

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5

2015

111. Jahrgang

Kirchenvater des 21. Jahrhunderts? Schleiermacherliteratur seit 2010 (Gunther Wenz) Sp. 351

Exegese / Altes Testament Sp. 365

- GOLDINGAY, John: Isaiah 56–66. A Critical and Exegetical Commentary (Ulrich Berges)
DIETRICH, Walter: Nahum – Habakuk – Zefanja (Heinz-Josef Fabry)
Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals. Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonicals Books, hg. v. Géza G. XERAVITS / József ZSENGELLÉR / Xavér SZABÓ (Bradley C. Gregory)

Grundtexte. Öffentliche Theologie, hg. v. Florian HÖHNE / Frederike VAN OORSCHOT (Edmund Arens)

PECHMANN, Gertrud: Jesus, der Kyrios? Die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses (Christoph Böttigheimer)

SCHUBERT, Christiane: mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpfer (Magnus Lerch)

BENNER, Dietrich: Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren (Bernhard Grümme)

Religiöse Bildung erforschen. Empirische Befunde und Perspektiven, hg. v. Peter SCHREINER / Friedrich SCHWEITZER (Stefan Heil)

Exegese / Neues Testament Sp. 370

- BACKHAUS, Knut: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Wilfried Eisele)
JAROS, Karl: Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Bearbeitete Edition und Übersetzung (Marie-Luise Lakmann)
LÓPEZ DÍAZ, Rosa María: Kolossische Paränese und Christushild. Christliche Praxis und ihre theologische Begründung (Lukas Bormann)
BEDENBENDER, Andreas: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg (Dietrich Rusan)
KONRADT, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus (Stefan Schapdick)

Moraltheologie / Sozialethik Sp. 395

LESCH, Walter: Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik (Martin M. Lintner)

WESTERHORSTMANN, Katharina: Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moraltheologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs (Stephan Ernst)

FARLEY, Margaret A.: Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral. Aus dem amerikanischen Englisch von Christiane Trabant (Martin Fischer)

Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George AUGUSTIN / Ingo PROFT (Thomas Ruster)

Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf SCHIEDER (Gerhard Beestermöller)

Menschenrechte in der katholischen Kirche, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS (Michael Böhnke)

Liturgiewissenschaft Sp. 418

Literature or liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity, hg. v. Clemens LEONHARD / Hermut LÖHR (John F. Baldovin)

RAY, Walter D.: Tasting Heaven on Earth. Worship in Sixth-Century Constantinople (Basilus J. Groen)

HAUNERLAND, Winfried / SAUER, Hanjo: Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert (Albert Gerhards)

Kirchen- und Theologiegeschichte Sp. 379

- GEMEINHARDT, Peter: Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike (Katharina Greschat)
HENKEL, Willi / SARANYANA, Josep-Ignasi: Die Konzilien in Lateinamerika. Teil II: Lima 1551–1927 (Johannes Meier)
LEISNER, Karl: Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik, hg. v. Hans-Karl SEEGER / Gabriele LATZEL. Band I: 1928–1934; Band II: 1935–1939; Band III: 1940–1946; Band IV: Weitere Dokumente. Register; Band V: Glossar (Marc Röbel)
PETERSON, Paul Silas: The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation (Benjamin Dahlke)
BUCHNA, Kristian: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (Annette Mertens)
SCHMIEDL, Joachim: Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (Klaus Unterburger)

Pastoraltheologie Sp. 407

STEOF, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbré und alttestamentliche Texte (Marianne Heimbach-Steins)

Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft / Heavenward and Worldly. Church and Religious Orders in (Post) Secular Society, hg. v. Thomas DIENBERG / Thomas EGGENSPERGER / Ulrich ENGEL (Reinhard Gesing)

AGUILAR, Mario Ignacio: Pope Francis. His Life and Thought (Michael Sievernich)

LUTTERBACH, Hubertus: Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist (Matthias Sellmann)

Religionspädagogik Sp. 414

Theologische Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese. Grundlagen – Arbeitsfelder – Perspektiven. Herausgegeben im Auftrag des Münchner Bildungswerks e. v., hg. v. Mark ACHILLES / Markus ROTH (Angela Kaupp)

Kirchenrecht Sp. 422

GRABMEIER, Johannes: Kirchlicher Rechtsweg – vaticanische Sackgasse! Kirchliches Rechtssystem in der römisch-katholischen Kirche endgültig gescheitert – dargestellt am konkreten Fall eines hierarchischen Rekurses von Regensburg bis Rom zur Mitwirkung der Laien in der Kirche (Judith Hahn)

FÜRNKRANZ, Johannes: Effizienz der Verwaltung und Rechtsschutz im Verfahren. Can. 1739 in der Dynamik der hierarchischen Beschwerde (Rafael M. Rieger)

Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland, hg. v. Matthias PULTE / Ansgar HENSE (Joachim Wiemeyer)

PETRAT, Nils: Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet (Michael Böhnke)

Theologie und Gesellschaft Sp. 427

Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred BODENHEIMER / Jan-Heiner TÜCK (Georg Langenhorst)

LOBSIEN, Verena Olejniczak: Jenseitsästhetik. Literarische Räume letzter Dinge (René Dausner)

POLLACK, Detlef / ROSTA, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (András Máté-Tóth)

Fundamentaltheologie Sp. 389

HÖHNE, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffs-geschichte und Grundfragen

Kurzrezensionen Sp. 431

2015

Kirchenvater des 21. Jahrhunderts? Schleiermacherliteratur seit 2010

Von Gunther Wenz

1. Theologe und religiöser Genius

Man hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) den Kirchenvater des 19. Jh.s genannt und das mit vollem Recht. Denn mit ihm sollte eine neue Periode in der Geschichte des Protestantismus anheben, wie der Berliner Kirchenhistoriker August Neander prophezeite, als er die Studenten vom Tod seines Fakultätskollegen unterrichtete. Selbst der große Schleiermacher-Antipode Karl Barth konstatiert: „An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keiner neben ihm.“¹ Mitentscheidend für die enorme Wirkung des Sch.'schen Werkes dürfte die Tatsache gewesen sein, dass der geniale Theologe „den Zeitgenossen und späteren Generationen zugleich als religiöser Genius“² erschien. In Personalunion verband er religionsdeutende und religionsproduktive Kompetenzen, wie Christian Albrecht in seiner lehrreichen Einführung in einem im Verlag der Weltreligionen erschienenen Sammelband mit Schriften, Predigten und Briefen v. a. aus der romantischen Frühzeit deutlich macht; die Einleitung enthält auch Hinweise zu Biographie und Werkgeschichte.³

Am 21. November 1768 als Sohn eines reformierten Militärgeistlichen in Breslau geboren, wurde Sch. seit 1783 am Paedagogium der Brüdergemeinde zu Niesky bei Görlitz und seit 1785 im Seminar der Herrnhuter in Barby an der Elbe unterrichtet.⁴ Nach einer die Grundfeste seines ererbten Glaubens erschütternden religiösen Krise verlässt er Barby, um im aufgeklärten Halle zu studieren. Johann August Eberhard, ein später Vertreter des Leibniz-Wolff'schen Systems, wird sein wichtigster Lehrer. Als erstexaminierte Theologe nimmt Sch. 1790 eine Hauslehrerstelle beim Grafen Dohna im westpreußischen Schlobitten an, um nach einer Reihe von Zwischenstationen und erfolgtem zweiten theologischen Examen 1796 Prediger an der Charité in Berlin zu werden. Er gewinnt namentlich durch Henriette Herz Anschluss an die dortige Salonkultur und gelangt durch die enge Freundschaft mit Friedrich Schlegel in unmittelbare Nähe zum Berliner Frühromantikerkreis. Die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ und die vertrauten Briefe über Schlegels „Lucinde“ gehören ebenso in diesen soziokulturellen Kontext wie die 1800 erschienenen „Monologen“, die Grundzüge einer Ethik der Individualität entfalten. Auch das großangelegte Projekt der Platon-Übersetzung stammt aus dieser Zeit.

Die Jahre, die Sch. als Hofprediger im pommerschen Städtchen Stolp zubringt, distanzieren ihn äußerlich und innerlich von der Berliner Szene. 1804 folgt er einem Ruf als außerordentlicher Prof. der Theologie und Universitätsprediger nach Halle. Im Jahr zuvor bzw. danach hatte er als wichtige Stationen auf dem Weg zum philosophisch-theologischen System die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, die sich u. a. mit der Pflichtenethik Kants und Fichtes auseinandersetzen, sowie die poetisch gestaltete „Weihnachtsfeier“ publiziert. Die 1807 erfolgte Rückkehr nach Berlin als Prediger an die Dreifaltigkeitskirche und nachmaliger Prof. an der neugegründeten Univ., deren theol. Fak. er als erster Dekan vorsteht, eröffnet die Zeit der Reife, in der Sch. zur vollen Entfaltung als akademischer Lehrer, Prediger und Kirchenpolitiker gelangt. Kirchenpolitisch hat er sich insbes. um die Union der beiden protestantischen Konfessionskirchen sowie um die Reform der Verfassung der Kirche und ihres Gottesdienstes verdient gemacht. Sein Wirken an der Univ. und in der philosophischen Klasse der Königlich-Akademie der Wissenschaften

umfaßt das gesamte Bildungsspektrum der Zeit. Sch. liest über Ästhetik, Dialektik, philosophische Ethik, Geschichte der Philosophie, Hermeneutik, Pädagogik, Psychologie und Staatslehre. Welche Funktion er der Theologie im System der Wissenschaft zuerkennt, legt er in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ von 1811 dar.

Das neben der theologischen Enzyklopädie und den „Reden über die Religion“ von 1799, die 1806 und später in nicht unerheblich modifizierter Form neu aufgelegt wurden, dritte theologische Hauptwerk ist Sch.s Dogmatik, die 1821/22 in erster, 1830/31 in einer durch zwei Sendschreiben an Friedrich Lücke vorbereiteten zweiten Auflage unter dem signifikanten Titel „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ erschien. Die „Christliche Sittenlehre“, die das praktische Seitenstück zur Glaubenslehre bildet, ist wie etliche andere theologische Werke nicht zum literarischen Abschluss gebracht und erst aus dem Nachlass des am 12. Februar 1834 verstorbenen, auf dem Berliner Dreifaltigkeitsfriedhof bestatteten Kirchenlehrers herausgegeben worden.

2. Zu Biographie und Werkgeschichte

Die editorisch unzureichende alte Ausgabe der Werke Sch.s (I. Abt. *Zur Theologie*, 11 Bände; II. Abt. *Predigten*, 10 Bände; III. Abt. *Zur Philosophie*, 10 Bände) erschien in Berlin in den Jahren 1834–1864. Sie wird seit 1980 sukzessiv durch die Kritische Gesamtausgabe (= KGA) ersetzt. Diese ist nach Textgattungen in fünf Abteilungen chronologisch gegliedert: I. *Schriften und Entwürfe*, II. *Vorlesungen*, III. *Predigten*, IV. *Übersetzungen*, V. *Briefwechsel*.⁵ Das neben demjenigen Wilhelm Diltheys mittlerweile klassisch zu nennende Werk zu Biographie und Werkgeschichte Sch.s stammt von Kurt Nowak.⁶ Es ist bis heute unübertroffen. Ergänzungen bieten Forschungen zu Detailspekten, etwa zum Verhältnis zu Friedrich Schlegel, zur grundlegenden Bedeutung der Jahre in Halle 1804–1807 oder zur Neugründung der Berliner Univ. und zur Rolle, die Sch. dabei gespielt hat.

Sch. teilte „von Dezember 1797 bis September 1799 in Berlin eine Wohnung“⁷ mit Friedrich Schlegel (1772–1829)⁸. Beide standen „in engstem und intensivstem intellektuellen Austausch“⁹. Den Implikationen und Folgen dieses Austausches gilt das Interesse der Studie Manuel Bauers zur frühromantischen Kunstkritik und Hermeneutik. B. bemüht sich um den Aufweis, dass es sich bei einer Reihe von Texten des jungen Sch. um „stark von Schlegel beeinflusste Umsetzungen der frühromantischen Literaturtheorie sowohl in poetologischer als auch in interpretationstheoretischer Hinsicht“¹⁰ handelt. Sie stellen nach seinem Urteil „Etappen einer Entwicklung (dar), die keineswegs überraschend in einem der wirkungsmächtigsten hermeneutischen Theoriegebäude ihr Ziel fand“¹¹.

„Während seiner Wirksamkeit als Professor in Halle hat Schleiermacher den Grund zu seinem theologischen und philosophischen System gelegt.“¹² Das belegen die Beiträge in dem von Andreas Arndt herausgegebenen Sammelband „Friedrich Schleiermacher in Halle

¹ Karl BARTH: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon 1947, 379. Zu dem Generalangriff auf Schleiermacher in Emil BRUNNER: *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924, 1928 und zu Barths Reaktionen auf das Buch vgl. die Diss. von Bettina WEYH: *Die Mystik und das Wort*. Emil Brunners Schleiermacher-Interpretation auf dem Hintergrund der Schleiermacher-Renaissance und Mystik-Begeisterung der Jahrhundertwende – eine historisch-genetische Untersuchung, München 2004, 210ff.

² Friedrich Schleiermacher über die Religion. Schriften. Predigten. Briefe, hg. v. Christian ALBRECHT, Frankfurt/Main 2008, 612.

³ Vgl. a. a. O., 615–633.

⁴ Zum ambivalenten Verhältnis des jungen Sch.s zu Herrnhut vgl. im Einzelnen: Dorette SEIBERT: *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft*. Der junge Schleiermacher und Herrnhut, Göttingen 2003.

⁵ Zu Auseinandersetzungen um die Editionsprinzipien von Vorlesungsschriften vgl. ThRv 107 (2011), 398–400.

⁶ Kurt NOWAK: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2001. Vgl. ferner Hermann FISCHER: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München 2001.

⁷ Bauer, Manuel: *Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik*. – Paderborn: Schöningh 2011. 378 S., pb. € 45,90 ISBN: 978-3-506-77122-3, 11.

⁸ Vgl. Andreas ARNDT: „Eine literarische Ehe. Schleiermachers Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel“, in: *Wissenschaft und Geselligkeit*. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802, hg. v. DEMS., Berlin/New York 2009, 3–14. Die gemeinsame Wohnung von Sch. und Schlegel lag vor dem Oranienburger Tor. Zu den Frauen im Berliner Leben Sch.s vgl. Wolfgang VIRMONT: „Liebe, Freundschaft, Faublastät – der frühe Schleiermacher und die Frauen“, in: a. a. O., 43–65.

⁹ ARNDT, 11f.

¹⁰ Bauer, 276.

¹¹ Ebd.

¹² Andreas ARNDT: „Zur Einführung“, in: *Friedrich Schleiermacher in Halle 1804–1807*, hg. v. DEMS. – Berlin: De Gruyter 2013. (VI) 149 S., pb. € 29,95 ISBN: 978-3-11-028327-3, 1–7, hier: 1.

1804–1807“. Der Hg. thematisiert „Schleiermachers Grundlegung der Philosophie in den Hallenser Vorlesungen“, Hermann Patsch untersucht „Schleiermachers theologische Schriften der Hallenser Zeit“, wobei seine Würdigung der Zweitausgabe der Reden („nach der gänzlich misslungenen Edition in der KGA“¹³) von besonderem Interesse ist. Bekanntlich hat Sch. in ihr „die programmatische Beschreibung der Religion als Anschauung des Universums begrifflich zurückgedrängt und den Begriff des Gefühls stark gemacht [...] – vielleicht weil Schelling ihm den Anschauungs-Begriff entrungen hatte und weil der Universums-Begriff spinozistisch klang“¹⁴. Einen weiteren wichtigen Text zur Bedeutung der Hallenser Professur für den Philosophen und Theologen hat Eilert Herms mit dem Beitrag „Schleiermacher als christlicher Theologe. Die Bedeutung der Hallenser Professur“ beigesteuert. Wolfgang Virmond handelt „Über die Wurzeln von Schleiermachers ‚Hermeneutik und Kritik‘“, Wilhelm Gräb thematisiert „Die anfängliche Ausbildung des Kulturbegriffs in Schleiermachers Hallenser Ethik“. Ferner enthält der Sammelband Studien zum Briefwechsel der Jahre 1806/07, zu Sch.s Verhältnis zu Heinrich Steffens sowie zu einer Harzreise, die er zusammen mit diesem und anderen in den Pfingsttagen 1806 unternommen hat.

