöpfung, Nichts*. Der Mensch in der Entscheidung, Innsbruck 2010). Erneut zielt er auf eine Kritik am gegenwärtigen einseitig-materialistisch geprägten, areligiösen Welt- und Menschenbild. Titelgebend wird stattdessen ein Polaritätskonzept empfohlen, das sich v.a. aus griechisch-mythischen und anderen vorsokratischen Quellen speist und sich dann auch in verschiedenen biblischen Schriften bis hin zu Goethe wiederfindet. Die durchwegs unvermeidlichen Gegensätze, Ambivalenzen, Paradoxien (die Begriffe sind im Wesentlichen gleichbedeutend), welche die allgegenwärtige Welt und den Menschen in ihrer Entwicklung bestimmen, sollen immer wieder in eine gründende und zugleich anzuzielende göttliche Einheit, Ganzheit bzw. letztlich unfassbare Mitte im Sinne einer *coincidentia oppositorum* überführt werden – sinnfällig im vom Vf. wiederholt aufgerufenen und kommentierten Bild der mythischen Uroboros-Schlange. So könne sowohl ein unvermittelter Dualismus als auch ein reduktiver Monismus vermieden bzw. abgewehrt und der Kosmos wieder als ein allumfassender, mit durchgängig personalen Zügen ausgestatteter Organismus (219f) sowie der Mensch als *homo viator* „hin zum Wahren, Guten, Schönen und Heiligen“ (189) gesehen werden.

Die einzelnen Artikel umkreisen in immer neuen, oft redundanten Anläufen solche zu vermittelnden Polaritäten: Zeit (linear und kreisförmig – Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft) und Ewigkeit (Aion) (I); Theogonie, Kosmogonie und die Geistesgeschichte zwischen Anfang und Ende, Einheit und Gegensatz (II – dieser Teil ist neu); die für Kosmologie und Anthropologie leitenden Begriffe „Zentrum“ und „Mitte“ (III); der „gewachsene Mythos“ und seine vorgeschichtlichen, ganzheitlich orientierten Welt- und Menschenvorstellungen (IV); das menschliche Bewusstsein zwischen Irrationalität (Geheimem) und Rationalität (Offenbarem) (V); das Schöne zwischen Idealität an sich und ambivalenter Verwirklichung für uns (in der Frau und in der Kunst) (VI); das Böse als notwendiger Schatten des Guten (VII – ebenfalls neu); die ambivalenten antiken Unterwelt-Vorstellungen von den homerischen Epen bis hin zur antiken Religionskritik (VIII).

Speyer rekonstruiert (ähnlich wie G. Colli) den Weg vom Mythos zum Logos als Verfallsgeschichte: Das Jahrtausende währende, goldene „Zeitalter des Göttlichen“ (93) und sein ganzheitliches Menschenbild hat seinen vorgeschichtlichen Anfang im nach Art einer Uroffenbarung inspirierten „echten gewachsenen Mythos“ (vgl. IV.) – zu finden in dessen Bildersprache. Die darauffolgende „myth-historische Epoche“ der Dichtung eines Homer und der Orphik lautet mit ihrem Übergang vom Bild zum Begriff, vom Religiösen zum Ästhetischen sowie mit dem Aufkommen des diskursiven und geschichtlichen Denkens und einer wachsenden Tendenz zur Individualisierung und Profanierung den Verlust der ursprünglichen Einheit und Geborgenheit ein. Während dann die „religiöse Philosophie“ der Vorsokratiker und Platons, obwohl mythenkritisch, wenigstens noch mit ihrem mytho- und theologischen „vertikalen Denken“ den Ursprüngen nahe ist, siegt mit Aristoteles sowie den Wissenschaften der hellenistisch-römischen Epoche das „horizontale Denken“ ähnlich wie später die Aufklärung über die Romantik. In der *docta ignorantia* des Cusanus, dem Platonismus der Renaissance und Goethes romantischer Naturphilosophie ist jenes Denken zwar noch gegenwärtig, ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.s aber kommt die Horizontale endgültig als Rationalismus und Positivismus zur Vorherrschaft. Trotzdem ist nach wie vor „Logisches im Mythischen und Mythisches im Logischen anzutreffen“ (92; 152) – wie sich z.B. an C.G. Jungs Archetypen zeigen ließe (89) –, wie überhaupt „in der uns zugänglichen Wirklichkeit alle Erscheinungen mit allen in Verbindung stehen und in Verbindung treten“ (162): Mythos und Logos, Bild und Begriff, Traum und Wirklichkeit, undurchschaubare Irrationalität und durchschaubare Rationalität (167). Vermittlungsort dieser Gegensatzpaare kann nur und soll dann auch der Mensch sein (101f) (leitend ist hier die Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie) – symbolisiert im „Hermes Logos“ (172).

Wer das Heute verstehen will, so S.s Grundtenor, muss deshalb in die „Zeit der Mythenbildung zurückgehen“ (203). Diesen materialreichen, tastenden Versuch kritisch zu bewerten, kann nicht Sache dieser Rezension sein. Implizit soll aber so erneut (s.o.) die Relevanz lebenslangen historischen Forschens für heutige Problemlagen deutlich gemacht werden. Wenn es um eine Ergänzung einseitiger Welt- und Menschenbilder geht und Spuren des ursprünglich-mythischen im jüdisch-christlichen und im gegenwärtigen Denken aufgezeigt werden – man denke auch an die wachsende Anhängerschar des „Yin und Yang“ (96 u.ö.) und an die Rede von einer „Rückkehr des Mythos“ und vom „Unbehagen an der Immanenz“ –, mag man dem Vf. auch hier gern folgen und manche Anregung mitnehmen. S. strebt aber offensichtlich mehr an: eine grundsätzliche Kritik des derzeit vorherrschenden Verständnisses von Welt und Mensch. Dazu sind jedoch die recht pauschalen Bewertungen und die mangelnde differenzierte Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Diskursen nicht hinreichend; die Detailkenntnis und analytische Akribie des Historikers findet sich hier nicht wieder.

Zweierlei sei als problematisch herausgestellt: (1) Die Polaritätslogik regiert die Ausführungen ohne Blick für die Grenzen aller solcher Modelle bzw. Analogien – das ist schon der Naturphilosophie des beginnenden 19. Jh.s zum Verhängnis geworden (z.B. beim frühen Schelling und bei Goethe). (2) Die Deutung der antiken Geistesgeschichte als eines abfallenden Weges hin zu Aristoteles, dem „Philosophen des Horizontalen“ (81), unterschätzt dessen Beitrag via Boethius und Thomas von Aquin für das abendländisch-christliche Bild von der menschlichen Person als einem konkret-individuellen Freiheitssubjekt. Die Folge ist eine fast ausnahmslos (235f) abstrakte Rede von „dem Menschen“ (übrigens eine Gefahr jeder philosophisch-theologischen Anthropologie).

Die Folgen werden an zwei Stellen deutlich: Im Teil VII über das „Böse“ bleiben die Ausführungen beim unabwendbaren *malum metaphysicum* und so (ohne sie zu nennen) bei Leibniz' „bester aller möglichen Welten“ stehen. Physische und moralische Übel seien unvermeidlich, weil sie – der Polaritätslogik folgend – das jeweilige Gute wie der Schatten das Licht notwendig begleiten müssen (211). Die Theodizee-Frage erübrige sich (227), bleibt doch das letztendlich in einer *restitutio in integrum* alles verbindende göttliche Eine außerhalb dieser Problematik. Dem Rez.en, auch wenn er eine Hoffnung auf eine eschatologische Lösung keinesfalls leugnen will, sei die schon in Schellings Freiheitsschrift gestellte Frage erlaubt, ob angesichts der gravierenden „bösen“ Konsequenzen für den konkreten Menschen (besonders in der neueren Geschichte) nicht das Ganze der Kosmo- und Anthropogonie besser unterblieben wäre. So einfach werden wir also die Theodizee-Frage nicht los.

Das Schlusskap. von Teil VIII überzieht den Polaritätsgedanken dann endgültig:

„Zu der gegensätzlichen Spannung, unter der die Gesamtwirklichkeit steht, gehören notwendig (!) die beiden komplementären Jenseitsvorstellungen ‚Elysium‘/‚Insel der Seligen‘ und ‚Hades‘/‚Tartaros‘ ebenso wie die jüdische und christliche Vorstellung von ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘. So wie Leben und Tod und in gleicher Weise (!) Gut und Böse in unserer Welt einander gegenüberstehen und trotzdem untrennbar (!) miteinander verknüpft sind, so können in dieser unserer Wirklichkeit auch nicht ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘ voneinander getrennt werden. Leugnet man die ‚Hölle‘, wie dies heute oft geschieht, so fällt notwendig (!) auch der ‚Himmel‘ weg.“ (249f)

Das ist zumindest missverständlich, denn wäre der erlösende Zugang zum „Himmel“ mit solchen Kosten zwingend verbunden, dürfte man wohl nur noch, Dostojewskis Iwan Karamasow folgend, die Eintrittskarte eilends zurückgeben. „Yin und Yang“ bzw. ein mythisch-organisches Bild von Gott, Welt und Mensch haben eben auch ihre Grenzen.

Erfurt

Eberhard Tiefensee

Agamben, Giorgio: Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten. – Berlin: Matthes & Seitz 2015. 70 S., pb. € 10,00 ISBN: 978-3-95757-097-0

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat einen kleinen, in der deutschen Ausgabe 70 Seiten umfassenden Band vorgelegt, dessen Titel und Untertitel die zwei unabhängig voneinander entstandenen Vorträge über das Geheimnis des Bösen und über den Rücktritt Papst Benedikts XVI. anzeigen. Vorweg sei bemerkt, dass man sich wünschen würde, der Verlag hätte dem Vf. geraten, die Reihenfolge der Beiträge chronologisch nach ihrer Entstehung anzuordnen. So hätte man zuerst eine Einführung in das *mysterium iniquitatis* erhalten, um dann deutlicher im Licht dieser Reflexionen den später entstandenen Beitrag zum Amtsverzicht sehen zu können, zumal sich im Beitrag zu Benedikt XVI. viele Aussagen aus dem „Geheimnis des Bösen“ wiederholen. Nicht jedem Leser erschließt sich schon im ersten Beitrag der innere Zusammenhang der beiden Überlegungen des Vf.s.

A.s doppeltes Anliegen ist es im ersten Teil, „den Amtsverzicht Benedikts XVI. nachzuvollziehen, indem er in seinen theologischen und ekklesiologischen Kontext gestellt wird“ (9). Zugleich will er den „exemplarischen Charakter“ der Entscheidung herausstellen.

Diese zweite Zielsetzung wird zuerst angegangen und nur kurz entfaltet: A. sieht hinter Benedikts Entscheidung die neuzeitliche Krise, in die Institutionen nicht nur hinsichtlich ihrer Legalität, sondern – und noch viel mehr – ihrer Legitimität geraten sind. A. interpretiert den Amtsverzicht Benedikts XVI. als einen Akt des Protestes: „Angesichts einer für die Problematik ihrer Legitimität unempfindlichen Kurie, die lediglich den Erfordernissen der Wirtschaft und der weltlichen Macht zu genügen versucht, entscheidet sich Benedikt XVI. für die geistliche Macht, der in seinen Augen einzig dadurch Geltung verschafft werden kann, indem er auf das Amt des Stellvertreters Christi verzichtet – und so die Kirche in ihren Grundfesten erschüttert.“ (13)

Noch interessanter als diese in der Grundgestalt schon Topos gewordene Interpretation ist A.s Bezug auf einen frühen, für den künftigen Weg Ratzingers nicht unwichtigen Aufsatz zum „Kirchenbegriff des Tyconius im ‚Liber regularum‘“, der 1956 in der *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* veröffentlicht wurde. Dort wird u.a. das Problem der sündigen und der begnadeten Seite der Kirche behandelt, aber nicht, wie später bei dem von Tyconius beeinflussten Augustinus, als Antithetik, sondern als Realität, die als zwei Seiten innerhalb der Kirche besteht. Es gilt bei Tyconius nicht Jerusalem oder Babylon, „sondern Jerusalem ist zugleich auch Babylon, es schließt Babylon ein“, wie der frühe Ratzinger liest. Kirche ist bis zum Ende der Zeiten Kirche Christi und Kirche des Antichrist, Kirche der Niederträchtigen und der Gerechten (16). Deswegen spielt sich das eschatologische Drama nicht in einem fernen Einst ab, sondern vollzieht sich beständig. Das *mysterium iniquitatis* qualifiziert nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes als Gegenwart (27). Indem A. eine solchermaßen präsentische Eschatologie skizziert, fordert er von der Kirche, sich *jetzt* dem Konflikt ihrer zwei Seiten zu stellen, sie weder als ontologische Realität zu zementieren noch als eschatologisch-apokalyptische Größe für die Gegenwart irrelevant zu machen. Für A. war Benedikts Entschluss alles andere als Feigheit. Er war Ausdruck des Mutes, den man „als Fähigkeit, mit dem eigenen Ende in Beziehung zu stehen“ (29) beschreiben kann. Diesen Bezug – nach A. „die eigentliche Botschaft“ des Amtsverzichts – deutet A. nicht auf die Person Joseph Ratzingers und seine körperliche Verfasstheit hin, sondern auf die Kirche.

Im zweiten der Beiträge A.s „*Mysterium iniquitatis*. Geschichte als Geheimnis“ erkennt man, dass dieser Vortrag der Reflexion über den Rücktritt vorausging. Hier wird die eschatologische Frage ausführlich dargelegt. Die Grundthese des Vf.s, dass das Christentum eine geschichtliche Größe ist, wird auf dem Weg von Paulus zu Tyconius und Augustinus dargestellt und mit dem Mysterienbegriff Odo Casels erläutert. Damit will der Vf. ein Verständnis korrigieren, das die eschatologische Dimension des Bösen, das „Drama der Endzeit“ (56), aufgegeben und in eine zeitlose, ontologische Struktur (55) überführt hat, in der das Geheimnis des Bösen statisch zu einer „Realität unserer täglichen Erfahrung“ (56) erklärt wird.

A. betont, dass das Böse „kein *theologisches* Schauerdrama [...], sondern ein *historisches* Drama“ (58) sei. Von dieser Entscheidung her versteht man, warum A. (im ersten Beitrag) im Amtsverzicht Benedikts XVI. einen Akt sieht, der „die Sprengkraft des eschatologischen Geheimnisses wieder zutage treten“ (29) lässt und damit nicht als private Lebensentscheidung eines müde gewordenen Amtsträgers verstanden werden kann, sondern über das Persönliche hinausreicht und der Kirche das Angebot unterbreitet, „mit dem Ende der Zeiten wieder in Beziehung treten zu können“ (29).

Wer sich durch A. anregen lässt, den frühen Beitrag Ratzingers zu Tyconius' Ekklesiologie und die Antwort des Augustinus auf den donatistischen Theologen zu studieren, stößt freilich noch auf weitere Dimensionen. Die Feststellung des Tyconius, dass Gute und Böse zur Kirche gehören, dass in ihr Christ und Antichrist zu finden sind, dass sie demnach Jerusalem und Babylon ist, korrigierte Augustinus dadurch entscheidend, dass er die Auseinandersetzung und das Drama der Scheidung schon jetzt gegeben sieht. Hätte der Vf. auch diese Diskussion einbezogen, wäre es noch einsichtiger, warum der Amtsverzicht von 2013 nicht das Ergebnis einer Enttäuschung über die Skandale oder Unzulänglichkeiten der Mitarbeiter war, so sehr diese vordergründig auch dazu beigetragen haben mögen. Die Darstellung der Kriterien, die Tyconius für die Kirchenzugehörigkeit mit *fides* und nicht mit *communio* benennt, böten darüber hinaus Stoff auch für aktuelle Diskussionen um die Sakramententheologie.

Dass den beiden Vorträgen als Anhang die Erklärungen Coelestins V. (1294) und Benedikts XVI. (2013) in Latein und Deutsch beigegeben sind, rundet die Lektüre philologisch und theologisch erfreulich ab. A. vergisst nicht zu erwähnen, dass Benedikt XVI. bereits 2009 das Grab des Pietro di Morrone (Coelestin V.) in L'Aquila besucht und sein Pallium darauf abgelegt hatte.

Vatikanstadt

Achim Buckenmaier

Systematische Theologie

Blanke, Eberhard: Systemtheoretische Einführung in die Theologie. – Marburg: Tectum 2014. 184 S., pb. € 29,95 ISBN: 978-3-8288-3281-7

Mit seiner systemtheoretischen Einführung will Eberhard Blanke keinen Überblick über systemtheoretische Ansätze in der Theologie liefern, er verfolgt stattdessen das anspruchsvolle Ziel, Möglichkeit und Inhalt der Theologie mit systemtheoretischen Mitteln zu rekonstruieren. Die wichtigste Weichenstellung ist dabei ganz auf der Linie der Luhmann'schen Systemtheorie die „Umstellung von Sein auf Sinn und von Bewusstsein auf Kommunikation“ (4–5). Theologie gestaltet sich als Reflexion der Religion oder als Beobachtung zweiter Ordnung religiöser Kommunikation. Es wird im Buch schnell deutlich, dass eine mangelnde Vertrautheit mit dem systemtheoretischen Jargon das Verständnis dieser Einführung immens erschwert.

Nach einer knappen Einleitung, in der die theoretischen Grundannahmen und Bezüge (vom Phänomen- zum Problembezug und von Metaphern zu Begriffen) erörtert werden, wendet sich das Buch im zweiten Abschnitt (17–66) im Sinne einer Propädeutik den zentralen systemtheoretischen Grundbegriffen (Sinn, System und Umwelt, Operation und Beobachtung, Kommunikation) zu. Dies ist insofern nachvollziehbar, als die Klärung von Begriffentscheidungen und methodischen Vorgehen in der Theologie eher eine Randexistenz führt. „Begriffe werden als gegeben vorausgesetzt oder es wird unterstellt, dass ihr Sinn auch außerhalb der jeweiligen Verwendung garantiert ist.“ (13) B. setzt Unterscheidungstheoretisch an und moniert, dass die „bisherige Theologie“, da sie ihre Begriffe unterscheidungsfrei einführe, „an unterscheidungslosen Erst- und Letztbegriffen“ hängen bleibe, „die Sinn weder ein- noch ausschließen können“ (23).

B.s Einführung thematisiert ihre grundbegrifflichen Ent- und Unterscheidungen. Allerdings wäre es wünschenswert, wenn die Wahl dieser Begriffe begründet würde. „Wir nehmen Sinn als Grundbegriff der Theologie.“ (17) Warum nicht stattdessen Kontingenz, Komplexität, Evolution, gesellschaftliche Differenzierung oder Autopoiesis? Selbstverständlich kann man bei einem unterscheidungstheoretischen Zugriff beliebig starten und dann sehen, wie weit man kommt. Aber bei einer Einführung in die Theologie, die eine Grundlegung liefern möchte, sollte die Wahl der zentralen Unterscheidungen dann als sachlich begründet ausgewiesen werden. Zudem ist auch die Wahl des theoretischen Instrumentariums, also hier die Systemtheorie Niklas Luhmanns, als begründet auszuweisen. Das geschieht allerdings nicht – und so wird eine in den Grundzügen orthodoxe Luhmanninterpretation unterscheidungs- und damit alternativlos als theoretische Grundlage präsentiert. Das führt in der Durchführung letztlich dazu, diese Spitze sei erlaubt, dass das Luhmannzitat in der Regel den Schriftbeleg ersetzt.

Der dritte Abschnitt des Buches (67–93) wendet sich dann dem Verhältnis von Religion und Theologie zu. Theologie ist die Reflexionstheorie der Religion. Religiöse Kommunikation und ihre Reflexion verhalten sich zueinander wie Beobachtung erster und zweiter Ordnung. So ist Theologie autonom und heteronom zugleich: „In der Wahl ihres Beobachtungsbezuges ist die Theologie unfrei (heteronom), da sie sich auf Religion bezieht, in der Wahl ihrer operativ verwendeten Unterscheidungen ist die Theologie autonom.“ (69) Die Reflexion religiöser Kommunikation vollzieht sich als Beschreibung, Wiederbeschreibung und Umschreibung der vorgefundenen religiösen und theologischen Kommunikation. Daher ist Theologie, überspitzt gesagt, undogmatisch, sofern man unter Dogmatik die Fixierung von Sinn durch Letzt- und Abschlussbegriffe versteht. An die Stelle dieser Fixierung rückt unter der Verwendung des systemtheoretischen Instrumentariums die Reflexion als „Unterscheidungsmanagement“ (79). Theologie tritt als Reflexion des Systems neben dessen Funktion für die Gesellschaft und ihren Leistungen für andere Subsysteme der Gesellschaft. Die Leistungen bestimmt B. als „Dienst an sozialen und psychischen Systemen“ (also Diakonie und Seelsorge), die Funktion des Religionssystems in der „geistlichen Kommunikation“ (86).

Dies ist eine eigenwillige Luhmanninterpretation. In den kanonischen Texten Luhmanns liest sich das anders. „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“, definiert Luhmann in der „Religion der Gesellschaft“ (N. LUHMANN: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André KIESERLING, Frankfurt 2000, 127). Selbstverständlich wird diese Bestimmbarkeit mittels religiöser – nicht zwingend geistlicher – Kommunikation hergestellt, aber damit fallen Kommunikation und Funktion nicht zusammen. Ebenso eigenwillig ist B.s Bestimmung der Theologie als Subsystem des Religionssystems. Wenn Theologie Subsystem der Religion wäre, würde sie sich durch religiöse Kommunikation autopoietisch reproduzieren. Aber theologische Kommunikation ist nicht selbst religiöse Kommunikation, sondern die Beobachtung religiöser Kommunikation; anders wäre eine Selbstbeschreibung des Systems auch gar nicht denkbar.

Der vierte und umfangreichste Abschnitt (95–155) befasst sich mit den „Programmen der Theologie“. Hier folgt B. den drei Dimensionen des Sinns und entfaltet Theologie in ihrer zeitlichen, sachlichen und sozialen Dimension. In der zeitlichen Dimension tritt Theologie als historische Theologie auf. Sie bezieht sich in der Regel auf den in Texten kondensierten Sinn. Damit stellt sich die Frage nach der Relevanz und Geltung bestimmter Texte, die durch die Bestimmung eines Textbestandes als Kanon beantwortet wird. Dies allein ist allerdings noch nicht ausreichend, da dieser Textbestand keine innere Einheit aufweist, weshalb die Aufgabe besteht, einen Kanon im Kanon zu formulieren. Dies wiederum historisiert die Theologie, weil sich die Bestimmung des Kanons im Kanon immer wieder zeitbezogen, nämlich gegenwärtig vollzieht.

Die sachliche Dimension der Theologie entwickelt B. an den Grundbegriffen Welt, Gott und Christus. Welt wird in diesem Zusammenhang verstanden als die Einheit der Unterscheidung von Gesellschaft und Umwelt (110). Fraglich scheint mir B.s Gedanke der Bestimmbarkeit der Welt zu sein. Denn Luhmann entfaltet den Weltbegriff in zwei Zusammenhängen, die jeweils die letzte Unbestimmbarkeit der Welt formulieren: einmal Welt als Letztthorizont allen Sinnes, zum anderen beobachtungstheoretisch als „unmarked space“ oder „state“, also als das, was bei jeder Unterscheidung vorausgesetzt und das, was mit jeder Unterscheidung unbezeichnet mitgeführt wird.

Auch den Gottesbegriff will B. unterscheidungstheoretisch fundieren. Ausgangspunkt ist die Bestimmung des Gottesbegriffes als Kontingenzformel. Die fundierende Unterscheidung ist traditionell die zwischen Schöpfung und Schöpfer. Damit werden Gott und Welt so aufeinander bezogen, dass sich folgen lässt:

„Als differenzloser Gegenbegriff zum differenzlosen Begriff Welt bezeichnet Gott den imaginären Wert von Welt.“ (125) Was dies allerdings bedeuten soll, müsste dann auch ausführlicher entfaltet werden. Auch der Christusbegriff wird von B. entlang traditioneller Bestimmungen entwickelt. Die Offenbarung Gottes in Christus ist „Selbstbeobachtung durch Fremdbeobachtung“ (130). Oder in der Begrifflichkeit Spencer Browns: es geht um das re-entry der Unterscheidung von Beobachtbarem und Unbeobachtbarem in das Beobachtbare.

In der sozialen Dimension bezieht sich Theologie schließlich auf die Kirche, auf den Dienst und auf Rituale. Hier ist der Leistungsbezug differenziert in den Dienst für soziale (Diakonie) und psychische Systeme (Seelsorge). Hier versteht B. Diakonie im weitesten Sinne als Gesellschaftsdiakonie, wenn er annimmt, dass Diakonie über den Umweg über einzelne psychische Systeme soziale Systeme verändern will (146). Unter dem Ritualbegriff subsumiert B. insbes. den Gottesdienst als „ritualisierte Selbstvergewisserung“ (150).

„Was ist theologisch an der Theologie?“ fragt B. in seiner Einleitung. Diese Frage wird für viele Leserinnen und Leser auch nach der Lektüre des Buches unbeantwortet bleiben. Und das kann auch gar nicht anders sein, wenn die Beobachtung theologischer Kommunikation wie auch die Beobachtung religiöser Kommunikation stets aktuell anhand eigener Entscheidungen operiert und sieht, was sie sieht, und nicht sieht, was sie nicht sieht.

Ludwigshafen

Hans-Ulrich Dallmann

Möllenbeck, Thomas: *Endliche Freiheit unendlich zu sein*. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus. – Paderborn: Schöningh 2012. 320 S. (Paderborner Theologische Studien, 53), kt € 39,90 ISBN: 978-3-506-77015-8

Möllenbeck präsentiert in seiner von Thomas Pröpper († 2015) angeregten, 2004 von Dieter Hattrup angenommenen und 2012 publizierten Diss. (5) ein umfangreiches Plädoyer für den Scotismus (Einleitung: 9–18). Das mag an längst vergangene Schuldebatten erinnern. Doch M. sympathisiert mit der Einschätzung von Philosophiehistorikern, die das Denken des Johannes Duns Scotus als besonders anschlussfähig für Diskurse der Moderne betrachten, da es das Freiheits- und Individualitätsparadigma der Moderne antizipiert.

M. wertet im ersten Teil seiner Arbeit (19–76) die Scotusforschung von Ludger Honnefelder fundamentaltheologisch aus. Danach empfiehlt sich der freiheitstheoretische Ansatz von Scotus zuerst aus systematischen Gründen als Anknüpfungspunkt der Theologie, da Offenbarungs- und Heilsgeschichte als Resultat der Kooperation von göttlicher und menschlicher Freiheit zu begreifen sind. M. zufolge verbindet Scotus das Freiheitsparadigma mit der Kategorie der synchronen Kontingenz. Gemeint sind geschichtliche Ereignisse, die gleichzeitig eintreten, aber auch genauso gut nicht eintreten können, also unableitbar sind. Synchroner Kontingenz und Freiheit gehören M. zufolge zu den Essentials einer scotischen Metaphysik als *scientia transcendens*. Als prominentes Gegenbeispiel versteht M. die aristotelische Theologie, nach der Gott an der Spitze einer kosmischen Pyramide alles Wirkliche notwendigerweise auf sich hin bewegt. Der transzendente und in jeder Hinsicht vollkommene Gott muss demgegenüber als unendliches Freiheitswesen verstanden werden. M. diskutiert eine Konsequenz dieser Überlegung: Das Wollen muss grundlos bleiben, soll es nicht zu einem kausal bestimmten Naturgeschehen degradiert werden. M. wehrt sich gegen die populäre Einschätzung, nach der diese Erklärung des Willens durch sich selbst auf eine metaphysische Apotheose der reinen Willkür hinausläuft. Vielmehr ergebe sich umgekehrt: Die menschliche Rationalität liegt auf der Seite des Willens, da der Verstand nur zwingende Gründe erfasst, die ihn auf die Seite der Natur mit ihren notwendigen Verhältnissen rücken. Allein die Rationalität des Willens erfasst das Kontingente, Einmalige und Individuelle, während der Verstand sich im Allgemeinen und Gattungshaften bewegt. Darum könne auch nur ein Gott unendlicher Willensfreiheit Schöpfer einer kontingenten Welt und Subjekt einer Offenbarung sein. Letztere stelle folglich ein *objectum voluntarium* dar. Darum versteht sich die Theologie nicht als *scientia*, die Notwendigkeitsgründe identifiziert, sondern als praktische „Freiheitswissenschaft“ (68); sie verpflichtet sich der Rationalität des Willens. Die Rationalität wesentlicher Glaubensinhalte ist ausreichend gesichert, wenn man bereit ist, sie von Gott aus in ihrer Objektivität zu erfassen. Dieser Gottesstandpunkt ist zwar *pro statu isto* nicht realisierbar, aber als transzendentes Ideal und Regel der Theologie konsistent zu formulieren. Außerdem ist die Kompossibilität der Termini *ens* und *infinitum* apagogisch plausibel zu machen, insofern der Zusammensetzung beider Termini nichts widerspricht. Auf diese Weise kann sich der philosophische Verstand davon überzeugen, dass der Bezugspunkt des Ideals der Theologie zu legitimieren ist. Da die Freiheit der Offenbarung deren Unableitbarkeit fordert, erörtert M. die heikle Frage, inwieweit der Mensch durch seine Natur auf die Offenbarung und das übernatürliche Heil bezogen ist. Danach kann der Bezug niemals die Qualität eines Naturdranges haben. Scotus zufolge ist lediglich eine *aptitudo* – eine Geeignetheit – der menschlichen Natur für die Inkarnation zu konstatieren bzw. eine passive *potentia oboedientialis* hinsichtlich des Offenbarungseignisses und des Heils. Die Annahme einer aktivischen, dynamischen Bezogenheit auf die Offenbarung, die Thomas von Aquin voraussetzt, widerspricht der Kontingenz der Offenbarung.