Welchen praktischen Einfluss Sch. auf die Neugründung der Berliner Univ. und die mit ihr verbundene Bewegung zur Reform des akademischen Studiums genommen hat, thematisieren die Beiträge in dem von Wilhelm Gräb und Notger Slenczka herausgegebenen Sammelband. Erörtert wird in einem ersten Teil „die Frage nach dem Ort der Theologie im Kreise der universitären Wissenschaften einerseits [...] und die entscheidend mit Schleiermacher anhebende Durchsetzung der Rezeption außertheologischer wissenschaftlicher Methoden und Konzepte in der Theologie andererseits“¹⁵. In einem zweiten Teil wird nach der Kulturbedeutung des Christentums und seinem Ort in der Moderne gefragt, in einem dritten eine Ortsbestimmung der wissenschaftlichen Theologie zwischen bekenntnisgebundener Kirche und Univ. vorgenommen. Besonders hingewiesen sei auf den aufschlussreichen Text von Eilert Herms: „Theologie an der Universität. Die Gegenwartsrelevanz von Schleiermachers Programm.“

3. Schleiermacherrenaissance

„Kann Schleiermacher eine Art Leitfunktion im neuzeitlich-modernen Protestantismus übernehmen?“¹⁶ Nachdem er im Zuge dezidiert Kritik durch die „Dialektische Theologie“ um seine Zukunft gebracht zu sein schien, lässt sich „spätestens seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts“¹⁷ eine Schleiermacherrenaissance beobachten und „von einer (neuen) Aktualität des Theologen, Philosophen, Schriftstellers und Mitbegründers der Berliner Universität sprechen“¹⁸. Dies bestätigen die Beiträge eines Symposions der Berliner Schleiermacherforschungsstelle, die – mittlerweile gut zwanzig Jahre zur Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften gehörig – seit 1979 die Edition der Briefe Sch.s bearbeitet. Empfohlen sei besonders die Lektüre der Erwägungen von Martin Ohst „Zu Schleiermachers kirchengeschichtlichem Rang“ sowie von Kurt-Victor Selge zu seiner „christentumsgeschichtlichen Einordnung“ als Vordenker, Glaubensvater, Kirchenfürst. Beigegeben ist ein mit drei dokumentarischen Anhängen versehener Beitrag Selges zu „Neander und Schleiermacher“.

Im letzten Drittel des 20. Jh.s hat eine bis heute andauernde Schleiermacherrenaissance ihren Anfang genommen.¹⁹ Vorher fielen

die Urteile über den sog. Kirchenvater des 19. Jh.s ungleich zurückhaltender aus. „Theologie der bürgerlichen Gesellschaft“ lautete die Überschrift einer im Jahr der Revolte 1968 erschienenen Schleiermacherstudie von Yorick Spiegel. Unter einem fast gleichlautenden Titel hielt Friedrich-Wilhelm Marquardt im WiSe 1975/76 an der Freien Univ. Berlin seine erste Vorlesung als Nachfolger von Helmut Gollwitzer auf dem dortigen Lehrstuhl für Systematische Theologie. Diese Vorlesung wurde von Andreas Pangritz unter Mitarbeit von Juliane Jäntsches aus dem handschriftlichen Nachlass des Vf.s rekonstruiert und herausgegeben. Ihr Charakter ist, wie die Hg. vermerken, „unverkennbar durch die Interessen der Studentenbewegung der späten 60er- und 70er-Jahre geprägt“²⁰. Sie ist also, wenn man so will, selbst schon theologiegeschichtliches Dokument und Beleg für eine „Berliner Variante des sog. ‚Linksbarthianismus‘“²¹ und seiner Offenheit für die sozialrevolutionäre Bewegung der damaligen Zeit. Inhaltlich sind die Ausführungen auf drei Werkaspekte namentlich des frühen Sch.s konzentriert, nämlich auf sein Verhältnis zur Romantik, auf das Problem der Konstitution religiöser Subjektivität sowie auf das Verhältnis von Christentum und Judentum, das Marquardt stets besonders am Herzen lag. Ergänzt wird die Dokumentation der Vorlesung durch ein undatiertes und mit keinem Titel versehenes Manuskript zu Sch. aus dem Marquardtnachlass.

Ist Marquardts bürgertumskritische Reserve gegenüber Sch. kontinentaleuropäisch und namentlich durch die Dialektische Theologie geprägt, so hat die konstatierte Schleiermacherrenaissance der letzten Jahrzehnte den europäischen Bereich längst überstiegen und transatlantische Dimensionen angenommen, wie der von Brent W. Sockness und Wilhelm Gräb herausgegebene Sammelband „Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology“²² beweist. Er enthält eine Vielzahl von Beiträgen einer an der Univ. von Chicago im Herbst 2008 abgehaltenen Konferenz zu Sch.s Religionsphilosophie, seiner Dogmatik und Kulturhermeneutik. Eingeleitet wird der Sammelband von einem Text Richard Crouthers über die Kunst, Sch. zu übersetzen, sowie von einem Beitrag von Andrew Dole zu „Schleiermacher and Religious Naturalism“. D. ist um den Aufweis bemüht, „that the mature Schleiermacher should be regarded as a religious naturalist in a specific and non-trivial sense of the term“²³. Sch.s Religionstheologie sei nicht supranaturalistisch, sondern „naturally caused“²⁴, mit der Folge, dass Wissenschaft und Religion unproblematisch koexistieren könnten, ohne aufeinander reduzierbar zu sein. Breit ausgeführt hat D. seine zentrale These in seiner Diss. über „Schleiermacher on Religion and the Natural Order“. Dort erklärt er im Einzelnen, was er unter „an initial naturalistic understanding of Christianity“²⁵ versteht. Ziel ist der Nachweis, dass Sch. kein supranaturalistischer bzw. suprarationalistischer Theoretiker gewesen sei, sondern sein Religionsverständnis aus der *conditio humana* abgeleitet habe, wie sie sich allgemein und auf gleichsam natürliche Weise erschließe.

Auch Kevin M. Vander Schel, der das Verhältnis von Gnade und Geschichte in Sch.s dogmatischem Werk untersucht, verortet dessen Denken jenseits des Gegensatzes von Naturalismus und Supranaturalismus:

„Schleiermacher's dogmatic theology thus treats the ‚supranatural‘ in a manner that differs significantly both from his contemporaries and from subsequent proposals in dogmatic and systematic Protestant theology. His reflections on the supernatural do not indicate a second, extrinsic order of reality superimposed upon nature and history but proceed according to the descriptive strategy of the supernatural-becoming-natural. For Schleiermacher, the supernatural marks a further differentiation within the created world: the historically developing rea-

¹³ Hermann Patsch: „... mit Interesse die eigentliche Theologie wieder hervorsuchen“. Schleiermachers theologische Schriften der Hallenser Zeit“, in: Friedrich Schleiermacher in Halle 1804–1807, a. a. O., 31–54, hier: 47.

¹⁴ A. a. O., 48.

¹⁵ Wilhelm Gräb / Notger Slenczka: „Vorwort“, in: Universität – Theologie – Kirche. Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher, hg. v. Dens. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 304 S. (Arbeiten zur Systematischen Theologie, 4), geh. € 48,00 ISBN: 978-3-374-02891-7, 5–7, hier: 6.

¹⁶ Wilhelm Vosskamp: „Denker für die Zukunft des Christentums?“ – Vorrede“, in: Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?, hg. v. Andreas Arndt / Kurt-Victor Selge. – Berlin: De Gruyter 2011. (V) 135 S., pb. € 24,95 ISBN: 978-3-11-024046-7, 1–2, hier: 1.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Ulrich Barth: „Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts“, in: ThR 66 (2001), 408–461, hier: 410; „Mißt man die klassische Dignität eines Autors an der Zahl der mit ihm befaßten Untersuchungen, so zeigt sich Schleiermachers Bedeutung gegenwärtig als in stetigem Wachstum begriffen. In keiner Epoche seiner bisherigen Wirkungsgeschichte sind Mono-

graphien und Aufsätze über ihn in solcher Dichte erschienen wie in den letzten 30 Jahren. Nahezu alle Dimensionen des Werks und die verschiedensten Schichten der Biographie haben die Aufmerksamkeit der Interpreten auf sich gelenkt.“

²⁰ Marquardt, Friedrich W.: Friedrich Schleiermacher. Theologie in der bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Manuskript rekonstruiert und hg. v. Andreas Pangritz. Unter Mitarbeit von Juliane Jäntsches. – Bonn: Orient und Okzident 2012. 235 S., pb. € 25,00 ISBN: 978-3-9806216-5-6, 7.

²¹ A. a. O., 9.

²² Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue, hg. v. Brent W. Sockness / Wilhelm Gräb. – Berlin: De Gruyter 2010. (XIV) 396 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 148), geb. € 119,95 ISBN: 978-3-11-021633-2.

²³ Andrew Dole: „Schleiermacher and Religious Naturalism“, in: a. a. O., 15–26, hier: 15.

²⁴ A. a. O., 21.

²⁵ Dole, Andrew C.: Schleiermacher on Religion and the Natural Order. – Oxford: Oxford University Press 2010. (IX) 291 S. (Religion, Culture, and History Series), geb. £ 45,99 ISBN: 978-0-19-534117-1, 34.

lity of the Reign of God that originates in the redemptive activity of Christ and is gradually expanding over the entirety of human living. This influence of Christ inaugurates a new and higher form of historical human living that does not abolish but rather perfects what has come before.“²⁶

Dole und Vander Schel stellen Sch. in Kontrast zur Dialektischen Theologie. „Nachdialektisch“ ist auch das Bild, das Andreas Krebs von Sch. zeichnet. Er rechnet ihn zu den Vätergestalten „interreligiösen und interkulturellen Denkens“.²⁷ Sowohl als Religions- und Glaubenslehrer als auch als Dialektiker und Hermeneut habe Sch. Horizonte einer Ökumene aller Religionen und Kulturen erschlossen. Bestimmend sei „das gedankliche Motiv der *Perspektivität*. Dass das Gleiche unter ganz verschiedenen, nicht aufeinander reduzierbaren Blickwinkeln betrachtet werden kann, diese Blickwinkel aber nicht im Sinne des Subjektivismus je für sich stehen, sondern miteinander in Kommunikation treten sollen“²⁸ – diese Annahme prägt K. zufolge von Anfang bis zum Ende Form und Gestalt der Sch.’schen Philosophie und Theologie und garantiere ihre Aktualität.

„In einer Zeit, in der sich interkulturelle Konflikte zum Teil zuspitzen, Kontaktmöglichkeiten und Informationsflüsse auf der anderen Seite beispiellos entgrenzt werden – in einer solchen Zeit scheint Schleiermachers Idee eines umfassenden Wissenszusammenhangs, der die Gegensätze kommunikativ vermittelt, keineswegs antiquiert.“²⁹

Um eine kommunikative Vermittlung im Sinne einer „constructive comparative theology“ ist auch Jon Paul Sydnor bemüht. Das Ergebnis seines Vergleichs zwischen dem hinduistischen Denker Sri Ramanuja und Sch. fällt aber nur bedingt erhellend aus. Beide, so S., stimmen in dem Grundsatz überein: „[H]umans are created for and find fulfillment in the love of Narayana / God“³⁰; und weiter: „Divine love will of necessity harmonize with the joyful recognition that we are absolutely dependent upon God – for our being, for our meaning, and for our purpose.“³¹ Dies ist sicher nicht falsch. Ob es aber einer komparativen Theologie und eines langwierigen Vergleichs von Ramanuja und Sch. bedurfte, um zu dieser Einsicht zu gelangen, ist eine andere Frage.

Sch. gilt trotz seines kritischen Verhältnisses zum theologischen Rationalismus³² als Urbild und typischer Repräsentant einer aufgeklärten Religion. Über sie und ihre Probleme handelte ein Kongress, den die Schleiermacher- zusammen mit der Troeltsch- und Tillich- gesellschaft im März 2012 an der Humboldt-Univ. zu Berlin veranstaltet hat. In seiner Besprechung des die Beiträge dokumentierenden Sammelbandes in ThRv 110 (1/2014), 45f notierte der Rez., wie häufig die vertretenen Autoren „den Begriff ‚liberal‘ verwenden, um sich selbst theologisch zu verorten“. Wiederholt sei von „Theologien des liberalen Typs“ die Rede; allerdings bleibe offen, „welche Typen es noch gibt und wie sie sich zueinander verhalten“ (46). Dies ist eine berechnete Anfrage, die der präzisen Beantwortung harret. Man vergleiche den Artikel „Liberaler Theologie“ in TRE 21, 47–68.

4. Scientia practica

„Vera theologia est practica“ (WA TR1, 72,16 [Nr.153]), sagt Martin Luther in einer seiner Tischreden: Theologie ist keine rein theoretische Wissenschaft, sondern analog zu den beiden anderen oberen Fakultäten der klassischen Univ. hingeeordnet auf eine Praxis, die sie nach Kräften zu befördern hat. Dient Medizin dem Erhalt bzw. der Wiederherstellung leiblicher Gesundheit, Jurisprudenz der Pflege der Rechtsordnung, so besteht die Aufgabe der Theologie im Wesentlichen darin, zum kirchlichen Dienst auszubilden und zu befähigen, damit durch geordnete Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie die Erfüllung damit verbundener seelsorgerlicher, katechetischer oder

sonstiger Amtsaufgaben Gemeinde erbaut und geleitet werde hin auf das verheißene Ziel ewiger Seligkeit.

Auch nach Sch. ist die christliche Theologie eine scientia eminens practica, nämlich der „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist“ (KGA I/6, 249 [5]). So steht es in der Einleitung der theologischen Enzyklopädie zu lesen, die 1811 in Berlin im Verlag der Realschulbuchhandlung des Verlegers Georg Reimer publiziert wurde (vgl. KGA I/6, 243–315); 1830 erfolgte die Zweitauflage (vgl. KGA I/6, 317–446). Sch.s Enzyklopädie, in der er „ein Gesamtverständnis von Theologie als universitärer Wissenschaft“³³ entwirft, „verdankt ihre Entstehung Schleiermachers theologischer Lehrtätigkeit“³⁴.

Theologie ist wissenschaftlicher Dienst am christlichen Kirchenregiment. Darunter versteht Sch. die Institution amtlich geregelter Leitung auf gemeindlicher und übergemeindlicher Ebene, die im Unterschied zu staatlicher Herrschaft ohne äußere Zwangsgewalt, sondern allein durch das Wort der Verkündigung, durch sakramentale Zeichenhandlungen und durch Mittel zu erfolgen hat, die dem gottesdienstlichen Zentralgeschehen dienend zugeordnet sind. Es gilt der reformatorische Grundsatz: „Sine vi humana, sed verbo“ (CA XXVIII, 21). Auf ihm basiert nicht nur die von Sch. geforderte strikte Unterscheidung kirchlicher und staatlicher Zuständigkeiten, an ihm hat sich auch die Rechtsordnung der Kirche in ihren Gestaltungsformen konsequent zu orientieren.

Um zu kirchlicher Leitung und Kirchenregiment zur Erbauung der christlichen Gemeinde befähigt zu sein, bedarf es einer Ausbildung, wie sie das wissenschaftliche Theologiestudium zu leisten hat. Nicht als ob der studierte Theologe dem Nichttheologen religiös überlegen wäre. Eine Einbildung dieser Art gibt sich als das gerade Gegenteil einer ihrem Begriff entsprechenden theologischen Bildung zu erkennen, die ihr ganzes Eigenvermögen in den Dienst christlicher Allgemeinheit stellen wird. Doch bedarf es gerade wegen des Dienstes an der Gemeinschaft, auf den das ordinationsgebundene Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung hingeeordnet ist, einer besonderen theologischen Kompetenz, welche nach Sch. die Voraussetzung eines sachgemäßen Kirchenregiments ist.

Grundlegend für das Theologiestudium ist nach Sch.s Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften von 1811/30 die sog. Philosophische Theologie³⁵. Sie hat im Kontext insbes. der sog. Humanwissenschaften einen allgemeinen Begriff von Religion und religiöser Gemeinschaft zu entwickeln und diesen Allgemeinbegriff dergestalt zu spezifizieren, dass das eigentümliche Wesen der christlichen Religion und ihrer konfessionellen Gestalten zum Vorschein kommt. Die Konkretisierung des Wesensbegriffs christlicher Religionsgemeinschaft ist sodann die Aufgabe der historischen Theologie, unter deren Begriff Sch. Exegese, Kirchengeschichte und Systematik subsumiert. Die exegetische Theologie hat Kenntnisse vom Urchristentum und seiner Genese zu vermitteln, die kirchengeschichtliche Theologie Wissen von der Entwicklung urchristlicher Ursprünge und vom Gesamtverlauf des Christentums zu verschaffen, die systematische Theologie schließlich auf den Begriff zu bringen, was gegenwärtig in der christlichen Kirche in Geltung steht; dies kann nach Sch. unter den Bedingungen der Kirchentrennung nur in jeweils konfessionsspezifischer Weise erfolgen.