M. erörtert im Anschluss die epistemologischen Konsequenzen des scotischen Ansatzes im Horizont der von Lessing vorgetragenen Problematisierung kontingenter Offenbarungseignisse als Grundlage einer Religion mit universalem Wahrheitsanspruch (77–94). Wollte man Lessings Kritik geschichtlicher Wahrheit mit Universalitätsanspruch durch Transformation der Offenbarungsgeschichte in notwendige und allgemeine Wahrheiten der Vernunft parieren, würde man die Rationalität der Freiheit der Rationalität der Vernunft opfern und konzeptionell die Unableitbarkeit der Offenbarung verlieren, was theologisch inakzeptabel ist.

Im zweiten Teil (95–227) diskutiert der Vf. die fundamentaltheologische Antwort von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar auf Lessings Ansatz. Ziel ihrer Antworten ist der Aufweis eines metaphysischen Anknüpfungspunkts für Offenbarung und Theologie. In beiden Antworten gewinnt nicht das Freiheitsparadigma, sondern die Ontologie maßgebliche Relevanz. M. klassifiziert sie deshalb als Ansätze, die zwar gegenüber Lessing eine Erfahrung des Transzendenten in der Kontingenz des Seienden theoretisieren und damit einen Anknüpfungspunkt der Offenbarung nennen. Aber die Dominanz der Ontologie würde dem freiheitlichen Geschehen der Offenbarung konzeptionell nicht gerecht werden. Besonders bei Rahner sei dies der Fall, weil er seine Seinsdeutung dem Primat des Erkennens unterstellt. Deshalb wird, so M., die Freiheit als Verborgensein des Seins unterbestimmt (116). Außerdem würde Rahner den Freiheitsvollzug als Kopie der Selbsterkenntnis konzipieren. Andersheit und Intersubjektivität kommen daher zuerst als Momente notwendiger Selbstvermittlung in den Blick (121). Die Fundamentaltheologie des kontingenten Offenbarungsgeschehens gerät in dieses gedankliche Gefälle: Die Offenbarung wird zur übernatürlichen transzendentalen Bestimmung des Erkenntnisobjekts, das durch den Vorgriff auf das Sein konstituiert ist. Die (Heils-)Geschichte wird zur Explikation der transzendentalen Erfahrung. M. weiß, dass er mit dieser Rahner-Kritik dem magistralen Strom von Peter Eicher und vielen anderen folgt. Mit einer umfangreichen, akribischen Analyse der Maréchal-Rezeption Rahners beansprucht M., die bekannte Problematisierung der Transzendentalmetaphysik Rahners zu bestätigen.

Obgleich von Balthasar eine Phänomenologie des Seins als Liebe entwickelt und Ontologie mit der Dramatik der gottmenschlichen Interaktion verbindet, verfällt sie M.s Kritik, nicht zuletzt deshalb, weil die Ontologie in der geistigen Landschaft der Gegenwart keinen Anknüpfungspunkt für die Theologie sicherstelle, eher die Kategorie des Sinns.

Im dritten Teil seiner Arbeit (229–371) verteidigt M. die These, dass ein allgemeines Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis auch im Kontext einer pluralismusorientierten Postmoderne den Referenzrahmen für die Offenbarungstheologie darstellt. Zu diesem Zweck lasse sich das Freiheitsparadigma mit der Frage nach einem allgemeinen Letztsinn verbinden (Verwey). Zur näheren Bestimmung dieses Referenzrahmens spielt M. verschiedene Definitionen des Begriffs von einer alles bestimmenden Wirklichkeit durch. Als Orientierungskriterium fungiert das endlich-freie Subjekt. Bestätigung findet Präppers favorisierte Rede von einer formal unbedingten Freiheit des Menschen. Ihr Begriff schließt die Möglichkeit ein, dass der Mensch unendlich-ewig wird. Denn der Begriff von der formal unbedingten, aber material-gehaltlich bedingten Freiheit des Menschen schließt ebenso den Begriff von einer unendlichen Freiheit formaler und materialer Unbedingtheit ein. Diese unendliche Freiheit konstituiert die Möglichkeit der endlichen Freiheit, unendlich zu sein.

Die „Endbetrachtung“ (357–371) affirmiert die Option für den Scotismus, da er jeden Seinsmonismus verhindert. Dieser Monismus sehe nicht im Freiheits-subjekt, sondern im Sein die Wirkmacht, die kontingente Ereignisse herbeiführt; er setze das Subjekt zum Epiphänomen des Seins herab.

M.s systematisch orientierte Scotismus-Renaissance lebt von ihrer gedanklichen Nähe zur katholischen Fundamentaltheologie der Gegenwart. In ihrer Kritik der Seinsphilosophie als Anknüpfungspunkt der Offenbarungstheologie rekapituliert sie in historischer Perspektive Präppers und Verweys Kritik an transzendentalontologischen Ansätzen des Thomismus im 20. Jh. Die Kritik dieser Kritik wird von M. freilich nicht rezipiert. Von Andeutungen abgesehen, fehlt eine systematische Verknüpfung des Scotismus mit der Münsteraner und Freiburger Fundamentaltheologie. Für dieses Vorhaben bietet M. aber wertvolle Bausteine. Die ökumenische und interkulturelle Anschlussfähigkeit der favorisierten Subjekt- und Freiheitstheorie katholischer Provenienz müsste ebenfalls entwickelt werden. In der Fachphilosophie wartet sie noch darauf, breiter entdeckt und rezipiert zu werden. Mag die vorliegende Studie von M. dazu eine Anregung geben.

Bonn

Michael Schulz

„Mitarbeiter der Wahrheit“. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, hg. v. Christoph Raedel. – Göttingen: Edition Ruprecht 2013. 253 S., pb. € 32,00 ISBN: 978-3-8469-0168-7

Auf der Grundlage des dreibändigen *Jesus-Buches* von Joseph Ratzinger bzw. von Benedikt XVI. und des von ihm ausgerufenen *Jahres des Glaubens* sehen die vornehmlich aus dem freikirchlich-evangelikalen Spektrum kommenden evangelischen Vf. des vorliegenden Bandes die Bestätigung für eine „neue Koalition“ zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelikal geprägtem Protestantismus (9). Der Hg.

des Bandes, der Systematiker *Christoph Raedel* von der Freien Theol. Hochschule Gießen, sieht angesichts der von Ratzinger diagnostizierten Herausforderung der Kirche durch die postchristliche, pluralistische Gesellschaft mit ihrer relativistischen Grundhaltung die gemeinsame Aufgabe einer „geistliche[n] Ökumene zum Zeugnis für die Welt“ (10). Denn Ratzingers Konzentration auf die Vermittlung der in Jesus Christus gegebenen Wahrheit und auf einen entsprechend theologischen Zugang zur historisch-kritischen Methode korreliere mit der Zielsetzung „schriftgebundener evangelischer Theologie“ (14). Der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *Kurt Kardinal Koch*, unterstreicht in seiner Replik auf die evangelischen Beiträge die „Zeugnis-Ökumene“ als gemeinsame Suche und Verkündigung der in Jesus Christus gegebenen universalen Wahrheit (237). Deshalb bezeichnet der Hg. abschließend den Band als Einladung für eine solche „Zeugnis-Ökumene“, „für die das gemeinsame Studium der Bibel und das Fragen nach der Wahrheit elementar wichtig sind“ (238). Der Aufruf aus 3. Joh 8, „Mitarbeiter der Wahrheit“ zu werden, den Ratzinger als Motto seiner Bischofsweihe wählte, gelte für alle Christen (239).

Mit dieser harmonischen Grundausrichtung unterstreichen die Vf. zwar die Annäherung von römisch-katholischer Kirche und freikirchlichem Protestantismus in ihrer Bedeutung für die gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, aber sie vernachlässigen dabei zugleich Problemstellungen, die nicht unerheblich sind, und bauen zuweilen unangemessene Fronten zum übrigen Protestantismus auf. Ökumenisch orientiert man sich an Walter Kardinal Kaspers Ausrichtung an einer „geistlichen Ökumene“, wodurch eine Verschiebung „vom Modus der Lehrverkündigung zum Grund und Gegenstand der Lehrverkündigung“ (11) gesucht wird, nämlich zu dem in Christus offenbaren dreieinigen Gott und seiner Hinwendung zur Welt (14). Dass Modus und Gegenstand der Verkündigung jedoch nicht immer zu trennen sind, tritt dabei in den Hintergrund, was zu den angedeuteten Defiziten führt, während die Konzentration auf die gemeinsame Glaubensgrundlage und ihre hermeneutischen Zugänge durchaus an etliche bedeutende theologische Grundorientierungen zu erinnern vermag. Im Blick auf die einzelnen Beiträge kann hier beides nur knapp angedeutet werden.

Der Neutestamentler *Roland Deines* (Nottingham) verteidigt in Auseinandersetzung mit den Reaktionen exegetischer Fachkollegen auf Ratzingers *Jesus-Buch* dessen „methodologische Offenheit für das Eintreten Gottes in die menschliche Geschichte“ (62). Denn Ratzinger kritisiere zu Recht an einer „rein historischen“ Methode, die Gottes Handeln durch Jesus in der Geschichte ausklammere, dass sie das biblische Zeugnis so nicht angemessen erfassen könne. „D.h., wer an den in der Bibel bezeugten Gott glaubt, kann und braucht nicht so zu tun – insofern für diese Weltsicht ein ‚epistemischer Status‘ reklamiert wird –, als könne das Leben Jesu ohne das Handeln dieses Gottes beschrieben werden.“ (65) Deshalb sei eine weitere hermeneutische Auseinandersetzung über das Verständnis von „Historizität“ sinnvoll. *Rainer Riesner*, ebenfalls Neutestamentler (TU Dortmund), verweist darauf, dass unterschiedliche exegetische Orientierungen heute quer durch die Konfessionen gehen. Auch er würdigt die Wahrnehmung des Eingreifens Gottes in die Geschichte, weshalb die Auferstehung nicht wie bei Ratzingers Kritiker *Notger Slenczka* darauf reduziert werden könne, dass die Vergangenheit des Lebens Jesu im Bewusstsein der Jünger gegenwärtig werde. „Ob Jesus nur war oder ob er auch ist – das hängt an der Auferstehung.“ (81) Deshalb sei folgender Einsicht Ratzingers zuzustimmen: „Nur ein wirkliches Ereignis von radikaler neuer Qualität konnte die apostolische Predigt ermöglichen, die nicht mit Spekulationen oder inneren, mystischen Erfahrungen zu erklären ist. Sie lebt in ihrer Kühnheit und Neuheit von der Wucht des Geschehens, das niemand erdacht hatte und das alle Vorstellungen sprengte“ (Jesus II, 301).“ (84) Die über eine solche sachliche und berechtigte Auseinandersetzung hinausgehenden pauschalen Seitenhiebe gegen den „Neoprotestantismus“ insgesamt, der das *sola scriptura* nicht mehr ernst nehme, werden der evangelischen Theologie allerdings nicht annähernd gerecht.

Die Kirchengeschichtlerin der Freien Theol. Hochschule Gießen, *Ulrike Treusch*, hebt hervor, dass Ratzinger sein Wahrheitsverständnis im Rückgriff auf Augustin entfaltet, der auch für Luther als bedeutendster patristischer Zeuge gegolten habe. Während sie dabei Ratzingers Traditionsverständnis („Überhang von Offenbarung über Schrift“) aus protestantischer Sicht zu Recht kritisiert – ohne auf inhaltliche Konsequenzen einzugehen –, setzt sie sich mit Ratzingers Postulat der natürlich gegebenen vernünftigen Einsicht in die Wahrheit nicht einmal auseinander (114). Deshalb kann ihre Schlussfolgerung, Ratzingers Wahrheitsanspruch gegenüber dem gesellschaftlichen Relativismus könne „ein Denkstoß für die protestantische Theologie sein“ (115), nur ambivalent bleiben. Der Systematiker *Werner Neuer* (Theol. Seminar St. Chrischona bei Basel) zeigt im Blick auf Ratzingers Religionstheologie, dass interreligiöser Dialog für Ratzinger keine Relativierung der Wahrheit sein darf, sondern auf deren Darlegung und Erkenntnis zielt, was Luthers Einsicht in die Gewissheit des Evangeliums entspreche (123). Nach Ratzinger können nichtchristliche Religionen sowohl Elemente der Heilsvorbereitung enthalten (z.B. Öffnung für Gott) als auch Hindernisse für das Heil (z.B. Aberglaube). *Christoph Raedel* kritisiert in seinem eige-

nen spezifischen Beitrag über Ratzingers Ethik dessen mangelnde Wahrnehmung der durch die Sünde korrumpierten menschlichen Vernunft und Freiheit (zu optimistische natürliche Wahrheitserkenntnis) sowie Ratzingers Vernachlässigung des Hl. Geistes, der *allen* Christen das Wahrheitszeugnis ermögliche (168ff). In der mit Christus gegebenen *einen* Wahrheit, die Ratzinger als Voraussetzung einer Nachfolgeethik betont, sieht Raedel die materialen ethischen Gemeinsamkeiten evangelischer und katholischer Theologie, wenn etwa nach Ratzinger die Demut des Gekreuzigten „Mitteln des Zwanges und der Gewalt in der Kommunikation des Glaubens keinen Raum“ (171) lasse. Die Frage, wie ernst Ratzinger das in der Auseinandersetzung mit kritischen Theologen in seiner eigenen Kirchen genommen hat, stellt Raedel nicht.

Auch die pfingstlerische Theologin *Cheryl Bridges Johns* (Cleveland) sieht Berührungspunkte mit Ratzingers Leidenschaft für die Wahrheit, wofür bei den Pfingstlern die Reinigung durch den Hl. Geist stehe, den Ratzinger allerdings in seiner christozentrischen Ausrichtung an der Einheit Gottes vernachlässige. Dadurch werde die Kirche zu einem Kollektivsubjekt, das die Geistbegabung der Einzelnen ebenso in den Hintergrund dränge wie die Geistbegabung der Frauen (178ff). Im Blick auf die gesellschaftspolitische Orientierung der Befreiungstheologie fügt sie hinzu: „Der traditionelle Katholizismus hat es ebenso wie die Basisgemeinden versäumt, diese Kraft anzubieten.“ (183) Das erkläre den Erfolg der Pfingstbewegung, die zugleich „ein Signal für das Ende der protestantischen Ära“ (188) darstelle und gemeinsam mit dem Katholizismus eine neue Theonomie anbieten könne. Diese Aussage ist der Höhepunkt völlig unqualifizierter Frontstellungen gegenüber dem übrigen Protestantismus. *Geoffrey Wainwright*, Systematiker in Durham, bekräftigt Ratzingers Auffassung, die Liturgie könne die sie umgebende öffentliche Kultur sichtbar und inspirieren, sodass sie „ihr Potential entfalten kann, auf eine gegenwärtige Gesellschaft einzuwirken, die auf intellektueller, sozialer, moralischer, ästhetischer und religiöser Ebene von einem irigen lähmenden Relativismus bestimmt ist“ (220). Abgesehen von der Frage, ob dieser liturgische Universalanspruch wirklich greift, kann es nur verwundern, dass der evangelische Theologe Wainwright zur Durchsetzung dieser liturgischen Kraft auf die lehramtliche Macht Ratzingers als Papst Benedikt XVI. setzt (220).

In seiner Replik auf die evangelischen Beiträge aus dem vorwiegend freikirchlich-evangelikalen Spektrum erörtert *Kurt Kardinal Koch* noch einmal die Bedeutung, die Ratzingers Konzentration auf die Vermittlung der in Christus gegebenen Wahrheit für die Überwindung der „Diktatur des Relativismus“ zukommt. Gegenüber der relativistischen Gegenwartskultur und rein pluralistischen Religions-theorien sei der in Christus gegebene Wahrheitsanspruch wahrzunehmen: „Wer sich diesem Anspruch stellt, dem muss es von selbst um die Glaubwürdigkeit der Wahrheit und die Vernünftigkeit des Glaubens gehen.“ (224) Im christlichen Glauben gehe das Wort Gottes dem Denken immer voraus, weshalb die Vernunft das „Nach-Denken“ der Glaubenswahrheit vollziehe. „Die Theologie kann das Wort Gottes nicht erzeugen; sie kann es vielmehr nur bezeugen“, sie kann es „nicht herstellen“, sondern „nur darstellen“ (226). Damit unterstreicht Koch die hermeneutische Grundorientierung der Beiträge des Bandes, mit dem Ergebnis, dass sich Christen in dieser Ausrichtung als „Mitarbeiter der Wahrheit“ verstehen, „und zwar in jenem ökumenischen Geist, der in jedem Beitrag des vorliegenden Bandes durchscheint“ (237). Wie diese gemeinsame Suche und Bezeugung allerdings zu verstehen ist, wenn Koch zugleich die „unverzichtbare“ Bedeutung des kirchlichen (katholischen) Lehramts hervorhebt (232), bleibt offen.

Die zuletzt aufgezeigte Ambivalenz macht deutlich, dass der harmonische und optimistische Grundton des Bandes mit dem vermeintlichen Paradigmenwechsel vom *Modus* der Lehrverkündigung zum *Gegenstand* der Lehrverkündigung (11) der ökumenischen Wirklichkeit nicht standhält, in der beide Dimensionen vielfach nicht zu trennen sind. Bei aller positiven Würdigung von Ratzingers Verankerung des Glaubens in der Wahrheit Christi übersehen die Vf. des Bandes die Bedeutung von Ratzingers monistischer Trinitätslehre für sein entsprechend monistisches Kirchenverständnis, das die verstärkte Vorordnung des hierarchischen Lehramts zur Folge hat und ein entsprechendes Licht auf die Rolle *aller* Christen bei der Suche und Verkündigung der Wahrheit wirft. Auch im Blick auf die Bewertung des übrigen Protestantismus, der pauschal als nicht biblisch orientierter Neoprotestantismus abgestempelt wird oder dem gar das Ende der Ära des Protestantismus bescheinigt wird (188), enthalten manche der Beiträge undifferenzierte und unsachgemäße Züge. Dennoch ist es das Verdienst des Bandes, angesichts vielfältiger ökumenischer Probleme, die der Hg. in seinem Epilog auch kurz benennt, in Konzentration auf die gemeinsamen Glaubensgrundlagen eine „Zeugnis-Ökumene“ zu suchen, die dem Auftrag der Christen gerecht wird: „Denn Gott möchte, dass die Wahrheit seiner Liebe – wie auch die Liebe zur Wahrheit – im Leben aller Christen eine für andere erfahrbare Gestalt gewinnt.“ (240) In dieser Ausrichtung enthalten einige Beiträge hinsichtlich der Erkenntnisbedingungen für die christliche Wahrheit und der theologischen Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode sowie bzgl. der gemeinsamen Herausforderungen für die Kirchen durchaus etliche bedenkenswerte Hinweise.

Münster

Matthias Haudel

Hirsch, Andreas: Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. – Hamburg: Dr. Kovač 2014. 858 S. (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 117, 1–2) geb. € 149,80 ISBN: 978–3–8300–7903–3

Mit dieser im WS 2013/14 an der Univ. Flensburg eingereichten und von Franz-Josef Niemann betreuten Arbeit (Zweitgutachter: Krzysztof Gozdz, KU Lublin, Polen; Drittgutachter: Thomas Marschler, Augsburg) erlangte der Vf. keineswegs den theologischen, sondern den philosophischen Doktorgrad. Dabei geht es um Gott, genauer um die Frage, wie das Verhältnis der Einheit und Dreiheit Gottes in den deutschsprachigen Dogmatiklehrbüchern des 20. Jh.s methodisch dargestellt und systematisch reflektiert wird. Und, um es gerade auch angesichts des abschreckenden Volumens der Untersuchung vorweg zu sagen: Vollständigkeit wird nicht angestrebt, die Auswahl der analysierten Lehrbücher ist plausibel begründet und ermüdende Wiederholungen werden weitgehend vermieden.

Ausgangspunkt vorliegender Untersuchung bildet die gerade wegen des inzwischen überall – nach den Vorgaben der Deutschen Bischofskonferenz – etablierten modularisierten Studiengangs „Katholische Theologie“ durchaus virulente Frage nach der Einteilung des in der Dogmatik zu behandelnden Stoffes, speziell: die Frage nach dem Zueinander der Gottes- und Trinitätslehre. Der weite Blick in die Theologiegeschichte ist dabei – angesichts gegenwärtig vielfach zu beobachtender kompetenzorientierter Kurzatmigkeit und gefährlicher Geschichtsvergessenheit – aufschlussreich und weiterführend. Ist die genannte Trennung und gleichzeitige Zuordnung tatsächlich durch die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin verursacht worden, durch jenes didaktisch-geordnete Lehrbuch, das ab dem 16. Jh. die Sentenzen des Petrus Lombardus im Schulbetrieb ablöste, oder vielleicht doch bereits durch die von Augustinus innerhalb der Gotteslehre vorgenommenen Separierungs- und Differenzierungstendenzen, die vom Sentenzenmeister zwar rezipiert, aber dann doch wieder in ihrem unaufhebbaren Zu- und Miteinander behandelt werden?

Um hier Klarheit zu gewinnen, wirft der Vf. einen kritischen Blick in die Theologiegeschichte, genauer in die Patristik und Scholastik. Die entsprechend exponierten, in ihrer Zeit innovativ wirkenden und von den rezensierten Lehrbüchern des 20. Jh.s rezipierten Theologien von Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus, Johannes von Damaskus, Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Francisco Suárez werden vorgestellt und hinsichtlich ihrer Differenzierung von Gottes- und Trinitätslehre – unter nicht immer vigilanter Berücksichtigung der Sekundärliteratur (und damit des Forschungsstandes) – kritisch analysiert und durchaus ausgewogen reflektiert.

Un erwähnt bleibt, dass sich Petrus Lombardus von vornherein gegen den sprachlogischen Ansatz Gilberts von Poitiers gewandt hat, einen Ansatz, der immerhin dazu führte, das Nomen „Gott“ als Wesensbegriff nach allen Regeln sprachlogischer Kunst zu traktieren, um sodann, in einem zweiten Schritt, das Wesen Gottes, die Gottheit, vom dreieinen Gott abzuheben. Mit anderen Worten: Die Trennung von Gottes- und Trinitätslehre war hier sprachlogisch vorprogrammiert und grammatikalisch erzwungen. Wenn Gilbert behauptet, die personalen Proprien der göttlichen Personen seien nicht mit diesen und deren Wesen identisch (vgl. 3. Anklagepunkt), dann geht Petrus mit Gilbert hart ins Gericht. Er spricht in diesem Zusammenhang von *haeretici*. Auch von Abaelard wusste sich Petrus Lombardus in seiner Gotteslehre abzusetzen (I, d.42–44). Der Vf. hat aber Recht, wenn er schließlich resümiert, dass der „Lombarde zeigt, dass der einzig wahre Gott der dreifaltige Gott ist, was sich in den mit dem einen göttlichen Wesen identischen Relationen ausdrückt“ (88). Dabei hätte er freilich auch darauf hinweisen dürfen, was die solchermaßen profilierte Gotteslehre seinerzeit bedeutete: Wer betonte, dass Gott bis in den Grund seiner Gottheit personal und alles Personale Gottes wesentlich zu denken sei, hatte innerhalb der sich etablierenden *scientific community* die Tugend der Tapferkeit zu üben. Er musste den Mut aufbringen, sich von den anerkannten Theologen seiner Zeit zu distanzieren.

Unter der Überschrift „Neuscholastik“ werden sodann die einflussreichen Lehrbücher von Joseph Pohle, Franz Diekamp und Ludwig Ott untersucht (155–256). Dass der Vf. nicht auch auf die ebenso originelle wie subtile Gottes- und Trinitätslehre des Kölner Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben eingeht, hat seinen guten Grund und muss positiv notiert werden. Wiederholungen wären unvermeidlich gewesen, denn Scheeben schöpfte ganz aus der patristischen und scholastischen Tradition, namentlich aus Augustinus, Richard von St. Viktor, Thomas und Bonaventura. Er setzte freilich eigene Akzente und bewies durchaus Originalität, die wiederum nicht ohne Einfluss auf die untersuchten Lehrbücher blieben, auf die der Neuscholastik und auch auf Schmaus' *Katholischer Dogmatik*, auf Johann Auers *Kleiner Katholischer Dogmatik*, auf Leo Scheffczyk ebenso wie auf Walter Kasper. Der Vf. weiß das, betont es und analysiert den Einfluss Scheebens ebenso korrekt wie strategisch klug am jeweiligen Ort der Zitation (156f).

Intensiv wird die Gottes- und Trinitätslehre in dem von Johannes Feiner und Magnus Löhrer herausgegebenen *Mysterium Salutis* untersucht (383–480), auch die inzwischen in achter Auflage erschienene und in mehrere Sprachen übersetzte *Katholische Dogmatik* von Gerhard Ludwig Müller (665–690), die *Theologische Gotteslehre* von Herbert Vorgrimler (609–626), das von Theo Schneider herausgegebene *Handbuch der Dogmatik* (627–663), in dem die Gotteslehre an den Anfang, die Trinitätslehre aber an den Schluss des Werkes gesetzt werden, und der erste Band der *Glaubenszugänge*, hg. v. Wolfgang Beinert, in dem Wilhelm Breuning die Gotteslehre verfasste (691–727), werden ergründet. Kritisch analysiert der Vf. die beiden zu Beginn des neuen Jahrtausends publizierten

Bände *Glaube ohne Mythos* von Gotthold Hasenbüttl (729–781). Zu Recht sieht er in diesen Bänden eine, wenngleich auch den eigenen Ansatz radikalisierte Fortsetzung der *Kritischen Dogmatik* aus dem Jahr 1979. Hasenbüttls Werk bezeichnet der Vf. mit Beinert als „existentiale Dogmatik“, in der zwar „alle Bereiche einer systematischen Gotteslehre“ zu Wort kommen, die Trinitätslehre aber „eine Nebenrolle“ spiele (781).

Zum Schluss werden Klassifizierungen vorgenommen, in denen die Gliederungsmodelle der untersuchten Dogmatiklehrbücher und ihre inhaltlichen Implikationen miteinander verglichen, aber keineswegs abschließend bewertet werden. Verschiedene Paradigmen – essentialistischer, heilsgeschichtlicher, existentialistischer Provenienz – lassen sich erkennen. Und die Arbeit zeigt: „Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate?“, darauf kommt es letztlich nicht an. Es geht um den Gott, von dem die christliche Botschaft spricht, eine Botschaft, die immerhin behauptet, das Wort Gottes selbst zu sein (vgl. 1 Thess 2,13). Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Propheten, v. a. der Gott und Vater Jesu Christi. Er ist der Gott der Geschichte und des Lebens, der mit und am Menschen handelt, in Zeit und Raum, in der Geschichte. Von diesem Gott ist auszugehen. Er gibt zu glauben, zu denken und zu beten (800), verliert aber dort, wo die Komponenten *essentia* und *existentia* nicht nur differenziert, sondern – wahrheitswidrig – alternativ genommen werden, gleich wieder seine Stimme. Jedenfalls bleibt er ungehört. Theologie, ob modularisiert oder nicht, ist dann wie ein Reden um den heißen Brei. Man kommt nicht zur Sache; „quia parvus error in principio magnus est in fine“ (Thomas von Aquin: *De ente et essentia*, proem.).

Eichstätt

Manfred Gerwing

Lievenbrück, Ursula: Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert. –

Münster: Aschendorff 2014. (XIV) 1065 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 1), pb. € 84,00 ISBN: 978–3–402–11890–0

„STEP 1“ liest man zuallererst auf der ersten Seite dieses gewaltigen Buches und blickt von oben in eine helle absteigende Wendeltreppe, die sechs Stockwerke in die Tiefe steigt. Unten erahnt man einen Boden und Licht. Wenn dieser Wälzer „STEP 1“ der von den Augsburger Theologen Thomas Marschler und Thomas Schärfl begonnenen neuen Reihe ist, welche Schritte sind dann noch zu erwarten? Stellt diese neue Reihe, anders als der sehr breite und offene Titel andeutet, ähnliche Tiefenbohrungen in Aussicht, die wirklich bis in die letzte Kammer hinuntersteigen wollen?

Die von Ursula Lievenbrück vorgelegte Diss. setzt auf alle Fälle Maßstäbe an Gründlichkeit, Genauigkeit, Ausdauer und Mut. Denn ihr Untersuchungsgegenstand, die Entwicklungen in der Gnadenlehre im Spiegel der Handbücher der letzten 100 Jahre, scheint doppelt abseitig zu sein. Einerseits steht die Gnadenlehre „nicht eben im Mittelpunkt der aktuellen dogmatischen Arbeit“ (3), andererseits gelten Handbücher, zumal die von ihr untersuchten der sog. Neuscholastik – oftmals noch auf Latein verfasst – als muffig, voller verstaubter, wenn nicht gar reaktionärer Ansichten. Dass den Handbüchern älteren wie auch neueren Datums mehr abzugewinnen und das Thema der Gnade Gottes wieder in den Mittelpunkt auch heutiger theologischer Besinnung zu rücken ist, dafür hat die Vf.in mit dieser Arbeit mehr als nur einen ersten Schritt geleistet.

Die Einleitung klärt in klassischer Weise Thema, Untersuchungsgegenstand und Methode und gibt einen Überblick über die Forschungsliteratur (3–51). Die beiden monumentalen Hauptteile folgen der Chronologie der Entwicklungen in der Gnadenlehre. In sich sind sie dann thematisch strukturiert. Einmal geht es so um die „Neuscholastische Gnadenlehre“ (55–519). Daran schließt sich die „Gnadenlehre im Umbruch“ (521–917) an, in der v. a. die Neuansätze ab ca. 1950 bis in die 1970er-Jahre behandelt werden, jedoch auch immer wieder die Arbeiten bis in die jüngste Vergangenheit miteinbezogen werden. Nach kürzeren strukturellen Betrachtungen werden in diesen Hauptteilen jeweils inhaltlich der Heilsplan Gottes, der Gnadenbegriff, die Rechtfertigung des Sünders, das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. Freiheit und Gnade sowie weitere Einzelthemen untersucht. Dieses Themenspektrum ergibt sich aus der Sache selbst und greift doch gleichzeitig die Hauptkap. der untersuchten Handbücher auf. Die Arbeit endet dann mit einem ebenfalls weit ausholenden „Ausblick und Fazit“ (922–989). Darin werden die späteren Entwicklungen bis heute beleuchtet, die allerdings auch schon in den zweiten Hauptteil eingeflossen sind. Diese zeitliche Verlängerung der eigentlichen Untersuchungsarbeit formuliert die Vf.in nun aber mit Blick auf die Gesamtentwicklung ab der Neuscholastik in Form von 15 ausführlichen Thesen für eine Charitologie der Zukunft. Das Literaturverzeichnis umfasst gut 50 Seiten (993–1049) und führt neben den untersuchten internationalen Handbüchern (993–1004) weitere Quellen wie auch die Sekundärliteratur auf, darunter auch zahlreiche Lexikonartikel und Rezensionen, alles durch ein langes Personenregister erschlossen (1053–1065).