Die systematische Theologie erhebt in Form der Statistik den äußeren Zustand eines gegenwärtigen christlichen Kirchentums, in Gestalt von aktueller Glaubens- und Sittenlehre dessen innere Verfassung und dies alles mit dem Ziel, Kompetenzen praktischer Kirchenleitung zu vermitteln. Die praktische Theologie ist entsprechend die Krone der theologischen Wissenschaften und ein Kirchenfürst derjenige, in dem sich, wie es in § 9 der beiden Enzyklopädieauflagen heißt, „religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist in höchstem Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Praxis“ vereinen. Sch.s Wissenschafts- und Theologieverständnis hat im evangelischen Bereich Schule gemacht, aber weit darüber hinaus gewirkt. Dies lässt sich im Blick auf den Katholizismus an der 1819 in Tübingen erschienenen „Kurze[n] Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System“ von Johann Sebastian Drey, im Blick auf das Judentum etwa an dem Opus des Reformrabbins Abraham Geiger (1810–1874) belegen.

²⁶ Vander Schel, Kevin M.: *Embedded grace*. Christ, history, and the reign of God in Schleiermacher's dogmatics. – Minneapolis: Fortress 2013. (X) 247 S., pb. \$ 59,00 ISBN: 978-0-80-069-99-70, 225.

²⁷ Krebs, Andreas: *Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen*. – Nordhausen: Traugott Faust 2011. 122 S. (Interkulturelle Bibliothek, 95), pb. € 10,00 ISBN: 978-3-88309-272-0, 15f.

²⁸ A. a. O., 23.

²⁹ A. a. O., 118f.

³⁰ Sydnor, Jon Paul: *Ramanuja and Schleiermacher*. Toward a constructive comparative theology. – Eugene: Pickwick Publications 2011. (XII) 226 S. (Princeton Theological Monograph Series, 159), pb. \$ 26,00 ISBN: 978-16-08993-08-6, 196.

³¹ Ebd.

³² Vgl. *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, hg. v. Ulrich BARTH / Christian DANZ / Wilhelm GRÄB / Friedrich Wilhelm GRAF. – Berlin/Boston 2013. (XXXVI) 725 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 165), 513ff.

³³ Schleiermacher, Friedrich: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, hg. v. Dirk SCHMID. – Berlin: De Gruyter 2002. 260 S., pb. € 24,95 ISBN: 978-3-11-017395-6, 1.

³⁴ A. a. O., 2.

³⁵ Zu „Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie“ vgl. im Einzelnen die gleichnamige Studie von M. RÖSSLER, Berlin/New York 1994.

Zwar ist eine Eigenlektüre G.s von Sch.s „Kurzer Darstellung“ „nicht nachweisbar“³⁶, wohl aber ein indirektes Einwirken der Sch.'schen Enzyklopädiekonzeption auf G.s Programm einer Wissenschaft vom Judentum, wie Imke Stallmann in ihrer Diss. detailliert aufweisen konnte.

5. Religion als anthropologisches Universale

Gegenstand christlicher Theologie und konstitutiver Bezugspunkt aller ihrer Disziplinen ist nach Sch. die Religion des Christentums in ihrer vergemeinschafteten Gestalt als Kirche. Christliche Theologie ist sonach eine Funktion christlicher Kirche, ohne deshalb eine kirchliche Theologie von der Art zu sein, die sich vom Allgemeinmenschlichen separiert. Dagegen steht ihr wissenschaftlicher Charakter, der ihren Status an der Univ. begründet. Zur ersten Aufgabe wissenschaftlich-universitärer Theologie gehört der Aufweis, dass Religion und die Existenz religiöser Gemeinschaften ein anthropologisches Universale darstellen, das wesentlich zum Menschsein des Menschen gehört und ein notwendiges Element seiner Entwicklung bildet. Diesen Aufweis hat Sch. in seinen berühmten „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ zu erbringen versucht.

Sch.s Reden liegen in „drei stark voneinander abweichenden Ausgaben (1799, 1806 und 1821)“³⁷ vor; eine vierte (1831) zu Lebzeiten Sch.s erschienene Version unterscheidet sich nur minimal von der vorhergehenden. Im 19. Jh. war vornehmlich die 3. Auflage wirksam; für sie „hatte der mittlerweile dreißigjährige Theologe die schon umfangreichen Neuformulierungen der 2. Auflage von 1806 noch einmal einer Revision unterzogen. Vor allem aber hatte er sie mit ausführlichen ‚Erläuterungen‘ versehen.“³⁸ Erst infolge ihrer im Jahr 1879 durch Bernhard Pünjer besorgten Neuedition wurde die Erstauflage der Reden wirkungsgeschichtlich bestimmend und zur Standardausgabe des klassischen Textes im 20. Jh. Die von Niklas Peter, Frank P. Bestebreurtje und Anna Büsching herausgegebene Studienausgabe der Reden schließt an Pünjer an und ist „darauf angelegt, vergleichende Lektüren der Reden von 1799, 1806 und 1821 zu erleichtern“³⁹, „welche den größten Veränderungsschritt von 1799 hin zu 1806 und dann den kleineren Schritt zum Text von 1821 nachvollziehbar“⁴⁰ und „die tiefgreifende Transformation der politisch-kulturellen wie auch der theologisch-kirchenpolitischen Kontexte zwischen 1799 und 1821“⁴¹ verständlich machen. KGA I/2 und KGA I/12 werden durch die Studienausgabe, aus der zitiert wurde, nicht überflüssig, sondern bleiben „Grundlage für alle künftige Forschung“⁴²; doch bietet die Studienausgabe den nicht zu unterschätzenden Vorteil einer schnellen und dennoch zuverlässigen Orientierungsmöglichkeit. In diesem Zusammenhang sei auch auf den Nachdruck des seit langem vergriffenen Buches von Eugen Huber über „Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher“ (1901) verwiesen. H. stellte sich „die Aufgabe, alle in Betracht kommenden Äußerungen Schleiermachers zum Thema Religion zusammenzustellen“⁴³; den Anfang machte er mit den drei Ausgaben der Reden.⁴⁴

In einer mit „Apologie“ überschriebenen ersten Rede rechtfertigt der Vf. seine Unternehmung und deutet an, welchen Verlauf sie nehmen wird. Die zweite Rede bestimmt den Begriff der Religion als Anschauung des Universums und Gefühl und grenzt ihr Wesen von Metaphysik und Moral ab. Die beiden folgenden handeln von Bildung zur Religion und vom Geselligen in ihr, in welchem Zusammenhang „Kirche und Priestertum“ thematisiert werden, wie es im Zusatztitel der vierten Rede heißt. Die fünfte und letzte Rede schließlich erörtert die Religionen als die historisch-positiven Gestalten, in denen Religion ihr konkretes Dasein hat. Das allgemeine Wesen der Religion lässt sich von ihren besonderen Einzelercheinungen nicht separieren, sondern

ist nur in, mit und unter diesen manifest. Näher in Betracht kommen in der Rede über die Religionen nur Judentum und Christentum, wobei die jüdische Religion vergleichsweise knapp, die christliche ausführlich und in der Absicht dargestellt wird, sie als die Religion der Religionen zu erweisen.

Berühmt und zum evangelischen Kirchenvater des 19. Jh.s ist Sch. v. a. deshalb geworden, weil er, mit seinen Worten zu reden, der Religion entgegen vielfältigen Bestreitungen ihrer humanen Bedeutung eine eigene Provinz im Gemüt des Menschen wiedergegeben und gesichert hat. Ihrem Wesen nach, sagt Sch. in der zweiten seiner „Reden über die Religion“, ist diese weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung des Universums und Gefühl. Ihr muss daher neben Wissen und Tun anthropologische Eigenständigkeit zuerkannt werden, wohingegen jede metaphysische oder moralische Funktionalisierung des Religiösen konsequent zu vermeiden ist. Der Unterschied der Religion zu Metaphysik und Moral bedingt allerdings keinen Gegensatz: denn als das neben Denken und Handeln dritte Grunddatum des Menschseins ist Religion zugleich Fundament allen menschlichen Wissens und Tuns, sodass Metaphysik und Moral ohne sie keinen beständigen Grund haben. Religion ist „Führendes Denken – denkendes Fühlen“. Unter diesem Titel hat Christian-Ulrich Baugatz vier Essays über den Geist der Romantik zusammengestellt, deren zweiter Sch. als Prediger der Unendlichkeit gewidmet ist. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen die „Reden über die Religion“. Der Wert ihrer Präsentation liegt nicht in neuen interpretatorischen Einsichten, sondern in ihrer Kontextualisierung mit Werken von Novalis, Bettina von Arnim und Caspar David Friedrich, dessen Bilder nach Baugatz' Urteil „Illustrationen zu den Texten des Freundes“⁴⁵ sein könnten.

Die „Reden“ bilden das Fundament für das Verständnis des Sch.'schen Denkens insgesamt, nicht nur in theologischer, sondern auch in bildungstheoretischer Hinsicht. Dem Pädagogen Sch., wie er in den religiösen Reden in Erscheinung tritt, geht es nicht um Erziehung von Zöglingen, sondern um Ausbildung einer menschlichen Individualität, deren Eigentümlichkeit offen ist für kommunikative Verständigung, durch die sie sich mit dem Allgemeinen vermittelt, ohne ihre unverfügbare Besonderheit einzubüßen. Individualität und Sozialität sind bildungstheoretisch gleichursprüngliche Größen. Weder ist der Einzelne ein bloßes Funktionsmoment eines übergeordneten Ganzen, noch die soziale Gemeinschaft ein Verein atomistischer Individuen; gebildete Geselligkeit zeichnet sich im Gegenteil dadurch aus, dass der Einzelne aufgeschlossen ist für das Allgemeine und umgekehrt.

Grundlegend für Sch.s gesamtes Bildungskonzept ist seine Theorie kommunikativer Verständigung. Stephanie Bermges weist dies unter Bezug auf frühromantische Texte Sch.s zum Thema und an seinen Pädagogikvorlesungen im Detail nach, wobei sie den konstitutiven Zusammenhang von Bildung und Religion gebührend berücksichtigt. Ohne Pflege von Religion sei eine humane Erziehung weder des Einzelnen noch des Menschengeschlechts möglich, weil Herzensbildung fehle. Zwar sei nicht alle Bildung notwendig religiös bestimmt, wie die Adressierung der „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ anzeige; doch stelle die Ausbildung der religiösen Anlage des Menschen insofern die „höchste Form“⁴⁶ von Bildung dar, als ohne sie das Menschsein des Menschen nicht voll zur Geltung komme.

Religion, so Sch., ist ein anthropologisches Universale und weder durch Denken noch durch Handeln, weder durch Theorie noch durch Praxis substituierbar. Dies gilt auch in bildungstheoretischer Hinsicht, wie die Untersuchung Kristin Jungas bestätigt, in der Sch.s Bildungskonzept mit demjenigen Kants und Wilhelm von Humboldts verglichen wird. Die Religion als Gefühl und Anschauung des Universums, als unmittelbares Selbstbewusstsein und Innesein des ganzen ungeteilten Daseins etc. stelle Grundmotiv und „Initiator von Bildung“⁴⁷ dar:

„Im religiösen Gefühl, in der gefühlten individuellen Zuwendung Gottes und Konstruktion eines Eigenwerts jedes Menschen liegt für Schleiermacher die Mög-

³⁶ Stallmann, Imke: *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff*. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 418 S. (Beiträge zur rationalen Theologie, 20), geb. € 69,95 ISBN: 978-3-631-64025-8, 351.

³⁷ Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1799. 1806. 1821. Studienausgabe, hg. v. Niklas Peter / Frank P. Bestebreurtje / Anna Büsching. – Zürich: Theologischer Verlag 2012. (XXIX) 275 S., pb. € 32,00 ISBN: 978-3-290-17626-6, VII.

³⁸ A. a. O., XII.

³⁹ A. a. O., XV.

⁴⁰ A. a. O., XIV.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Huber, Eugen: *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*. – Bremen: Unikum 2012. 315 S., kt € 38,90 ISBN: 978-3-8457-4188-8, VII.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 9–72.

⁴⁵ Baugatz, Christian-Ulrich: *Führendes Denken – denkendes Fühlen. Vier Essays über den Geist der Romantik*. – Berlin: Trafo 2013. 262 S., kt € 22,80 ISBN: 978-3-86465-038-3, 78.

⁴⁶ Bermges, Stephanie: *Die Grenzen der Erziehung. Eine Untersuchung zur romantischen Bildungskonzeption Schleiermachers*. – Frankfurt/Main: Peter Lang 2010. (XI) 253 S., pb. € 41,80 ISBN: 978-3-631-60421-2, 53.

⁴⁷ Junga, Kristin: *Wissen – Glauben – Bilden. Ein bildungsphilosophischer Blick auf Kant, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt*. – Paderborn: Schöningh 2011. 325 S., kt € 38,00 ISBN: 978-3-506-77184-1, 137.

lichkeit des Menschen, sich zu bilden und der Anlass des Menschen, sich bilden zu wollen.“⁴⁸

Jungas Befund wird durch Franziska Bartels Diss. über „Die Entstehung des Erziehungsgedankens bei Schleiermacher“ bestätigt. Sie führt das pädagogische Programm der Herzensbildung auf die Herrnhuter Herkunft Sch.s zurück und zeigt, dass „die Entwicklung der menschlichen Gesinnung das Herzstück der pädagogischen Vorlesungen und Sch.s erzieherisches Hauptanliegen vorstellt“⁴⁹. Dazu ist zu vergleichen, was Oliver Heller zum Verhältnis von Bildung und Erziehung bei Sch.⁵⁰ sowie zur Beziehung seiner Bestimmung des Verhältnisses von Identität und Glaube zu derjenigen von William James und John Dewey sagt. Deutlich wird: Das religiöse Gefühl als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit steht in keinem Gegensatz zur Bildung des selbstbestimmten Lebens, sondern ist die Bedingung seiner Möglichkeit.

Sch.s Bildungskonzept ist in der dritten Rede über die Religion grundgelegt. Die fünfte handelt von den Religionen, deren Verhältnis allerdings nur in Bezug auf Judentum und Christentum näher expliziert wird. Diesem Thema war der IV. Internationale Kongress der Schleiermachergesellschaft gewidmet, der im März 2009 in Halle stattgefunden hat und im 24. Band des sog. Schleiermacher-Archivs dokumentiert ist, das seit 1985 als begleitendes Publikationsorgan zur KGA erscheint. Geboten werden neben Texten über Aufklärung in Judentum und Christentum im Allgemeinen sowie Autorenprofilen zwischen Romantik und Klassischer Moderne spezielle Analysen zu Sch.s Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum in der fünften Rede über die Religion (A. v. Scheliha), in der „Leben-Jesu“-Vorlesung (H. Fischer), in den Vorlesungen über Kirchengeschichte (S. Gerber) oder in Sch.s Passionspredigten (M. Ohst).

In seiner Besprechung des Sammelbandes in ThRv 109 (2013), 50f hat Matthias Blum gerügt, dass sich eine Reihe von Vf.n nur sehr bedingt auf eine, wie er sagt, „kritische *relecture*“ (50) der Sch.’schen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum eingelassen habe. Er vermutet, „dass der wirkmächtigste Theologe des 19. Jh.s die protestantische Identität [...] in weiten Teilen so einschneidend geprägt hat und immer noch bestimmt, dass auch eine hermeneutische Neubestimmung der Theologie nicht zu einer kritischen Revision S.s führen kann“ (51). Dem versucht er in seiner Studie zum Antijudaismus in Sch.s Theologie und Pädagogik entgegenzuarbeiten. Zwar stelle sich für Sch. die „Judenfrage“ nicht, die „erst Mitte des 19. Jahrhunderts ein feststehender Begriff“⁵¹ werde; aber „hinsichtlich der theologischen Bedeutung des Judentums sowie der Emanzipation und Akkulturation der Juden“ sei seine Position „eindeutig von einem theologischen und sozialen Antijudaismus bestimmt“⁵². Dieser kontaminiere auch Sch.s religiös konnotierten Ausführungen zur Pädagogik.