Der thematische Zugriff der Vf.in und die daran ausgerichtete parallele Behandlung der untersuchten Autoren haben den Vorteil, dass der an Sachfragen orientierte Leser hinsichtlich der einzelnen Akzentsetzungen über den jeweiligen Diskussionsstand extrem ausführlich und doch kompetent und sachlich informiert wird. Dies hat durchaus seine Berechtigung, zumal wenn es, wie hier aufgezeigt wird, bei der nicht nur im heutigen Urteil oftmals als Versteiegenheit

angesehenen rein spekulativen Arbeit früherer Theologie eben doch um die Sache ging und dagegen „das spekulative Desinteresse manches neueren Traktats nur als theologische Verarmung“ (931) erscheint. So verliert sich der spekulativ interessierte Leser in der Text- und Gedankenmenge durchaus auch im positiven Sinn, da alles nicht nur sehr spannend ist, sondern die Darstellung die Spannungen auch aufzeigt. Nach einigen hundert Seiten vermisst man allerdings dann doch manchmal einen klaren Punkt und ein konkretes, sich nicht wieder verästelndes Ergebnis. Es stellt sich durch diese sehr breite und traktatimmanente Konzeption der Arbeit gewissermaßen zwangsläufig – und durch die überbordende Ausführlichkeit noch verstärkt – die Frage, wo wirklich neben den bekannten Themen und Argumenten signifikante Entwicklungsumbrüche erkennbar werden. Diese erscheinen für die neuscholastischen Werke eher nur aus den alten Bruchlinien „zwischen der thomistischen und der molinistischen Konzeption“ (475) zu bestehen. Zumindest hebt dies das umfangreiche „Zwischenergebnis“ (473–519) nach dem ersten Hauptteil lang und breit hervor, um dann aber nochmals wie der Hauptteil weitere ergänzende Einzelaspekte auszuführen. Als zentral stellt die Vf.in heraus, dass die Betonung der Ungeschuldetheit der Gnade in beiden Systemen letztlich an die gleiche Grenze führt, an der sie in Aporien geraten und nur noch auf das göttliche Mysterium verweisen können (482; 488).

Auch der zweite Hauptteil zu den nachneuscholastischen Handbüchern lässt sich schwer synthetisieren. Als wichtige Punkte hebt die Vf.in hervor, dass trotz der Pluralisierung der Ansätze und Vorgehensweisen immer noch eine wesentliche Orientierung von den neuscholastischen Traktaten ausgeht (902f), dass sich aber zugleich auch grundlegende Verschiebungen andeuten, besonders erkennbar daran, dass nun statt der Gratuität der Gnade der allgemeine Heilswille Gottes herausgestellt wird (916). In der Darstellungsweise der Vf.in erscheinen die zu Veränderung treibenden Motivationen hauptsächlich allein der theologischen Sache geschuldet zu sein. Dabei ist zu bedenken, dass es gerade für die Zeit des Umbruchs ab ca. 1950 doch auch außertheologische Faktoren sind, die die Veränderung antreiben. Mit der Neuscholastik wird ja v. a. deren thomistisch geprägte Philosophie zurückgelassen, der sich im akademischen Bereich nur noch die katholische Theologie verpflichtet wusste und die sich überlebt hatte. So öffnete man sich schließlich für eine positive Auseinandersetzung mit den Grundprinzipien der Neuzeit und besonders der Moderne, allen voran des Existenzialismus. Schon die Fokussierung auf die Problematik von Gnade und Freiheit verdankt sich einem Freiheitsdenken, das sich in die theologischen Kategorien eingeschrieben hat und das zugleich auch seine eigenen nichttheologischen Wurzeln hat, erkennbar etwa an der Aufklärung. Auf diesen unter dem Stichwort „anthropologische Wende“ (916) laufenden Innovationsschub für die Grundstruktur des Denkens geht die Vf.in erst in ihrem Schlussteil ein. Die Werke ihres Untersuchungszeitraumes stehen trotz einer langsamen Abkehr von der neuscholastischen Strukturierung des Stoffes noch zu sehr auf einem gleichen und eher einheitlichen Fundament.

Zu den richtigen Umbrüchen kommt es erst in dem Zeitraum, den die Vf.in in ihrem Fazit anspricht. Darum ist zu hoffen, dass es zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesem letzten Teil des Buches kommen wird und künftige Gnadentraktate dessen 15 Thesen nicht übergehen werden. In ihm werden u. a. auch die aktuellen Handbücher bis 2013 kurz beurteilt, was durchaus zum Nachdenken anregt, selbst wenn man dem Gesamturteil nicht beipflichten kann. Hier entwickelt sie nicht nur ihre Thesen zu einem Aufbau einer künftigen Charitologie, sondern auch herausfordernde Anliegen zu deren Inhalten, etwa hinsichtlich des Primats der ungeschaffenen Gnade (935–937) und der Ungeschuldetheit der Gnade (937–942) als Themen, deren bleibende Bedeutung sich einem oftmals gerade erst aus dem durch die Lektüre älterer Werke geschärften Problemhorizont erschließen (937). Als gelungenstes Werk einer Verbindung von Systematik und Dogmengeschichte sowie Theozentrik und Anthropozentrik hebt sie immer wieder die Arbeiten zur Gnadenlehre von Piet Fransen in *Mysterium Salutis* hervor (909; 917; 930). Nach gut 900 Seiten Auseinandersetzung darf der Leser solch einem konkreten Hinweis der Vf.in getrost trauen.

Freiburg i. Br.

Ulli Roth

Vechtel SJ, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 347 S. (Innsbrucker theologische Studien, 89), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–7022–3419–5

War für F. Schleiermacher die Eschatologie gern ein „prophetisches Lehrstück minderen Ranges“, dessen „Bureau meist geschlossen“ (E. Troeltsch) ist, so macht das Büro, laut von Balthasar, in der neueren Theologie wieder „Überstunden“. Die zu besprechende Studie, als Habilitationsschrift an der Univ. Mainz eingereicht, nimmt sich deswegen zwei herausragende Theologen im deutschsprachigen Raum vor, um zum einen die systematische Grundfrage der Eschatologie in ihren neueren systematischen Entwürfen nachzuzeichnen, zum anderen um weiterführende Theorien zu entwickeln. Die Auswahl der Autoren ist insofern interessant, als beide von einem gemeinsamen geistlichen Hintergrund, der ignatianischen Spiritualität, herkommen, in ihrer kri-

tischen Position gegenüber der scholastischen Schultheologie, die bis zum II. Vatikanum herrschend war, vereint sind, in der systematischen Ausführung ihrer jeweiligen theologischen Ansätze dagegen Unterschiede zeigen. Rahner entwickelt – ausgehend von seiner Relektüre der Erkenntnistheorie Maréchal – eine Transzendentaltheologie, während v.B. unter Aufnahme des Gestaltsbegriffs J.W. von Goethes einen dialogischen und phänomenologischen Theologieentwurf vorlegt. Unter Aufnahme der neueren Debatte um die Eschatologie geht es dem Vf. um die zentrale Rolle menschlicher Freiheit in der eschatologischen Vollendung. Einerseits soll in der vorliegenden Studie in systematischer Absicht an zentralen Passagen des Werkes v.B.s und R.s aufgezeigt werden, welche Rolle sie der menschlichen Freiheit in der eschatologischen Vollendung realiter zusprechen. Andererseits soll in einer kritischen Relektüre gefragt werden, inwieweit beide Autoren zu einer tragfähigen Antwort bzgl. der Rolle der Freiheit im Eschaton gelangen (vgl. 17). Zunächst liefert der Vf. einen Forschungsüberblick zu den eschatologischen Entwürfen beider Autoren (vgl. 17ff).

In den beiden parallel strukturierten Hauptteilen werden die jeweiligen eschatologischen Entwürfe unter der Leitfrage dargestellt, welche Rolle der menschlichen Freiheit im Geschehen der Vollendung zukommt. In einem weiteren Kap. werden dazu die metaphysischen, gnadentheologischen Grundlagen und Zeittheorien der beiden Theologen vorgestellt. Systematisch geht der Vf. der Grundfrage nach, wie die im Tod erreichte Endgültigkeit der menschlichen Freiheitsgeschichte von ihrer Vollendung in und durch Gott zu unterscheiden sei. Für beide Autoren, die sich von einer ungeschichtlichen und unpersönlichen neuscholastischen Metaphysik absetzen, ist es wie selbstverständlich, dass diese Fragestellung an die irdische Geschichte und die geschichtlich gewordene Gestalt der Freiheit zurückgebunden werden muss. Im ersten Teil („Karl Rahners Eschatologie“ [25–144]) zeigt der Vf. – ausgehend vom Freiheitsverständnis R.s und seiner anthropologisch konzipierten Eschatologie – die zentrale Stellung der Rahner'schen Theologie des Todes für den Gedanken der eschatologischen Vollendung auf. Im Tod als der endgültigen freien Selbstverfügung des Menschen wird die Verfügbarkeit menschlicher Freiheit radikal greifbar. Somit ist für R. jegliche postmortale „Nachgeschichte“ ausgeschlossen. Das Heil des Menschen realisiert sich für R. in einem dialogisch-heilsgeschichtlichen Verhältnis, das zwischen Gott und Mensch waltet. Dieses Verhältnis bestimmt auch die klassische Frage nach der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit angesichts der Frage nach Vollendung. Die Ewigkeit versteht sich nicht isoliert und zur Zeit gegensätzlich, sondern beide Größen werden in Beziehung zueinander gesetzt. „In einem freiheitlichen Sich-Weggeben an Gott, einem freiheitlichen Über-sich-verfügen-Lassen können die besten Möglichkeiten von Vertrauen und Liebe, die in der Geschichte nur bruchstückhaft oder kaum realisiert worden sind, vollendet werden.“ (143) Mit anderen Worten: Die „Ewigkeit“ menschlicher Schuld findet ihre Grenze in Gott. Für R. ist ein nachträgliches Sich-Öffnen gegenüber der Gnade nicht so denkbar, dass dabei die menschliche Freiheitsgeschichte völlig außer Kraft gesetzt würde. Der Vf. untersucht in einem zweiten Hauptteil unter diesem Aspekt „die dramatische Eschatologie“ v.B.s, denn die christologische Descensus-Theorie seiner Christologie erlaubt das Denken einer Möglichkeit einer eschatologischen Umkehr des Menschen.

Können die Grundlagen einer Theodramatik in einer erkenntnistheoretischen Perspektive der Analogia fidei als Ausdruck der Urfahrung des Seins als Liebe verstanden werden, dann stellt die Theodramatik von sich aus die Frage nach der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit dar. In der Eschatologie „verdichten sich die Linien der gesamten Theologie von Balthasars, zusammen mit der Christologie bildet die Eschatologie in von Balthasars Denken „das Fundament einer Theodizee des Schöpfergottes“ [Magnus Striet]“ (167f).

Freiheit in ihrer Ausprägung einerseits als Rezeptivität und andererseits als Intersubjektivität kann als Verhältnis gegenseitiger Ankerkennung verstanden werden, in dem sich das Subjekt und sein Gegenüber füreinander öffnen und einander gegenseitig zu ihrer Wahrheit verhelfen (vgl. 190ff). Entgegen einer verdinglichten Sicht der Neuscholastik der Eschatologie als der Lehre von den „Letzten Dingen“ versteht v.B. die Eschatologie als trinitarisches Drama, das in Jesus Christus sein Endspiel begonnen hat. „Innerhalb einer christologisch-theozentrisch verstandenen Eschatologie bleibt im Gerichtsgeschehen durchaus Raum für eine Beteiligung bzw. ein Mittun der menschlichen Freiheit.“ (259)

Im Schlussteil der Studie werden nun die beiden großen theologischen Denker in einen Dialog geführt, um der Frage der Freiheit in der Vollendung nachzugehen. Beide Autoren, dies ist ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, werden nicht als Kontrahenten betrachtet, sondern – einem Gedanken des Pariser Dogmatikers V. Holzer folgend – vergleichend und weiterführend in ihrer „ästhetischen Diskontinuität“ (für v.B.) und „transzendentalen Kontinuität“ (für R.) beschrieben, die die neuere Fragestellung nach der Rolle der Freiheit im eschatologischen Vollendungsgeschehen weiter vorantreiben können. Im Blick auf die Vermittlung zwischen der Irreversibilität der eigenen Freiheitsgeschichte und den noch nicht zu Ende gekommenen intersubjektiven Bezügen im Gott-Mensch-Geschehen plädiert der Vf. für eine sog. „mittlere Lösung“, denn die Identität des Menschen wird in der Begegnung mit Gott, in der Begegnung mit dem „gerichteten Richter“ Christus, über das bloße Faktum des Todes hinaus vollendet. Mit anderen Worten: Dieser möglich gedachte Grenzfall lässt die neue Bestimmung der Konturen des Lebens denken (vgl. 289ff). Das Gericht versteht sich dann als ein Freiheitsgeschehen, denn in diesem dialogalen Prozess ist eine Vollendung des Menschen in Gott im Sinne einer letzten Hinkehr denkbar (vgl. 296ff). Der intendierte Prozess der Läuterung vollzieht sich in einer vollendeten Zeit, die in ihrer Relation von Zeit

und Ewigkeit zu sehen ist. Die Zeit wird zur Signatur der Ewigkeit oder – mit v.B. gesprochen – als „Über-Zeit“ verstanden. Durch diese theologale Zeitkonzeption kann die menschlich-irdische Zeit in die Ewigkeit Gottes einbezogen werden.

Die vorliegende Habilitationsschrift zeugt von einer hohen spekulativen Potenz des Vf.s, die, ausgehend von den neueren „klassischen“ Konzeptionen von R. und v.B., die offenen Fragestellungen der neueren Debatte um die Eschatologie aufgreift (Eschatologie und personale Freiheit, eschatologische Versöhnung von Tätern und Opfern, Vermittlung von Zeit und Ewigkeit) und sie einer spekulativen Lösung zuführt. Der Vf. öffnet neue Perspektiven einer langandauernden Debatte, die die neuere Debatte um den systematischen Metatraktat „Eschatologie“ bestimmte (als Beispiel dieser virulent geführten Debatte sei auf die ältere Kontroverse, die zwischen Ratzinger/Greshake ausgetragen wurde, verwiesen). Angesichts der aktuellen Debatte um Religion und gesellschaftlichen Frieden, Religionspluralismus, Indifferenz und Wiederkehr des Religiösen zeigt sich die Notwendigkeit systematischer Reflexion des aktuellen kulturellen, politischen und religiösen Diskurses. Zugleich zeigt sich, dass das „eschatologische Bureau“ heute wieder geöffnet ist.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, hg. v. Thomas Marschler / Thomas Schärfl. – Regensburg: Pustet 2014. 568 S., kt € 49,95 ISBN: 978-3-7917-2582-6

Die Dogmatik durchläuft derzeit einen Prozess der Pluralisierung und methodischen Ausdifferenzierung, der einerseits Folge der Verzeitlichung und Kontextualisierung der Theologie nach dem Vaticanum II, andererseits der Spezialisierung der Fachdiskurse und der nur selektiv möglichen Rezeption ihrer Ansätze geschuldet ist. Interreligiöse Fragestellungen, der weltanschauliche Pluralismus, die Verpflichtung auf Ökumene und die Spannung von Traditionalität und Gegenwartsrelevanz systematischer Theologie bedingen eine Fülle möglicher Akzentsetzungen und Perspektivierungen. Das Projekt einer Bestandsaufnahme des Faches, das die zu besprechende Publikation entlang der klassischen Traktatstruktur verfolgt, ist daher ebenso schwierig wie notwendig. Die Pluralität der Dogmatik spiegelt sich in der methodischen Diversität der Beiträge des Bandes, der sich zum Ziel setzt, „auf überschaubarem Raum ‚State of the Art‘-Überblicke zu den zentralen Traktaten der Dogmatik“ zu bieten (16). All das macht das Buch für eine Fachleserschaft zu einer ausgesprochen lohnenden Lektüre. Als Lehrbuch oder Zugang zur Dogmatik ist es aufgrund seines Voraussetzungsreichtums weniger zu empfehlen, zumal die Sachgehalte nicht primär (mit Blick auf die „Zeichen der Zeit“) systematisch erschlossen werden, vielmehr wird „binnenorientiert“ die Fachdiskussion der letzten Jahre rekonstruiert. Hiervon ausgehend werden Forschungsdesiderate benannt und Perspektiven eröffnet.

Die einzelnen Beiträge sind von sehr unterschiedlicher Qualität, aber als Übersicht und Arbeitshilfe sowie in der Literaturauswahl durchweg wertvoll. Während sich der Beitrag von H. Filser zur dogmatischen Erkenntnislehre weitgehend auf die Darstellung jüngerer Publikationen beschränkt, ohne in die jeweils verhandelte Sachproblematik einzusteigen, arbeiten andere Beiträge in systematischer Absicht verschiedene Perspektivierungen und Theorieprogramme durch (etwa G.M. Hoff in der Ekklesiologie, U. Roth in der Gnadentheologie) oder favorisieren eine Leitperspektive (so N. Wandinger einen dramatischen Ansatz in der Soteriologie, S. Oster eine Theologie der Gabe in der Sakramententheologie). Die Durchsicht der Beiträge zeigt die fundamentale Bedeutung des freiheitstheoretischen Ansatzes und der spätmodernen Diskurse im Ausgang von Gabe, Alterität und Ereignis. Besonders deutlich wird das in der Gnadenlehre von U. Roth, der jedoch am Ende für eine Pluralität der Denkformen plädiert und ein „Zugleich des geschichtlich Ungleichzeitigen“ konstatiert, das die „gegenwärtige Landschaft der Gnadentheologie“ strukturiere (392). Auffällig bleibt, dass die Sünde und das Böse als eine den Menschen, seine Freiheit und sein Erkenntnisvermögen in der Wurzel treffende Wirklichkeit in den dargestellten Debatten nur am Rande vorkommen. Die Auseinandersetzung mit protestantischen Positionen bildet hier ein wichtiges Korrektiv (vgl. 183f, 212–227). Zwei Beiträge, die in gelungener Weise eine systematische und kritische Darstellung der Fachdiskussion mit einem begründeten eigenen Ansatz verknüpfen, möchte ich eingehender besprechen, da sie mir wegweisend scheinen, um die Theologie als ganze begrifflich weiterzudenken.

K. Ruhstorfer führt in seinem Abriss der Christologie die seit den 1980er Jahren ausgetragenen Debatten systematisch auf die mittlerweile problematisch gewordene anthropologische Wende zurück; ihr „bio-anthropologisches“ Paradigma treffe auf postmoderne, (de-)konstruktivistisch-selbstreferentielle „telemeio-logische“ Ansätze. Er rückt diese in einen Zusammenhang mit der in jüngerer Zeit zu beobachtenden „Differenzierung, Pluralisierung, aber auch [...] Schwächung der christologischen Ansprüche“ (232f). Mit G. Vattimo und J.-L. Nancy sucht R. diese Entwicklung selbst noch einmal christologisch zu deu-

ten, indem die Kenosis Gottes in Christus zum Schlüssel für ein Verständnis der säkularen Welt genommen wird (vgl. 233, 268–276). Lässt sich dies auch auf die kognitiven Ansprüche beziehen, die die Christologie als Traktat erhebt? Zunächst einmal deutet R. die semiotische resp. dekonstruktivistische Wende als „Überwindung alter Oppositionen wie derjenigen zwischen Mythos und Logos, Fiktion und Faktizität, Dichtung und Wissenschaft“ (270). Von hier erschließt er die Relevanz der Inkarnation in einem Zeitalter der Informationstechnologie und der Virtualisierung der Wirklichkeit: Die Rede vom „Tod Gottes“ (Nietzsche), dem der „Tod des Menschen“ (Foucault) folgt, ist ihrerseits christologisch auf das (leibliche) Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung zu beziehen. R. erkennt drei grundlegende Dimensionen des Christuseignisses: 1) „die *noumenale* Dimension des göttlichen Gedankens“ – der Logos, der in Christus Fleisch wird; 2) „die *phänomenale* Dimension des Ereignisses“ – Jesu „Leben, Wirken, Sprechen und Sterben“ als „*weltliche Tatsachen*“; 3) „die metaphorische Dimension der Sprache oder Zeichen“ – in der Jesus zur „Frohen Botschaft und schließlich zum Gegenstand des *symbolon*“ wird (274). Um angesichts dessen „Christus für uns [zu] erschließen“, seien drei sich geschichtlich entwickelnde Denkformen der Christologie in Spannung zueinander zu bringen, sodass sie „den Weg zum Unbedingten [weisen]“: eine metaphysische Affirmation des Christuseignisses in der „Onto-theo-logie“, eine metaphysikkritische Negation in der „Bio-anthropologie“, eine nachmetaphysische „Tele-semeio-logie“, die aus dem Sinnüberschuss der Zeichen heraus eine „Kultur der Besonderheit und der Differenzen“ entwickelt (275f).

Besonders hervorzuheben ist der Beitrag des Mitherausgebers T. Schärfl, der in der Gotteslehre die Brennpunkte der trinitätstheologischen Diskussionen der letzten 30 Jahre darstellt und einen bemerkenswerten Vorschlag zu ihrer „Transposition“ und „Transformation“ vorlegt. Gegen Tendenzen, trinitätstheologische Denkmodelle als Legitimation für die eigenen theologischen Optionen heranzuziehen (mit der Gefahr der Projektion: 74f), insistiert S. auf der Notwendigkeit, sich den spekulativen Problemen und Anforderungen zu stellen, die mit der Trinitätslehre verbunden sind. Indem S. seinen Anweg über die Logik trinitätstheologischer Aussagen und das Verhältnis von Substanz, Subjekt und Ereignis im Denken Gottes nimmt, gelangt er zum Kern seiner Argumentation: dem Personbegriff. Hier weist er die einfachen Lösungen zurück, die darin bestünden, das beliebte interpersonale Modell der Trinität gegen das ungeliebte metaphysische intrapersonale Modell auszuspielen, den Personbegriff zu verabschieden oder ihn umgekehrt in einer Fülle von Analogien und Metaphern überzustrapazieren. Die verschiedenen philosophischen Verständnisse von Person stoßen an deutliche Grenzen, wenn sie auf Gott übertragen werden. Daher sucht S. den Personbegriff selbst zu dynamisieren bzw. genauer: den Vollzug von Gottes Selbstbewusstsein als „personifizierende Selbstvermittlung“ (104) zu denken, die beim Anderen seiner selbst ganz bei sich selbst ist. Er knüpft damit an idealistische Denkfiguren an, betont aber (mit J. v. Kuhn), dass diese göttliche Selbstvermittlung „Realitäten schafft, nicht nur Erscheinungsweisen der einen Substanz“ (108), sodass die „trinitarischen Personen [...] Resultat des göttlichen Personifizierungsprozesses“ sind, der jedoch als „ewige[s] Ereignis“ zu denken sei, „in dem Gott sich vom Substanzsein (in seiner ganzen transzendenten Abstraktheit) zum Subjektsein (in seiner weltzuwendbaren Personhaftigkeit) vermittelt“ (106). Gott sei dann (mit P. Marheineke) als ein Geist (und Individuum) zu denken, der sein Wesen in drei Personen vollzieht: Diese seien „Konkretisierungen, Verdichtungen“, Ausformungen und Ausprägungen des einen göttlichen Selbstbewusstseins“, das sich nur in ihnen vollbringt, darin selbst relational ist, ohne jedoch als „innertrinitarisches Personenkollektiv“ gedacht zu werden (109). In dieser Fluchtlinie lassen sich die Verhältnisse von Substanz und Ereignis, von Ewigkeit und Zeit, von Insichstand und Beziehungsfähigkeit Gottes in ihrer engen Beziehung und Verwiesenheit aufeinander denken. S. beansprucht damit keine Lösung der Probleme, sondern bietet vielmehr eine Perspektive an, in der es sich lohnt, weiterzudenken, und von der aus auch die Christologie, die Religionstheologie, das Verhältnis der Trinitätslehre zu den Kulturen, den Geschlechterdifferenzen usw. neu zu denken wären. Die damit aufgeworfenen Problemhorizonte bündelt S., völlig zu Recht, in der Aufgabe einer trinitarisch und eschatologisch bestimmten Eigenschaftslehre Gottes.

Tübingen

Martin Kirschner

Religionswissenschaft

Bauschke, Martin: *Der Freund Gottes. Abraham im Islam*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. (VIII) 200 S., € 29,95 ISBN: 978–3–534–26416–2

Wenn man den Beginn des monotheistischen Bewusstseins auf einen genaueren historischen Zeitpunkt und in einer konkreten Person zu bestimmen versuchen würde, würde man hierfür gewiss die Person Abraham wählen. Denn der Erzvater aller drei monotheistischen Religionen – des Judentums, des Christentums und des Islams – gilt gemeinhin als derjenige, der in der Geschichte der Menschheit, wie alle diese drei Traditionen bezeugen, als erster die Einheit und Transzendenz Gottes in besonderer Form erkannt und anerkannt hatte. Gerade die Figur Abrahams war und bleibt für das jeweilige religiöse Bewusstsein stets aktuell und im gleichen Atemzug herausfordernd. Doch nicht nur die sichere Erkenntnis der Gotteseinheit, sondern auch die absolute Hingabe an den göttlichen Willen zeichnet die religiöse

Vollkommenheit Abrahams aus. Die Stärke seines Glaubens und die Gewissheit seiner Ergebenheit werden im Koran besonders hervorgehoben. Im Islam gilt Ibrahim neben dem Propheten Muhammad als vorbildliche Gestalt aller Gläubigen schlechthin. Nicht nur die Lebenserfahrung, die existenziellen Herausforderungen und die Grenzsituationen, die er erlebte, sondern v.a. die Art und Weise, wie er mit ihnen umging, machen Abraham zu einem Vorbild all jener, die ihr Leben in Bezug auf Gott zu besinnen trachten. Abraham als *Person* ist aufgrund seines Schicksals und seines Willens zur *Persönlichkeit*, ja gar zum religiösen *Archetypus* par excellence avanciert.

Doch wer genau war dieser Mann namens Abraham und warum ist er für den Monotheismus, und v.a. für die Religion des Islams, so bedeutend? Gibt es überhaupt *den* Abraham, oder nur Erzählungen über ihn, Narrationen, die in allen drei monotheistischen Überlieferungen in unterschiedlichen Versionen vorzufinden sind? Gibt es dennoch einen gemeinsamen Bezugspunkt aller fragmentarischen Abraham-Erzählungen; falls ja, welchen? Welche waren eigentlich jene Erfahrungen, Erlebnisse und nicht zuletzt Entscheidungen Abrahams, die seine Existenz für die Muslime als ein Maßstab des Glaubens gemacht haben? Bedeutet seine religiöse Vollkommenheit zugleich auch ein humanistisch-ethisches Ideal? Oder ist mit der Geschichte Abrahams auch eine unaufhebbare Ambivalenz verbunden? Inwieweit hat Abraham die Wirksamkeit Muhammads beeinflusst und somit die Entstehung der islamischen Religion mitgeformt? Welche Parallelen gibt es zwischen beiden Propheten? Welchen Bezug nimmt Muhammad auf das Tun und Lassen seines religiösen Erzvaters? Ist die *koranische Bewertung* Abrahams mit der *islamtraditionellen Bewertung* Abrahams gleichzusetzen, oder gibt es Unterschiede? Dies sind nur einige Leitfragen, mit denen sich der Religionswissenschaftler und Theologe Martin Bauschke in seinem aufschlussreichen Buch kritisch und ausführlich befasst.

Mit der Aufteilung in drei große Abschnitte – „Abraham im Koran“, „Abraham im Islam“ und „Abrahams Erbe“ – zeichnet B. den thematischen Horizont seiner gründlichen Studie über Abraham und seine Stellung innerhalb des Korans und darüber hinaus in der islamischen Überlieferung überhaupt. Doch indem er dies tut, beleuchtet er gleichzeitig erneut die Geschichte des Propheten des Islams. Aufgrund der Abraham-Erzählung werden somit viele prägende Lebensumstände und entscheidende Stationen Muhammads in einem ganz neuen Licht erscheinen – nämlich hinsichtlich der Haltung und Handlung des Freundes Gottes. B. macht schon in seinem Vorwort klar: „Vordergründig ist dies ein Buch über Abraham, über das Bild, das vor allen Dingen der Koran von Abraham zeichnet. Hinter- oder untergründig jedoch ist dies zugleich ein Buch über Muhammad. Denn was der Koran über den Erzvater aus Ur sagt, gilt in vieler Hinsicht ebenso für den Propheten aus Mekka. Den koranischen Abraham kennen und verstehen zu lernen, bedeutet, Muhammad kennen und verstehen zu lernen.“ (VII)

Im ersten Teil stellt sich B. die Aufgabe, das Bild Abrahams im Koran zu untersuchen. Dabei stellt er schon am Anfang fest, dass auch, wenn man alle koranischen Textpassagen (208 Verse), in welchen Abraham (arab. Ibrahim) vorkommt, in der Reihenfolge lesen würde, das Gesamtbild von Abraham nicht klarer wäre. Dies hat teils damit zu tun, dass das Abraham-Bild, das vom Koran vermittelt wird, nicht bloß eine Variante der jüdischen oder christlichen Erzählung ist, sondern zugleich „eine Art *Selbstporträt Muhammads*“ (2). Damit wird die Argumentationslinie von B.s These schon festgesetzt: Abraham als Projektionsfläche für Muhammads Selbstverständnis. Dies ist wohl möglich und auch korrekt, insofern die genaue historische Realität Abrahams eben nicht vollkommen rekonstruierbar ist. Denn alles, was wir über Abraham wissen, sind nur die verschiedenen Interpretationen bzw. Versionen der Erzählungen vom Erzvater, der zu bestimmten Zeiten und für bestimmte Leute einen ganz bestimmten Charakter gewonnen hat. Dieses Zurückprojizieren in die Zeit Abrahams fand auch schon im Judentum und Christentum statt. Eins ist daher sicher: Abraham ist wegen seiner Vorbildfunktion in der Sache des Glaubens Identifikationsfigur par excellence (2). Umso mehr, so B., lässt sich diese Identifikation mit Abraham im Fall Muhammads zeigen, für den der Erzvater zum idealen Spiegel wird.

Während der zweite Abschnitt des Buches (Abschnitt B) von denjenigen Aspekten Abrahams handelt, die im Koran nicht erwähnt werden, sondern erst später in die islamische Tradition hereingebracht wurden und sich der dritte Abschnitt (Abschnitt C) dem Erbe Abrahams widmet, behandelt also der erste und auch der umfangreichste Abschnitt einzelne Ereignisse und Geschichten um Abraham. Dabei werden die Merkmale von Abrahams Persönlichkeit sowie die Ähnlichkeiten mit dem Charakter und der Mission Muhammads untersucht. Indem uns B. auf die Entdeckungsreise des Lebens und Wirkens des Erzvaters der abrahamitischen Religionen mitnimmt, führt er uns zugleich durch die einzelnen Wirkungsphasen des Propheten des Islams. Der Effekt dieser Ausführungen ist ein doppelter: Aufgrund B.s vergleichender Analyse der Abraham-Erzählung enthüllen sich vor den Lesern die unterschiedlichen Varianten dieser Geschichte, zugleich aber lässt sich in den Sendungsphasen Muhammads selbst eine Widerspiegelung der Situationsentwicklung Abrahams erkennen. Das mehrdeutige Bild von Abraham aus dem Koran wird dabei fast immer mit den Darstellungen aus dem ersten Testament und der Thora verglichen. So erfahren wir von verschiedenen Aspekten des Phänomen Abrahams, u.a. von seiner Gastfreundschaft, von seiner kosmologischen Gotteserkenntnis, von dem Streit und Bruch mit seinem Vater, von der Bindung und Entbindung seines Sohnes und auch von seinem Aufenthalt in Mekka und der Aufbau der Kaaba. V.a. ist die Gründung der Kaaba wieder ein wichtiges Identifikationsmoment Muhammads: Denn wie der Erzvater Abraham gemeinsam mit seinem Sohn Ismael die Kaaba in Mekka gründete bzw. renovierte, „so reinigt Muhammad seinerseits das Heiligtum vom Götzenkult und weihet es von neuem dem einen und einzigen ‚Gott‘ (arab. Allah)“ (4).

Der Vf. liefert auch einen chronologischen Überblick über die Stellen des Korans, die Abraham betreffen, und zeigt dabei, dass in der Anfangsphase der Wirksamkeit Muhammads in Mekka (ca. 610–615) Abraham nur am Rande vorkommt, was sich jedoch in der mittelmekkanischen Phase von Muhammads Wirken (615–620), in der Abraham eine immer wichtigere Rolle zu spielen beginnt, beträchtlich ändert. Wenn nämlich Abraham in den ersten Koranversen v.a. für seine Gastfreundschaft bekannt war, tritt er in den mittelmekkanischen Versen als eine wichtige Referenz für Muhammads Wirkung ein. Doch erst in der letzten, spätmekkanischen Phase (620–622) wird Abraham zu einer entscheidenden Figur in der Verkündigung Muhammads. Diese spätmekkanischen Textstellen schildern, wie sich die Konfrontation zwischen Abraham und seinem heidnischen Vater zugespitzt hatte und schließlich dazu führte, dass Abraham mit seinem Vater jegliche Beziehung unterbrach und sich vom „Heidentum“ seiner Vorfahren endgültig abwandte. Die Schilderung dieser Situation im Koran, so B., stehe in einem direkten Zusammenhang mit der Entwicklung der Sendung Muhammads. Die Abwendung Abrahams vom Heidentum sollte Muhammad und seine Anhänger in Mekka ermutigen, im Jahr 622 nach Medina auszuwandern (arab. *hijra*). Ab jenem Zeitpunkt gewinnt die Stellung Abrahams für die Wirksamkeit Muhammads eine entscheidende Bedeutung: Abraham wird in Medina „zur zentralen Referenzgestalt für Muhammad“ (4).

Der längste Abschnitt des Bandes ist der Erzählung von Abrahams Versuch des Sohnesopfers gewidmet. Diese bekannteste und zugleich umstrittenste aller Erzählungen vom Erzvater stellt das aus der ethischen Sicht problematischste Ereignis in der Geschichte Abrahams dar. Dieses Opferungs-drama ist ein höchst ambivalentes Moment, das das Motiv von Abraham als dem vollkommenen Vorbild der Gottergebenheit ausmacht, zugleich aber seine ethische Haltung, ja sein Moral- und Humanitätsgefühl grundlegend in Frage stellt. Die Vorbildhaftigkeit Abrahams erreicht somit in diesem Ereignis sowohl ihren Gipfel als auch ihren kritischsten Punkt. B. bemerkt dazu zu Recht, dass das Drama von der versuchten Opferung des Sohnes für viele Gläubige zu allen Zeiten eine Quelle sowohl der Bewunderung als auch der äußersten Einwendungen war und ist, und zugleich den nicht religiösen Menschen schon immer ein großer Stolperstein gewesen ist (58). Auch hier erweist sich der Vf. als ein bewandter komparativer Religionswissenschaftler, indem er die verschiedenen Passagen über den Versuch der Sohnesopferung aus dem Koran mit den Textstellen aus der Bibel vergleicht und auf die Ähnlichkeiten sowie auf die Unterschiede aufmerksam macht. Bei dieser gelungenen intertextuellen Arbeit werden ebenso einige „Hintergrundfragen“ diskutiert, wie z.B.: Wer ist überhaupt der anonyme Sohn, der geopfert werden muss: Isaak oder Ismael? Denn der Koran verrät den Namen des Sohnes nicht. Wo bleibt in diesem Drama die Mutter? Und was für ein Opfer bringt am Ende Abraham dar? Doch die eigentliche und die wichtigste Frage lautet: War die Opferung des Sohnes eine Prüfung Gottes? Und falls ja, wofür? Verlangt Gott wirklich blinden Gehorsam und einen unreflektierten Glauben? Oder, wenn wir zusammen mit B. die Fragestellung noch zuspitzen und radikalisieren: „Darf Gott seinem Freund, der bereits den Vater um des Glaubens willen aufgegeben und verloren hat, nun auch noch den Erben nehmen und ihn gar zum Sohnesmörder machen? Gibt es denn überhaupt eine Grenze für das, was Gott von einem Menschen verlangen kann?“ (66)

Diese Opferungssituation Abrahams stellt sowohl eine metaphysisch-theologische als auch eine existenziell-ethische Herausforderung dar und wurde auch schon in der Vergangenheit von zahlreichen Religionsgelehrten, Theologen und Philosophen häufig und heftig diskutiert. Wie sich der Sinn dieses Opferungs-dramas für Muslime darstellt, geht B. nach, indem er die Koranstellen, die von der Opferungsbereitschaft Abrahams berichten, mithilfe einiger muslimischer Koran-kommentatoren und Theologen (u.a. Abdullah ibn Abbas, Hamideh Mohagheghi, Abdullah Yusuf Ali und Muhammad Asad) herauszuarbeiten versucht. Eindeutige und klare Antwort erfahren wir dennoch nicht.

Und auch wenn B.s Darlegung dieser ganzen Problematik keine Metaebene des Diskurses liefert, die mit der Dichotomie zwischen dem *Ethischen* und dem *Religiösen* brechen würde, bieten seine Analysen genug Denkanstöße für „den Abraham“, den es folglich nicht gibt, da der Erzvater immer das ist, „was seine Erben jeweils aus ihm machen, was sie in seine Gestalt projizieren“ (167). Primäres Ziel des Vf.s ist letztendlich weder ein *philosophiekritisches* noch ein *religionsdialogisches*, sondern, wie der Vf. selbst schon am Anfang sicherstellt, ein *religionshistorisches* und *religionsvergleichendes*. Und dieses Ziel zu erreichen, ist dem vorliegenden Buch jedenfalls gelungen.

Das vorliegende Buch stellt zweifellos eine sehr lehrreiche und interessante Lektüre sowohl für die Fachleute – v.a. für die (komparativen) Theologen oder Religionswissenschaftler und Religionshistoriker – als auch für jeden dar, der sich einfach über die Stellung und Bedeutung des „Gottesfreundes“ aus der Sicht des Korans (und des Islams) belehren möchte. Doch dieses Buch ist ebenso eine wertvolle Lektüre für die islamischen Theologen insofern, als deren Anliegen ein umfassendes und intertextuell bedeutsames Verständnis der – wenn man so will – neben dem Propheten Muhammad tragendsten Referenzpersönlichkeit ihres Glaubens ist. B.s vergleichende und historisch untersuchende Studie kann daher aus guten Gründen als ein bereichernder und erhellender Beitrag zum aktuellen Forschungsstand der Religionswissenschaft und Theologie betrachtet werden.

Münster

Raid Al-Daghistani

Gheiby, Bijan: *Zarathustras Feuer*. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 207 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-8053-4770-9

Ein ansprechender Titel und ein ansprechendes Cover laden zum Lesen einer besonderen Geschichte ein. Bijan Gheiby unterbreitet in *Zarathustras Feuer* eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus. Da ich selbst in meinen Lehrveranstaltungen großen Wert darauf lege, dass sich die Studierenden mit der Geschichte dieser iranischen Religion auseinandersetzen, habe ich das Buch mit großem Interesse gelesen. Es ist einerseits so wichtig, weil es bis heute Zarathustrier gibt und man daher Kohärenz und religiösen Wandel über einen sehr langen Zeitraum zeigen kann. Andererseits lassen sich viele Besonderheiten der iranischen Schia in diesem Zusammenhang besser verstehen.

G.s Darstellung gliedert sich in 10 Kap., die sich sowohl am historischen Verlauf orientieren als auch in die jeweilige Zeit gehörende Schlüsselthemen aufgreifen und ideengeschichtlich abhandeln. Dem ist eine Einleitung vorgeschaltet, in der sich G. in der iranistischen Forschung positioniert. Hier erfahren wir, dass die Iranistik in der Gegenwart seltsame Wege gegangen sei und sehr vieles falsch sähe, ja sogar nicht einmal mehr die Bezeichnung „Wissenschaft“ verdiene. Das sind schwere Geschütze. Kritische Fragen sind dabei die Datierung der Lebenszeit Z.s und die Frage der Verschriftlichung des Avesta. All diejenigen Forscher, die die Verschriftlichung in die Sasanidenzeit datieren und die Überlieferung bis dahin als eine mündliche annehmen, stellen nach G. groteske Behauptungen auf. So dient die Einleitung dazu, Forschungstraditionen, die sich mit Namen wie Henrik Nyberg, Mary Boyce, Philip Gerrit Kreyenbroek, Walter Hinz oder Michael Stausberg verbinden, als Irrtümer zu deklarieren und diese völlig auszublenden.

Ich las das Buch fortan mit großer Skepsis. Nach einer solchen Einleitung erwartet man ja nun quasi ein Wunder, eine Lösung der Probleme, mit denen sich die Iranistik so herumschlägt. Leider unterlässt es G. gleich zu Beginn, die Quellenlage, die ja die Forschung in Bezug auf viele Fragen so schwierig macht, darzustellen. Was sind das für Texte, die mit dem Avesta vorliegen, wie sind die griechischen oder arabischen Quellen zu bewerten, wie kann ein Autor wie Ferdousi gelesen und verstanden werden? Diese Fragen werden erst im 7. Kap. unter Literaturen verhandelt, wobei G. glaubhaft zu machen versucht, dass das Avesta in den Feuertempeln während des Feldzugs Alexanders des Großen verbrannt sei. Er kann jedoch weder diese These plausibel machen, noch versteht man überhaupt die Notwendigkeit, warum die Achämeniden unbedingt ihre sakralen Texte bereits verschriftlicht haben sollten. Weil es aramäische Schriftstücke gegeben hat oder weil die Verwaltung schriftliche Belege in Form der Persepolistafelchen benutzte? Das erlaubt jedoch keinen direkten Rückschluss auf das Avesta. Ich vermute, dass es G. hier um den Erweis der Kultiviertheit der zarathustrischen Religion geht, die das Schriftliche gegenüber dem Mündlichen verspricht. Man muss dies aber gar nicht so sehen. Schriftlichkeit verbürgt nicht per se einen zivilisatorischen Fortschritt. Dass die Frage nach den Quellen im Verlauf des Buches so spät platziert wurde, hat noch andere programmatische Gründe. Der Vf. kann sich in den Kap. n 1 bis 6 aus allen möglichen Texten oder Abhandlungen (ohne Gründe und ohne Rechtfertigung einer Methode) gerade das nehmen, was seine Sicht bestätigt oder ihm passend erscheint, ohne die jeweils damit verknüpften Probleme zu benennen: Z.B. geht G. in Kap. 3 über das persische Großreich davon aus, dass die persischen Könige Z. kannten und seiner Religion anhängen. Tatsächlich gibt es auf den Königsinschriften keine Erwähnung des Propheten oder Priesters Z. Auch das Avesta schweigt über die Könige. Die Erklärungen auf S. 32f sind mager. Da muss ein Vergleich mit Luther her. Es findet sich kein Argument gegen den Befund, den u.a. Geo Widengren, der nicht unter das Verdikt des Vf.s fällt, in *Religionen Irans* (1965) so beschreibt: „Es ist wichtig, sich Rechenschaft darüber zu geben, dass auch die Bestattungsriten der achämenidischen Könige so unzoroastrisch wie nur möglich sind, eine Tatsache, welche die Verfechter der These vom Zoroastrismus der Achämeniden [...] übergehen. Für den zoroastrischen Charakter des Königtums ist jedoch die Kontinuität auf diesem Gebiet dennoch bemerkenswert.“ (154) Außerdem waren die Könige mit nicht-zoroastrischen Frauen verheiratet. So ist es ist jedenfalls nicht möglich, Zoroastrismus als gesellschaftliche Norm in dieser Zeit zu konstatieren.

In Kap. 4 spricht G. über die „Lehre Zarathustras und die Mazdaistische Weltanschauung“. Hauptsächlich geht es um letzteres. Die Zitate aus den zoroastrischen Quellen sind deutlich in der Minderzahl, v.a. wird auf die philosophische Rezeption in Europa im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s rekurriert. Spätestens in diesem Kap. wird

klar, dass im Grunde gar keine Kulturgeschichte vorliegt, sondern eine essentialistische Darstellung der Lehre, die die zentralen Ideen, wie den Dualismus, die Kosmographie, die Anthropologie mit Seelenlehre, darlegt. Die Schöpfungs- und Erlösungslehre folgt im 5. Kap., die damit das Zentrum des Buches ausmachen. Eine Kulturgeschichte hätte sich indes um die jeweiligen historischen Kontexte bemühen sowie der Frage nachgehen müssen, wie sich die zarathustrische Lehre in der Kultur und Gesellschaft Irans aufspüren lässt und wie sie sich im Verlauf der Geschichte gewandelt hat. Hier aber erscheint die Darstellung vielmehr völlig befreit von dem, was eine Kulturgeschichte sein soll. Ferner spielt für das Verhältnis von Religion und Kultur die gelebte Religion und das Brauchtum eine beträchtliche Rolle. Die kultischen Handlungen, die für den Zoroastrismus konstituierend, weil erlösungsrelevant sind, werden aber nur sehr knapp in Kap. 8 dargestellt. Dabei wird dann auch noch alles, was in der Moderne an der zarathustrischen Religion unzeitgemäß und archaisch wirkt, entschuldigt oder gleich weggelassen. Ich denke dabei an endogame Heiratsregeln bis Inzestgebote, oder an die bis ins 20. Jh. reichende Praxis der Aussetzung der Leichen oder die Reinheitsvorschriften für menstruiierende Frauen. Letzteres hat immerhin Auswirkungen nicht nur auf das Leben der betroffenen Frauen, sondern reicht bis in die Architektur der Häuser. Eine Kulturgeschichte hätte ferner die Wechselwirkungen mit den anderen gleichzeitigen religiösen Entwicklungen aufzeigen müssen. Gilt doch die Regel, dass eine Religion, wenn man sie in ihrem Verlauf z. B. von 2500 Jahren darstellt, sich fremder und unähnlicher ist, als wenn man verschiedene Religionen gleichzeitig zu erfassen sucht. Nach G. hat der Zoroastrismus zwar das Judentum und das Christentum beeinflusst, war aber selbst an diesen Austauschprozessen eher nicht beteiligt. Andere religiöse Gruppen, die bis heute existieren, haben Elemente der zarathustrischen Religion auf andere Weise weiterentwickelt, wie z. B. die Mandäer, die Yeziden, die Ahl-e Haqq. Das 9. Kap. („Der Niedergang des Zoroastrismus“) und 10. Kap. („Der Neo-Zoroastrismus“) zeigen schließlich, worum es in diesem Buch eigentlich geht. Was hier vorliegt, ist eine neo-zoroastrische Apologie des Zoroastrismus. Ich habe großes Verständnis für solche Anliegen. Ich finde ebenfalls schrumpfende Zahlen von religiösen Gruppen, wie die der Zarathustrier in Iran, alarmierend. Trotzdem: Das vorliegende Buch ist keine Kulturgeschichte, wie im Untertitel angekündigt. Diese Bezeichnung ist vielmehr ein Etikettenschwindel. Man sollte sich ferner davor hüten, in der Einleitung eine ganze Wissenschaftstradition zu diskreditieren und so Erwartungen wecken, die man dann nicht einlösen kann. Die Besprechung wäre wohl anderenfalls etwas gnädiger ausgefallen, so aber kann ich das Buch aus den genannten Gründen auf keinen Fall empfehlen. Vielmehr wundere ich mich, dass eine solche Publikation das Gütesiegel der WBG erhalten hat.

Frankfurt am Main

Catherina Wenzel

Feldtkeller, Andreas: Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 182 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 31), pb. € 24,00 ISBN: 978-3-374-03786-5

Das hier zu besprechende Buch bietet einen faszinierenden Überblick über die problemgeschichtliche Entwicklung der Religionswissenschaft und endet mit einem Plädoyer für eine säkulare, nicht säkularistische Religionswissenschaft, die sich zugleich für den kognitiven Forschungsansatz öffnet, d. h. „ein weit gespanntes Netz von Fragestellungen, die ihre Gemeinsamkeit darin haben, in einem interdisziplinären oder transdisziplinären Diskurs über Religion auch Theorien über die Funktionen des menschlichen Gehirns, über seine Beziehung zum Phänomen des Bewusstseins und über die Entwicklung von beidem in der menschlichen Evolution mit einzubeziehen“ (180f).

Diese beiden unterschiedlichen und nun in Kombination zusammengebrachten Forschungsansätze werden folgendermaßen voneinander unterschieden: „Für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft versteht es sich – abgesehen von einer kleinen Nische für die Religionspsychologie – fast von selbst, dass ihre empirischen Daten darin bestehen, Religionsgemeinschaften auf methodisch kontrollierte Weise in ihrer Religionsausübung zu beobachten und die beteiligten Menschen zu befragen. Im Rahmen des kognitiven Ansatzes dagegen wird die empirische Dimension der Religionswissenschaft von vielen Forschenden so verstanden, dass sich zu religiösen Erfahrungen wiederholbare Experimente durchführen lassen bzw. dass sich ein Bezug herstellen lässt zwischen Religion und den Ergebnissen von Experimenten, die beispielsweise in der Neurophysiologie oder der Psychologie durchgeführt werden.“ (179f)

Im Unterschied zu diesem Ausblick auf die Desiderate zukünftiger religionswissenschaftlicher Forschung behandelt das Buch die geschichtliche Entwicklung der Religionswissenschaft seit ihrer Entstehung im 19. Jh. Gut nachvollziehbar

wird die Theoriebildung im 19. Jh. mit Blick auf die Frage beschrieben, ob die Religionsgeschichte der Menschheit sich als Verfallstheorie oder als Fortschritts-glaube deuten lässt. Wichtig für die spätere Entwicklung der Religionswissenschaft ist zudem die Religionskritik im Stile Ludwig Feuerbachs.

„Feuerbachs Verdienst aus der Sicht heutiger Religionswissenschaft besteht darin, dass er noch deutlich radikaler als sein akademischer Lehrer Friedrich Schleiermacher die Religion vom Menschen aus gedacht hat. Dadurch ist bei ihm so konsequent wie bei keinem früheren Autor die Frage beantwortet, als was Religion beschrieben werden kann, wenn sie der Annahme ihrer übernatürlichen Herkunft entkleidet wird und wenn zu ihrer Herleitung und Begründung keine anderen Mittel zur Verfügung stehen als die Beobachtung des Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Umwelt. Nichts anderes als dies ist für die Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur unumstößlichen Norm geworden, hinter die zurückzugehen seitdem bedeuten würde, den Boden akademisch anerkannter Religionswissenschaft zu verlassen.“ (58) Daran konnte auch der Versuch Rudolf Ottos nichts mehr ändern, noch einmal diese Entwicklungslinie zu verlassen und den Blick auf das Heilige zu lenken (vgl. 67).

Zur definitiven Richtungsentscheidung ist es v. a. im Zusammenhang mit dem Weltkongress der *International Association for the History of Religions* (IAHR) 1960 in Marburg gekommen, wo eine eindeutige Abkehr von jeglicher theologischer Ausrichtung der Disziplin, weil „Wissenschaft keine Aussagen über Offenbarung machen könne“ (94), vollzogen und die Religionswissenschaft zu einem „Zweig der Humanwissenschaften“ (93) erklärt wurde. Der Versuch, die Trennung zwischen der Disziplin der Religionswissenschaft und ihrem Gegenstand, der Religion, „auf der sprachlichen Ebene [durch] eine strikte Trennung zwischen religiöser Sprache und der Sprache der Religionswissenschaft“ (115f) umzusetzen, ist jedoch gescheitert. Dies gilt nicht nur für Begriffe wie Gott oder Gottesvorstellung, sondern auch für Religion, an dessen europäischer Herkunft niemand zweifelt, dessen Übertragung auf nicht-europäische Deutungen von Wirklichkeitserfahrung jedoch in der Zukunft umstritten war und zu unterschiedlichen Antworten geführt hat (vgl. 133–137).

Während „Religion“ traditionell als Gegenbegriff zum Profanen oder Säkularen aufgefasst und folglich mit Säkularisierungsvorstellungen verbunden wurde, kam es auch in diesem Bereich zu einer Wende, die F. die „diskursanalytische“ nennt. „Die Religionswissenschaft hält mit der Wende zum diskursanalytischen Paradigma alle Mittel dafür in der Hand, die Unterscheidung zwischen dem ‚Religiösen‘ und dem ‚Säkularen‘ als solche zum Gegenstand kritischer Wissenspraxis zu machen und aufzudecken, dass hinter dieser Unterscheidung ein Diskurs steht, der – wie jeder andere Diskurs auch – von Interessen geleitet ist.“ (150) Wichtig ist dabei zu begreifen, dass „religiös“ wie „säkular“ Konventionen sind.

„Das Wissen darum, dass ‚Säkularität‘ eine Konvention ist, macht den Unterschied zwischen einer säkularen und einer säkularistischen Religionswissenschaft aus. Mein Fazit aus den in diesem Band rekonstruierten Diskurslinien wäre die Empfehlung an die Religionswissenschaft, sich weiterhin als säkulare Wissenschaft zu verstehen, aber sich kritisch mit den säkularistischen Diskurselementen in ihrer eigenen Vergangenheit auseinandersetzen, damit ihre Gegenwart nicht davon fremdbestimmt bleibt. Eine säkulare Wissenschaftskonvention erlaubt es der Religionswissenschaft, Forschungsarbeit im Bereich von ‚Religion‘ sowie zur Unterscheidung zwischen ‚Religion‘ und ‚Säkularität‘ zu leisten, die verständlich ist für Menschen, die sich selbst als nicht-religiös verstehen. Dies stellt in einer weithin säkularen Gesellschaft einen erheblichen Vorteil dar gegenüber der von Rudolf Otto postulierten Beschränkung der Religionskunde auf Menschen, die sich an eigene religiöse Gefühle erinnern können.“ (161f)

Als Erklärung für die verwendeten Begriffe gilt: „Als ‚Religion‘ und ‚religiös‘ werden zwischenmenschliche Verständigungen über Wirklichkeit bezeichnet, wenn sie den Zusammenhalt des Ganzen der Wirklichkeit durch eine Größe verbürgt sehen, die selbst nicht einem der vier Quadranten menschlicher Wirklichkeitserfahrung [d. h. /Bewusstsein/ = Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken, Erinnerungen ... /eigener Körper/ = Nervensignale, Botenstoffe, Verschaltungen von Neuronen, DNA ... /Kommunikation/ = Sprache, Gesten, Symbole, Schriftzeichen, Bilder ... /materielle Welt/ = Lichtwellen, Schallwellen, Schwerkraft, Duftstoffe ...; vgl. 164f, P.A.] zugeordnet werden können, sondern eine allen vier Quadranten gegenüber ‚transzendente‘ Position zugeschrieben bekommt. [...] Als ‚säkular‘ werden im Unterschied dazu nach der verbreiteten westlichen Konvention zwischenmenschliche Verständigungen über Wirklichkeit bezeichnet, wenn sie entweder den Zusammenhalt des Ganzen der Wirklichkeit in einer Größe verbürgt sehen, die sich einem der vier Quadranten menschlicher Wirklichkeitserfahrung zuordnen lässt, oder wenn sie den Zusammenhalt des Ganzen der Wirklichkeit zwar alltagsweltlich voraussetzen, aber auf eine Erklärung verzichten. [...] In weiten Teilen der westlichen Welt gilt die alltagsweltliche Inanspruchnahme dieses Zusammenhalts als ‚säkular‘, solange sie nicht ausdrücklich ‚religiös‘ begründet wird. Genauso gut denkbar – und in der gegenwärtigen Welt auch unschwer zu finden, ohne dass unbedingt dieselben Begriffe dafür verwendet werden – wäre jedoch eine Konvention, nach der die alltagsweltliche Inanspruchnahme desselben Zusammenhalts so lange als ‚religiös‘ gilt, wie nicht ausdrücklich eine ‚säkulare‘ Erklärung dafür abgegeben wird.“ (172–174)

Man kann nur hoffen, dass dieses ehrgeizige Programm bald in die Tat umgesetzt wird, und darf darauf gespannt sein zu sehen, zu welchen Ergebnissen ein solches Vorgehen führen wird.

Hannover

Peter Antes

Ernst Troeltsch. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik. 2 Bände, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Christian Albrecht / Gangolf Hübinger / Trutz Rendtorff. – Berlin: De Gruyter 2014. 1355 S. (Kritische Gesamtausgabe, 6), Ln. € 349,00 ISBN: 978-3-11-026158-5

In diesem Jahr jährt sich zum 150. Mal der Geburtstag von Ernst Troeltsch, dem „Fachmenschenfreund“ Webers, dessen Jubiläum wir im Jahr zuvor gefeiert haben. Neben Adolf von Harnack gilt T. als der große Vertreter des sog. Kulturprotestantismus, in dessen Blütezeit sich die protestantische Universitätstheologie um 1900 einen weltweit einmaligen Ruf verschafft hatte. Dabei war T. nie ein unkritischer Anhänger einer Symbiose von Christentum und Kultur. Anders als sein Freund Weber hielt er auch die These eines planen Säkularisierungsprozesses für falsch. Wer nur ein wenig in T.s Schriften liest, dem begegnet ein belesener, weltoffener und intellektueller Kopf, der um die öffentliche Verantwortung des Gelehrten wusste und bemüht war, ihr auch persönlich gerecht zu werden. Und darüber hinaus lernt man einen Denker kennen, der auf wissenschaftlich höchstem Niveau nach einer Neuformulierung der Wahrheit des christlichen Glaubens suchte, von dessen kultureller Prägestärke er trotz allem weiterhin überzeugt war.

War T. lange Zeit in Vergessenheit geraten, von der eigenen Zunft mehr oder weniger ignoriert, so ist es v.a. das Verdienst von Friedrich Wilhelm Graf, Horst Renz und Trutz Rendtorff, eine regelrechte T.-Renaissance eingeleitet zu haben. Dazu verhalf nicht zuletzt die Konzeption einer Kritischen Gesamtausgabe T.s, deren Bände so zügig wie kaum ein anderes Projekt dieses Ausmaßes in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen sind. Wie der hier anzuzeigende Band, sind alle bisher erschienenen Bände der KGA auf höchstem editorischem Niveau gehalten. Damit liefern sie gute Argumente, warum die Wissenschaften selbst im digitalen Zeitalter nicht auf Werkeditionen dieser Art verzichten können.