„Fatalerweise führt die romantische Individualisierung der Religion bei Sch. weder zu einem toleranten Verständnis gegenüber der jüdischen Religion noch zu einer dialogorientierten Theologie der Religionen. Umso erstaunlicher ist es, wie von theologischer Seite nach wie vor vollkommen unkritisch das Verdienst Schleiermachers für die Individualisierung von Religion im Sinne einer religiösen Autonomie und eines religiösen Pluralismus herausgestellt werden kann.“⁵³

Man vergleiche dieses Urteil mit der in ThR 69 (2004), 151–181 beschriebenen einschlägigen Diskussionslage am Ende des vergangenen Jh.s.

6. Christliche Glaubenslehre als kirchliche Dogmatik

Nach Maßgabe von Sch.s Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften hat die Dogmatik kein zeitinvariantes Geschäft zu betreiben. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, den in der christlichen Kirche bzw. einer ihrer konfessionellen Gestalten aktuell gültigen Lehrbegriff zusammenhängend zur Darstellung zu bringen. Sch.s 1821/22 in erster (vgl. KGA I/7, 1 u. 2)⁵⁴, 1830/31 in zweiter Auflage (vgl. KGA I/13, 1

u. 2) erschienene „Glaubenslehre“ entspricht diesem Programm. Als Wissenschaft vom Zusammenhang der in einer christlichen Kirche zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre basiert die Dogmatik auf Kirchengeschichte und Exegese sowie auf dem, was philosophische Theologie über das allgemeine Wesen der Religion, über das Verhältnis der verschiedenen Religionsgemeinschaften zueinander sowie über den eigentümlichen Begriff des Christentums und seiner konkreten kirchlichen Erscheinungsform erhoben hat. Diesen Begriff lehrmäßig und in kohärenter Weise so zu explizieren, wie er in der jeweiligen christlichen Gemeinschaft, im gegebenen Fall in der – Luthertum und reformierte Tradition in sich vereinigenden – evangelischen Kirche in Geltung steht, ist die Aufgabe der Dogmatik.

Sch.s Dogmatik umfasst zwei Teile: Zunächst werden die, wie es heißt, Tatsachen des christlich-frommen Selbstbewusstseins unter Absehung, sodann unter Berücksichtigung des Gegensatzes von Sünde und Gnade bestimmt, wobei die einzelnen Themenbestände jeweils unter anthropologischen, kosmologischen und theologischen Gesichtspunkten ins Auge gefasst werden, also unter dem Aspekt von Selbst, Welt und Gott. Als primärer Bezugspunkt der Dogmatik fungiert stets das Ich des Glaubens, also der Einzelne in seiner individuellen Frömmigkeit. Doch ist der einzelne Glaubende, was er ist, nie ohne die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Für sie ist Sch. zufolge die Aufhebung des Gegensatzes von Individualität und Sozialität kennzeichnend. Als kirchliche Dogmatik muss die Glaubenslehre entsprechend zugleich individuell und sozial verfasst sein. Das Medium, dieser Verfassung Rechnung zu tragen, ist die Kommunikation als die dem Evangelium gemäße Mitteilungs- und Vermittlungsgestalt.

Nähere Aufschlüsse über den Kirchenbegriff Sch.s erhält man durch den Beitrag Wilhelm Gräbs in der von Michael Pietsch und Dirk Schmid herausgegebenen Festschrift zum 65. Geburtstag von Günter Meckenstock, dem Hg. und Editor zahlreicher Bände der KGA. G. zeigt, wie Sch. die religiöse Gemeinschaft, deren institutionell verfasste Organisationsgestalt die Kirche ist, „vom kommunikativen, verständigungsorientierten Handeln der ihr zugehörenden und sie bildenden frommen Individuen her versteht“⁵⁵.

„Es sind Gesichtspunkte religiöser Kommunikation, die von einer Religionsgemeinschaft sprechen lassen und Gesichtspunkte der Organisation religiöser Kommunikation, die von einer verfassten Religionsgemeinschaft bzw. Kirche sprechen lassen.“⁵⁶

Welche Stellung in ihr dem geordneten „Dienst am göttlichen Wort“ zukommt, stellt Eilert Herms an der Zweitausende Auflage der Glaubenslehre dar. Weitere ekklesiologische relevante Studien in dem Sammelband betreffen etwa Sch.s Tätigkeit als politischer Prediger (Arnulf von Scheliha) und seine Gebetslehre (Rolf Schäfer).

Sch.s Glaubenslehre könnte auch „Kirchliche Dogmatik“ heißen. Denn was sie ihrem Selbstverständnis gemäß zusammenhängend zur Darstellung zu bringen beansprucht, ist der in der evangelischen Kirche der Zeit geltende Glaube. Auch innerhalb der Sch.’schen Dogmatik nimmt die Ekklesiologie eine zentrale Stellung ein. Sie thematisiert in sehr umfänglicher Weise die Heilswirkung Jesu Christi in Bezug auf die Welt. Insofern hat es seine Richtigkeit, wenn Holger Werries sagt, Sch.s Ekklesiologie liege in der Konsequenz seiner Christologie und alles christliche Handeln sei kirchliches Handeln auch und gerade dort, wo es auf das Allgemeinwohl ausgerichtet sei. Entfaltet wird Sch.s christologische Ekklesiologie von W. in philosophischer und theologischer Hinsicht, ohne dass das Verhältnis beider Perspektiven völlig klar wird. Ein dritter Teil der Arbeit fasst den Ertrag zusammen: Die christliche Kirche, so heißt es, ist „der Leib Christi und bildet die im wahrsten Sinne des Wortes verkörperte Fortsetzung der Tätigkeit Jesu Christi als Sozialgestalt“⁵⁷. Sch.s Ekklesiologie sei hinwiederum nichts anderes „als ein Implikat seiner Christologie, welche Christus als Kirche existierend darzustellen beabsichtigt“⁵⁸.

⁴⁸ A. a. O., 176.

⁴⁹ Bartel, Franziska: *Die Entstehung des Erziehungsgedankens bei Schleiermacher*. – Würzburg: Ergon 2012. 249 S. (Erziehung. Schule. Gesellschaft, 62), ISBN: 978-3-89913-862-7, 229.

⁵⁰ Heller, Oliver: *Die Bildung des selbstbestimmten Lebens*. Identität und Glaube aus der Perspektive von F. D. E. Schleiermacher, W. James und J. Dewey. – Münster: Lit 2011. (XII) 501 S. (Kieler Theologische Reihe, 12), pb. € 49,90 ISBN: 978-3-643-11009-1, 174ff.

⁵¹ Blum, Matthias: „Ich wäre ein Judenfeind?“. Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik. – Köln: Böhlau 2010. (VIII) 256 S. (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung, 42), pb. € 34,90 ISBN: 978-3-412-20600-0, 96.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ KGA I/7,3 bietet Marginalien und einen Anhang mit Texten zum Sachapparat.

⁵⁵ Wilhelm Gräbs: „Kirche zwischen Kommunikation und Institution. Der Kirchenbegriff in Schleiermachers Einleitung zur ‚Glaubenslehre‘“, in: *Geist und Buchstabe*. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Pietsch / Dirk Schmid. – Berlin/Boston: De Gruyter 2013. (X) 598 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 164), geb. € 119,95 ISBN: 978-3-11-031116-7, 311–332, hier: 311.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Werries, Holger: *Alles Handeln ein Handeln der Kirche*. Schleiermachers Ekklesiologie als Christologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XI) 334 S., kt € 24,00 ISBN: 978-3-374-03091-0, 316.

⁵⁸ A. a. O., 319.

Vermittels der Ekklesiologie ist Sch.s Christologie eschatologisch ausgerichtet. Sie beinhaltet aber auch protologische Bezüge. Die Schöpfungslehre und ihre inkarnationstheologische Bedeutung ist unter besonderer Berücksichtigung der Glaubenslehre und in vergleichender Bezugnahme auf die Konzeptionen von Luther und Barth ausführlich dargestellt in der Habil.schrift von Anne Käfer⁵⁹, die bereits ihre Diss. Sch. gewidmet hatte, nämlich seiner Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels.⁶⁰ Dabei werden zentrale Organisationsprobleme der Sch.'schen Dogmatik angesprochen, wobei K. im Anschluss an ihren Lehrer Eilert Herms der Schöpfungstheologie eine Basisfunktion für die Christologie und Soteriologie der Glaubenslehre zuerkennt. Allerdings moniert sie, dass Sch. das Menschsein des Erlösers „auf einen menschlichen Organismus reduziert“⁶¹ habe und „den Menschgewordenen auf eine bloß menschliche Erscheinungsweise des Schöpfers gegenüber seinen menschlichen Geschöpfen“⁶².

Zentral für die Grundlegung der Sch.'schen Glaubenslehre ist das Problem der Glaubenskonstitution. Wie entsteht Glaube? Diese Frage sucht Uwe Glatz in seiner im SoSe 2009 an der Neuendettelsauer Augustana-Hochschule angenommenen Diss. in Bezug auf Sch.s Reden und seine Glaubenslehre zu beantworten.⁶³ Als Stärke der Sch.'schen Theorie der Glaubenskonstitution wird ausgemacht, dass der Frömmigkeit eine eigene Provinz im Menschengemüt jenseits von Metaphysik und Moral zugewiesen werde; durch bloßen Rekurs auf Denken und Handeln sei weder der Glaube noch seine Entstehung zu erklären. Dem religiösen Verhältnis eigene Irreduzibilität, Religion könne nur durch Religion substituiert werden und die Glaubenskonstitution sei unverfügbar. Als schwach wird dagegen von G. die angebliche Ausblendung von Ambivalenzerfahrungen im Sch.'schen Glaubensverständnis qualifiziert. Anders als etwa für Luther und Kierkegaard seien für den Religionsredner und Glaubenslehrer Stetigkeit und ungestörte Ruhe charakteristische Kennzeichen des Glaubenslebens, wohingegen er für zur Verzweiflung tendierende Zweifel oder gar für nihilistische Anwendungen wenig Verständnis aufbringe.

Die Untersuchung von G. bietet „keine grundlegend neue Einsichten – wohl aber viele erhellende Beobachtungen im Detail“, wie Andreas Arndt in seiner Besprechung in ThRv 108 (2012), 153f (hier: 154) treffend bemerkt hat. Entsprechendes gilt für Deborah Thieles Studie zur Rezeption des Religionsverständnisses von Hegel und Sch. bei Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794–1861)⁶⁴ sowie für Anette I. Hagans materialdogmatische Untersuchung zu Sch.s Verständnis der Prädestination. Textbasis der Analyse Hagans bilden nicht nur die einschlägigen Passagen der „Glaubenslehre“, sondern auch Sch.s Predigten und sein Essay „Über die Lehre von der Erwählung“. Als historischer Hintergrund wird die Unionsthematik und der Versuch eines Ausgleichs zwischen reformierter und lutherischer Tradition geltend gemacht, die prädestinationstheologisch konfigurierten. Dieser Konflikt ist inzwischen behoben: „[T]he Calvinist doctrine of double predestination has largely been forfeited.“⁶⁵ Nach wie vor virulent und strittig hingegen sei, was Sch. zum Thema der Wiederbringung aller sage. Auch hier mache der Vermittlungstheologe ein Angebot zur Güte:

„Friedrich Schleiermacher was the first modern theologian to propagate the interpretation that the eternal blessedness of all is a possibility that can neither be denied nor posited as reality, but that it has at least as much value as alternative explanations.“⁶⁶

H. F. W. Hinrichs' Schrift über „Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft“ aus dem Jahr 1822 verdankt ihre Bekanntheit dem

Vorwort, das Hegel zu ihr geschrieben hat. Darin stellt der Theoretiker des Absoluten provokant den Gegensatz seiner und seines Schülers Religionsphilosophie zur Sch.'schen heraus. Werde, wie in Sch.s Glaubenslehre von 1821/22 geschehen, das „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ zum Wesen der Religion erklärt, „so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“⁶⁷ Thiele informiert über die Hintergründe dieser mehr als polemischen Kritik und insbes. über Genese und Inhalte des Hinrichs'schen Werkes, das in seinem ersten Teil das sich zur menschlichen Natur entäußernde göttliche Wesen und seine Manifestation als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens thematisiert, um dann die korrespondierende Bewegung zu erörtern, nämlich die Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott; schließlich werden die Entzweiung von Gott und Mensch sowie die gottmenschliche Versöhnung bedacht. Hinrichs' Religionsphilosophie endet in Hegel'scher Manier mit der Idee des – mit dem göttlichen Geist identischen – absoluten Lebens des menschlichen Geistes und dem manifesten Begriff ihrer Realität in Gestalt der vollendeten Religion des Christentums.

Der Streit zwischen Hegel und Sch. um das rechte Verständnis der Religion ist nach wie vor von großer philosophischer und theologischer Relevanz. Dass man dies auch in der angelsächsischen Wissenschaftsszene so sieht, belegt die instruktive Studie von Geoff Dumbreck zu Sch.s Verständnis religiösen Fühlens auf dem Hintergrund traditioneller und gegenwärtiger Bestimmungen zu „Emotions, Moods and Feelings“⁶⁸. Zu Recht wird dem Vorwurf eines bei Sch. angeblich gegebenen individualistischen Subjektivismus widersprochen, zugleich aber angefragt, ob das metaphysikabstinente Konzept religiösen Fühlens „a sufficient basis for Christian theology“⁶⁹ bieten könne. Fragen dieser Art werden auch in dem Sammelband „Interpreting Religion“ diskutiert:

„How do emotions enter into our conscious life – such that we can communicate them to others and talk about them intellectually? Is it possible to reconstruct the way emotions become part of our rational existence?“⁷⁰

Sch. gibt Antworten, ohne definitive Festlegungen zu treffen:

„His basic assumption consists in the conviction that the link we are looking for can only be understood when we regard the kind of integration of emotion and rationality that happens in religion.“⁷¹

Wie diese Integration zu leisten sei, wird insbes. in den Beiträgen von Sektion 1 („Religion and Emotion“) zu beantworten versucht. Eigens hervorgehoben sei der Beitrag von Jörg Lauster, der einen instruktiven Überblick über den aktuellen Stand der Diskussion zu Sch.s Religionsbegriff gibt.⁷²

7. Dialektische als dialogische Theologie

Im gegenwärtigen philosophischen Bewusstsein ist Sch. „noch immer bestenfalls als randständige Figur gegenwärtig“⁷³. Zu Unrecht, wie Andreas Arndt, leitender Mitarbeiter der KGA, in seinem Sammelwerk „Friedrich Schleiermacher als Philosoph“ deutlich macht. Sch.s Denken sei „integraler Bestandteil der Klassischen Deutschen Philosophie“⁷⁴ nach Kant und den Konzeptionen von Fichte, Schelling und Hegel ebenbürtig.⁷⁵ Zu Sch.s Verhältnis zu Hegel steuert Arndt eine Reihe interessanter Studien bei, die einerseits erneut die bekannten Differenzen belegen, andererseits auf eine bemerkenswerte Nähe verweisen, wie sie insbes. in der „Philosophischen Ethik“⁷⁶ und in der „Dialektik“⁷⁷ zutage trete, die, wie Hegels „Wissenschaft der Logik“, als Einheit von Logik und Metaphysik entworfen sei. Daneben finden

⁵⁹ Käfer, Anne: *Inkarnation und Schöpfung*. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth. – Berlin/New York: De Gruyter 2010. (XVI) 388 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 151), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–1102263–3–1, 85–209.

⁶⁰ Vgl. ThRv 104 (2008), 149f.

⁶¹ Käfer, 207.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Uwe GLATZ: *Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher*. Theorie der Glaubenskonstitution, Stuttgart 2010 (Forum Systematik, 39).

⁶⁴ Vgl. Thiele, Deborah: *Die Rezeption des Religionsverständnisses von Hegel und Schleiermacher bei Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs*. – Hamburg: Kovac 2010. (XI) 264 S. (Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 91), pb. € 85,00 ISBN: 978–3–8300–5309–5.

⁶⁵ Hagan, Anette I.: *Eternal blessedness for all? A historical-systematic examination of Friedrich Schleiermacher's reinterpretation of predestination*. – Eugene: Pickwick Publications 2013. (XII) 282 S. (Princeton Theological Monograph Series, 195), pb. \$ 34,00 ISBN: 978–16–089–9641–4, 252.

⁶⁶ A. a. O., 254.

⁶⁷ G. W. F. HEGEL: „Vorwort“, in: H. F. W. HINRICHS: *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822, I–XXVIII, XIX.

⁶⁸ Dumbreck, Geoff: *Schleiermacher and Religious Feeling*. – Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters 2012. (XII) 241 S. (Studies in Philosophical Theology, 49), kt € 52,00 ISBN: 978–90–429–2567–0, 1ff; 137ff.

⁶⁹ A. a. O., 223.

⁷⁰ *Interpreting Religion*. The Significance of Friedrich Schleiermacher's "Reden über die Religion" for Religious Studies and Theology, hg. v. Dietrich KORSCH / Amber GRIFFIOEN. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011, VIII.

⁷¹ A. a. O., VIII.

⁷² Vgl. ThRv 106 (2012), 38f.

⁷³ Arndt, Andreas: *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. – Berlin/Boston: De Gruyter 2013. (X) 417 S., geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–031866–1, IX.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 17–28.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., 115–117.

⁷⁷ Vgl. a. a. O., 179–259.

sich informative Beiträge zu Sch.s Hermeneutik und Ästhetik, Anthropologie und Psychologie sowie zu seiner Rezeption der antiken Philosophie und der Traditionen von Aufklärung und Frühromantik. Der nicht geringe Reiz von Arndts Texten liegt im Detail. Häufig gelingt es ihm, fixe Urteile zu problematisieren und die Schleiermacherinterpretation kritisch und konstruktiv „im Fluss“⁷⁸ zu halten. Als Beispiel sei auf den Artikel zu Sch. und Caspar David Friedrich verwiesen⁷⁹, der mit einer Reihe von liebgewonnen Vorurteilen aufräumt.

Wer Sch. als Philosophen bzw. philosophischen Theologen näher kennenlernen möchte, der studiere v. a. seine Vorlesungen über Dialektik, die er seit 1811, dem Erscheinungsjahr der Erstauflage seiner theologischen Enzyklopädie, fünfmal in Folge an der Berliner Univ. gehalten hat. Ihr Thema sind die Darlegung der Grundsätze, nach denen im Feld des Denkens kunstmäßig Gespräche zu führen sind. Sch.s Dialektik hat sonach den Charakter eine Dialogik. Mittels ihrer haben sich die Wissenschaften ihres Begriffs, ihrer Methodik sowie ihrer jeweiligen Gegenstände und Inhalte gedanklich zu versichern. Dabei soll Abstraktion von realem Wissen – sei es physikalischer, an Naturrezeption orientierter, oder, wie Sch. sagt, ethischer, an Naturgestaltung orientierter Art – bewusst vermieden werden, weil nur so die Dialogizität des Denkens und die kommunikative Verständigungsförderlichkeit der Dialektik gewahrt werden könne. Durch die für ihn konstitutive Verbindung von Gedankenbildung und Sprachlichkeit unterscheidet sich Sch.s Ansatz in signifikanter Weise einerseits von der Kants Transzendentalismus fortbildenden Ichphilosophie Fichtes, der im Jahr 1810 zum ersten Rektor der Univ. Berlin gewählt worden war, sowie andererseits vom absoluten Idealismus Hegels, der 1818 nach Berlin berufen wurde, um bis zu seinem Tode als Haupt einer

einflussreichen Philosophenschule zu wirken – in nicht nur gelegentlicher Konkurrenz zu Sch.

Sch. ist, wie Andreas Arndt zu Recht sagt, integraler Bestandteil der klassischen Philosophie des Deutschen Idealismus mit konzeptionellen Berührungspunkten insbes. zum späten Fichte und zur Entwicklung, die Schelling in den Jahren nach seiner Freiheitsschrift genommen hat.⁸⁰ Man hat im Hinblick auf sie von der „Vollendung des Deutschen Idealismus“ (Walter Schulz) gesprochen. Über die Richtigkeit dieser Annahme ist im gegebenen Zusammenhang nicht zu urteilen. Vermerkt sei nur mehr, dass Jürgen Habermas den zwischen 1809 und 1821 entstandenen Schelling'schen Schriften seine Diss. gewidmet hat. Eine Beschäftigung mit Schleiermacher, den er, wenn ich es recht sehe, erst spät und eher aus zweiter Hand zur Kenntnis genommen hat, wäre für den Theoretiker kommunikativen Handelns gewiss nicht weniger anregend und ertragreich gewesen.⁸¹ Habermas gilt als einer der bedeutendsten und einflussreichsten Intellektuellen der Zeit. Auch unter Theologen erfreut sich der nach eigenem Bekunden religiös Unmusikalische neuerdings großer Beliebtheit, nachdem er im Laufe der Jahre der Thematik der „Religion in der postsäkularen Gesellschaft“⁸² gesteigerte Aufmerksamkeit zugewandt hatte. So gesehen, aber auch unter anderen Gesichtspunkten spricht einiges dafür, dass der Kirchenvater des 19. zugleich derjenige des 21. Jh.s werden könnte – und zwar nicht nur in der protestantischen Welt.

⁷⁸ A.a.O., X.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 348–360.

⁸⁰ Vgl. *Das Böse und sein Grund*. Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809, hg. v. Gunther WENZ, München 2010 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen NF 137).

⁸¹ Vgl. DERS.: „Verständigungsorientierte Subjektivität. Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F.D.E. Schleiermacher“, in: Edmund ARENS: *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 224–240.

⁸² Vgl. Stephan MÜLLER-DOOHM: *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Darmstadt 2014, 509ff.

Exegese / Altes Testament

Goldingay, John: Isaiah 56–66. A Critical and Exegetical Commentary. – London: Bloomsbury 2014. (XXVIII) 527 S. (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), geb. \$ 100,00 ISBN: 978-0-567-56962-2

Dieses mit 555 Seiten sehr ausführliche Werk komplettiert die beiden Doppelbände zu Jesaja 40–55 aus dem Jahre 2006. Während jene noch von John Goldingay und David Payne zusammen stammten, zeichnet nun Ersterer für diesen Abschlussband alleine verantwortlich.

Nach dem Literaturverzeichnis (xv–xxviii) mit seinen über 400 Titeln folgt eine knapp 60-seitige Einleitung, die in sechs Unterabschnitte eingeteilt ist. Darin stellt der Vf. die Vor- und Nachteile unterschiedlicher Lese- und Verständnisarten von Jes 56–66 dar.

Der historisch-kritischen „reading“ (3–9) kann der Vf. nicht allzu viel abgewinnen, da der hypothesenhafte Charakter ihrer Ergebnisse für kein großes Vertrauen Sorge. Letztlich bleibe es hinsichtlich der Entstehungsgeschichte dieser Kapitel bei einem *ignoramus et ignorabimus*, was aber kein Nachteil sein müsse, denn so könne sich der Exeget den Fragen zuwenden, die möglicherweise doch noch zu beantworten seien. Der Vf. kennt die Hauptvertreter der redaktionskritischen Arbeiten sehr gut und geht mit ihnen auch nicht polemisch, sondern wohlwollend sachlich und ausgewogen um.

Keine größere Sympathie hegt er für einen soziologischen Ansatz (9–18), welchen besonders Morton Smith und Paul Hanson vertreten. Deren gesellschaftliches Vorverständnis der Konfliktparteien verdunkle Jes 56–66 mehr als dass es erhellend wirke. Auch die beliebte Fokussierung auf die Knechte sei zu vorschnell, komme der Begriff doch erst in Jes 65–66 zum Durchbruch. Auch zeichne Konflikt und Trennung diese Kapitel nicht speziell aus, denn ähnliche Auseinandersetzungen fänden sich gleichermaßen im Pentateuch, bei den übrigen Propheten und in weiteren biblischen Büchern.

Eine große Leidenschaft zeigt der Vf. dagegen für eine „textual reading“ (19–29), und zwar unter bewusster Absehung von Fragen nach Entstehungszeit und Autor(en). Während Jes 40–55 linear angeordnet seien und einem Plot folgten, wären Jes 56–66 vielmehr chiasmisch bzw. spiralförmig angeordnet. Am Ende stünde man eigentlich dort, wo Jes 56 eingesetzt hatte: mit der Frage nach der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit angesichts des nahenden göttlichen Heils.

Als vierte Herangehensweise stellt der Vf. die poetische Lesung vor (29–38), die aber vor der Problematik stünde, dass zwischen Prosa und Poesie nicht immer scharf unterschieden werden könne. Erneut betont der Vf., dass in Jes 56–66 jegliche historische Andeutungen auf Personen und Völker fehlten (36), was aber mit Blick auf Edom in Jes 63,1ff differenzierter zu sehen wäre. Dagegen wird völlig zu Recht betont, dass es der Poesie nicht um die Vermeidung von Ambiguitäten gehe, sondern nahezu um die Verschärfung derselben.

Ein wenig überraschend, aber durchaus nicht uninteressant stellt der Vf. im fünften Abschnitt der Einleitung die „postcolonial reading“ von Jes 56–66 vor (38–44). Die Analogie zur politischen Geschichte des AT bestünde darin, dass man Juda als „colonial entity“ unter persischer Dominanz zu verstehen habe. Hier wird eine zeitgeschichtliche Perspektive eingespielt, die der Vf. zuvor mehrheitlich skeptisch betrachtet hatte.

Als letzten Ansatz präsentiert er ausführlicher als alle andere die „isaianic reading“ (44–58), die der Frage nachgeht, wie Jes 56–66 im Gesamt des Jesajabuches zu lesen sei. G. lehnt es ab, von einem tritojesajanischen Buch zu sprechen, denn diese Kapitel seien Teil des großen Buches und mit diesem auf vielerlei Weise verbunden. Doch machten Zitate und Allusionen nur einen sehr geringen Prozentsatz der Kapitel von Jesaja 56–66 aus, sodass man auch hier die Kirche im Dorf lassen solle.

Da der Vf. schon die historisch-kritischen Überlegungen zum internen Wachstum dieser Kapitel skeptisch betrachtete, kann er von daher auch den Studien zum Gesamtwachstum (vgl. besonders Odil Hannes Steck) nur wenig abgewinnen. Aber zum Verhältnis von Jes 56–66 zu Jes 1–55 muss derzeit jeder aktuelle Kommentator Stellung nehmen. Hier bleiben die Ausführungen des Vf.s sehr holzschnittartig. Die Spannung von Gerechtigkeit (Jes 1–39) und Heil (Jes 40–55) werde in Jes 56–66 nicht gelöst, sondern deutlich vor Augen gestellt. Zudem ließen sich Protojesaja mit der Tora (Akzent auf der Vergangenheit), Deuterojesaja mit den Nebiim (Fokussierung auf die Zukunft) und Tritojesaja mit den Ketubim (Zentrierung auf die Gegenwart) vergleichen (52). So lässt sich das diffizile Gesamtbild des Jesajabuches wohl nicht auf den Punkt bringen. Ein Grundproblem, dass der Vf. in der Einleitung fast gänzlich unberührt lässt, ist die Tatsache, dass Jes 1–39 ebenfalls bis in die spätnachexilische Zeit fortgeschrieben worden ist, sodass eine einfache Rückbeziehung von Jes 56–66 auf Jes 1–39 der komplizierten Entstehungsgeschichte nicht gerecht wird. Hier zeigt sich ein großer Unterschied zur historisch-kritischen Interpretation des anderen Jesaja-Auslegers in der ICC-Reihe, Hugh Williamson (*Isaiah 1–5*, 2006). Auf diese Diskrepanz geht G. selbst ein, wenn er unverblümt festhält: „Our problem in the study of Isaiah 56–66 is that our study is not historical or critical. If our study were historical it would work with the nature of the document it seeks to study. If it

were critical it would analyse and critique its own presuppositions and assumptions.“ (27) In gewisser Weise unterminiert er so den Ansatz der eigenen Kommentarreihe, jedoch ist dabei auch einiges an Überarbeitung mitzuhören.

Die Auslegung der einzelnen Texte von Jes 56–66 folgt dem bekannten Schema Übersetzung, Textkritik, einführende Situierung, Detailauslegung und Schlussbetrachtung. Die Anmerkungen zur Literatur sind dabei sehr hilfreich, weiterführend und nie ermüdend. Die Versionen, besonders Septuaginta und Vulgata, kommen nicht nur in der Textkritik, sondern auch in der weiteren Kommentierung gebührend zur Geltung. Eine große Stärke liegt in der semantischen Analyse mit vielen Querbezügen zu Texten im Jesajabuch und anderen Büchern, ohne jedoch daraus weitergehende entstehungsgeschichtliche Folgerungen zu ziehen. Das ist nach dem selbst gewählten Ansatz auch nur konsequent. Dennoch hätten einige Überlegungen zur zeitgeschichtlichen Auseinandersetzung von schriftgelehrter Prophetie und mosaischer Tora-Tradition der Auslegung gut getan. Der schriftgelehrte Charakter von Jes 60 wird zu Recht unterstrichen, aber dass ein einzelner schriftgelehrter Prophet diese Texte verfasst haben soll („scribal prophet“, 248), ist aus literatursoziologischer Sicht unwahrscheinlich, wenn nicht gar ausgeschlossen. Verarbeitung, Kompilation, Adaptation und Neujustierung vorliegender Texte kann sich nur in Konventikeln von professionellen Literaten vollzogen haben. Es ist wohl kein Zufall, dass der Vf. den entsprechenden Arbeiten u. a. von Ehud Ben Zvi und Karel van der Toorn keine Beachtung geschenkt hat. Das handelnde „Ich“ in diesen Kapiteln als individuelle Gestalt zu interpretieren, verträgt sich nicht mit der Bezugnahme auf die sog. Gottesknechtslieder, die, wie der Vf. ja richtig betont, keine Person, sondern eine Rolle meinen („The servant of Yhwh is a role“, 291). Wer immer von den Adressaten im nachexilischen Israel die Rolle des Knechts einzunehmen bereit ist, der gehört zu den „Knechten“, die in Jes 65–66 so prominent in Erscheinung treten. Dass sie erst in den letzten beiden Kapiteln wirklich präsent sind, liegt daran, dass erst zum Schluss deutlich wird, wer zu den Knechten und wer zu den Gegnern gehört. Die Überlegungen zu den Knechten von Wim Beuken und Joseph Blenkinsopp lassen sich viel besser mit den Exegesen des Vf.s verbinden als dieser selbst vermutet. In den jeweiligen Konklusionen kommen die ntl., rabbinischen, patristischen und modernen („postcolonial reading“) Rezeptionen zur Sprache. Hier zeigt sich der Vf. einmal mehr als theologischer Exeget, der die Sinnhorizonte der Texte erschließt und sie auch auf die heutige Zeit hin transparent macht.

Bonn

Ulrich Berges

Dietrich, Walter: Nahum – Habakuk – Zefanja. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 291 S. (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament [IEKAT]), geb. € 69,99 ISBN: 978-3-17-020658-8

Das vorliegende Buch widmet sich nach einer Einleitung (11–19) der Kommentierung von Nahum (21–91), Habakuk (93–187) und Zefanja (189–255). Es folgen ein ausführliches Literaturverzeichnis (257–277), Register hebräischer und griechischer Stichwörter, ein Schlagwort- und abschließend ein Bibelstellen-Register (278–288).

Bevor das vorliegende Buch im Einzelnen besprochen wird, ist kurz auf die Ausrichtung der Kommentarreihe einzugehen, zu der der vorliegende Band der zweite in der Erscheinungsfolge ist. Die Konzeption des IEKAT geht im Wesentlichen auf den Vf. selbst zurück, dem vor mehr als einem Jahrzehnt ein Kommentar vorschwebte, der nicht nur international (zweisprachig) und das Judentum umfassend ökumenisch, sondern auch dezidiert theologisch ausgerichtet sein sollte. Nach der Lektüre des vorliegenden Buches ist der Rez. überzeugt, dass der Kommentar auch zutiefst dialogisch sein will. Diese Dialogizität ist nicht nur den Leserinnen und Lesern geschuldet, sondern auch den exegetischen Positionierungen der letzten Jahrzehnte, in denen eine zunehmende Sprachlosigkeit zwischen den diachron und den synchron auslegenden Exegeten entstanden ist. Der IEKAT sieht sich verpflichtet, diese Sprachlosigkeit zu beenden und die literarisch-ästhetische (synchron) mit der historisch-literargeschichtlichen Auslegung aufeinander zu beziehen und sie in einem fruchtbaren Dialog zu vereinen. Wie fruchtbar eine solche Beziehung sein kann, zeigt der Vf. im vorliegenden Band aufs Vorzüglichste.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist die Kommentierung je wie folgt gegliedert: In der Einleitung wird angegeben, in welche exegetische Einheiten das Prophetenbuch gegliedert ist. Die einzelnen Texteinheiten werden übersetzt und mit Textnoten versehen, die die wichtigsten Entscheidungsprozesse des Kommentators dokumentieren.