Mit Band 6 der KGA werden zudem Texte wieder greifbar, die lange Zeit nur unter Mühen, da an entlegenen oder mittlerweile nicht mehr existierenden Orten publiziert, beziehbar waren und die doch für das Verstehen insbes. des Theologen T. von enormer Relevanz sind. Hierzu zählen nicht zuletzt die beiden großen Studien zu William James (vgl. 215–256) und Immanuel Kant (vgl. 868–1072). Sie sind in dem vorliegenden Band, der chronologisch geordnet ist und die Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik in den Jahren zwischen 1903 und 1912 bündelt, quellenkritisch rekonstruiert und neu zugänglich gemacht worden. Überhaupt darf dieser Zeitabschnitt für die Ausarbeitung der Theologie T.s als besonders fruchtbar gelten. Davon bürgen weitere berühmte Abhandlungen, die der Band in sich vereint: T.s Darstellung der Sozialphilosophie des Christentums (vgl. 779–808) sowie zu Schleiermachers Kirchenverständnis (vgl. 684–702), die Studie zur Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den christlichen Glauben (vgl. 820–851) sowie seine Programmrede als Prorektor der Univ. Heidelberg zu Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Aufgabe theol. Fak.en und der Stellung des Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule (vgl. 342–425); schließlich nicht zu vergessen die große Studie zum „Wesen des modernen Geistes“ (vgl. 434–473), in der wir einmal mehr dem Phänomen eines sensiblen, analytisch scharfen Kulturdiagnostikers begegnen.

Vier Texte greife ich stellvertretend heraus, um das Profil dieses Bandes näher zu skizzieren. Neben den beiden schon erwähnten Studien zu James und Kant sind das die große Rezension zum Stand der Religionsphilosophie (1907), ursprünglich für die Festschrift für Wilhelm Windelband geschrieben (vgl. 543–613), und die aus dem Jahr 1904 stammende Abhandlung zu „Politische Ethik und Christentum“ (vgl. 134–196). Alle vier Texte bezeugen die Eigenständigkeit des Denkens von T. und verhandeln Fragen, die noch heute dringlich sind. Das ist beim zuletzt genannten Text besonders offenkundig. In dieser Abhandlung versucht T. zu zeigen, dass „es in Wahrheit eine unmittelbar und wesentlich aus den christlichen Ideen abgeleitete politische Ethik nicht gibt“ (157). Damit wird nicht geleugnet, dass das Christentum politischen Einfluss gehabt hat. Vielmehr geht es T. darum zu zeigen, dass historisch gesehen christliche Einflüsse sich mit einer Vielzahl an politischen Überzeugungen verbinden konnten. Die Synthese von Christentum und Monarchie gehört ebenso dazu wie diejenige von Christentum und Demokratie. Im Gefolge dieser Einsicht gehört es wesentlich zur Aufgabe des theologischen Ethikers, sich seiner konstruktiven Arbeit bewusst zu bleiben, wenn er etwa darum ringt, Christentum und modernen Verfassungsstaat zu versöhnen. Nicht erst auf dem Feld politischer Entscheidungen, sondern bereits in der Konstruktion von Ideen ist „Kompromiß“ (vgl. 149, 174) ein Wesenszug praktischer Arbeit. Demgegenüber dokumentiert der Beitrag aus der Windelband-Festschrift, warum sich T. in so umfassendem Maße dem Rezensieren gewidmet hat. Rezensionen stellen für ihn den Anlass dar, den zeitgenössischen Forschungsstand kritisch zu sichten und ihn für die eigene Arbeit fruchtbar zu machen. Im vorliegenden Fall geht es um den Wissensstand für eine erst noch zu schreibende Religionsphilosophie, die die Einsichten der empirischen Wissenschaften von der Religion – Ethnologie, Psychologie, Geschichte etc. – für die Erarbeitung ihrer kategorialen Elemente als zwingend erachtet. In einem anderen Zusammenhang habe ich das einmal als „empirisch gesättigte Religionsphilosophie und Theologie“ bezeichnet.

Das Bemühen um eine vorurteilsfreie, empirisch orientierte und dabei Geltingsfragen nicht unterschlagende Wissenschaft von der Religion teilte T. mit James. Ohnehin ist er einer der wenigen, die in Europa die Bedeutung der in Entstehung begriffenen Richtung des Pragmatismus früh erkannt haben und v.a. die Leistungen von James auf dem Gebiet der antireduktionistischen wissenschaftlichen Erforschung von Religion zu würdigen wusste. Auch wenn er seinen

Besuch in Harvard – James' Heimatuniversität – aus familiären Gründen absagen musste, so ist der Vortrag für den Kongress aus Anlass der Weltausstellung in St. Louis 1904 ein weiterer Beleg für das Denken mit Autoren, selbst wenn er ihnen nicht überall zu folgen bereit ist. Kurz und bündig gesagt: T. lobt James für dessen unvoreingenommene Hermeneutik religiöser Erfahrungen als psychologisch rekonstruierbare, eigenständige Realitätseinstellungen. Aber ihm fehlt die geltungstheoretische Relektüre, ohne die sie in ihrem Erkenntnisgehalt nicht hinreichend gesichert sind. Dies zugestanden bleibt die Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft zu gelebter Religion realistisch: „So läßt die Religionswissenschaft die Religion in ihrer Eigenart bestehen, aber sie gibt ihr kritische Grundsätze des Selbstverständnisses, der Vergleichung verschiedener Religionsbildungen, der Selbstreinigung und der Fortentwicklung.“ (255)

Was T. an James vermisst hat, ist für ihn – darauf macht schon der Untertitel des St. Louis-Vortrages aufmerksam: „Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft“ – v.a. mit dem Namen Kant verbunden. Im Jubiläumsjahr 1904 verfasst, stellt die Abhandlung „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ ein Glanzstück philosophischer Werkinterpretation in systematischer Absicht dar. Was heute erst allmählich wieder die Aufmerksamkeit der Kant-Forschung erhält, fordert T. unumwunden ein: Kants kritische Philosophie kann nicht ohne seine geschichts- und religionsphilosophischen Spätschriften gedeutet werden. Das gilt insbes. dort, wo das Religionsthema bei Kant allein am Gedanken der Moralität entfaltet und sein Politikbegriff seiner geschichtsphilosophischen Fluchtlinien beraubt wird. In kritischer Überbietung des Kant-Diktums, wonach das „Historische nur zur Illustration, nicht zu Demonstration“ (1065) diene, führt T. vor, wie das historische Bewusstsein alle Versuche metaphysischer Letztbegründung beschränkt und zur persönlichen Stellungnahme drängt. Hier kommt der Historismus vollends zur Geltung, aber eben in der für T. typischen, darin gut kantischen und im Übrigen gut pragmatistischen ethischen Zuspitzung: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht.

Die Editoren haben gut daran getan, die fast 200 Seiten umfassende Kant-Studie – abweichend von den Werkvorgaben – in einem eigenen Teilband zu veröffentlichen. Beigegeben sind bislang unveröffentlichte Skizzen T.s zur Weiterarbeit. Ohnehin verdient die Sorgfalt der Editoren größtes Lob. Ihnen verdanken wir zudem eine überaus gelungene Einleitung in den Band. Damit erfüllen sie nicht zuletzt eine Bitte Martha Troeltschs, die im Vorwort zur posthum erschienenen Glaubenslehre ihres Gatten den Wunsch geäußert hatte, dass „über dem Berliner Kulturphilosophen der Heidelberger Theologe nicht ganz vergessen werde“. Wie wahr!

Hamburg

Christian Polke

Praktische Theologie

Grümme, Bernhard: Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 254 S. (Religionspädagogik innovativ, 7), pb. € 34,90 ISBN: 978-3-17-024219-7

Bernhard Grümme diskutiert im vorliegenden Band den Begriff der „Bildungsgerechtigkeit“ in religionspädagogischem Interesse. Die zentralen Fundamente seiner Argumentation sind eine tiefgründige Aufarbeitung des Gerechtigkeitsdiskurses, in der G. idealtypische Auffassungen von Gerechtigkeit identifiziert, der Nachweis, dass Bildung Gerechtigkeit impliziert und Gerechtigkeit Bildung bedarf, und die religionspädagogisch inspirierte Skizze einer Bildungsgerechtigkeit, die formale Gleichheit und individuelle Anerkennung und Bestärkung zueinander in Beziehung setzt. Letzteres entfaltet G. in verschiedene Felder religionspädagogischen Handelns, womit er praktische Konsequenzen seines Ansatzes aufzeigt. Von der Sache her passt der Band damit hervorragend in die Reihe *Religionspädagogik innovativ*, denn G. geht mit Bildungsgerechtigkeit ein zukunftssträchtiges, bislang religionspädagogisch aber eher randständiges Thema an.

Formal gliedert sich der Band in neun Kap. Das erste, eher kursorische Kap. dient der empirischen Vergewisserung über die Ungerechtigkeit des aktuellen Bildungssystems. Es referiert die gängigen Indikatoren für Ungleichheit wie soziale Herkunft, fehlende Inklusion, Migrationshintergrund oder Gender, zeigt anhand zweier empirischer Studien zu Jugendlichen in Hauptschulen aber auch Strukturen des Zusammenhangs von Bildung und Religiosität in dieser Schulart auf. Im zweiten Kap. arbeitet G. sechs idealtypische Konzepte von Gerechtigkeit heraus, nämlich Gerechtigkeit als gleiche Verteilung von Ressourcen und Chancen (u.U. gemäß individueller Leistung), Gerechtigkeit als Befriedigung individueller Bedürfnisse, Gerechtigkeit als Förderung individueller Potentiale, Gerechtigkeit als Verwirklichung von etwas moralisch Gutem, Gerechtigkeit als Prozess wechselseitiger Anerkennung und Gerechtigkeit als Konsequenz des Sich-Einlassens auf die Andersartigkeit des Gegenübers. Diese sechs Idealtypen werden an exemplarischen Vertretern klar herausgearbeitet und schlüssig zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei wird deutlich, dass G. zwar um die Notwendigkeit egalitaristischer Gerechtigkeitskonzepte weiß, seine Sympathie aber den Kon-

zepten gehört, welche die Individualität und Subjekthaftigkeit des Gegenübers stark machen. Letzteres ist auch das Ergebnis des sehr knappen Überblicks zum biblischen Gerechtigkeitsideal (Kap. 3). Im vierten Kap. bestimmt G. Bildung als eine Aktivität des sich bildenden Subjekts, welches sich kritisch-konstruktiv zu der es umgebenden Welt in Beziehung setzt. Auf dieser Grundlage kann er den Zusammenhang zwischen Bildung und Gerechtigkeit im fünften Kap. sozial-ethisch, pädagogisch und religionspädagogisch entfalten. In der Summe geht es darum, dass jedes Individuum Zugang zum Bildungssystem bekommt, seine eigenen Talente gemäß selbst gesteckter Ziele und eigener Bedürfnisse entfalten kann, und als vollwertige Person gewürdigt und anerkannt wird. Bildungsgerechtigkeit ist dann erreicht, wenn Bildung jede und jeden zu individueller Autonomie im Kontext seiner Lebensmöglichkeiten und zu voller sozialer Teilhabe befähigt (Kap. 6). Bildungsgerechtigkeit ist somit nur unter Berücksichtigung politischer und gesellschaftlicher Strukturen zu verwirklichen. In Kap. 7 wendet G. diesen Befund religionspädagogisch. Eine entsprechende Religionspädagogik hat politisch sensibel zu sein und muss sich in den zivilgesellschaftlichen Diskurs einmischen, indem sie christliche Überzeugungen als Korrektiv vorherrschender Strukturen zur Verfügung stellt. So kann der Religionsunterricht z.B. gesellschaftliche Strukturen und politische Zusammenhänge hinterfragen und in der Auseinandersetzung mit Grundeinsichten des Christentums Visionen eines gerechten Zusammenlebens entwerfen. Die beiden letzten Kap. des Bandes übersetzen dieses Ideal in praktische Perspektiven, wobei Kap. 8 eher grundsätzliche Leitlinien entwickelt, während Kap. 9 praktische Beispiele referiert.

Die Highlights des vorliegenden Bandes liegen zweifellos in der systematischen Aufarbeitung des Gerechtigkeitsdiskurses und seinem Konzept von Bildungsgerechtigkeit. G. gelingt es, die idealtypischen Lesarten von Gerechtigkeit präzise herauszuarbeiten und kritisch zueinander in Beziehung zu setzen. Dass er sich dabei in der Regel auf einen oder zwei Referenzautoren konzentriert, trägt zur Klarheit der Darstellung bei. In diesem Kap. stellt G. diese durchweg präzise und detailliert dar, ohne die Betonung der elementaren Strukturen der jeweiligen Lesart zu vernachlässigen. Auch die Bestimmung von Bildungsgerechtigkeit als Zueinander von formal-egalitären Grundsätzen und Berücksichtigung individueller Potentiale und Bedürfnisse überzeugt im Kontext des klassischen Bildungsbegriffs, insofern sie die offensichtlichen Defizite egalitärer Gerechtigkeitskonzepte durch ein klares Bekenntnis zu den Bildungschancen und -notwendigkeiten des sich bildenden Individuums ergänzt. Dass eine sich auf diesen Begriff von Bildungsgerechtigkeit berufende Religionspädagogik politisch sensibel sein muss, ist schlüssig und konsequent. Zu sehr sind die Ungerechtigkeiten des Bildungssystems strukturell bedingt. Dass G.s Begriff von Bildungsgerechtigkeit in der Lage ist, das gegenwärtig gängige System schulischer und religiöser Bildung kritisch-konstruktiv zu hinterfragen, zeigen die praktischen Ausblicke der Kap. 8 und 9 eindrucksvoll. Besonders wertvoll erscheint mir hier, dass Bildungsgerechtigkeit nicht nur auf den Religionsunterricht bezogen bleibt, sondern auch Schulorganisation, Schulleben und pädagogische Verantwortung auf Schulebene umfasst. Wenn man etwas in diesen Kap.n vermisst, dann Hinweise, wie eine politisch sensible und öffentliche Religionspädagogik den zivilgesellschaftlichen Diskurs jenseits von Religionsunterricht und Schule bereichern kann.

Etwas schwächer fallen die Kap. aus, die nicht im systematischen Kompetenzbereich liegen. Die empirische Vergewisserung zu Beginn des Bandes verdient diesen Titel nur ansatzhaft, denn G. konzentriert sich auf wenige Studien und neigt dazu, die z.T. kontroversen Befunde im Sinn seiner Argumentation auszuwerten. Auch im biblischen Kap., das ganze sieben Seiten umfasst, drängt sich die Frage auf, ob die Bibel nicht mehr zu Gerechtigkeit zu sagen hat als eine Absage an Leistungsgerechtigkeit und dass Gerechtigkeit aus Liebe erwächst. In beiden Kap.n wäre mehr möglich gewesen. Der Rest sind Kleinigkeiten. Im fünften Kap. wundern sich die Leserinnen und Leser, warum Sozial-ethiker und Religionspädagogen als Referenzautoren einer pädagogischen Argumentation herangezogen werden. Zudem werfen in diesem Kap. Formulierungen wie „pädagogisch werden mit dem Bildungsbegriff theologische Hintergrundannahmen [in die pädagogische Diskussion; UR] eingespeist“ (130) die Frage auf, ob G. die Pädagogik nicht zu sehr theologisch vereinnahmt. Im letzten Teil seiner Argumentation benutzt G. die Begriffe einer politisch sensiblen Religionspädagogik und einer öffentlichen Religionspädagogik, ohne beide Konzepte explizit zu klären oder gar ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Schließlich werden im gesamten Band exzessiv direkte Zitate verwendet, was in vergleichbaren Publikationen eher unüblich ist.

In der Summe macht G. mit seiner *Bildungsgerechtigkeit* einen wichtigen Begriff religionspädagogischer Reflexion zugänglich, und zwar auf eine Art und Weise, dass er sowohl theologisch wie bildungstheoretisch anschlussfähig ist. Insbes. die sorgfältige Aufarbeitung des Gerechtigkeitsdiskurses bietet hierfür ein solides Fundament. Die skizzierten schwächeren Passagen des Bandes tun dieser Sache keinen

Abbruch, sondern werfen eher die Frage auf, ob der Band unter Zeitdruck entstanden ist. Wer sich in Zukunft aus religionspädagogischer Perspektive mit Bildungsgerechtigkeit auseinandersetzen will, wird um G.s Band nicht herumkommen. Das wäre aber auch nicht anzuraten angesichts der ebenso innovativen wie verdienstvollen Grundlagenreflexionen zu Bildungsgerechtigkeit, die der vorliegende Band bietet.

Siegen

Ulrich Riegel

Käbisch, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 363 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 14), geb. € 60,00 ISBN: 978-3-16-153007-4

Die meisten aktuellen Debatten in der Religionsdidaktik lassen sich letztendlich auf die Frage nach dem Format und der Gestalt eines pluralitätsfähigen Religionsunterrichts zusammenführen. Dabei ist viel von religiöser Pluralisierung und interreligiösem Lernen die Rede, obwohl die größte Herausforderung für den traditionell konfessionell organisierten Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland von einer ganz anderen, geradezu gegenläufigen gesellschaftlichen Tendenz ausgeht: der Entkonfessionalisierung. Bereits seit einigen Jahren wird die größte Gruppe in der Bevölkerung dieses Landes nämlich nicht von einer der beiden christlichen Konfessionen gestellt, sondern von der Gruppe der Menschen, die keinem religiösen Bekenntnis mehr angehören. Der Islam, über den viel diskutiert wird, sowohl in den Medien, in der Politik wie auch im Diskurs der Theologien und Fachdidaktiken, stellt weiterhin mit 4,5 Millionen Menschen eine relativ kleine, wenn auch deutlich wahrnehmbare religiöse Gruppe in der deutschen Gesellschaft dar. Die eigentliche Brisanz des Themas Konfessionslosigkeit liegt aber nicht in der aktuellen Zusammensetzung der bundesdeutschen Bevölkerung, sondern in den demographischen Prognosen. Schaut man sich nämlich in den Statistiken der einzelnen Bundesländer die Proportionen von konfessionslosen, katholischen und evangelischen Schulkindern im Detail an, so fällt auf, dass das Segment der Schülerinnen und Schüler, die keiner Konfession mehr angehören, stetig wächst. In Großstädten macht sie meist mehr als 50 % eines Grundschuljahrgangs aus, selbst in großen, traditionell katholischen Städten wie Münster oder Freiburg liegt sie bereits bei über 40 %, und in jedem Jahrgang wächst die Zahl der Kinder, die weder getauft sind noch einem anderen religiösen Bekenntnis angehören. Für die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts sind diese Zahlen dramatisch: Sie bedeuten, dass es in wenigen Jahren in den meisten Schulen dieser Republik nicht mehr möglich sein wird, konfessionellen Religionsunterricht im Sinne der Trias (DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts*, 1996) oder auch der Dyas (EKD: *Identität und Verständigung*, 1994) anzubieten, weil die Zahl der evangelischen oder katholischen Schülerinnen und Schüler für eine entsprechende Lerngruppe nicht mehr ausreichen wird. Wie der Religionsunterricht dann aussehen soll, wird zurzeit auf verschiedenen Tagungen und Konferenzen diskutiert. Letztendlich sind es zwei naheliegende Optionen, die religionspädagogisch reflektiert und diskutiert werden, nämlich zum einen die Frage nach einer stärkeren konfessionellen Kooperation zwischen evangelischen und katholischen Religionslehrerinnen und Religionslehrern an einer Schule und zum anderen die Option, Schülerinnen und Schüler ohne religiöses Bekenntnis in den konfessionellen Religionsunterricht stärker und bewusster als bisher aufzunehmen.

David Käbisch, seit 2013 Prof. für Religionspädagogik am Fachbereich Ev. Theol. der Goethe-Univ. Frankfurt, hat sich in seiner Habilitation in gründlicher und umfangreicher Weise mit der letztgenannten Fragestellung beschäftigt. Ihm kommt daher das Verdienst zu, eine hoch relevante Frage mit Blick auf die Zukunft des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen und bildungspolitisch, bildungstheoretisch und fachdidaktisch reflektiert zu haben. Dass K. sich für seine Habilitation das Thema „Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit“ gewählt hat, hängt in besonderer Weise mit seinen biografischen Erfahrungen zusammen. K., der selber in Leipzig und Jena studiert hat, um sich dann später als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. in Jena bei Michael Wermke akademisch zu qualifizieren, bringt die Erfahrung eines Christen in der ostdeutschen Diaspora mit. Er hat als Schüler, Student und Wissenschaftlicher Mitarbeiter, aber auch als Religionslehrer in Thüringen die Erfahrung gemacht, unter welchen Bedingungen Religionsunterricht konzeptioniert, durchgeführt und weiterentwickelt werden muss, wenn das Fach allein davon lebt, dass

neben den wenigen christlichen Schülerinnen und Schülern auch große Gruppen von interessierten Jugendlichen, die keiner Konfession oder Religion angehören, an diesem Unterricht teilnehmen. Entsprechend hat K. zusammen mit seinem akademischen Lehrer Michael Wermke und dem Hallenser Religionspädagogen Michael Domsen in den letzten Jahren wichtige Beiträge aus dem ostdeutschen Kontext entwickelt und in den akademischen Diskurs eingespeist, von denen auch der Religionsunterricht in den sog. alten Bundesländern profitieren kann. Insofern ist es konsequent, dass K. diese Arbeit nun bei dem Marburger Religionspädagogen Bernhard Dressler, einem profunden Kenner des Religionsunterrichts in Niedersachsen, Hessen und Baden-Württemberg, eingereicht hat. Allein mit der ehemals stark protestantischen Prägung der sog. fünf ostdeutschen Bundesländer ist es zu erklären, dass alle genannten Kollegen die evangelische Religionspädagogik bzw. Praktische Theologie vertreten, während von katholischer Seite dieses Thema bisher nur marginal aufgegriffen worden ist. Wie so oft, so scheint auch hier die evangelische Religionspädagogik wesentlich näher an gesellschaftlichen Entwicklungen und Fragestellungen orientiert zu sein als die katholische Schwesterdisziplin.

K. gliedert seine Untersuchung zur Frage nach den Konsequenzen für einen für Konfessionslose offenen Religionsunterricht in drei große Abschnitte: Nach einem einleitenden Durchgang durch die wichtigsten bildungspolitischen Verlautbarungen, Lehrpläne und religionspädagogischen Periodika, der zur Konturierung des genauen Forschungsvorhabens beiträgt, widmet sich K. im ersten großen Abschnitt der Arbeit der „Konfessionslosigkeit als Thema der Religions- und Unterrichtsforschung“ (45). Dabei schlägt er den Bogen von religionssoziologischen Erkenntnissen über die Konfessionslosigkeit in Ost- und zunehmend auch Westdeutschland über die Unterrichtsforschung bis hin zu den subjektiven Lernvoraussetzungen von Kindern und Jugendlichen, die er in einem Referat der wichtigsten Beiträge aus der Kinder- und Jugendforschung zusammenstellt. Im zweiten großen Teil der Arbeit setzt K. nun eine bildungstheoretische Rahmung, in der er „Religiöse Bildung als Unterscheidungsvermögen“ (119) definiert, um so in der Spur von Bernhard Dresslers einschlägigem Modell der religiösen Bildung als Differenzkompetenz eine umfangreiche Theorie religiöser Bildung vor dem Horizont der wachsenden Religions- und Konfessionslosigkeit zu entwickeln. Dabei streift er v.a. im Mittelteil dieses Großkap. bereits die zentrale Frage nach den Zielen religiöser Lernprozesse, an denen nicht-religiöse Menschen partizipieren sollen (144–158). Der dritte Teil schließlich wendet sich konkreten fachdidaktischen Fragestellungen zu. Unter der Überschrift „Das gemeinsame Lernen mit Konfessionslosen“ (191) entwickelt K. nun didaktische Perspektiven für eine pluralitätsfähige Religionspädagogik, die sowohl konfessionelle interreligiöse als auch konfessionslose Kontexte berücksichtigt. Dabei ist der Einsatz einer „Didaktik des Perspektivwechsels“ (216) ein integrales Moment seiner gesamten fachdidaktischen Skizze. K. schließt mit einem Bilanzkap., in dem er seine Argumentation zusammenfasst und Aufgaben für einen konfessionslosen Religionsunterricht formuliert, der sich in unterschiedlichen Schulkulturen unter verschiedenen Gruppen von Schülerinnen und Schülern je unterschiedlichen konfessionellen und religiösen Kontexten widmet. Ein solcher an einer Didaktik des Perspektivwechsels ausgerichteter konfessioneller Religionsunterricht braucht den Vergleich mit aktuellen alternativen Modellen zum traditionellen Religionsunterricht nicht zu scheuen. Dies zeigt K. im letzten Abschnitt seines Bilanzkap.s, in dem er den konfessionellen Religionsunterricht in den Kontext der Alternativmodelle eines interreligiösen Religionsunterrichts „für alle“ bzw. des Ethik- und LER-Unterrichts in den Bundesländern Hamburg, Berlin, Brandenburg und Bremen stellt: „Die für alternative Formen des Religionsunterrichts ins Spiel gebrachten Argumente sind daher keineswegs zwingend für einen Revision oder gar Abschaffung des ‚Normalfalls‘, die Leistungsfähigkeit des konfessionellen Religionsunterrichts (und damit auch seine Überzeugungskraft gegenüber seinen Kritikern) wird sich in Zukunft nicht zuletzt dadurch erweisen müssen, dass die in Hamburg, Berlin, Brandenburg und Bremen formulierten Grundsätze religiöser Bildung nicht nur ebenbürtig, sondern auch überzeugender einzulösen vermag.“ (311)

K. hat eine eindrucksvolle Untersuchung vorgelegt, in der er in profunder und überzeugender Weise eine Didaktik für den Religionsunterricht mit konfessions- und religionslosen Schülerinnen und Schülern entwickelt hat. Er bewegt sich auf einem hohen Niveau bildungstheoretischer und religionspädagogischer Reflexion und zeigt zugleich durch eine Fülle von Beispielen aus der unterrichtlichen Praxis, welche Konsequenzen eine Öffnung des konfessionellen Religionsunterrichts für konfessionslose Schülerinnen und Schüler hat. Als einziges Manko ist zu benennen, dass K. – wie leider im Bereich der evangelischen Religionspädagogik inzwischen üblich – eine Studie vorlegt, die v.a. das protestantische Spektrum an Literatur rezipiert, darstellt und bewertet, auch dort, wo es durchaus katholische Beiträge gäbe. So ignoriert K. sowohl grundlegende bildungstheoretische Perspektiven katholischer Kollegen (zu nennen wären hier v.a. Rudolf Englert, Ulrich Hemel und Norbert Mette) als auch die differenzierten Beiträge von Wolfgang Michalke-Leicht zur Aufgabenkultur in einem kompetenzorientierten Religionsunterricht. Angesichts der gesamtgesellschaftlichen Entwick-

lung wäre es vielmehr hilfreich, eine gemeinsame Fachdiskussion aller christlichen Kolleginnen und Kollegen zu befördern.

Münster

Clauß Peter Sajak

Isik, Tuba: Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht. – Paderborn: Schöningh 2015. 302 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 18), pb. € 37,90 ISBN: 978–3.506–78091–1

Der Untertitel erteilt Auskunft über die bezugswissenschaftliche Verortung der Diss., die sich hinter diesem lesenswerten Buch verbirgt: Die Vf.in hebt an, mit „Muhammad“ eine Thematik zu erschließen, die sich jedenfalls im deutschsprachigen Sektor islambezogener Lektüre noch immer als ein hermetisches Sujet erweist. Ziel dieser Erschließung ist die religionspädagogische Operationalisierung. Damit ist auch die Fachdidaktik des islamischen Religionsunterrichts angesprochen. Der Schrittwechsel auf dem Weg dahin ist zum einen systematischer Natur, also in gewisser Weise auf die Diskussion des fundamentalen theologischen Wahrheitssatzes bezogen. Zum anderen ist er geschichtlicher Natur, also eher bezogen auf die Betrachtung nach Maßgabe des historischen Wirklichkeitssatzes. Es geht, so leitet die Vf.in ein, um die Dekonstruktion und Reformulierung von (ungeachtet ihrer Volatilität in muslimischen Welten nicht selten defizitär angelegten) Muhammad-Bildern, und zwar mit Bezug zu pädagogischen Handlungsfeldern, in denen religiöse Zuordnungen und Selbstverortungen geschehen. Das muss nicht nur der schulische Unterricht sein, sondern kann sich auch auf die Gemeindefarbeit oder den häuslichen Religionsdiskurs beziehen. Das Buch weist deshalb weit über das mit der Titelei avisierte Segment hinaus und sollte nicht nur von Lehrkräften wahrgenommen werden.

Die Vf.in nimmt wichtige Klärungen in die vorfindliche Eskalation hinein vor, die sich von den früheren Querelen um Muhammad-Karikaturen bis hin zum Anschlag auf die Redaktion von Charlie Hebdo auf eine Temperatur aufgeheizt hat, in der kaum noch Luft für sachliche Klärungen mit einfacher Nebensatzkonstruktion bleibt. Das Buch ist ein Beitrag zur Theologie des Islams im deutschsprachigen Raum, wie er für die Gegenwart typisch ist: Eine deutsche Muslimin mit postmigrantischer Biografie, auf vielen Feldern der gesellschaftlichen und politischen Teilhabe aktiv, Grenzgängerin zwischen Sprach-, Denk- und Kulturräumen, formuliert einen präzisen Beitrag zur im Aufbau befindlichen Fachkultur der in Rede stehenden Disziplin.

Die besondere Leistung dieser Arbeit, und darin hebt sie sich von anderen ähnlichen wohl tuend ab, liegt aber zunächst in dem, was hier als Prozess der Übersetzung zwischen den genannten Räumen verstanden werden soll. Das betrifft nicht nur die interdisziplinäre Perspektive, sondern die Pendelbewegungen zwischen sprachlichen und sprachwissenschaftlichen, zwischen emotionalen und psychologischen, zwischen persönlichen und soziologischen Bezugspunkten. In dem Buch steckt also viel mehr, als es auf den ersten Blick verrät – die Schwingungen stecken zwischen den Zeilen und machen das Buch zur spannenden Lektüre, und die Diss. zu einer herausragenden Leistung, denn die Vf.in beherrscht die Kunst, am Rande der Ethnologisierung des Eigenen zwischen virtueller Distanz und Nähe zum Untersuchungsgegenstand zu moderieren. Das macht das Buch deshalb auch zu einem wissenschaftlichen Beitrag mit besonderer Authentizität.