Die folgende synchrone Analyse (am Endtext) dient der Aufspürung poetischer und ästhetischer Strukturen im Text, lässt aber auch schon Rezeptionen von alten Traditionen sowie späte Kommentierungen durchscheinen. Ein altgedienter Literarkritiker wird hier eine gewisse Aufweichung der Methodenstringenz anmahnen, muss aber zugeben, dass man mit stringentester Methodik bisher nicht zu allseits überzeugenden Ergebnissen gelangt ist. Deshalb ist die Pragmatik zu unterstützen, die die diachrone Analyse in eine kooperative Beziehung zur synchronen Analyse setzt. Hier werden dann einerseits die Vorgeschiede des Textes und seine literarische Entwicklung, andererseits aber auch die schrittweise Vernetzung mit dem Dodekapropheten, den großen Propheten und schließlich den anderen Büchern des AT aufgezeigt. Die abschließende Synthese ist dann notgedrungen manchmal etwas redundant, weil sie Ergebnisse aufgreifen und zusammenführen will. Ihr Mehrwert liegt aber eindeutig auf dem Aufzeigen hermeneutischer und v. a. theologischer Perspektiven. Ein zweiter Mehrwert ist unbedingt zu nennen: synchrone und diachrone Analyse funktionieren einander als wichtige Korrektive (vgl. weiter unten zu Nah 1,2–2,1).

Der Vf. beginnt den Kommentar mit einer Einleitung (11–19), in der er nach der Stellung von Nah-Hab-Zef im Zwölfprophetenbuch (XII) fragt. Hier wiederholt er seine schon mehrfach geäußerten Überlegungen (vgl. DIETRICH / MATHYS / RÖMER / SMEND: *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014), die im Wesentlichen dem Mainstream der rezenten XII-Forschung entsprechen, ohne den Wust der Hypothesen noch einmal abzuarbeiten. In groben Zügen vertritt der Vf. also folgende These: Es gab im 7. Jh. ein Zwei-Prophetenbuch (Hos-Am), neben dem im 6. Jh. ein weiteres Zwei-Prophetenbuch (Nah-Hab) entstand; letzteres wuchs in persischer Zeit zu einem Vier-Prophetenbuch (Nah-Hab-Mi-Zef) an und wurde mit Hos-Am verbunden, um damit die Prophetie der Zeit des Nordreiches, des Südreiches, des Exils und Nachexils zu einer großen Prophetenanthologie zusammenzustellen, die das Geschick Israels als Strafe Gottes für sein Fehlverhalten erklären und Israels letzte Heilsgewissheit untermauern sollte.

Den ersten Hauptteil des Buches bildet die Kommentierung des Nahum-Buches (21–91). Ein erster synchroner Durchgang achtet auf die Gliederung des Buches (1,1–2,1; 2,2–14; 3,1–18f), fragt nach seiner Form („dramatischer Text“), seiner Thematik (Größe der Macht Gottes und ihre Anwendung gegen den assyrischen Bedrücker) und Problematik (Betonung der Gewalt Gottes). Ein erster diachroner Durchgang deckt eine dreistufige Entstehung des Buches aus der Zeit des Manasse bis hin zur Perserzeit auf. Der Rez. sieht seinen Nahum-Kommentar (*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg 2006) umfassend und präzise aufgenommen, Abweichungen und gegenteilige Positionierungen werden vorsichtig durchgespielt, sind aber häufig eher Ergebnisse von Ermessensfragen und größerer Vorsicht. So ist es nach Ansicht des Rez. schwierig, eine späte hellenistische Redaktion allein auf den Gegensatz von „Gerechtem und Frevler“ zu basieren (35). Nacheinander werden gemäß der o. g. Kommentarstruktur die Texteinheiten abgehandelt.

Einige Beobachtungen dazu seien gestattet: In der diachronen Analyse unterstützt der Vf. die Annahme, in 1,2–2,1 liege ein halbes Akrostichon vor, das ursprünglich gar einmal vollständig war, aber beim Einbau in die Nahum-Schrift beschädigt worden sei (51). Da eine Begründung absolut nicht gelingen will, wiegelt der Vf. schließlich ab: der Redaktor habe das Akrostichon nicht übermäßig wichtig genommen (53). Hier zeigt sich der eirenische Charakter des Vf.s, wie auch in der wiederholten Berücksichtigung der Ansichten des jüdischen Mathematikers A. Pinker, obwohl diese allesamt reine Spekulationen sind. Die rätselhafte Nennung in 1,11 „aus dir ist ausgegangen“ (vom Rez. auf Sanherib und Ninive bezogen), sieht der Vf. in einer Frageformulierung (gegen MT und LXX) eingebettet und letztlich auf Jojakim bezogen (54–56). Das hat dann erhebliche Spekulationen zur Folge, was dem Vf. selbst in der Synthese dann spanisch vorkam und er abwiegelt: „Man könnte auch andere Gestalten darin vermuten: babylonische oder ägyptische Könige etwa“ (57). Den folgenden Abschnitt Nah 2,2–14 erklärt der Vf. als durchdrungen von expressionistischer Kriesslyrik und als ätzende Replik auf assyrische Selbstdarstellung, eine schöne Umschreibung der Ansicht des Rez. („literarisches Kriegspaneel mit Inversion assyrischer Kriessikonographie“). Gegen die Auslegung von Nah 3,1–9 wagt der Rez. mehrere Einwände: Den in 3,6 vom Rez. angenommenen Bruch zwischen JHWH und Assur vermag der Vf. nicht zu sehen (75), kann dann folglich auch nicht erkennen, wie aus Assur als dem Werkzeug JHWHs nun JHWHs Gegner wird. Den eingeständenermaßen schwierigen Abschnitt über die vermeintlich sexualisierte Gewalt Gottes gegen eine Frau (Nah 3,1–7) deutet der Vf. als Metapher für eine Stadteroberung, was allein schon wegen der gewählten Sprache Widerspruch generieren wird. Etwaige Bezüge auf Isebel (2 Kön 9,22) scheinen nun doch sprichwörtlich an den Haaren herbeigezogen (78f).

Dies mindert nicht den Eindruck, dass hier eine gründliche, feinfühlig kommentierte des Nahum-Buches vorgelegt worden ist, die die exegetischen Probleme benennt und angeht, Leser und Leserin aber

nicht mit unnötigem Ballast belastet, sie vielmehr in ein lebendiges Gespräch über tragende theologische Themen hineinzieht.

Im Blick auf die folgende Kommentierung des Habakuk-Buches (93–187) versucht der Rez. sich kurz zu fassen. Der Vf. gliedert das Buch in einem synchronen Durchgang, stellt die bedeutendsten forschungsgeschichtlichen Ergebnisse in einer sehr übersichtlichen Weise vor und diskutiert die äußerst disparaten Datierungsvorschläge. Er selbst vertritt eine „gemäßigte literarkritische“ Position (102–105), nach der das Buch aus einer Grundschrift (um 605 v. Chr.), einer (früh-)exilischen Erweiterung und schließlich der nachexilischen Anlagerung des Psalms Hab 3 besteht. Rezeptionen des Buches finden sich in „Bel und der Drache“ 33 und im Habakuk-Pescher der Qumrangemeinde. In der bewährten Schrittfolge werden Hab 1,1; 1,2–2,4; 2,5–20 und 3,1–19 ausgelegt.

Auch hier muss sich der Rez. auf einige Anmerkungen beschränken: Im Abschnitt Hab 1,2–2,4 legt der Vf. eine sprachlich grandiose Umschreibung des Inhaltes mit Rückbindung an die Botschaft älterer Propheten vor. Er skizziert die hier vorgelegte praktische Anwendung des israelitischen Monotheismus in die Völkerwelt hinein, wonach der Gott Israels sich auch anderer Völker bedient, um soziale Gerechtigkeit in seinem Volk Israel durchzusetzen. Wenn der Vf. in 1,11 hebräisch כִּי mit „damals“ übersetzt und einen strengen Vergangenheitsbezug annimmt (110.124.136), bringt er sich in einen unnötigen argumentativen Notstand. Ein kurzer Exkurs zum „Schweigen Gottes“ (125f) ist von hoher Nachdenklichkeit geprägt. Die Deutung von Hab 2,3f nimmt einen Großteil der Analyse ein. Der Vf. bietet eine intensive Durchsicht der Möglichkeiten, die der schwer deutbare MT und die davon abweichende LXX bieten. Die eigene Deutung des Vf.s wird nicht so recht deutlich, seine Vorliebe für die paulinische Auslegung ist aber unverkennbar. Die Synthese des Abschnittes (142–144) zeigt in ausgezeichneter Weise, welches Ergebnis man erhalten kann, wenn synchrone und diachrone Analyse gegenübergestellt werden. Dieses Leseerlebnis möchte der Rez. der Leserin und dem Leser wärmstens empfehlen. Der Abschnitt 2,5–20 (144–162) mit seiner Sammlung von sechs Weherufen (beim fünften Weheruf ist wohl etwas zu viel Phantasie des Vf.s im Spiel) wird vom Vf. weitgehend als innerisraelitisch ausgerichtet interpretiert. Erst das sechste „Wehe“ bringt die Babylonier ins Spiel. Der Vf. sieht darin einen Nachtrag, in 2,20 gar einen tertiären Schluss. Die sonst wohlthuende Sparsamkeit des Vf.s mit literarkritischen Argumenten fordert hier ihren Tribut, da die Diachronie hier nicht nachvollziehbar erscheint. Der Psalm in Hab 3 ist eine Größe sui generis, wie der Vf. im Blick auf die Texttradition (Qumran, Barberini) zutreffend feststellt. Er erkennt im Psalm einen konzentrisch-chiastischen Aufbau, eine Theophanieschilderung mit Rezeption altorientalischer Wettergott-Motive mit im Kern archaischer Sprache und stilistischer Sparsamkeit, was darauf schließen lässt, dass er aus einer anderen Hand stammt und erst durch den Rahmen ins Buch eingepasst wurde (182). Der Psalm gibt dem Buch einen grandiosen, jubelnden Abschluss mit der Schilderung eines Gottes, der immer noch und zu jeder Zeit in der Lage ist, in diese Welt einzugreifen.

Die Kommentierung des Zefanja-Buches (189–255) zeigt ein Buch, das sich von einem überaus düsteren Beginn hin zu einem strahlenden Abschluss bewegt und dies in der Form eines Dramas oder gar einer „prophetischen Komödie“ (190f) abhandelt. Der Vf. sieht eine vierstufige Entstehung des Buches mit einem vor-exilischen Grundbestand (630–620 v. Chr.), zuerst festgeschrieben in einer spät-vorexilischen Sammlung, markant deuteronomisch überarbeitet und schließlich nachexilisch um die Erwartung einer universalen Heilswende angereichert. Er unterteilt das Buch in folgende Abschnitte: 1,1 (Überschrift); 1,2–2,3 („Tag JHWHs“) und 2,4–3,8 („Das Gottesvolk und die Völker“).

Sicher ist der Kernabschnitt zum Thema „Tag JHWHs“ der Teil, der dieses Buch innig mit den übrigen Prophetenbüchern verzahnt, zugleich aber auch in einzigartiger Weise den damit verbundenen Erwartungen Israels einen heftigen Dämpfer erteilt und bis heute im „Dies irae“ liturgisch nachklingt. In den hier eingebetteten Völkersprüchen wird wieder ein gewalttätiges Gottesbild gezeichnet, das zwar Leserin und Leser beunruhigt, nichtsdestotrotz aber sorgfältig analysiert werden sollte, denn Gottes Strafhandeln wird nicht beschrieben, wohl aber das Ergebnis in einer fast mystischen Weise angedeutet: Gott bestraft den Hochmut, indem dieser sich selbst zerstört (241). Ähnliches ist auch im Kern des Nahum-Buches zu beobachten. Zef 3 und Mi 4 werden zum locus classicus des neuen Heilsuniversalismus in der Völkerwanderung zum Zion. Jetzt sprechen alle Völker eine neue Sprache, auf die Gott hören und die er verstehen kann. Wenn der Vf. schließlich emphatisch die Jubelrufe Gottes angesichts des universalen Heils kommentiert (249), merkt man ihm die Freude über den nahen Abschluss seines wohl gelungenen Kommentarwerkes an.

Dieses Buch muss besungen werden ob der wissenschaftlichen Argumentationskraft, seiner Redlichkeit und zugleich der Leserfreundlichkeit. In der Tat bereitet die Lektüre große Freude, da es dem Vf.

immer wieder gelingt, mit seiner ästhetisch schönen Sprache die große Gewalthaltigkeit der Texte aushalten zu lassen, wenn es z. B. heißt: „Im Spott der Kleinen kündigt sich die Götterdämmerung der Großen an.“ (162)

Bonn

Heinz-Josef Fabry

Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals. Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonicals Books, hg. v. Géza G. Xeravits / József Zsengellér / Xavér Szabó. – Berlin: De Gruyter 2014. (XII) 284 S. (Deuterocanonicals and Cognate Literature Studies, 22), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–037262–5

Over the past few decades there has been a surge of interest in the deuterocanonicals books. The effect of this excellent volume is to undercut, from a historical point of view, the usefulness of the category “deuterocanonicals” in terms of understanding the production of this literature, or rather to limit the usefulness of the term to the decisions of canon among generations later than the Second Temple period. To speak of “deuterocanonicals literature”, therefore, is to introduce categories and judgments about this set of literature that are largely anachronistic to the original setting of these books. However, the volume is not seeking to marginalize the importance of the deuterocanonicals books but instead to reframe the importance of the cultural and literary settings of these books such that there is a greater appreciation for how these books are windows into the rich diversity of Second Temple Judaism.

The volume is divided into two parts, “Main Papers” and “Thematic Studies”. The first part consists of three programmatic essays (corresponding to the themes of canonicity, setting, and wisdom in the title) and four responses. In his essay, “The Penumbra of the Canon: What do the Deuterocanonicals Books Represent?” John J. Collins provides a historical overview of the role of the deuterocanonicals in the processes of canon formation in Judaism and Christianity and concludes that it is not possible to delimit criteria which explain why these precise books were included and others were excluded. Viewed historically they occupy a blurry edge where it is difficult to distinguish minor biblical books from important apocryphal books. Gabriele Boccaccini’s response to Collins provides a historical supplement in which he shows that – although after Trent – Catholics and Protestants disagreed on the inclusion of the deuterocanonicals in the canon; they agreed that these books represented a sort of hybrid of the categories “canonical” and “non-canonical”.

In the second programmatic essay, “Hellenization and Jewish Identity in the Deuterocanonicals Literature”, Benjamin G. Wright assesses the different ways that Hellenization affected these books, both linguistically and conceptually. He finds that each book shows degrees of Hellenization in various ways but that they share a common conviction that Jewish identity is distinguished from the nations around them by loyalty to Israel’s God and God’s laws. Katell Berthelot responds to Wright by highlighting the fact that the deuterocanonicals are representative of various attitudes toward Hellenistic culture among Jewish intellectual elites. She further accents that with respect to Jewish identity the unity and diversity of these books is no more or less than other Second Temple works and that the deuterocanonicals books often have more in common with other works than with each other. In his response to Wright, József Zsengellér notes the importance of geography and travel in the deuterocanonicals and points out that they are all united by a fundamental support for Jerusalem and its priesthood and an opposition to the Hellenization of the cult, a perspective that distinguishes them from other groups in the Second Temple period. In light of the overall outlook of the volume, this is an important point that deserves further exploration.

The third programmatic essay, “Wisdom in the Deuterocanonicals and Cognate Literatures”, by John Kampen examines Ben Sira, *4QInstruction*, and *1 Enoch* to show how they embody diverse approaches to the Mosaic Torah, the understanding of wisdom, and the importance of the written medium. Torah is central to Ben Sira, absent from *4QInstruction*, and is replaced by revelation in *1 Enoch*. Further, wisdom traditions are textualized in Ben Sira and *1 Enoch*, but in *4QInstruction* the *raz niyheh* (“the mystery of existence”) is not textually circumscribed. In his response to Kampen, Greg Schmidt Goering broadens the comparison of Second Temple wisdom texts to include *4QSapiential Work* and *4QBeatitudes*. He shows that while *4QInstruction* and the Book of *Mysteries* merge the sapiential tradition with an apocalyptic perspective, Ben Sira, *4QSapiential Work*, and *4QBeatitudes* merge the sapiential tradition with the Torah, albeit in different ways. Nevertheless, in the last two centuries BCE we can see an increased sense of “higher wisdom”, though this is variously understood as the Torah, a community’s textual tradition, or esoteric, not-textual revelation.

The second part of the volume, entitled “Thematic Studies”, consists of two essays on Ben Sira, one on Wisdom of Solomon, and three on Tobit. In “Philo of Alexandria and Greek Ben Sira”, Pancratius C. Beentjes surveys eleven proposed uses of Greek Sirach in Philo and concludes that the majority have little or nothing to commend them and should be rejected. Next, in “Images of Imparting Knowledge in Ben Sira and Proverbs”, Ibolya Balla finds that in comparison to Proverbs, Ben Sira locates himself more centrally in the mediation of tradition and the formation of students. Luca Mazzinghi’s study, “The Figure of Moses in the Book of Wisdom”, demonstrates that Wisdom’s approach to Moses is unique within Hellenistic Judaism in viewing Moses as a wise man but not a philosopher king, lawgiver, or “Kulturbringer”. In “Apocalypticism and Narration in the Book

of Tobit”, Francis M. Macatangay argues that while the disclosure of the story’s end at the beginning eliminates dramatic tension, it may reveal influence from apocalypticism by correlating the earthly realm with a more ultimate divine reality which unfolds according to the divine plan. In Naomi S. S. Jacobs’ “‘What about the Dog?’ Tobit’s Mysterious Canine Revisited” the standard explanations for the presence of a dog in Tobit are reviewed and found wanting. Parallels from the Odyssey and Persian culture are tenuous and the presence of dogs in folklore, especially in connection with magic and the supernatural world, is widespread. Finally, in her essay “Wisdom in the Book of Tobit”, Ida Fröhlich examines the way the book functions as instruction on endogamic marriage, which functions as the opposite to the intermarriage of the sons of God and the daughters of men in *1 Enoch*. Given the sapiential emphasis on this section, some essays could benefit from a wider comparison with Jewish wisdom literature. For example, many of the dynamics shared by apocalyptic and Tobit that are discussed by Macatangay are also found in the book of Job and Fröhlich’s discussion of marriage in Tobit could be enriched through comparison with, e.g., Pseudo-Phocylides 175–208 in addition to *1 Enoch*.

Although the essays in the second section of the volume are narrower in scope and less obviously connected to one another than the essays in the first section, they collectively display the complex ways texts, cultures, and theological ideas interface in the late Second Temple period. As such, they frequently function almost as case studies for some of the issues raised in the first section. Lurking behind many of these essays is the realization, increasingly common in scholarship on Second Temple Judaism, that categories such as “wisdom” and “apocalyptic” or “Hellenism” and “Judaism” are not hermetically sealed but exist on a range of continuums. The Second Temple period was one of great creativity in which streams of tradition and thought combined and recombined in a whole constellation of expressions of Judaism. How, then, to map this diversity culturally and sociologically requires a great deal of caution and nuance but taken as a whole the essays in this volume represent a commendable contribution towards a greater appreciation of the place of the deuterocanonicals within Second Temple Judaism.

Washington, D. C.

Bradley C. Gregory

Exegese / Neues Testament

Backhaus, Knut: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XII) 368 S. (Tria Corda, 8), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–16–153253–5

Seit unvordenklicher Zeit gelten „Weg“ und „Reise“ als Metaphern für das menschliche Leben, Metaphern freilich, die je nach Lebenslage sehr unterschiedlich klingen. In unserer Wohlstandsgesellschaft sind sie nahezu restlos in die Phrasendreschmaschine einer seicht-spirituellen Erbauungsliteratur geraten. Dies umso mehr, als das Wandern zur wohltuenden Abwechslung für Bürohengste und Couchpotatoes geworden ist. Seit außerdem der Pilger den groben Wollmantel gegen die atmungsaktive Pelerine eingetauscht hat, erfährt er seine *peregrinatio* nur noch selten als das, was sie eigentlich ist: Ausgesetztheit in der Fremde. Dass der Weg dabei alles sein kann, nur nicht das Ziel, erfahren an seiner Stelle heutzutage die Millionen von Flüchtlingen weltweit. Die radikale Unbehaustheit des Menschen hat eine transzendente Dimension, die nicht nur sein Leben, sondern auch seine Religion zur Reise werden lässt, deren Erzählgemeinschaft ihm Antwort gibt auf die grundlegenden Fragen: „Wer sind wir? Woher kommen wir? Wie soll es mit uns weitergehen?“ (59) Dieser Intuition folgt Knut Backhaus in seinen Streifzügen durch die antike Literatur, die er 2011 im Rahmen der *Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum* unternehmen und im vorliegenden Band verschriftlicht hat.

Kap. I skizziert die Anlage der intertextuellen Lektüren und ihre theoretischen Voraussetzungen. B. geht von der „Selbstbeschreibung des Urchristentums mit Reisemetaphern wie ‚Nachfolge‘, ‚Weg‘, ‚wanderndes Gottesvolk‘ u. ä.“ (2) aus und sucht ihren Ort in den antiken Kulturen des Mittelmeerraums, wohl wissend, dass Judentum, Antike und Christentum nie säuberlich getrennte Größen waren. Das Thema ist für ihn absolut zentral: „Wir werden das Neue Testament nicht verstehen, wenn wir nicht zunächst verstehen, was das Reisen für die lebensweltliche wie seelische Kultur der Antike bedeutet. Nichts verbindet so sehr wie die gemeinsame Wanderung.“ (8) Seine Methode beschreibt B. als „[k]omparative Profilierung“: „Wir vergleichen, um den Einzeltext zu profilieren und so sachgerechter zu verstehen.“ (11) Um keiner unkritischen Parallelomanie zu verfallen, unterscheidet B. verschiedene Arten des Umgangs mit Paralleltexten. „Die maßgeblichen Parallelen sind jene, die im oben beschriebenen Sinn zur intertextuellen Profilierung beitragen.“ (14)

Kap. II profiliert die Apostelgeschichte als Reise „bis zum Ende der Welt“ (App 1,8) im Vergleich mit epischen Reiseabenteuern. Gegenüber Postulaten, „dass die Apostelgeschichte literarisch von den klassischen Epen des Homer

oder Vergil abhängig sei“ (39), macht B. auf Gemeinsamkeiten mit dem Argonautenepos des Apollonios von Rhodos (3. Jh. v. Chr.) aufmerksam. Wie dieser beherrsche Lukas z. B. die sprachliche Miniaturalerei und die humorvolle Aufarbeitung der Tradition; v. a. schilderten beide Herkunft und Zukunft der eigenen Gemeinschaft in der großen, weiten Welt. In den epischen Reiseabenteuern fallen Ausgang und Eingang gewöhnlich zusammen, was B. am Beispiel des Gilgamesch-Epos demonstriert: Am Ende steht der Held, wo er am Anfang war, an der mächtigen Stadtmauer von Uruk: „Kein anderer als zuvor, doch mehr er selbst: verwundet und verwandelt, im Wortsinn bewandert.“ (28) Ausnahmen von der Regel bilden Homers *Odyssee* und Vergils *Aeneis*: Erstere ist ganz der Heimkehr, Letztere der Flucht aus der alten und der Gründung einer neuen Heimat gewidmet. „Die Aeneis schildert – wie die Apostelgeschichte im Blick auf Paulus – eine von der Vorsehung gewollte, von göttlicher Hand gesteuerte, heilsgeschichtlich notwendige Ankunft in Rom.“ (64) In der christlichen Interpretation der Sirenenepisode „verkörpert der homerische Held Odysseus letztlich die Lebensfahrt des christlichen Glaubenspilgers oder gar, in soteriologischer Durchformung, den erlösenden Weltenwanderer Jesus Christus, der wie Odysseus am kreuzförmigen Mastbaum den Verführungen der Welt widersteht und seine Gefährten rettet“ (80).

Dabei steht am Anfang des christlichen Reiseabenteuers, wie Kap. III verdeutlicht, keine mythische Figur, sondern Jesus von Nazareth mit einer Schar von Wandercharismatikern, die vom äußeren Erscheinungsbild den kynischen Wanderphilosophen ähnlich sehen. Der Evangelist Markus macht daraus als Erster ein literarisches Programm: „In einer bestechenden Vereinfachungs- und Veranschaulichungsleistung spannt er das gesamte öffentliche Wirken Jesu in ein einziges Jahr und eine einzige Reise nach Jerusalem.“ (106) Matthäus entgrenzt dieses Konzept zeitlich in die ferne Vergangenheit (Stammbaum) und Zukunft (Missionsauftrag) sowie räumlich durch die Einbeziehung aller Völker als Adressaten des Evangeliums. Bei beiden sehen die Jünger am Ende den auferstandenen Jesus dort, wo sie am Anfang dem irdischen begegnet sind: in Galiläa. Dieses Schema der Rundreise bricht Lukas auf, indem er die Ostererscheinungen in Jerusalem stattfinden lässt und das Evangelium in der Apostelgeschichte letztlich nach Rom gelangen lässt. Das viel diskutierte „Ende der Welt“ hat das Evangelium eigentlich schon in Apg 8,26–40 erreicht, indem Philippus einen Äthiopier und mithin einen der ἑσχατοὶ ἀνδρῶν (Hom. Od. 1,23) missioniert (124). Wichtiger ist jedoch, dass es nach Rom und damit in die Mitte der Welt vorgedrungen ist, „von der dann alle Enden erreichbar werden“ (123). Später haben Jesus und sein Evangelium nicht nur Konkurrenz im „neupythagoreischen Wanderprediger und Wundertäter Apollonios von Tyana“ (127) bekommen. Es haben auch wechselseitige Überblendungen mit dem weltreisenden Gott Dionysos und – aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu – den jenseitswandernden Heroen Herakles und Orpheus, die Alkestis bzw. Eurydike aus der Unterwelt befreien, stattgefunden. Im Bild verdichtet erscheint der gekreuzigte ΟΡΦΕΟC ΒΑΚΚΙΚΟC auf einem antiken Siegelstein.

Kap. IV widmet sich einer Episode der Apostelgeschichte, deren theologisches Gewicht leicht unterschätzt wird: der Schiffspassage des Paulus von Caesarea nach Rom inklusive Seesturm und Schiffbruch (Apg 27,1–28,14). War Reisen in der Antike an sich schon unbequem und gefährlich, gilt dies in besonderem Maße für Seereisen; denn „Schiffbruch war keine Ausnahmesituation, sondern ein nahezu erwartbares Vorkommnis“ (185). Dies schlägt sich literarisch nieder: „Seestürme und Schiffbrüche sind gattungübergreifende Themen fiktionaler wie non-fiktionaler Erzählweise in der antiken Mittelmeerkultur.“ (192) Sie befriedigen aber nicht nur die Abenteuerlust der Leserschaft, sondern zeichnen auch ein Charakterbild des jeweils betroffenen Helden. So erweist sich die Unschuld des Häftlings Paulus nicht zuletzt darin, dass er allen Fährnissen entrinnt. Darüber hinaus ist er „der machtvolle Gesandte des Gottes Israels. Und im Seesturm offenbart sich dessen souveräner Geschichtswille.“ (216)

Kap. V schließlich befasst sich mit Jenseitsreisen, sei es in die Unterwelt oder in den Himmel. Dabei spannt sich der Bogen von Odysseus und Aeneas über Lukians Unterwelt-Satiren bis zur Höllenfahrt Christi im Nikodemusevangelium und in der Petrus-Apokalyypse, wo – wie noch krasser bei Tertullian – „[d]er Genuss an den Qualen der Hölleninsassen“ zu der „himmlischen Freude der Gerechten“ (265) gehört. So widerwärtig die Schilderungen im Einzelnen auch sind, sie erheben den Anspruch, ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits zu inszenieren und dadurch ein gewaltfreies Ethos im Diesseits emotional zu stützen. Umgekehrt gewinnt die Himmelfahrt Christi theologische Bedeutung von der Apotheose der römischen Kaiser und deren politischer Botschaft: „Die wesentliche Funktion der Himmelfahrt ist also keineswegs der Abschied, sondern die Kontinuität, die Etablierung einer Gedächtnisgemeinschaft, die Setzung von geschichtlich verwurzeltem Ordnungswissen und die Aussicht auf bleibendes Heil.“ (285) Am Übergang zur Reichskirche fließen römische Divinisierungs- und biblische Entrückungsvorstellungen (Elija) bei Konstantin dem Großen mühelos zusammen. Seine eigenen literarischen Streifzüge beschließt B. mit dem letzten Buch der Bibel, das zu einer Himmelsreise eigener Art einlädt: „Nicht erklärt wird dem Reisenden, was Erlösung bedeutet; er durchlebt es am eigenen Leib.“ (307)

Ähnliches lässt sich nach der Lektüre über B. und sein Buch sagen: Er schwärmt nicht nur am Herdfeuer, was Religion als Reise bedeutet, sondern nimmt den Leser gleich mit auf eine abenteuerliche Fahrt durch weite Zeiten und Räume. Dabei braucht man sich nie zu fürchten, die Orientierung zu verlieren. Denn der ὁδῷος erweist sich als vielbelesen und bestens bewandert, was dem (antiken) Leser, der lieber narrativ als wirklich verweist (179), ohnehin gleich viel ist. B. breitet die literarische Landkarte des antiken Mittelmeerraums aus und zieht

darauf die großen Linien, ohne grobe Striche zu machen. Wer wirklich wissen will, welches enorme (religiöse) Deutungspotential die Reise-metapher für das menschliche Leben hat, dem sei dieses Buch empfohlen. Am Ende eines wechselvollen Weges fühlt man sich als Leser nicht ermüdet, sondern ermutigt und erfrischt wie Eduard Mörike auf seiner *Fußreise*, die mit einem Wunsch an den „Schöpfer und Erhalter“ endet: „Möcht es dieser geben, / Und mein ganzes Leben / Wä'r im leichten Wanderschweife / Eine solche Morgenreise!“

Münster

Wilfried Eisele

Jaroš, Karl: *Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. Bearbeitete Edition und Übersetzung. – Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2014. 952 S., geb. € 98,00 ISBN: 978-3-412-22215-4

Mit dem vorliegenden voluminösen Band legt der Vf. Karl Jaroš, Alttestamentler und Prof. für Orientalistik an der Univ. Wien, eine überarbeitete und erweiterte Version der auf CD-ROM veröffentlichten Edition *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften* vor, die er mit einem Kreis von Mitarbeitern erarbeitet und 2006 veröffentlicht hatte. Diese frühere Sammlung von 95 ntl. Handschriften wurde um neun z. T. neuere Funde (P 119–123, P 125–126; 0207, 0232) auf nunmehr 104 ergänzt. Die vorgelegten 91 Papyri und 13 Majuskeln, die nach Meinung des Vf.s allesamt aus den ersten vier Jh.en stammen, sind als früheste Zeugen des NT textgeschichtlich unbestreitbar von besonderer Bedeutung. Obgleich meist nur fragmentarisch überliefert, erhalten sie insgesamt fast 60 % der Verse des NT.

Einer allgemeinen kurzen Einführung zu Herkunft und Bedeutung der Handschriften sowie der antiken christlichen Schreibpraxis folgen im Hauptteil die jeweiligen Transkripte mit einer interlinearen deutschen Übersetzung, eingeleitet durch ausführliche Informationen zu Herkunft und Aufbewahrung, Beschreibungen, Inhaltsangaben, Diskussion und Begründung der jeweils vorgeschlagenen Datierung sowie eine Bibliographie und Hinweise auf Abbildungen. Abgerundet wird der Band durch eine Bibliographie und zwei Konkordanzen: die behandelten Handschriften nach der „neutestamentlichen Nummer“ (d. h. der Gregory-Aland Nummer) und nach der „Bezeichnung der Handschrift“.

Eine vergleichbare Sammlung von frühesten ntl. Handschriften haben bereits P. W. Comfort und D. P. Barrett 1999 vorgelegt (*The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, A Corrected, Enlarged Edition of *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Wheaton, IL 2001). Die Anzahl der dort berücksichtigten Handschriften beschränkt sich allerdings auf 69. Sie bietet damit 35 weniger als die vorliegende Sammlung, die neben den Neufunden der letzten Jahre (besonders Papyri P116ff) auch die Handschriften des 4. Jh.s hinzunimmt, wohingegen C. und B. als *terminus ad quem* das Jahr 300 festlegten.