Die Figur Muhammads als prophetisches Konstrukt des Korans ist gegenwärtig mehr, als das vielleicht früher der Fall war, Kristallisationspunkt von sehr unterschiedlichen und zueinander konfliktär ausgerichteten Zugriffskulturen auf „den Islam“ als kulturelles Erbe, als Zeichen- und Deutungssystem, als Normen- und Methodenlehre, als Schrifttum und als muslimische Erinnerungsgemeinschaft. Gegenwärtig greift in der islamischen Welt eine Form von politischer Instrumentalisierung des Islams als Ideologie der vermeintlich reinen Lehre um sich (nichts anderes als das verbirgt sich hinter dem Wiedergänger *ahlus-sunna wal-ğamā'a*, einem theologischen Anachronismus), die sich auch belastend auf die Diskurse unter Musliminnen und Muslimen in Deutschland auswirkt.

In diesem Zusammenhang leidet jede Bezugnahme auf Muhammad unter einer latenten kulturellen und gesinnungsethischen Überprägung des Themas. Muhammad wird von unberufener islamischer Gelehrigkeit zunehmend als Gewährsmann gegen alles in den Zeugenstand gehievt, was sich zwischen der geprüften Güte einer Information und hermeneutischer Plausibilität mit so etwas wie Kultur im Denken, Glauben, Reden und Handeln identifiziert.

Als Gegengift schlägt die Vf.in vor, Muhammad über sog. Reflexionsebenen der Didaktisierung zuzuführen und dabei Verkrustungen abzuschlagen. Dazu bietet sie Ebenen an, wie sie sich auch aus der im Islam tradierten Nomenklatur von Wissen und Wissenschaft deklinieren lassen: Gemeint sind *hadith*- und *kalam*-wissenschaftliche, exegetische und religionskritische sowie instruktions- und kommunikationstheoretische Zugriffe. Dadurch öffnet sie vordergründig Unverhandelbares und führt es der Debatte zu, etwa die Vorstellung, der historische Muhammad sei der überzeitliche Fluchtpunkt von Geschichte als Historie göttlicher Vorsehung. Das Buch stellt Motiv und Methode bereit, die Gestalt Muhammads unter biografischen Vorzeichen anzuzeichnen, Muhammad-Bilder zu dynamisieren, positive und negative Vorurteile zu identifizieren und Entwicklungsaspekte in ihrer religiösen Rahmung für die religionspädagogische Arbeit zu erschließen.

Damit rührt die Vf.in an zentralen Fragen der islamisch-theologischen Grundlagenforschung, denn aus der Zusammenführung dieser Ebenen ergeben sich Potenziale, auch das Gottes- und das Menschenbild sowie die auf den Koran bezogene Schrifttheologie aus neuen, frischen Perspektiven zu betrachten, bspw. in der Übertragung des Prinzips der kommunizierenden Reflexionsebenen auf den Koran in seiner gleichzeitigen Wahrnehmung als Gottes Rede und als historisches Diskursdokument, oder auf die Frage, ob der Koran Produkt der Geschichte oder die Geschichte Prädikat des Korans sei.

Das Buch versteht sich indes nicht als Beitrag zur „Leben-Muhammad-Forschung“, sondern bleibt stringent der religiösen Ontologisierung verpflichtet. Es wird zweifelsfrei den Zuspruch muslimischer Interessengruppen finden, die sich mit kirchenähnlichen Mandaten schmücken. In dieser Hinsicht ist es ein artiges Buch. Und hier liegt der Haken an der Sache: Das Buch hinkt, weil eines der beiden Beine ein wenig lahmt. Es ist das historische, das analytische – das synthetische eilt ein wenig voraus. Das Ziel der pädagogischen Plausibilisierung wird erreicht, wenn auch mit leichter Neigung.

Zu wünschen wäre für die Fortschreibung dieses Ansatzes, mutiger in die Dekonstruktion einzusteigen, so wie sie eingangs des Buches angekündigt wurde. Die findet noch zu verhalten statt, und ein wenig der thematischen Kraft wird dadurch verschenkt. Dazu aber wäre es nötig, deutlicher auf die Funktionalisierung von Religion hin zu denken und zu schreiben und schärfere Instrumente anzulegen: Muhammad im Schnittpunkt von Spannungslinien, aus denen sich wirklich religionspädagogisch begründbare Kompetenzen entwickeln lassen, etwa zwischen Tradition und Situation, zwischen Text und Geist und zwischen Subjekt und Kollektiv.

Bei Gelegenheit zu diskutieren wäre noch die Behäbigkeit, mit der „religiöse Beheimatung“ als pädagogische Leitidee entfaltet wird. Das ist nicht ganz auf der Höhe der religionspädagogischen Theorie, der implizierte Religionsbegriff ist zu territorial, und das Ganze ist einem muslimischen Rez.en irgendwie zu katholisch. Mag sein, dass das der Betreuungssituation der Arbeit im Kontext der Paderborner Komparativen Theologie zu verdanken ist – einer Disziplin, die dem erhöhten Risiko ausgesetzt ist, Religiosität zu substantivieren. Es sei der Vf.in hiermit geschenkt. Und in dieser Hinsicht ist genau diese Mentorenschaft vermutlich genau das Richtige zum geeigneten Zeitpunkt gewesen. Das gilt im Übrigen auch für die Platzierung des Bandes als „Beitrag zur Komparativen Theologie“ in der gleichnamigen Reihe des Hg.s und Doktorvaters. Der Rez. bleibt also uneingeschränkt bei seiner Kaufempfehlung.

Frankfurt am Main

Harry Behr

Impulse für eine kompetenzorientierte Didaktik der Systematischen Theologie, hg. v. René Dausner / Julia Enxing. – Berlin: Lit 2014. 156 S. (Theologie und Hochschuldidaktik, 5), pb. € 19,90 ISBN: 978-3-643-12479-1

In der Reihe *Theologie und Hochschuldidaktik* bildet der vorliegende Sammelband die Fortsetzung der hochschuldidaktischen Reflexionsprozesse zum sog. „Shift from Teaching to Learning“ in den ersten drei Bänden. Das Projekt hat seinen Ursprung in der Weiterbildung *Theologie lehren lernen*, die vom Netzwerk *Theologie und Hochschuldidaktik* in Kooperation mit dem *Katholisch-Theologischen Fakultätentag e. V.* angeboten wird. Es basiert auf der Erkenntnis, dass für eine auf Kompetenzen ausgerichtete Hochschullehre entsprechende didaktische Handreichungen für Dozierende der Systematischen Theologie fehlen.

Mit dem Ziel, kompetenzorientierte Lehre und darüber hinaus kompetenzorientiertes Prüfen in der Systematischen Theologie zu etablieren, knüpfen die

sechs Beiträge an die in Band 3 angestellten Vorüberlegungen an. Sie nehmen in unterschiedlichen praxiserprobten Seminarkonzeptionen die Forderung nach Kompetenzorientierung in Lehre und Prüfung ernst. Ihnen liegt das Konzept des *constructive alignment* zugrunde, dessen Kernaussage die notwendige innere Abstimmung der Formulierung von Lernzielen, der lernzielorientierten Didaktik und Methodik und des lernzielorientierten Prüfungsdesigns ist. So wird in allen Aufsätzen ein übergeordnetes Learning-Outcome formuliert, das z. T. an die entsprechenden Kompetenzvorgaben aus den „Kirchliche[n] Anforderungen an die Religionslehrerbildung“ (R. Dausner [64]; D. Schmelter [112, 120, 129]) und der „Rahmenordnung für die Priesterbildung“ der Deutschen Bischöfe (R. Dausner [61, 64]) oder den unterschiedlichen Modulhandbüchern (B. Baumert [7]; J. Enxing [29]; O. Reis [138]) rückgebunden wird. Darauf folgt die Darstellung der im Seminar bzw. den Seminarsitzungen zu erreichenden Teillernziele. Die Beiträge orientieren sich an der *Taxonomie kognitiver Lernziele* von Benjamin S. Bloom, die die Klassifikationsstufen Wissen – Verstehen – Anwenden – Analysieren – Synthetisieren – Beurteilen jeweils mit Niveaustufen von 0 bis 6 in Verbindung bringt.

Die systematisch-theologischen Inhalte werden so durch Reflexionen verschiedener Ebenen einer kompetenzorientierten Lehre erweitert (didaktische Standortbestimmung, Sitzungs- bzw. Seminarreflexion, Leistungsmessung mit Blick auf Lernziele etc.). Britta Baumert widmet sich in ihrem Beitrag „Schöpfungstheologie didaktisch reflektieren“ (5–22) dem Zusammenspiel von Fachwissenschaft und Fachdidaktik in der Dogmatik. Der Schwerpunkt liegt auf der konkreten Umsetzung von Lernzielorientierung im Seminarkontext bzw. ihrer sachgebundenen Thematisierung und Übertragung auf den schulischen Lehr-Lern-Ort. Julia Enxing zeigt in ihrem Beitrag „Zentrale Themen der Gott-Welt-Beziehung – ein fundamentaltheologischer Grundlegungsversuch“ (23–55) anhand von drei fundamentaltheologischen Seminarsitzungen, wie die theologische Subjektwerdung der Studierenden in den ersten Semestern eingeübt werden kann. Die Reflexion des theologisch-didaktischen Standorts der Vf.in und das Problematisieren von kompetenzorientierten Prüfungsformen stehen dabei im Mittelpunkt. In dem Beitrag „Jesus Christus und die Gottesherrschaft“. Eine kompetenzorientierte Erschließung der Christologie“ (57–89) analysiert René Dausner in der Auseinandersetzung mit der Christologie die in den Blick zu nehmenden Kompetenzen der Studierenden. Er thematisiert insbes. die Formulierung eines übergeordneten Learning-Outcomes und transferiert seine praktischen Ergebnisse in eine kompetenzorientierte Leistungsmessung. Florian Bruckmann beschäftigt sich unter der Überschrift „Kirche unterschiedlich leben, ausdrücken und verstehen“ (91–106) mit der Anfangsphase eines Semesters, in der die Studierenden lernen sollen, das universitäre Theologie-Treiben als Praxis von Kirchlichkeit zu deuten, damit aktuelle großkirchliche Ereignisse aus dem Blickwinkel der Ekklesiologie bewertet werden können. Er setzt einen beschreibenden Schwerpunkt bei der praktischen Umsetzung von theologischen Inhalten. Der Aufsatz „Eschatologische Themen in den Weltreligionen und Weltanschauungen. Hochschuldidaktische Reflexion eines fundamentaltheologischen Seminars“ (107–136) von Denis Schmelter skizziert am Beispiel von drei Seminarsitzungen den Erwerb der Kompetenz, eschatologische Modelle auf ihre Vernünftigkeit hin zu prüfen und sich in ein christlich begründetes Verhältnis zu eschatologischen Modellen anderer Religionen und Weltanschauungen setzen zu können. Die theologischen Hintergründe und die didaktisch-methodische Umsetzung der Seminarsitzungen auf Basis formulierter Lernziele ist hier zentral. Oliver Reis erprobt in „Rekonstruktion Systematischer Theoriebildung am Beispiel der Trinitätslehre“ (137–154), wie es gelingen kann, die Studierenden an das Thema des „Systematischen Theologisierens“ heranzuführen. Dazu zeigt er anhand einer Lehrszene, wie Studierende Systembildungen aus der Theologiegeschichte mit der eigenen Sprache nachvollziehen und so dazu befähigt werden sollen, diese zu einer theologischen Methode zu abstrahieren. Die Bestimmung des Learning-Outcomes und seine Herleitung in kritischer Auseinandersetzung mit der Modulbeschreibung sind ein prominenter Teil seines Beitrags.

Der vorliegende Sammelband formuliert den Anspruch, den hochschuldidaktischen Reflexionsprozess (insbes. *Theologie und Hochschuldidaktik*, Band 3) zum Thema „Kompetenzorientierte Lehre in der Theologie“ speziell für den Teilbereich der Systematischen Theologie fortzuführen. Dabei soll nicht nur die kompetenzorientierte Lehre, sondern auch das kompetenzorientierte Prüfen in den Blick genommen werden. Mit Blick auf das Konzept des *constructive alignment* wird der Band diesem Anspruch insgesamt gerecht. Den Vf.innen und Vf.n der Beiträge gelingt es, der Leserin und dem Leser konstruktive Vorschläge für eine lernzielorientierte Didaktik des Lehrens und Prüfens in einigen Teilfeldern der Systematischen Theologie (Dogmatik, Fundamentaltheologie und Systematische Theologie und ihre Didaktik) an die Hand zu geben. Dabei zeigt sich, dass Lernzielorientierung als Minimalziel von Kompetenzorientierung in der Hochschullehre verstanden wird. Neben klassischen kognitiven Lernzielformulierungen finden sich aber auch solche, die Handlungskompetenzen der Studierenden in den Blick nehmen, z. B.: „Die Studierenden [...] sind in der Lage, das christlich-eschatologische Wirklichkeitsverständnis [von Vorstellungsmodellen in anderen Weltreligionen und Weltanschauungen] profiliert abzugrenzen und gegen Einwände zu verteidigen.“ (D. Schmelter [109]) Sie gehen damit über die Taxonomiestufen des Wissens und Verstehens nach Bloom (s. o.) hinaus. Die im Seminar einzuübenden Kompetenzen sollen als Leistung abprüfbar und benotbar

sein. Im vorliegenden Band werden erste Lösungen für einen kreativen Umgang mit dieser Herausforderung in der Seminarpraxis vorgeschlagen (z.B. R. Dausner [81f]; O. Reis [144, 151–153]). J. Enxing (53) und D. Schmelter (131) weisen darauf hin, dass die Vereinbarkeit kompetenzorientierter Lehre und klassischer Prüfungsformen problematisch ist und innertheologisch diskutiert werden müsste.

Darüber hinaus gibt J. Enxing in ihrem Beitrag einen Hinweis auf die These der Hg., dass aus der Reflexion des didaktischen Vorgehens in Lehrveranstaltungen Rückschlüsse für die Systematische Theologie als wissenschaftlicher Disziplin an sich zu erwarten seien. Sie bestimmt für ihr Seminar folgendes Learning-Outcome: Die Studierenden sollen „im Dialog mit anderen Studierenden die eigene (christliche) Position verteidigen können“ (27). Aus dieser Perspektive heraus befragt sie dann die fundamentaltheologischen Inhalte der Religionskritik auf ihre Eignung für das Einüben dieser Kompetenz. Hier wird Hochschullehre konsequent von den Kompetenzen her gedacht: Die Themen der Veranstaltungen und die theoretischen Inhalte richten sich nach einem kompetenzorientierten Learning-Outcome.

Insgesamt schärfen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes den Blick für die Tragweite von Kompetenzorientierung in der Lehre der Systematischen Theologie. Sie machen an konkret formulierten Learning-Outcomes und den damit verbundenen Kompetenzen und Teillernzielen deutlich, wie Lehr-Lern-Settings entsprechend inhaltlich und methodisch gestaltet werden können. Insbes. diese praktischen Bausteine können Dozierende der Systematischen Theologie (und auch anderer theologischer Fächer) als Quelle für die eigene Lehre nutzen.

Münster

Kristin Riepenhoff

Deeg, Alexander / Garhammer, Erich / Kranemann, Benedikt / Meyer-Blanck, Michael: *Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch*. – Neuenkirchen-Vluyt: Neuenkirchener Verlagsgesellschaft/Würzburg: Echter 2014. 141 S. (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt, 1) pb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2773–4 (Neuenkirchener Verlagsgesellschaft)/978–3–429–03720–8 (Echter)

Mit diesem Band begründen Alexander Deeg, Erich Garhammer, Benedikt Kranemann und Michael Meyer-Blanck unter dem Reihentitel *Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt* (EKGP) eine ökumenische Edition mit dem Schwerpunkt auf liturgiewissenschaftlichen und homiletischen Fragen. Bei der Anbahnung dieser homiletisch-liturgiewissenschaftlichen Reihe ließen sich die Hg. – sie sind in diesem Fall zugleich die Vf. des Buches – von vier Prämissen leiten:

Ausschlaggebend war zunächst die nachvollziehbare Tatsache, dass konfessionelle Traditionen stets im Wandel begriffen sind. Beobachtungen und Bewertungen dieser Traditionen müssen immer wieder daraufhin befragt werden, was sie eigentlich besagen, was sie für das gegenwärtige Verständnis des Gottesdienstes leisten – und inwieweit sie eigentlich noch zutreffen. Gerade bei der *gegenseitigen* Wahrnehmung evangelischer und katholischer Gottesdienst- und Predigtlehre (von der entsprechenden Praxis ganz zu schweigen) ist häufig eine erhebliche Zeitverzögerung zu beobachten, die die Publikationen dieser Reihe mindern wollen. Eine besondere Rolle kommt dabei den facettenreichen Verhältnisbestimmungen zwischen Gottesdienst und Predigt bzw. zwischen rhetorischen und rituellen Formen gottesdienstlicher Kommunikation zu. Im Beitrag „Ritus und Rede“ von M.-B. werden die damit einhergehenden Probleme „auf dem Hintergrund einer ökumenischen Theologie“ klar herausgearbeitet: „Es bleibt – gewissermaßen als ökumenische Konvergenz – die Merkwürdigkeit, dass Predigt und Liturgie, so sehr sie auch praktisch zusammenhängen und von jeweils denselben Personen verantwortet, geplant und gestaltet werden, theoretisch nur wenig aufeinander bezogen sind.“ (38) Das vorliegende Buch – und die folgenden Bände – wollen diesem Mangel entgegenwirken.

Eine weitere Prämisse ist die sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie fortzuschreibende Verhältnisbestimmung zwischen Liturgiewissenschaft und Homiletik selbst. Sie sollte – so die Hg. – aus der interkonfessionellen Kenntnis entsprechender Traditionen hervorgehen und zur Profilierung des rituellen Charakters des Gottesdienstes einerseits sowie zum Verständnis seiner rhetorischen Herausforderungen andererseits beitragen. In einer großartigen Spurensicherung liturgiewissenschaftlicher Impulse der letzten 50 Jahre markiert K. wichtige Positionen einer faktisch ökumenischen Liturgiewissenschaft (40–69), wobei insbes. auf Karl-Heinrich Bieritz, Teresa Berger, Angelus A. Häußling, Friedrich Lurz, Reinhard Meßner, Peter Corneli, Irmgard Pahl und Michael Meyer-Blanck verwiesen wird. Was diese Impulse einer ökumenischen Liturgiewissenschaft miteinander verbindet, ist ihr gesamttheologisches Interesse, eine kritische Funktion gegenüber der eigenen Theologie und

Kirche sowie eine lernende Auseinandersetzung mit der je „anderskonfessionellen Liturgiewissenschaft“ (52). Eine Analyse der impliziten ökumenischen liturgischen Prinzipien kirchlicher Dokumente, der Handbuchliteratur und einer großen Anzahl von ökumenisch interessierter Forschung in Monographien und Sammelbänden rundet den Beitrag ab. K. resümiert u.a.: „Eine Liturgiewissenschaft, die auf Ökumene verzichtet, ist kaum mehr vorstellbar. Im Gegenteil: Es ist so viel an ökumenischem Potenzial in diesem Fach gewachsen, dass ein noch eindeutigeres Profil zu entwickeln ist.“ (69)

Dass den Hg. dieser Reihe bzw. den Vf.n dieses Buches daran gelegen ist, angesichts des Gesprächsbedarfs auf diesem Wege ein Forum zur „Förderung von homiletisch-liturgischen Zusammenhängen“ zu schaffen, „das Zusammenhänge entdecken hilft und sichtbar macht“ (6), dürfte nach diesem Start keine überzogene Erwartung sein. Wie weit der Horizont gespannt ist, vor dem zum interdisziplinären und interkonfessionellen Gespräch in liturgischen und homiletischen Fragen eingeladen wird, zeigt v.a. der Beitrag von G. „Wider die Musealisierung von Liturgie“ (70–98). Seiner Ansicht nach geht es nach der Liturgiereform „nicht einfach darum, sie den Menschen nahezubringen, sondern es geht um einen Perspektivenwechsel: Können die Menschen von heute noch in der Liturgie, auch in der reformierten Liturgie, Heimat finden oder fremdeln sie nicht viel mehr?“ (70) Mit dieser Fragestellung ist exemplarisch der gemeinsame Problemhorizont katholischer und evangelischer Gottesdiensttheorie formuliert – und dies nicht nur in praktischer bzw. pragmatischer Hinsicht. Es gilt, bestimmte konfessionelle Klischees über die „Liturgieunfähigkeit des Protestantismus“, die homiletische Lustlosigkeit katholischer Predigten, scheinbar selbstverständliche Rollen von Priestern und Pfarrern im Gottesdienst (u.a. die des „einsamen Alleinunterhalters“) kritisch unter die Lupe zu nehmen. G. postuliert zu Recht, dass das – nicht zuletzt aufgrund der gemeinsamen soziokulturellen Herausforderungen, vor denen katholische und evangelische Gottesdienste gleichermaßen stehen – auf ökumenischer Ebene besser gelingt als in konfessioneller Selbstbetrachtung.

Die vierte Vorgabe dieser Reihe bezieht sich auf die Ebene der anvisierten Diskurse: „Die EKGP sollen nicht ökumenisch im umfassenden Sinne sein, sondern sich auf Diskurse zwischen evangelischer und katholischer Liturgik und Homiletik konzentrieren. Dahinter steht weder das Konzept einer ‚Konsensökumene‘ noch dasjenige einer ‚Ökumene der Profile‘, sondern die Überzeugung, dass Unterschiede erkannt und benannt werden können und sollen, um ein Lernen voneinander und Wege zueinander zu ermöglichen.“ (6) Wie das aussehen kann, zeigt mustergültig D.s Erörterung über „Fundamentales und Fundamentales im Wechselspiel von Theologie und Liturgie“ (99–138). In diesem Beitrag stellt D. den Lesern gleichermaßen evangelische und katholische Perspektiven auf die Wechselwirkungen zwischen Theologie und Liturgie bzw. „das Wechselspiel des gefeierten und bedachten Glaubens“ (105) vor Augen und erschließt damit ein Argumentationsfeld, das sich hervorragend zur Intensivierung des ökumenischen Dialogs aus kirchlichem und im engeren Sinne aus gottesdienstlichem Interesse eignet. In diesem Beitrag treten ökumenisch konvergente Aspekte einer Liturgietheologie hervor, die dazu beitragen könnten, mit den gegenwärtigen Herausforderungen gottesdienstlicher Feiern adäquat umgehen zu können. Dazu kommt es freilich nur, wenn dabei auch ritualwissenschaftlichen, rhetorischen, semiotischen u.a. Einsichten Rechnung getragen wird, die zur Erfassung und zum Verständnis der komplexen Prozesse, die in „religiöser Praxis“ zum Tragen kommen (ohne sie damit hinreichend zu erklären), notwendig sind.

Die in diesem Band enthaltenen Texte ergeben zusammengekommen eine Art Programmschrift, die in dem Vierfeld von *Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch* ein facettenreiches Gesprächs- und Arbeitsfeld erschließt. Außerdem spiegelt dieses Buch selbst den aktuellen Gesprächsstand zu vielen der damit verbundenen Fragen wider und verabschiedet damit eine ganze Reihe von Klischees über „das evangelische“ und „das katholische“ Predigt- und Gottesdienstverständnis. Schon aus diesem Grunde ist dieses Aufklärung und Anregung bietende Buch eine Empfehlung für alle, die sich entweder nur auf dem Laufenden halten oder sich darüber hinaus am Diskurs beteiligen wollen. Es ist zu wünschen, dass in der Reihe der EKGP entsprechend instruktive Bände folgen.

Wien

Wilfried Engemann

Claussen, Johann Hinrich: *Gottes Klänge*. Eine Geschichte der Kirchenmusik. – München: C.H. Beck 2014. 364 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–66684–1

An geschichtlichen Darstellungen der Kirchenmusik herrscht im deutschsprachigen Bereich kein Mangel. Verwiesen sei hier etwa auf Andrew Wilson-Dickson: *Geistliche Musik*. Ihre großen Traditionen. Vom Psalmengesang zum Gospel (1994), Peter Paul Kaspar: *Ein großer Gesang*. Musik in Religion und Gottesdienst (2002) und die Darstellung des Rez.en selbst: *Eine kleine Geschichte der Kirchenmusik* (2004). Im enzyklopädischen Bereich hat nach Abschluss der zweiten Ausgabe von *Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG) der Laaber-Verlag mit der Publikation umfassender Darstellungen der Kirchenmusik begonnen, so z.B. im zweibändigen *Lexikon der Kirchenmusik* (2013).

Wie kann nun eine weitere Publikation, zumal beim renommierten Beck-Verlag, sich rechtfertigen und mit einer hinreichend großen Leserschaft rechnen? Johann Hinrich Claussen, Hauptpastor an St. Nikolai in Hamburg, hat darauf

eine schlichte Antwort: Weil Kirchenmusik auch heute allgemein Wertschätzung genießt und von vielen gern gehört wird, bedarf es immer wieder der erklärenden Vertiefung. Damit soll gezeigt werden, welch starken Einfluss gehaltvolle Musik auf den Menschen ausüben kann, wenn sie nicht bloß als schöne Geräuschkulisse dienen soll. C. räumt dabei ein, dass für immer mehr Menschen diese Musik eher Kunstgenuss als Glaubensstärkung ist. So formuliert er sein Ziel recht bescheiden: „Es wäre [...] schon viel gewonnen, wenn sie [die Leser] sich religiös etwas weniger unmusikalisch fühlten und eine neue Lust verspürten, mit dieser Musik eigene Erfahrungen zu machen, um dann fröhlich ihre Straße zu ziehen.“ (15)

Entgegen dem umfassend anmutenden Anspruch des Untertitels „Eine Geschichte der Kirchenmusik“ setzt der Vf. ausgewählte Schwerpunkte der „Christentumsmusik“, womit sowohl gottesdienstbezogene als auch allgemein religiöse (geistliche) Musik gemeint ist. Dabei greifen die zehn Kap. freilich weiter aus, als die jeweilige Überschrift vermuten lässt. So kann man doch – zumindest bis Mitte des 19. Jh.s – einen chronologischen Weg durch die Geschichte sakraler Musik beschreiten.

Das Buch beginnt mit einer Art Spurensuche nach dem klingenden Gebet im Alten Israel und der Frühzeit der Kirche. Hier muss vieles im Bereich von Vermutungen bleiben. Mehr Gewissheit besteht bzgl. des mittelalterlichen Kirchengesangs, insbes. in Bezug auf die Eigenart der Gregorianik als klingendes Wort. Es folgen die zwei großen Protagonisten der konfessionsspezifischen Musik im 16. Jh.: der Liedschöpfer Martin Luther und der Polyfoniker Giovanni Pierluigi da Palestrina. Im Luther-Kap. geht es auch um die Rolle der singenden Gemeinde. Im Palestrina-Kap. werden ebenso der Zeitgenosse Orlando di Lasso und dessen Enkelschüler Heinrich Schütz gewürdigt. Das Kap. über die Orgel bildet eine eigene kleine Kirchenmusikgeschichte ab, angefangen bei Klärungen um die legendäre Orgelspielende Kirchenmusikpatronin Cäcilia über technische Erläuterungen der hl. Klangmaschine bis hin zu Meistern an der Instrumentenkönigin wie dem wohl größten vorbachischen Komponisten Dieterich Buxtehude. Dem Musikpädagogen, Orgelvirtuosen und Kantatenschöpfer Johann Sebastian Bach, der in der relativ kleinen Welt Thüringen/Sachsen ganz Großes schuf, gilt ein eigenes Kap., mit besonderem Blick auf die Matthäuspassion als sein wohl größtes Werk. Es folgt ein Kap. für seinen Zeitgenossen und Fast-Nachbarn Georg Friedrich Händel, der, kosmopolitisch orientiert, sich im Opern- und Oratorien-schaffen hervortat. Wolfgang Amadé Mozarts letztes Werk, das unvollendete Requiem, wird zum Anlass genommen, im Mozart-Kap. – mit einleitenden Bemerkungen auch zum Werk von Joseph Haydn – die Gattung Requiem allgemein zu behandeln. Im Erkunden der Weiterentwicklung dieser Gattung werden abschließend einzelne Komponisten erwähnt: Anton Bruckner, Franz Liszt, Robert Schumann, Hector Berlioz, Giuseppe Verdi und Benjamin Britten. Ein weiteres Kap. kommt Felix Mendelssohn Bartholdy zu, dem früh entwickelten jüdisch-protestantischen Komponisten, mit ausführlicher Behandlung seines Oratoriums „Elias“. Am Ende des Kap.s wird auch der 24 Jahre jüngere, ebenfalls aufgeklärte Protestant Johannes Brahms mit seinem „Deutschen Requiem“ gewürdigt. Hier folgt nun mit dem letzten Kap. ein Sprung ins 20. Jh., und zwar über den Atlantik in die geistliche Musik der Afroamerikaner, mit der Darstellung der Gattungen Spiritual und Gospel sowie zugehöriger singender und musizierender Persönlichkeiten wie Thomas Andrew Dorsey, Rossetta Tharpe und Mahalia Jackson. Den „Ausklang“ bildet die Betrachtung eines Gemeinschaftswerks des Komponisten Hans Werner Henze und des Librettisten Christian Lehnert anlässlich der Feier des 800-jährigen Jubiläums des Leipziger Thomanerchors (2012) mit entsprechenden Festmusiken.

Dass C.s Herz evangelisch schlägt, ist besonders im Luther-Kap. spürbar. Aber auch der katholische Musterkomponist Palestrina wird objektiv sachgerecht vorgestellt und in diesem Zusammenhang die tridentinische Messe ins rechte Licht gerückt. Der ökumenisch offene Vf. findet immer wieder konfessionsverbindende Brücken. Er schreibt verständlich, mit einem Hang zum Essayhaften und Narrativen: Das „Buch [erzählt] Geschichten aus der Geschichte der Kirchenmusik“ (12), teilweise auch als Konfliktgeschichte. Es ist somit kein Fach-, sondern ein Sachbuch für einen allgemein gebildeten Leserkreis, was durch den Verzicht auf Fußnoten, durch Literaturhinweise und 29 Schwarz-Weiß-Bilder unterstrichen wird.

Eine Antwort aber auf die Frage, wie und warum gerade diese Auswahl getroffen wurde, bleibt der Vf. dem Leser schuldig. Namen wie Arnold Schönberg und Igor Strawinsky sucht man im Personenregister, das übrigens unvollständig ist, vergebens. Andere große Kirchenmusik-Komponisten werden im Gospel-Kap. nur summarisch genannt: Hugo Distler, Ernst Pepping, Frank Martin, Olivier Messiaen und Arvo Pärt. Komponisten von mehr populärer geistlicher Musik, so etwa Joseph Gelineau in Frankreich, John Rutter in England, Peter Janssens in Deutschland, bleiben ebenso außen vor.

Vielleicht könnten die vorgefundenen Lücken mit einer eigenen Darstellung der Kirchenmusik des 20. Jh.s geschlossen werden. Hier wären noch etliche Komponisten mehr zu besprechen wie etwa der Deutsche Hermann Schroeder, der Belgier Flor Peeters oder der Engländer John Tavener. Ferner ist auch ein weltweiter Blick in die Kirchenmusik außerhalb des Abendlands zu erwägen. Lohnend wäre ein solches Projekt allemal.

St. Augustin

Eckhard Jaschinski

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

Nicht erst seit den Limburger Wirren um den skandalumwitterten Bau des Bischofshauses ist das Themenfeld Kirche und Geld zu einem gesellschaftspolitisch bedeutenden Thema geworden, das breit in den verschiedenen Medien kontrovers diskutiert wird. Auch im Kontext der europäischen Harmonisierung des Rechts werden z.B. das deutsche Kirchensteuersystem oder das österreichische Beitragssystem kritisch mit Verweis auf andere Finanzierungssysteme in Europa zunehmend in Frage gestellt. Der Grazer Kirchengeschichtler Rudolf K. Höfer hat verschiedene Autorinnen und Autoren aus Europa gewinnen können, um über historische und aktuelle Entwicklungen der Finanzierung der Religionsgemeinschaften in ihren Ländern zu informieren.

Jean De Maeyer (9–29) beginnt den Reigen mit einem sehr informativen Überblick zur Kirchenfinanzierung in Belgien. Da Belgien verfassungsrechtlich „ein komplexes Land“ (14) sei, erschwere dies die transparente Klärung der Finanzströme aus den staatlichen Haushalten an die verschiedenen Religionsgemeinschaften. Faktisch dotiert der belgische Staat die Religionsgemeinschaften, unter denen die röm.-kath. Kirche, der knapp 80 % der Bevölkerung angehören, herausragt. In seinem Fazit stellt De M. fest, dass die Kirche nicht „Herrin über ihre Finanzierung“ (28) sei, da sowohl die Gehälter für die Seelsorger als auch bspw. Zuschüsse für Baumaßnahmen, die in der Regel in Verantwortung der Kommunen lägen, vom politischen Willen der jeweiligen Mandatsträger abhängig seien.

Der eher kirchengeschichtlich orientierte Beitrag von Gerhard Hartmann (31–68) skizziert die Genese des deutschen Kirchensteuersystems und verdeutlicht, dass die Initiative zu diesem System einseitig vom Staat ausging: Dieser war schlicht nicht mehr in der Lage, seinen finanziellen Verpflichtungen gegenüber den Kirchen, die sich aus der Enteignung von Kirchengut zumeist zu Beginn des 19. Jh.s ergaben, aus eigenen Finanzmitteln nachzukommen, und räumte daher den Religionsgemeinschaften das Recht ein, von ihren Mitgliedern Steuern einzufordern, um so der Finanzmisere Herr zu werden. In dem historisch und rechtlich profunden Beitrag kommt H. zu dem Schluss, dass das Kirchensteuersystem auch heute noch Vorteile aufweise. Steuer zahlten nur Mitglieder der Kirchen, sie garantiere maximale Unabhängigkeit vom Staat, und da diese Steuer an die Lohn- und Einkommenssteuer gekoppelt sei, garantiere sie ein „hohes Maß an Leistungsgerechtigkeit“ (52). „Aus all den genannten Gründen wird wohl das deutsche Kirchensteuersystem so bald kein Auslaufmodell sein.“ (57)

Yvonne Maria Werner (69–86) bietet einen interessanten und aktuellen Einblick in die staatskirchenrechtlichen Entwicklungen der nordischen Staaten (Dänemark, Finnland, Schweden, Norwegen und Island) und deren Finanzierungssysteme. Immer noch gehören über 75 % der Bevölkerung in diesen Ländern den ev.-luth. Nationalkirchen an, die – so in Schweden – bis 2000 Staatskirchen waren. Im Kontext der europäischen Angleichung der verschiedenen Staat-Kirche-Systeme befinden sich diese Länder seitdem in einem längeren Prozess des Umbaus, weg von einer dominierenden Konzeption der Staatskirchen, hin zu einem offenen System, das auch anderen, kleineren Religionsgemeinschaften Möglichkeiten der öffentlichen Wahrnehmung und rechtlichen Anerkennung eröffnet. „Dass die Religionsfreiheit in Norwegen und Schweden so spät eingeführt wurde, war nicht zuletzt eine Folge des im Norden tief verwurzelten Antikatholizismus.“ (74) In Schweden wird man seit 2000 bspw. nicht mehr automatisch durch Geburt Mitglied der Schwedischen Kirche, sondern nur noch durch die Taufe. Ebenso zahlen jetzt nicht alle Bürger, unabhängig von ihrer religiösen Identität, Kirchensteuer, sondern nur noch die ev.-luth. Christen eine sog. Kirchengeld (80). In Norwegen ist es aber bei der Finanzierung durch den Staat geblieben und ebenso auch beim Kirchensteuersystem in Dänemark. In Island zahlen nur noch die evangelischen Christen Kirchensteuer, während Bürger, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, eine entsprechende Abgabe für Finanzierung der Univ.en zahlen müssen. Hinzu kommt, wie in Schweden, für diese Bürger die Pflicht zu einer Beerdigungsabgabe.

Rudolf K. Höfer (87–120) skizziert in einem bereits früher publizierten Beitrag die historische Genese des Kirchenbeitragssystems, das bekanntlich eine Folge des nationalsozialistischen Unrechtsregimes in Österreich („NS-Kuckucksei“, 95) ist. H. belegt, wie nach 1945 immer wieder Versuche gestartet wurden, dieses System innerkirchlich wie auch durch gesellschaftlich relevante Gruppierungen in Frage zu stellen. Aufschlussreich ist seine Darstellung der Kosten der Beitragserhebung (108–113), die in der Verantwortung der Kirchen liegt und entsprechende Verwaltungskosten produziert. H. plädiert für das Modell der „Steuerwidmung als Weg der Bürgerbeteiligung“ (114), das er – entgegen auch der Meinung des Rez.en – nicht als faktische Staatsfinanzierung begreift, sondern als souveräne und zugleich freie Entscheidung der steuerpflichtigen Bürger.

Nachdem H. das Modell der Steuerwidmung schon ins Spiel gebracht hat, ist es hilfreich, dass im anschließenden Beitrag von Michael Mitterhofer (121–147) rechtlich kompetent über das „8x1000 – ottopermille“, also das „System der Kirchenfinanzierung in Italien“ (121), informiert wird. Bei diesem System, das in Italien die Staatsfinanzierung abgelöst hat, geht es um die „Einkommenssteuer, die jede physische Person auf alle Fälle zu entrichten hat, wobei allerdings die einzelnen Personen entscheiden können, welcher von den genannten Institutionen der Anteil von 0,8 Prozent oder 8 Promille des genannten Einkommens der Einkommenssteuer zugewiesen werden soll“ (122). Zu diesen Institutionen zählt auch die röm.-kath. Kirche, die in Italien die dominierende Kirche ist. Faktisch wurden die Benefizien aufgelöst und drei neue Institutionen geschaffen, die v.a. dem Unterhalt und der sozialen Absicherung des Klerus dienen. Diese

sorgen nun für eine gleichmäßige Besoldung der Priester und deren Absicherung bei Krankheit und im Alter. Interessant ist, dass dieses seit 1990 angelaufene System im Jahr 2005 mit 89,8 % der Zuweisung des „otopermille“ an die röm.-kath. Kirche ihren bisherigen Höhepunkt erreicht hat, aber seitdem die Zuweisung an diese Kirche wieder sinkt. Empfänger dieses Betrages sind neben der röm.-kath. Kirche die Methodisten und Waldenser, die jüdischen Kultusgemeinden oder auch kleinere Gemeinschaften wie die Adventisten. Wird der Staat selbst begünstigt, so hat er die entsprechenden Steuermittel für den Erhalt kultureller Güter, für die Behebung von Naturkatastrophen, für Projekte gegen den Hunger in der Welt und für Hilfestellungen für Flüchtlinge zu verwenden (134). Abschließend stellt M. fest, dass sich dieses System seit 1990 bewährt habe, den Staat aus der direkten Alimentation der Kirche herausnehme und nun zufriedenstellend wie gerecht die Entlohnung des Klerus absichere (147).

Annamária Schlosser (149–163) versucht Licht in das Dunkel der staatlichen Finanzierung der Kirchen in Ungarn zu bringen, die eine wechselvolle Geschichte v. a. nach 1990 aufweist. Kernpunkte der Auseinandersetzungen der Kirchen mit dem Staat waren, ähnlich wie in Tschechien, die Entschädigung für enteignetes Kirchengut und eine ausreichende Finanzierung der kirchlichen Aktivitäten, v. a. auch im Schul- und Hochschulbereich. Für die kath. Kirche wurde konkordatär 1997 eine Lösung für die Enteignung in Form von Staatsleistungen gefunden. Hinzu tritt wie in Italien die Möglichkeit der Widmung und Teilzweckbindung der Einkommenssteuer in Höhe von 1 % der Steuerleistung. Hilfreich sind auch Steuerbefreiungen für Religionsgemeinschaften, die der ungarische Staat gewährt.

David M. Thompson gibt einen informativen Überblick zur Kirchenfinanzierung im Vereinigten Königreich (167–181), verzichtet dabei allerdings auf jegliche Art von Quellenbelegen und Verweise auf Sekundärliteratur. Zudem erfährt der Leser nicht, wie sich die röm.-kath. Kirche finanziert, wohingegen nahezu alle anderen christlichen Kirchen und ihre Finanzierung vorgestellt werden.

Jean-Pierre Moisset skizziert kirchengeschichtlich die „Finanzierung der religiösen Tätigkeiten in Frankreich von 1802 bis heute“ (183–208) und weist auf, dass das System der Kollekten und des Kirchenbeitrags, ergänzt um staatliche Subventionen im Schulbereich, kaum eine ausreichende finanzielle Grundausstattung der Kirchen darstellt. Hinzu kommt die als paradox (208) bezeichnete Doppelstruktur der staatlichen Finanzierung der Religionsgemeinschaften in der Region Alsace-Lorraine, die bis zum Jahr 1918 als Reichsland Elsaß-Lothringen zum Deutschen Reich gehörte, neben dem Kollekten- und Kirchenbeitragsystem für das gesamte übrige Frankreich.

Andrej Saje gibt einen instruktiven Einblick in die aktuelle Diskussion in Slowenien, welches System der Kirchenfinanzierung für dieses kleine europäische Land geeignet ist: die Kirchensteuer oder ein Kulturbeitrag (209–237). Dieser Beitrag zeigt zunächst die historischen Bezüge auf, angefangen von der Zeit der Österreichisch-Ungarischen Monarchie über die Zeit der Unterdrückung und Enteignung der Kirchen in der kommunistischen Nachkriegsphase bis hin zur demokratischen Wende im Jahr 1991 und Sloweniens neuer Verfassung. Diese Verfassung garantiert die umfassende individuelle und kollektive Religionsfreiheit und sichert in Art. 33 jedem das Recht auf Eigentum zu. Spezielle Bestimmungen zum Vermögen und zu der Finanzierung der Kirchen finden sich nicht in der slowenischen Verfassung. In zwei Konkordaten (2001 und 2007) zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Slowenien wurden offene finanzielle Fragen geklärt, wie die Vermögensfähigkeit der Kirche und die Möglichkeit des Staates, Religionsgemeinschaften finanziell zu unterstützen. Trotz seit 1993 laufenden Verhandlungen in einer gemischten Dachkommission zur Regelung offener Fragen der Religionsgemeinschaften konnten noch keine wirklichen Durchbrüche hinsichtlich der staatlichen Bezahlung von Seelsorgern in staatlichen Einrichtungen (Krankenhäuser, Kasernen), aber auch der Wiedergutmachung für Enteignungen nach dem II. Weltkrieg erzielt werden. So finanzieren sich die Religionsgemeinschaften weiterhin aus eigenen Einnahmen und v. a. aus Spenden. Dies wird von S. eindrucksvoll an den verschiedenen Haushalten der slowenischen Diözesen und der Slowenischen Bischofskonferenz illustriert. Seit 2007 ist es nun den slowenischen Steuerpflichtigen möglich, 0,5 % der zu entrichtenden Einkommenssteuer „zur Finanzierung von allgemein nützlichen Zwecken, für die Finanzierung von politischen Parteien und Gewerkschaften, Anstalten, Kirchen und Religionsgemeinschaften“ (231) zu widmen. Zu den anerkannten empfangsberechtigten Institutionen zählen alle slowenischen Diözesen, die slowenische Caritas und deren einzelnen Verbände und die Ordensgemeinschaften. Allerdings treffen 2/3 der steuerpflichtigen Bürger keine Wahl, sodass deren Anteil letztlich direkt der Staatskasse zufließt. Von den kirchlichen Organisationen erhält die Caritas die meisten Zuwendungen, während die Beträge für einzelne Diözesen zwischen 6.000 und 23.000 Euro (232) pendeln und damit keine sichere Finanzierungsquelle darstellen können.

Trotz der z. T. recht unterschiedlichen wissenschaftlichen Qualität der Beiträge kann die Lektüre des Bandes empfohlen werden, da er dennoch einen aktuellen Einblick in recht unterschiedliche Entwicklungen der Kirchenfinanzierung in Europa ermöglicht.

Münster

Thomas Schüller

Theologie und Gesellschaft

Martínez de Pisón, Ramón: From Violence to Peace. Dismantling the Manipulation of Religion. – Leuven: Peeters 2013. (XVI) 140 S. (Conflict, Ethics, and Spirituality, 1), kt € 35,00 ISBN: 978–90–429–2919–7

Das im August 2013 erschienene Buch des kanadischen Theologen und Psychologen Ramón Martínez de Pisón OMI ist der erste Band einer neuen, mit *Conflicts, Ethics, and Spirituality* betitelten Buchreihe. Der Vf. lehrt als Prof. für Lebensberatung und Spiritualität an der humanwissenschaftlichen Fak. der kath. Saint Paul Univ. im kanadischen Ottawa. Vor diesem Hintergrund bietet das Buch kollektiv- und individualpsychologische Deutungen aktueller Konflikte, die von theologischen Reflexionen flankiert sind. Diese Ausrichtung der neuen Reihe spiegelt sich auch in den beiden seither erschienenen Bänden wider: *Ethical Leadership and Contemporary Challenges. Philosophical Perspectives* (2013), und *Family's Many Faces – La famille au pluriel. Contemporary Family Patterns, Challenges for Christians* (2014).

M. de P. geht von der Beobachtung aus, dass die Religionen in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder dazu missbraucht wurden, unterschiedliche Formen von Gewalt in Familie, Gesellschaft und Politik, aber auch in den Religionen selbst zu legitimieren. Der Vf. erblickt darin eine verhängnisvolle Manipulation, ist er doch der Überzeugung, dass Religionen dem Frieden dienen wollen. Sowohl diese Voraussetzung als auch den Missbrauch von Religionen im Sinne der Legitimation von Gewalt illustriert de P. am Beispiel der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Andere Religionen werden nur knapp erwähnt. Dabei belässt es M. de P. nicht mit begrifflichen Analysen; vielmehr unterbreitet er v. a. im zweiten Teil seines Buches Vorschläge, der Manipulation der Religionen zu begegnen und ihr friedensstiftendes Potenzial zur Geltung zu bringen.

Das Buch ist ausgesprochen klar gegliedert; nach programmatischen Einleitungen in die einzelnen Kap. fasst der Vf. wiederholt zuvor Erarbeitetes prägnant zusammen und leitet zum folgenden Thema über. Der Preis für dieses Vorgehen ist freilich bisweilen eine gewisse Redundanz der Gedanken.

Das 1. Kap. (1–15) ist einem historischen Rückblick auf das Verhältnis von Religion und Gewalt in Judentum, Christentum und Islam gewidmet. Themen wie die Bedeutung der Religionen für die kulturelle Identität oder für die soziale Harmonie sind nicht unbedingt neu, erfahren aber dadurch eine Profilierung, dass sie auf die ihnen zugrunde liegende Psychodynamik hin rekonstruiert und interpretiert werden. So diagnostiziert der Vf. Mechanismen einer „Dämonisierung der Opfer“, die durch Religionen befördert werde, oder auch „pathologische Gottesbilder“ in Judentum, Christentum und Islam (6f). Das aus ihrer Geschichte abzulesende Potenzial der drei monotheistischen Religionen, Ideologien zu stützen und Feindbilder zu kultivieren, werde unablässig politisch instrumentalisiert. Dem gegenüber vertritt M. de P. die These, dass nicht die Religionen als solche Quellen der Gewalt sind; vielmehr sind sie es nur dann, wenn sie von Menschen manipuliert werden (16).

Im 2. Kap. (17–27) wendet sich der Vf. der Zunahme von gewalttätigen Konflikten und ihrer religiösen Legitimierung in der Gegenwart zu. Seiner Einschätzung nach kann die Ausübung von Gewalt oft als religiöse Praxis gedeutet werden. Demnach wäre Terrorismus eine neue Form von Mystizismus oder „negativer Spiritualität“. Dem terroristischen „Mythos erlösender Gewalt“ und dem mit ihm einhergehenden Exklusivismus gelte es, einen „Universalismus des Heils“ entgegenzusetzen (26f). Soll die Spirale der Gewalt unterbrochen werden, könne dies freilich nicht gewaltsam geschehen, sondern nur durch aktive Gewaltlosigkeit. Mögliche Formen eines solchen Widerstandes werden allerdings nur angedeutet.

Im 3. Kap. (29–46) skizziert M. de P. Konsequenzen missbräuchlich ausgeübter Gewalt für die Gesellschaft im Ganzen sowie für sozial benachteiligte Gruppen – darunter Kinder, Frauen und Behinderte sowie Menschen, deren sexuelle Orientierung nicht der Heteronormativität entspricht (LGBTQ-Gemeinschaft). Nicht zuletzt verweist der Vf. auf die verheerenden Folgen religiös legitimer Gewalt für Umwelt und Natur.

Die zentralen Kap. 4 und 5 (47–74; 75–108) sind weitgehend strukturparallel aufgebaut. Geht es im 4. Kap. darum, die Ursachen für die Manipulation von Religionen durch Gewalt aufzudecken, so werden im 5. Kap. Vorschläge unterbreitet, den verschiedenen Formen der Manipulation wirksam zu begegnen. So sieht M. de P. bspw. in der Lehre von der wörtlichen Inspiration der Heiligen Schriften im Judentum, Christentum und Islam eine vielfach missbrauchte Grundlage dafür, eigene Herrschaftsansprüche religiös zu legitimieren. Demgegenüber betont er die Notwendigkeit, in den Heiligen Schriften immer auch Reflexe der jeweiligen Zeitumstände wahrzunehmen. Durch Kontextualisierung lassen sich die normativen Texte der Religionen – und hier besonders ihre problematischen, weil gewaltaffinen Texte – auf eine „zeitgemäße Auslegung“ hin öffnen und so gegenüber selektiver Manipulation in Schutz nehmen.

Dies wiederum, so M. de P., hätte einschneidende Folgen für zentrale Konfliktfelder. So könnte dem Mythos der patriarchalen Dominanz gegenüber auf der rechtlichen Gleichheit von Menschen jeglichen Geschlechts und jeglicher sexuellen Orientierung beharrt und damit verbundene Formen von Gewalt kritisiert werden. Der verhängnisvollen Spirale von Gewalt, Unterdrückung und Scham könnte durch das Bemühen um Wahrheit, durch gemeinsames Erinnern, durch Empathie für die Opfer sowie durch Verzeihen und Vergeben begegnet werden, um so Versöhnung zu ermöglichen. Gegenüber einer gewaltförmigen Ideologie globaler Vereinheitlichung in Ökonomie und Politik wäre auf der Legitimität re-

gionaler Kulturen zu beharren. Und gegenüber der auch in westlichen Zivilisationen zunehmenden Kultur der Gewalt und des Todes wäre die lebensfördernde Bedeutung der Religionen aus einer Perspektive des Friedens heraus neu zur Geltung zu bringen.

Im 6. Kap. (108–120) plädiert M. de P. deshalb dafür, Religionen nicht in die private Sphäre zurückzudrängen, sondern ihnen einen Platz in der Öffentlichkeit einzuräumen. Dies entspreche auch dem Selbstverständnis der Religionen, insofern sich diese wesentlich auf den sozialen Zusammenhang und die Welt im Ganzen bezogen wissen. Religionen müssen sich am öffentlichen Diskurs um das Wohl der Gesellschaften auch deshalb beteiligen, weil sie sich anders ihrer missbräuchlichen Inanspruchnahme durch politische und ökonomische Ideologien nicht erwehren können.

M. de P. fasst seine Postulate in sechs „Schlussfolgerungen“ prägnant zusammen (121–123). Es schließt sich eine Auswahlbibliographie (125–130) sowie ein detaillierter Sach- und Personenindex an (131–140).

Das Buch bietet einen originellen Zugang zu der in jüngster Zeit intensiv diskutierten Frage des Verhältnisses zwischen Gewalt und Religion. Das vom Vf. geführte Gespräch zwischen Psychologie und Theologie öffnet immer wieder überraschende Perspektiven. Der Zusammenhang von Scham, Narzissmus, Über-Ich, Gewalt und Terrorismus (65) mag Psychologen bekannt sein; für Theologen öffnen M. de P.s Hinweise vermutlich neue Perspektiven. Bemerkenswert ist die selbstkritische Haltung des Vfs., in der er offene und verdeckte Formen von Gewalt in Christentum und Kirche – etwa im Bereich der Sexualität – benennt. Der biblizistische Fundamentalismus, auf den sich der Vf. wiederholt bezieht, ist im europäischen Kontext eher unbekannt.

Einer Reihe theologischer Fragen wäre vertieft nachzuspüren. So stellt sich angesichts der Forderung von M. de P., die normativen Quellen der drei monotheistischen Religionen fortzuschreiben (89), unausweichlich die Kanonfrage. Was genau ist hier gemeint? Inwiefern die Kategorie „Friede“ als letztentscheidendes Kriterium für die Wahrheit einer Religion gelten darf (103), wäre zu diskutieren. Noch weitreichender dürfte die Frage sein, auf welcher inhaltlichen Grundlage die Religionen Versuchen missbräuchlicher Manipulation widerstehen können, und ob diesbezüglich womöglich Unterschiede zwischen den Religionen auszumachen sind.

Frankfurt am Main

Dirk Ansorge

Eagleton, Terry: *Culture and the Death of God*. – New Haven: Yale University Press 2014. 248 S., kt \$ 16,00 ISBN: 978-0300203998

Stilistisch brillant, materialreich und thesenstark – Terry Eagleton hat ein Buch geschrieben, das die Lektüre lohnt, selbst wenn man dem im Jahr 1943 geborenen britischen Literaturwissenschaftler nicht in allen Einschätzungen folgen mag. E. unternimmt eine beachtliche *tour d'horizon* durch die letzten 300 Jahre der europäischen Ideen- und Geistesgeschichte. Chronologisch zeichnet er nach, wie mit dem Verblasen, Überflüssigwerden und Verschwinden des christlichen Gottes umgegangen wurde. Genau das verbirgt sich nämlich hinter der titelgebenden Rede vom Tode Gottes. Gemeint ist der fortschreitende, sich beschleunigende Relevanzverlust des Gottesgedankens. Wie E. diagnostiziert, kommen heutige Konsumgesellschaften bestens ohne einen Gott aus, ja sie vermissen ihn nicht einmal mehr. Damit erreicht ein Prozess seinen Abschluss, der seinen Anfang in der Aufklärung nahm.

Das erste der insgesamt sechs Kap. ist dann auch dieser Epoche gewidmet („The Limits of Enlightenment“, 1–43). Zwar sei die Aufklärung nicht an sich religiös oder darauf aus gewesen, den Glauben abzuschaffen. Wohl sollten kirchliche Macht- und Geltungsansprüche bekämpft werden (12). Durch das Konzept einer natürlichen oder vernünftigen Religion sollten zumal den durch konfessionelle Streitigkeiten bedingten politischen Wirren ein Ende bereitet werden (31). Nicht mehr die Berufung auf den göttlichen Willen, sondern die Vernunft, verstanden als ein prinzipiell allen Menschen eigenes Vermögen, sollte das gesellschaftliche Zusammenleben ordnen und bestimmen. Durch die rationale Moralbegründung verlor der Gottesgedanke jedoch an Gewicht, ebenso aufgrund der immer stärkeren Durchdringung aller Lebensbereiche durch die Vernunft (34–43). Allerdings blieb die Aufklärung insgesamt doch ein reichlich abstraktes Elitenprojekt, dem es an Rückhalt in weiten Bevölkerungsschichten mangelte. E. deutet die weiteren Epochen, nämlich den Idealismus wie die Romantik („Idealists“, 44–94, bzw. „Romantics“, 95–118), als Versuche, den Bedeutungsverlust Gottes mittels des Konzepts der Kultur zu kompensieren. Kunst, Literatur, Ästhetik, die Nation und ihre Mythen sollten Zusammenhalt stiften und damit das leisten, was die Religion bislang übernommen hatte. Das Subjekt wurde als ein Wesen verstanden, das frei ist, schafft, sich verwirklicht und ausdrückt. Im Laufe des 19. Jh.s schwand allerdings das Zutrauen in die Kultur; es stellten sich Erschöpfungssymptome ein. Zeichen dafür ist die Stimmung des *fin de siècle*. E. führt mehrere Gründe dafür an, warum es nicht gelang, an die Stelle des verschwundenen, überflüssig gewordenen Gottes dauerhaft das Konzept der Kultur zu setzen („The Crisis of Culture“, 119–150). Zentral scheint ihm das Unvermögen der Kultur, als umfassendes Bindemittel zu fungieren: „No symbolic form in history has

matched religion's ability to link the most exalted of truths to the daily existence of countless men and women. [...] It was clear that there could be no salvation in aesthetic culture alone. It was too minority a pursuit for that. Yet neither could one place any great hope of redemption in the idea of culture as a whole form of life. There are no whole forms of life. Human societies are manifold and contentious. Culture is more likely to reflect social divisions than to reconcile them.“ (122) E. insinuiert damit, dass man sich über Jahrzehnte hinweg etwas vorge-macht und eigentlich sich selbst getäuscht habe. Seiner Auffassung nach sprach erst Friedrich Nietzsche mit Klarheit aus, was bis dahin niemand zu denken gewagt hatte: Wenn Gott tot ist, dann muss der Mensch sein Leben selbst in die Hand nehmen – mit allen Konsequenzen, weil er niemandem mehr Rechenschaft schuldig ist („The Death of God“, 151–173). Nietzsche könne zu Recht als ein wirklicher Atheist bezeichnet werden (151). So etwas wie Kultur spiele in seinem Denken konsequenterweise keine Rolle, weil es ja müßig ist, nach Ersatz für etwas zu suchen, was gar nicht existiert. Nietzsches Vision vom *Übermenschen*, der heroisch sein Schicksal gestaltet, ist da folgerichtiger – allerdings auch ziemlich anstrengend, tendenziell tragisch und somit erneut massenuntauglich. Beinahe schon zu einer Hintergrundgewissheit ist der Atheismus deshalb nicht durch Nietzsche geworden („Modernism and After“, 174–208). E. sieht den Tod Gottes vielmehr mit der Postmoderne, deren Beginn er in den 1980er-Jahren ansetzt, vollendet (190–192). Nun erst wird auf alle Ordnung, Einheit und Grundlegung verzichtet; Zersplitterung, Perspektivität und Fragmentierung gelten nicht mehr als Probleme, sondern werden als einfach gegeben angesehen. Das verbindet sich mit dem endgültigen Triumph des Kapitalismus, in dessen Folge der Mensch zum manipulierbaren Konsumenten wird (194f). Trotzdem verschwindet die Religion nicht, mag sie insgesamt auch an Bedeutung verlieren. Spätmoderne Gesellschaften sind nämlich nicht nur durch die Postmoderne geprägt; andere Einstellungen leben fort. Diese geraten aber unter zunehmenden Druck. In der Folge radikalisieren sie sich. Weltweit, unabhängig vom jeweiligen Kulturkreis oder auch von der religiösen Prägung, ist darum der Fundamentalismus auf dem Vormarsch. Pointiert schreibt E.: „The Almighty, it appears, was not safely nailed down in his coffin after all. He had simply changed address, migrating to the US Bible Belt, the Evangelical churches of Latin America and the slums of the Arab world. And his fan club is steadily growing.“ (199) Der Fundamentalismus ist in dieser Deutung kein Phänomen, das auf den Islam beschränkt wäre – trotz der Ereignisse des 11. Septembers. Im dialektischen Sinne führt der sowohl gedachte als auch zu einer lebenspraktischen Selbstverständlichkeit gewordene Tod Gottes dazu, dass Gott wieder lebendig wird. Das muss nicht notwendigerweise auf derart zerstörerische Weise geschehen, wie es beim islamistischen Terror der Fall ist. E., der im Übrigen große Sympathien für den Marxismus hegt, sieht vielmehr einige Chancen für das Christentum. Angesichts des spirituellen Vakuums, das die kapitalistische Postmoderne seiner Auffassung nach produziert, hält er es für durchaus möglich, dass jenes wiederum Attraktivität erlangt, wenigstens als Kritik der bestehenden Verhältnisse. Jesu Solidarität mit den Randständigen, sein Leiden und Kreuz sind sperrige, nicht marktförmige oder politisch unmittelbar verzweckbare Wirklichkeiten; es sind stattdessen Erinnerungen an das Flüchtige und Armselige menschlicher Existenz (159f, 171f, 207f). So schließt E. nicht defätistisch, aber ebenso wenig naiv-optimistisch. Mit Blick auf das NT formuliert er: „What it adds to common-or-garden morality is not some supernatural support, but the grossly inconvenient news that our forms of life must undergo radical dissolution if they are to be reborn as just and compassionate communities. The sign of that dissolution is a solidarity with the poor and powerless. It is here that a new configuration of faith, culture and politics might be born.“ (208)

Es ist nur zu hoffen, dass E., dessen Produktionskraft immens ist, das nicht als ein Schlusswort versteht, sondern weitere Studien folgen lässt, welche die genannte Konstellation beleuchten. Wünschenswert wäre dann auch eine stärker analytische, weniger thetische Argumentationsweise. Die Gedankenführung in *Culture and the Death of God* ist komplex, mitunter mäandriert sie sogar. Hinzu kommt eine etwas großflächige Darstellung, die zwar eine Vielzahl von Phänomenen zusammenbringt, aber im Detail mehr an Belegen liefern müsste. Klärungsbedürftig ist etwa, welche Rolle die Infragestellung des metaphysischen Kausalitätsprinzips hatte (11). Zudem wäre eine eingehende Exegese der Werke der Klassischen Deutschen Philosophie wünschenswert, ferner eine stärkere Berücksichtigung der reichlich vorhandenen nicht-anglophonen Sekundärliteratur – man denke nur an die Studien von Heinz Schlaffer, Rüdiger Safranski oder Rudolf Schlögl. Solche Einwände mögen angesichts der beachtlichen Ambition, die Situation der Gegenwart durch die Rekonstruktion der Vergangenheit zu verstehen, womöglich kleinlich wirken. Doch sind die Themen, die E. aufgreift, von erheblicher Bedeutung und verdienen deshalb eingehende Behandlung. Wer sich für Atheismus, Säkularisierung und Fundamentalismus interessiert, überhaupt Orientierung über die heutige Stellung der Religion sucht, wird durch das vorliegende Buch profitieren. Es fordert heraus, vielleicht provoziert es sogar – auf jeden Fall zu weiteren Nachdenken.

Dortmund

Benjamin Dahlke

Wijsen, Frans: *Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict*. – Bern: Peter Lang 2013. (IX) 218 S. (Studying Muslim-Christian Relations. Religions and Discourse, 55), pb. € 55,60 ISBN: 978-3-0343-0944-8

Vorliegendes Buch ist, ganz anders als der Titel auf den ersten Blick suggerieren könnte, weniger eine systematische Studie zu den historischen Ursprüngen und dem konkreten Verlauf der Beziehungen zwischen Islam und Christentum, sondern vielmehr eine breit ausholende wissenschaftstheoretische Reflexion über die Methoden, Grenzen und Inhalte der Religionsphänomenologie, bei welcher die christlich-muslimischen Beziehungen nur Stichwortgeber sind. Zu diesem Zweck bedient sich der Vf. v. a. der Diskursanalyse, um Religion nicht etwa wesentlich in ihrer autonomen intellektuellen und spirituellen Dynamik zu begreifen, sondern als permanent neu verhandeltes, künstliches „Konstrukt“, welches nur ein Produkt der jeweiligen sozialen Rahmenbedingungen sei. Verdeutlicht wird die Darstellung ausschließlich anhand soziologischer Studien, die der Vf. in so unterschiedlichen Ländern wie Indonesien und Tansania betreiben konnte; ein Verweis auf die geistigen und historischen Wurzeln des Zusammenlebens von Christen und Muslimen fehlt aufgrund der ausschließlichen Betonung der „realen“ Gegebenheiten des 20. und 21. Jhs. nahezu völlig.

Dementsprechend fällt dann auch der Aufbau des Buches aus, dessen zehn Sektionen, die jedes Mal in genau drei Unterkap. aufgeteilt sind, meist mit derart allgemein gehaltenen und fast ausschließlich auf typisch soziologische Latinismen rekurrierenden Titeln versehen sind, dass es auf den ersten Blick eher schwerfällt, einen Eindruck von der inneren Logik und dem tatsächlichen Inhalt der Untersuchung zu erhalten. Leider verändert sich dieser etwas verwirrende Eindruck auch bei der Lektüre nicht wirklich; und selbst derjenige Leser, der die Hürde des ethnologisch-strukturalistisch-diskursanalytischen Jargons genommen und gelernt hat, die überall in den Fließtext eingestreuten umfangreichen Verweise auf moderne soziologische Literatur geistig auszublenken, findet sich nun vor dem Problem wieder, entscheiden zu müssen, inwieweit die gerade gelesenen Passagen nun entweder kryptisch oder tautologisch sind.

Als kleine stilistische Kostprobe besagter Charakteristika seien hier zunächst einfach nur die Titel von acht der zehn Kap., welche den Hauptteil der Studie untergliedern, zitiert: 1. „Interreligious relations in the post-Cold War era“ (15–28); 2. „Interreligious studies as an interdisciplinary field“ (29–28); 3. „A narrative theory of interreligious relations“ (39–52); 4. „Discourse analysis in interreligious studies“ (53–74); 7. „Context, comparison and conversation“ (107–126); 8. „Religious identity transformation in interaction“ (127–142); 9. „Religious language, social conflict and cohesion“ (143–166); 10. „A conversational theory of interreligious relations“ (167–184).

Angesichts der oben vermerkten Probleme, welche auch durch den fast ausschließlichen Verweis auf moderne angelsächsische Literatur nicht eben behoben werden (auf zwölf Seiten Bibliographie kommen gerade mal zwölf deutsche Titel; dabei kein einziger in so exotischen Sprachen wie etwa Französisch, Italienisch oder gar Spanisch), waren dem Rez. leider nur die Kap. 5 und 6 intellektuell zugänglich, welche „Muslim-Christian relations in Tanzania“ (75–90) und „Muslim-Christian relations in Indonesia“ (91–106) betitelt und jeweils symmetrisch strukturiert sind, nämlich in (natürlich drei) Unterkap. zu „Analysis of linguistic practice“, zu „Analysis of discursive practice“ und „Analysis of social practice“. Basis der Darstellung ist dabei allerdings nicht etwa eine Analyse der sozialen, historischen, politischen oder theologischen Wechselbeziehung zwischen islamischen und christlichen Gruppierungen, sondern nur die Auswertung von „group discussions [...] each group comprising five to seven participants, using gender, age, education and religion as selection criteria“ (76; simil. 91). Dass bereits die Bereitschaft dieser „Gruppen“, sich solchen Diskussionen zu stellen, sowie die Persönlichkeit des Diskussionsleiters das entstehende Gesamtbild verzerren könnte, wird allerdings nicht besprochen; auch nicht, auf welcher Basis die Rekrutierung der Diskutanten überhaupt geschah. Dementsprechend vage fallen dann auch die Resultate der beiden Kap. aus, deren Auswertung selten das Stadium einer rasonierenden Zusammenfassung überschreitet, und deren inhaltliche Dimension recht belanglos ist, wie etwa:

„Muslims speak about Christians as ‚friends‘, ‚relatives‘, ‚comrades‘, ‚fellows‘, ‚brothers‘ and ‚sisters‘. They also speak about Christians as ‚infidels/kafir‘, but always indirectly“ (77); oder: „At an individual level participants identified themselves as ‚youths‘ or ‚elders‘, ‚ordinary believers‘ as opposed to religious and political leaders, ‚people of low income‘, ‚parents‘, ‚fathers‘, ‚mothers‘ etcetera [sic].“ (87)

Angesichts der methodischen Grundannahmen des Buches ist ein solcher Mangel an Tiefe freilich kaum erstaunlich, liest man doch tatsächlich in einem der „analytischen“ Kap.: „However, culture has

no direct influence on behaviour. Behaviour is shaped by self-constructs or mental representations of the self (Kim 2002: 9)“ (132) und „Scholars of religion should not exaggerate the difference between individualism and collectivism. They are not characteristics of societies or cultures, in a linear or exclusive way (Kim 2002: 167), but of self-constructs (Kim 2002: 19)“ (133) – Aussagen, welche der Rez. nur mit Kopfschütteln quittieren kann. Bezeichnend sowohl für die stets apodiktisch formulierte, rein materialistisch-reduktionistische Argumentation wie auch den ebenso ermüdenden wie selektiven Belegstil ist auch folgende Passage:

„In line with narrative theory (chapter 3) our answer to the question of what makes religious language religious, or what is religion, is that it is not religious because of intrinsic, objectively measurable values or characteristics (Bourdieu 1991a; Giddens 1991: 52; Blommaert & Verschueren 1991: 1; Dubuisson 2003: 15). Practices or artefacts are religious because believers place them in a specific narrative context, in which they are labelled religious and distinguished from other practices or artefacts labelled nonreligious or secular (Jensen 2003: 413; Floos 1999: 137–141; Murphy 2000: 400–401; Knoblauch 1998: 175–178; Brown 2009: 199–233). Put differently, definitions of artefacts or practices as religious are historical products of discursive processes (Asad 1993: 29) within speech communities. As a result, people outside these speech communities (unbelievers) do not recognize them as religious, but perceive them as superstition or magic. [...] Thus what is religious and what is not depends on narrative context, just as football is only meaningful to those who know the rules of the game (Murphy 2000: 400–401).“ (144f)

Da der Rez. jedem einzelnen dieser Sätze nur mit Vehemenz widersprechen kann, eine solche Diskussion aber kaum in einigen Zeilen abzuschließen ist, soll jede weitere Kritik an dieser Stelle unterbleiben und der Leser gebeten sein, sich selbst ein Bild von den Vorzügen und Nachteilen vorliegenden Buches zu verschaffen.

Brüssel

David Engels

Unterwegs im Experiment. Protestantische Transformationen im Ruhrgebiet, hg. v. Peter Noss / Thomas Erne. – Essen: Klartext 2014. 342 S., brosch. € 29,95 ISBN: 978-3-8375-0899-4

Kaum eine westdeutsche Region ist in den letzten Jahrzehnten so sehr von einem Strukturwandel geprägt worden wie das Ruhrgebiet: Der Wegfall großer Bereiche der Montanindustrie (Bergbau und Stahl) war und ist verbunden mit der Entstehung von neuen wirtschaftlichen, aber auch sozialen Strukturen. Weil das Ruhrgebiet somit eine Region im Übergang ist und auch die Religion solche Räume des Übergangs kennt bzw. in gewisser Weise selbst ein solcher Raum ist, vermuten die Hg. in ihren beiden Vorworten eine Verwandtschaft von Ruhrgebiet und Protestantismus. Beide sind „unterwegs im Experiment“.

Der Sammelband beschreibt nun allerdings nicht (oder nur am Rande) die vielfältigen Experimente, mit denen Gemeinden im Ruhrgebiet intern auf diese Situation reagieren, vielmehr beleuchten die Beiträge auf unterschiedliche Art das Verhältnis von Protestantismus und Kultur im Ruhrgebiet. Dabei spannt sich der Bogen von allgemeinen Überlegungen zu „Gott in der Stadt“ (Wolfgang Grünberg) bis hin zu Fotografien von Personen, die sich mit der Fragestellung „Protestantismus heute im Ruhrgebiet“ beschäftigt haben (Christoph Kniel / Niko Synnatschke).

Einige Beiträge befassen sich allgemein mit Vergangenheit und Gegenwart des Protestantismus in der Region: Michael Basse beschreibt den „Prozess der Inkulturation“ der Reformation und die Relevanz der Erinnerungskultur, Ulrich Althöfer bildet den Prozess mit Hilfe von sieben exemplarischen Kirchenbauten. Stefanie Brauer-Noss analysiert – ebenfalls auf dem Hintergrund der Geschichte – pointiert die Situation, die sich aus der Tatsache ergibt, dass das Ruhrgebiet kirchlich teils zur rheinischen, teils zur westfälischen Landeskirche gehört. Die titelgebende „Sehnsucht nach einer protestantischen Stimme“ war bisher noch nicht groß genug, um z. B. aus der Konferenz der Ruhrgebietssuperintendenten ein wirklich einflussreiches Gremium zu machen. (Auch der vorliegende Band spiegelt übrigens diese Teilung: Fast alle Beiträge stammen aus Westfalen bzw. beleuchten die dortige Situation; die Einheit des Ruhrgebietes ist auch hier nicht verwirklicht.) Jens Schlammelcher analysiert, ausgehend vom Interview mit einem Gemeindepfarrer, die konkreten Veränderungen im Bereich Kirchenorganisation (Finanzen) und Gemeindeleben. Dabei werden auch die damit verbundenen Probleme deutlich benannt.

Andere Beiträge beziehen sich schwerpunktmäßig auf das Engagement der Evangelischen Kirche im Rahmen der europäischen Kulturhauptstadt RUHR.2010. Andreas Isenburg beschreibt die Arbeit des Evangelischen Kulturbüros im Rahmen der Kulturhauptstadt „Zwischen Event und Hochkultur“, Rüdiger Sareika beleuchtet den gesamten Zeitraum zwischen dem Projekt „Freiräume“ im Rahmen des EKT 1991 und dem Jahr 2010 und würdigt dabei auch seinen eigenen Beitrag. Kritisch mit dem dabei vorherrschenden Kulturbegriff setzt sich Thomas Wessel, Kulturpfarrer der Bochumer Christuskirche, in „Die Würde des Profanen“ auseinander und stellt abschließend das Projekt „Platz des europäischen Versprechens“ von Jochen Gerz vor, das im öffentlichen Raum, mitten im profanen Bochum, angesiedelt ist.

Wieder andere Beiträge widmen sich verschiedenen Facetten der Kultur: Ingo Reuter konstatiert Bezüge zwischen einer veränderten „Körperkultur“, die nur noch Interesse an glänzenden Oberflächen hat, und der Situation im Ruhrgebiet bzw. dessen Selbstdarstellung. *Friedhelm Kreis* behandelt rein deskriptiv die Beziehungen von Kirche und Sport (nur am Rande mit dem Fokus auf Nordrhein-Westfalen und ohne dass gefragt würde, ob z. B. die Bedeutung des Fußballs im Revier spezifische Chancen für das Gespräch mit dem Protestantismus bieten könnte). *Hans-Martin Gutmann* beleuchtet die Rolle der Trivialekultur (nicht nur im Ruhrgebiet) und deren Spannungsverhältnis zur sog. Hochkultur anhand von Schlagertexten. *Okko Herlyn* stellt Überlegungen zur verheißungsvollen *ménage à trois* von „Kirche, Revier und Humor“ an, und zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Kirchenmusik: *Harald Schröter-Wittke* stellt Komponisten und Kirchenmusiker vor, die auf irgendeine Weise mit dem Ruhrgebiet verbunden waren. *Andreas Fröhling* fragt, was Kirchenmusik angesichts der gegenwärtigen Situation leisten kann und will. *Thomas Damm* stellt schließlich Filme mit Ruhrgebietsbezug zusammen – und verweist allgemein auf deren Bedeutung für die kirchliche Arbeit, weil in Filmen die Lebensfragen der Menschen von heute verhandelt werden.

Das im Ruhrgebiet naheliegende Feld „Kirche und Arbeitswelt“ behandelt *Hans-Udo Schneider*. Er würdigt positiv die gemeinsame Sozialarbeit der Konfessionen im Bergbau (GSA) und den – sogar mit dem Hans-Böckler-Preis des DGB ausgezeichneten – Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt (KDA), verweist aber auch auf die geringe Vernetzung dieser Arbeit mit den Gemeinden sowie auf die Widersprüche zwischen dem *Sozialwort der Kirchen* und deren eigenen arbeitsrechtlichen Realität. Im Zusammenhang mit einer wegweisenden Studie zur Energiepolitik (Wuppertal-Studie) muss er außerdem deren Irrelevanz für konkrete Politikentscheidungen einräumen.

Von zwei echten Experimenten berichten *Hartmut Schröter* und *Dirk Harms*. Letzterer beschreibt sein Theaterprojekt zum Thema Prometheus mit Strafgefangenen der JVA Essen, ersterer seine Arbeit an der Melanchthonkirche Bochum in der Nähe des renommierten Schauspielhauses. Er beleuchtet die Formen der Kooperation mit einzelnen Schauspielern/innen und Regisseuren sowie die unterschiedlichen Reaktionen der Gemeindemitglieder und reflektiert anschließend auf hohem Niveau diese Zusammenarbeit mit einer autonomen, teilweise dezidiert atheistischen Kunst- und Kulturszene, insbes. mit Bezug auf theologische Überlegungen von Paul Tillich und kunstphilosophische Thesen von George Steiner und Botho Strauß. Dieser Beitrag eines Beteiligten, der „unterwegs im Experiment“ ist, gehört m. E. zu den anregendsten des Bandes.

Insgesamt vermittelt das Buch dagegen einen zwiespältigen Eindruck. Zum einen sind die einzelnen Beiträge (deren Anordnung in fünf Blöcken sich nicht ganz erschließt) uneinheitlich und vermitteln kein klares Gesamtbild, zum anderen sind sie in einigen Fällen kaum ruhrgebietspezifisch und wenig ertragreich für das Thema des Bandes. Andererseits ist vielleicht gerade diese Uneinheitlichkeit ein Spezifikum des Ruhrgebiets. Denn der Hg. *Peter Noss* schließt seinen Beitrag „Das Eigene im Fremden verstehen“ mit folgendem Statement: „Der Protestantismus ist im Ruhrgebiet am richtigen Ort. Die Region ist das Spiegelbild einer Entwicklung hin zur Vielfalt, die dem Evangelischen, dem Protestantischen selbst zu eigen ist. Sich unter diesem Vorzeichen zu öffnen, ist authentisch und überlebensnotwendig zugleich. Der Geist Gottes weht bekanntlich, wo er will: Das zeigen die vielfältigen Anknüpfungsmöglichkeiten, die in den Beiträgen dieses Bandes sichtbar werden.“ (100) Und vielleicht lässt sich auch die Erkenntnis von Schröter-Wittke bzgl. der behandelten Kirchenmusiker ins Allgemeine übertragen: Er kann in deren Werken nichts Ruhrgebietstypisches entdecken, hält aber jede einzelne Person für interessant, bunt, mitunter ambivalent, auf jeden Fall wert, sich mit ihr auseinanderzusetzen, und schließt: „Möglicherweise sagt dies mehr über das Ruhrgebiet als der Versuch einer generalisierenden Zusammenschau.“ (234)

Stuttgart Georg Röwekamp

Kurzrezensionen

Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, hg. v. Peter Ebenauer / Rainer Bucher / Bernhard Körner. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014. 224 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 28) pb. € 19,00 ISBN: 978-3-7022-3350-1

Dieser Sammelband dokumentiert eine Ringvorlesung, die die Kath.-Theol. Fak. Graz im WS 2012/13 aus Anlass des Konzilsjubiläums veranstaltet hat. Der Titel deutet die Zielsetzung der Ringvorlesung und damit auch dieser Publikation an: Unterschiedliche Fachvertreter, die meisten aus Graz, aktualisieren das zentrale Konzilsanliegen des „aggiornamento“, indem sie ausgehend von zentralen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils Brennpunkte und Orientierungen heutiger christlicher Existenz paradigmatisch erschließen. Insofern die Kirche sich mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* dafür entschieden hat, an ungesicherten und riskanten Orten des Lebens präsent

sein zu wollen, gestaltet sich heutige christliche Existenz als *zerbrechlich* und *kraftvoll* zugleich.

Zwar liefert dieser Band keine grundlegend neuen Forschungserkenntnisse. Gleichwohl sind viele der zehn Beiträge anregend zu lesen. Gelungen ist der Blick auf Madeleine Debrêl, denn anhand ihrer Person lässt sich die pastorale Zielrichtung des Konzils biographisch gut exemplifizieren. Etwas langatmig wirkt der Aufsatz über die Schriftauslegung vor dem Hintergrund von *Dei Verbum*, der nur einen einzelnen Aspekt der Offenbarungskonstitution beleuchtet. Insgesamt handelt es sich um ein theologisches Lesebuch, das Interessierten auf verständliche Weise zentrale Aspekte des Konzils nahebringt und sie zur Gegenwart in Beziehung setzt.

Ph. M.

Norwood, Donald W.: Reforming Rome. Karl Barth and Vatican II. – Grand Rapids, MI/London: Eerdmans 2015. (XXI) 263 S., pb. \$ 35,00 ISBN: 978-0-8028-7210-4

Bei vorliegendem Buch handelt es sich weniger um einen wissenschaftlichen Forschungsbeitrag, obwohl der Titel dies eigentlich erwarten lässt, sondern um einen ökumenisch motivierten Essay. Unter Bezugnahme auf Karl Barth (1886–1968) und sein Verhältnis zum Katholizismus erörtert Donald Norwood (*1940), Pastor der britischen *United Reformed Church*, eine Vielzahl an Fragen, welche die Einheit der Christen betreffen. Ausgangspunkt ist jene Romreise, die B. im Jahr 1966 unternahm und die in der Schrift *Ad limina apostolorum* dokumentiert ist. Eigentlich hatte er als reformierter Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnehmen sollen, doch war ihm das gesundheitlich nicht möglich. N. kommt immer wieder auf B.s Aufenthalt in der Ewigen Stadt zurück, ohne diesen allerdings zu rekonstruieren und die Gesprächspartner zu porträtieren. Außerdem wird weder das von Eberhard Busch geführte Tagebuch *Meine Zeit mit Karl Barth* eingehend ausgewertet noch finden neuere theologiegeschichtliche Studien in aller Breite Berücksichtigung; bspw. vermisst man von Mauro VELATI: *Separati ma fratelli*. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962–1965), Bologna 2014. B.s Romreise stellt insofern die Hintergrundfolie für allgemeinere ökumenisch-ekklesiologische Reflexionen dar.

B. D.

Sphärendynamik, hg. v. Georg Pfleiderer / Alexander Heit. – Band I: Zur Analyse postsäkulärer Gesellschaften. – Zürich: Nomos 2011. 390 S. (Religion – Wirtschaft – Politik, 2), pb. € 39,00 ISBN: 978-3-290-22005-1; Band II: Religion in postsäkulären Gesellschaften. – Zürich: Nomos 2012. 446 S. (Religion – Wirtschaft – Politik, 3), pb. € 32,00 ISBN: 978-3-8329-6711-6

Wenn es um die Bestimmung des Ortes von Religion in der Moderne geht, scheint der heutige Theoriefundus auf Alternativen zum Säkularisierungsnarrativ angewiesen. Die junge Erzählung vom postsäkularen Zeitalter bietet aufgrund ihrer weniger historisch vorbelasteten Prämissen einen deutlich angemesseneren, wenngleich noch recht unbestimmten Analyserahmen. Die vorliegenden Bände dokumentieren auf dessen Basis eine Zusammenführung von Akteuren aus den Geistes- und Sozialwissenschaften zu einem transdisziplinären Diskurs. In ihm geht es um Verbindungen, etwa von politikwissenschaftlicher Analyse mit politischer Theologie des demokratischen Rechtsstaates, um eine theologische Soziologie der Moral oder um Repräsentationen des Islams in medial-künstlerischer Formung. Die Beiträge folgen dem Anliegen, „aktuelle Tendenzen der Interferenzdynamik der Sphäre Religion mit anderen gesellschaftlichen Sphären in ausgewählten Aspekten näher zu untersuchen“ (Band II, 10). Der Sphärenbegriff (insbes. in Anlehnung an Max Weber) dient dabei als neu justiertes Instrument für die Möglichkeit, Bezüge, Spannungen und Durchdringungen von Kulturbereichen wahrzunehmen, diese also nicht als voneinander isoliert, sondern als durchlässig zu erkennen und auf dieser Grundlage Aspekte wie etwa Menschenwürde, Avancen religiöser Parteien, das Religiöse in Medien und dergleichen in den Blick zu nehmen. Die Bände liefern eine innovative Analyse kultureller Dynamiken auf Basis eines hohen Reflexionsniveaus, hinter das Forschungen zur Religion heute nicht mehr zurück können.

Bo. K.

Scheib, Andreas: Philosophie für Theologen. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 164 S. (Basiswissen Theologie), brosch. € 24,95 ISBN: 978-3-534-26437-7

Die vorliegende Einführung in die „Philosophie für Theologen“ erhebt den Anspruch, eine „allgemeine Einführung in die Themengebiete und grundlegenden Fragestellungen der Philosophie für Studierende der theologischen Fächer beider Konfessionen“ zu liefern. Zu diesem Zweck erläutert der Vf. zunächst einige methodische Grundlagen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, um dann verschiedene historische Positionen und Streitfragen darzustellen: Er beginnt mit der klassischen Metaphysik und führt in die beiden größten Denker der Antike, Platon und Aristoteles, ein, um schließlich ausführlich die Rezeption des Letzteren bei Thomas von Aquin zu erläutern. Ein besonderer Fokus wird auf die Eucharistielehre des Aquinaten gelegt. Diese wird auch im nächsten Kap. zu Descartes' Reaktivierung des Platonismus ausführlich dargelegt. Das Werk schließt mit einigen knappen Erläuterungen zu Kant, Nietzsche, Wittgenstein, Carnap, Husserl und Ricœur, die jedoch eher cursorisch ausfallen und nicht an die vertiefte Auseinandersetzung mit Platon, Aristoteles, Thomas und Descartes heranreichen. Diese etwas einseitige Auswahl ist für ein Einführungs-werk problematisch, zumal der konsequente historische Zugang des Vf.s den Blick auf zeitgenössische systematische Herausforderungen verstellt. Die Einführung ist daher keine allgemeine Einführung in die Philosophie für Theologen, sondern eher eine Einführung in exemplarische Diskurse der Philosophiegeschichte mit theologischer Relevanz.

M. Br.

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe. Dritter Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch, hg. v. Hermann-Josef Sieben. – Freiburg: Herder 2014. (VII) 300 S. (Fontes Christiani 4. Folge, 58/3), Ln. € 40,00 ISBN: 978-3-451-30967-0

Mit dem hier anzuzeigenden dritten Band der *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum* schließt Hermann-Josef Sieben die deutsche Neuübersetzung der Papstbriefe von Cornelius (251–253) bis Sixtus III. (432–440) ab. Im vergangenen Jahr sind bereits die ersten beiden Teilbände erschienen; sie wurden vom Vf. dieser Kurzrezension ebenfalls in der Theologischen Revue besprochen (ThRv 111 [2015], 121f).

Der dritte Teilband enthält die Briefe von Bonifatius (418–422), Coelestin (422–432) und Sixtus III. (432–440). Die Texte werden nach den maßgeblichen Editionen abgedruckt, die deutschsprachigen Übersetzungen sind gut kommentiert und ermöglichen über detaillierte Literaturangaben leicht ein vertieftes Studium zu Einzelaspekten. Im Anschluss an den Text- und Übersetzungsteil (665–923) folgen ein Abkürzungsverzeichnis (928–932), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (933–947) sowie ein Register (949–994), die sich insgesamt auf alle drei Teilbände beziehen. Das Register verspricht dabei, für künftige Leser besonders nützlich zu sein: Neben einem Verzeichnis der Bibelstellen, Namen und wichtiger lateinischer Begriffe erschließt ein umfangreiches Sachregister das Corpus der römisch-bischöflichen Schreiben neu und ermöglicht in Zukunft, leichter thematische Verbindungen zwischen einzelnen Bischöfen zu ziehen.

Der dritte Teilband beschließt damit in gelungener Form die vorangegangenen zwei Teilbände zu den *Vetustissimae epistulae* und ist ein überaus wichtiges Stück altertumswissenschaftlicher Grundlagenforschung.

Ch. Ho.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Raid Al-Daghistani, Hammer Str. 95, 48153 Münster
 Prof. Dr. Dirk Ansorge, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt am Main
 Prof. Dr. Dr. Peter Antes, Appelstr. 11 A, 30167 Hannover
 Prof. Dr. Harry Behr, Grünburgplatz 1, 60323 Frankfurt am Main
 Prof. Dr. Achim Behrens, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel
 Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Dr. Julia Bruch, Historisches Institut, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
 Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano, Vatikanstadt
 Dr. Benjamin Dahlke, Arcostraße 76, 44309 Dortmund
 Prof. Dr. Hans-Ulrich Dallmann, Maxstr. 29, 67059 Ludwigshafen
 Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
 Prof. Dr. David Engels, Avenue F.D. Roosevelt 50, CP 175, 1050 Brüssel, Belgien
 Prof. Dr. Wilfried Engemann, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
 Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
 Prof. Dr. Konrad Hamann, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
 Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
 Prof. Dr. Matthias Haudel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
 Dr. Christian Hornung, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
 Prof. Dr. Eckhard Jaschinski SVD, Arnold-Jansen-Str. 30, 53754 St. Augustin
 Dr. Sara Kipfer, Länggassstr. 51, 3012 Bern, Schweiz
 Prof. Dr. Martin Kirschner, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
 Prof. Dr. Aila Lauha, P.O. Box 4 (Vuorikatu 3), 00014 University of Helsinki, Finnland
 Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
 Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Froburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
 Dr. Rita Müller-Fieberg, Arnold-Janssen-Str. 30, 53757 St. Augustin
 Dr. Mussa S. Muneja, P.O. Box 7, Usa-River, Arusha, Tansania
 Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
 Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
 Prof. Dr. Ulrich Riegel, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
 Kristin Riepenhoff, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i.Br.
 Dr. Georg Röwekamp, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart
 Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
 Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
 Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
 Dr. Jennifer Wasmuth, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
 Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
 Prof. Dr. Catherina Wenzel, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt am Main

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 Föllmer, Sarah Laudinski, Sonja Rotgeri

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Printed in Germany

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

© 2015 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