Vergleichbar ist auch der virtuelle Handschriften-Lesesaal (NT.VMR [New Testament Virtual Manuscript Room]), den das Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster konzipiert hat und in dem Handschriftenbilder, Transkripte und Beschreibungen der ntl. Handschriften zugänglich gemacht werden (<http://ntvmr.uni-muenster.de>). Für die Arbeit an antiken Handschriften ist es wünschenswert und auch gewinnbringender, Transkripte direkt mit den entsprechenden Handschriftenphotos vergleichen und überprüfen zu können. Obschon J. dies in Ansätzen auf der CD-ROM verwirklicht hat, beschränkt er sich in dem vorliegenden Buch lediglich auf Verweise auf Abbildungen. In Zeiten der Digitalisierung und globalen Vernetzung ist jedoch eine direkte Gegenüberstellung von Bildern und Texten leichter zu realisieren; diese im NT.VMR erstmals präsentierte Nebeneinanderstellung ermöglicht damit einen einzigartigen Zugang zu den Quellen.

Die vorliegende Sammlung von J. bietet die Handschriften nicht in der erwarteten numerischen Reihenfolge, sondern nach einer vermeintlichen Chronologie in drei Gruppen: 1. Handschriften von ca. 50 bis 150 n. Chr., 2. Handschriften von ca. 150 bis 300 n. Chr. und 3. Ausgewählte Handschriften ab dem Ende des 3. Jh.s./Anfang des 4. Jh.s. Die Datierung von Handschriften kann jedoch nur sehr selten auf nachweisbare Fakten zurückgreifen; zielführend ist in den meisten Fällen die vergleichende Paläographie, durch die aber oftmals nur ein – wenn auch hohes – Maß an Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann. Zudem sind Datierungen „unwillkürlich auch von persönlichen Vorlieben mitgeprägt“, wie der Vf. zugeben muss (25), der selbst überwiegend eine frühere als die allgemein übliche präferiert: Bei fast der Hälfte der Handschriften weicht er von der im Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2012) verzeichneten ab und widerspricht somit den weithin anerkannten bisherigen Forschungsergebnissen. Für die Datierung der übrigen Handschriften wird häufig eine

kaum zu stützende Präzisierung auf den Anfang oder das Ende eines Jh.s vorgenommen (947–949). Datierungsdifferenzen in der Literatur werden jeweils in den Einleitungen ausführlich zusammengestellt und diskutiert, in seinem Ergebnis kommt der Vf. jedoch in den meisten Fällen nicht über vage Aussagen und Empfehlungen hinaus. Die z. T. zweifelhaften Datierungen haben wiederum Einfluss auf die Datierung anderer Handschriften, zu denen paläographische Ähnlichkeiten aufgezeigt werden (z. B. Nr. 1.14, P87; Nr. 2.17, P69); notwendigerweise führen aber unsichere Prämissen zu noch unsicheren Konsequenzen. Als möglicherweise älteste Handschrift wird der Kodex, zu dem P4, P64 und P67 gehören (sollen), an den Anfang gestellt – entgegen der allgemeinen Ansicht, die diese Handschrift in das 2./3. Jh. datiert. Obgleich der Vf. um die Unsicherheit dieser Frühdatierung weiß („Eine Datierung [...] gegen Ende des 1. Jhs. oder vielleicht sogar noch etwas früher sollte daher nicht ausgeschlossen werden.“ [32]), hält er gleichwohl diese und andere, ähnlich unbestimmte für sicher genug, um auf deren Basis eine chronologische Anordnung vorzunehmen. Damit wird eine zeitliche Reihenfolge suggeriert, die nicht nachweisbar ist. Neue unwiderlegbare Argumente für eine frühere Datierung können kaum geliefert werden. Die chronologische Anordnung kann daher nicht mehr sein als ein Vorschlag und eine Diskussionsgrundlage. Die Nutzung der Edition als Nachschlagewerk für die Handschriften selbst wird dadurch jedoch unnötig erschwert.

Den Hauptteil des Werkes bilden die Transkriptionen der Handschriften, die mit großer Sorgfalt erstellt worden sind, offenbar geleitet von großer Zurückhaltung in der Lesung unsicherer Buchstaben(reste) – die Verzeichnung unsicherer Lesungen durch Unterpunkte führt bekanntermaßen oftmals zu Differenzen in den Transkripten, vielfach ist sie von persönlichem Empfinden geprägt. Am Rand vermerkt werden Angaben zu den Korrekturen in der Handschrift und zu Abweichungen von der *Editio princeps* sowie Hinweise auf die korrekte Schreibweise von orthographischen Abweichungen oder Fehlerlesarten (oftmals Itazismen). Textkritisch bedeutend ist die Verzeichnung der Abweichungen vom Standardtext.

Die Übersetzungen basieren auf der Interlinearübersetzung des NT von E. Dietzfelbinger (2003) und bieten jeweils unter der griechischen Textzeile eine deutsche Wort-für-Wort-Übersetzung. Diese hält sich eng an die Grundbedeutung der einzelnen Wörter in dem gleichzeitigen Bemühen, eine gewisse Verständlichkeit des deutschen Textes zu wahren, und folgt weitestgehend der Satzstruktur des Griechischen. (Was allerdings an den Zeilenenden bisweilen zu seltsamen Worttrennungen führt!) Der deutsche Text dient als Verständnishilfe, die gerade in Zeiten zurückgehender Griechischkenntnisse sicherlich wertvoll ist; jedoch kann er nicht die für die wissenschaftliche Arbeit an den griechischen Texten unabdingbare Sprachkompetenz ersetzen.

Die Zeilen der Texte und jeweiligen Übersetzungen werden ohne optische Trennungshilfen fortlaufend untereinander gesetzt, markiert lediglich durch die marginale Zeilenzählung. Dies führt zwar zu einem, oberflächlich betrachtet, einheitlichen Schriftbild, erschwert aber nicht unerheblich – v. a. bei überwiegend griechischen Kleinbuchstaben (z. B. 379.559) – die Lesbarkeit des Textes und auch das ohnehin schwierige Auffinden bestimmter Verse.

Ein Werk dieses Umfangs und dieser Materialdichte kann nicht frei von Fehlern sein, meist jedoch von geringerer Bedeutung. Lediglich auf ein Versehen in der Bibliographie soll verwiesen werden: Die Autoren D. C. Parker und Don Barker werden irrtümlich beide unter Barker, D. C. geführt. Ergänzend kann noch auf einige Fragmente von P75 hingewiesen werden, die im Institut für Neutestamentliche Textforschung identifiziert und im *Museum Helveticum* (64, 2007, 22–41) publiziert wurden.

Mit seinen (Früh-)Datierungen der ntl. Handschriften und der Annahme, dass es sich bei den in Qumran gefundenen Fragmenten 7Q5 = Nr. 1.5 und 7Q4 = Nr. 1.12 sowie P. Antinoopolis 2.54 = Nr. 2.13 um ntl. Texte handelt, vertritt der Vf. Thesen, die den mehrheitlich in der Forschung anerkannten Ergebnissen widersprechen. Diese können nur als Grundlage für weitere Diskussionen verstanden und gewertet werden. Von großem Nutzen ist die umfangreiche und detaillierte Materialsammlung, die der Vf. jeweils in den Einleitungen zu den einzelnen Handschriften zusammenstellt.

Münster

Marie-Luise Lakmann

López Díaz, Rosa María: Kolossische Paränese und Christuslied. Christliche Praxis und ihre theologische Begründung. – Berlin: Logos 2014. (XIV) 382 S., kt € 47,50 ISBN: 978–3–8325–3514–8

Das Buch geht auf eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn zurück, die von Hans-Jürgen Findeis betreut wurde. Die Arbeit befasst sich mit dem Verhältnis von Christologie und Ethik im Kolosserbrief und vertritt die These, dass das „Christuslied“ (= Kolosserhymnus, Kol 1,15–20) die christologischen Themen entfaltet, die im weiteren Schreiben als ethische Perspektiven die Paränese bestimmen. Die Arbeit verfolgt aber nicht nur die genannte Fragestellung, die innerhalb der ntl. Exegese ihre Antwort findet. Sie hat sich ein weiteres Ziel gesteckt. Anhand des Kolosserbriefs und der darin zu entdeckenden Verhältnisbestimmung von Christologie und Paränese soll ein Modell für das Verhältnis des christlichen Glaubens zur pluralen Gesellschaft der Gegenwart entwickelt werden. Unter exegetischen Gesichtspunkten sind demnach Ausführungen zu dem viel diskutierten Verhältnis von Christologie und Ethik in der paulinischen und nachpaulinischen Theologie zu erwarten, während unter gegenwartstheologischer Perspektive die Beziehung von ethischer Urteilsbildung in postsäkularen Gesellschaften und einer aus dem Kolosserbrief gewonnenen Lebensgestaltung unter dem Primat der Christologie zu verhandeln ist.

Die Einleitung (3–28) informiert über Begriffe, Fragestellungen und Aufbau der Arbeit. Problemstellungen der Forschungsgeschichte werden gestreift, nicht aber auf die Forschungen zum Kolosserbrief konzentriert. Vielmehr werden auch Fragen der paulinischen Ethik in den Blick genommen, wie etwa die nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Paulus (10f). Die Aktualität des Untersuchungsgegenstandes wird darin gesehen, dass Christen heute wie damals in einer Gegenwart lebten, „in der die Christen ständig mit anderen Religionen oder Weltanschauungen konfrontiert werden, und innerhalb der religiös-weltanschaulichen und kulturell-gesellschaftlichen Vielfalt treu der christlichen Tradition des Glaubens leben wollen“ (7).

Der erste Teil behandelt „Perspektivisch-exegetische Ansätze zur Begründung der neutestamentlichen Paränese“ (29–66). Es werden theologisch-ethische Konzeptionen von Eid, Hoffmann, White, Collange und Pastor Ramos vorgestellt und gegeneinander abgewogen. Die Auswahl wird nicht näher begründet und der Vergleich bleibt im Ergebnis offen, d. h. es wird den nachfolgenden Überlegungen keine der behandelten ethischen Konzeptionen zugrunde gelegt (62–66).

Im zweiten Teil des Bandes „Ethische Pluralität im Sinnhorizont der Verfasser und Adressaten“ (67–79) werden im Grunde die Einleitungsfragen zum Kolosserbrief behandelt: Verfasser, Adressaten, Pseudonymität. Die Vf.in wertet v. a. die Forschungsliteratur aus. Der Kolosserbrief sei „eine Botschaft des gestorbenen Paulus“ und von einem „Kolosserverfasser“ geschrieben (77). Die Arbeit vertritt dabei eine dreifache Fiktionalitätsthese: Weder stammt der Brief von Paulus (Autorenfiktion) noch wurde er nach Kolossae gesendet (Adressatenfiktion) noch gab es die in ihm beschriebenen Konflikte tatsächlich (Anlassfiktion). Es handele sich vielmehr um einen Brief, der zeigen wolle, dass das Evangelium für die ganze Welt gedacht sei (77f).

Der dritte Teil behandelt „Die Eingliederung der Mahnrede in die thematische Struktur des Kolosserbriefes“ (81–104): Unter Mahnrede versteht die Vf.in keine Gattung, die etwa als weisheitliche Mahnrede bestimmten Strukturgesetzen folgt und sich klar abgrenzen lässt, sondern die Summe von Aussagen des Kolosserbriefs, die einen ethischen Impuls erkennen lassen. Auf dieser Basis werden die Aussagen des Kolosserbriefs gesichtet und das Ergebnis in einer Tabelle (102) zusammengefasst.

Der vierte Teil umfasst „Die kolossische Mahnrede im Kontext ihres religiös-philosophischen Sinnhorizonts“ (105–267): Dieser sehr umfangreiche, dreiteilige Abschnitt geht zunächst die Texte des Kolosserbriefs, die der „Mahnrede“ zugewiesen worden waren, durch, untersucht deren religionsgeschichtlichen Hintergrund und das Verhältnis zu den „Protapaulinen“ (105–234). Die schematische Arbeitsweise bringt es mit sich, dass Wiederholungen und Redundanzen nicht ausbleiben. Im Großen und Ganzen wird auch hier die verfügbare wissenschaftliche Literatur angemessen ausgewertet. Eigenständige Textanalysen, die zur Vertiefung des Verständnisses beitragen könnten, finden sich allerdings nur im Ansatz. So bleibt etwa der umfangreiche Abschnitt zu den Tugend- und Lasterkatalogen letztlich unentschieden, ob in diesen Neues oder doch eher Typisches zu finden ist (157–196). In einem zweiten Schritt wird der „Sinnhorizont“ des Kolosserbriefs diskutiert (234–255), indem Vorstellungen, die der „Kolosserverfasser“ äußert, erläutert werden. Die Auswertung dieses Teils (255–267) kommt zu dem Ergebnis, die Paränese des Kolosserbriefs sei zwar von der hellenisierten jüdischen Weisheitstheologie, der Stoa und dem Mittelplatonismus geprägt, aber doch „christianisiert“ (266).

Der fünfte Teil „Motivische Perspektiven zur theologischen Begründung der Paränese“ (269–309) bestimmt nun das Verhältnis von Christologie und Paränese näher, indem eine Gruppe von fünf christologischen „Themen“, gewonnen aus dem Kolosserhymnus, und eine Gruppe von fünf ethischen „Perspektiven“, entwickelt im Horizont der christologischen Themen und erarbeitet aus den ethischen Aussagen des Briefes, zueinander in Beziehung gesetzt werden (Tabelle, 308f). Die Ethik gründe nicht nur argumentativ in der Christologie im Sinne eines Indikativs, sondern sei auch, vermittelt über die christologisch bestimmten Perspektiven, durch die Gehalte der Christologie geprägt, sodass auch der Imperativ bzw. die Ethik durch das im Hymnus thematisierte Geschehen beeinflusst sei. Die Ethik des Kolosserbriefs sei demnach nicht konventionelle hellenistisch-jüdische

Ethik, sondern „Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes“ und „Teilnahme an den Eigenschaften des Christus“ (307).

Der sechste Teil „Ertrag“ (311–350) wiederholt noch einmal knapp die Grundlinie der Arbeit und schließt mit Überlegungen zu „Dialogischen Perspektiven für eine plurale Gesellschaft“ (344–350). Die Vf.in kennt in der pluralen Gesellschaft nur zwei Gruppen, Christen und Nichtchristen, letzteren bietet sie ein „Wachsen in der Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung“ an (348).

Es ist nicht ganz einfach, den Ertrag dieser Arbeit zu bestimmen. Jedenfalls gelingt es ihr, den Kolosserhymnus in einer neuen Weise zu den ethischen Aussagen des Schreibens in Beziehung zu setzen. Die Interpretationen der ntl. Texte orientieren sich an der neuesten Literatur, die mit einer gewissen Vorliebe für Arbeiten, die im Kolosserbrief ein in jeder Hinsicht (Autor, Adressaten, Anlass) fiktionales Schreiben sehen, ausgewertet wird. Die Verengung der Ethik des Briefs auf Begriffe und Themen, die dem Kolosserhymnus entnommen werden, überzeugt hingegen nicht. Die Herausforderung, die die am Paradigma der Unterordnung orientierte Haustafel (Kol 3,18–4,1) einer solchen Sichtweise bereitet, wird nicht wirklich gemeistert (besonders 224). Auch bleibt eine Spannung unbeachtet, die die dringend der Klärung bedurft hätte: Die ethischen Forderungen des Kolosserbriefs, etwa die Tugend- und Lasterkataloge, lassen gegenüber anderen ntl. Texten nur wenig Originelles erkennen, die Christologie hingegen und damit der Kolosserhymnus führen Ansätze der unumstrittenen Paulusbriege entschlossen über diese hinaus. Schließlich ändert auch die anregende Neustrukturierung des Verhältnisses von Christologie und Ethik im Kolosserbrief nichts an der bekannten Schwäche der paulinischen und nachpaulinischen Ethik, dass sie zwar vehement zu einem „neuen“ ethisch verantwortlichen Handeln auffordert, dabei aber im Verhältnis zur Ethik der Stoa und zur hellenistisch-jüdischen Synagoge kaum Neues an materialer Ethik vorzubringen hat. Das Stellenregister beschränkt sich auf den Kolosserbrief und enthält nur wenige Informationen, die über das detaillierte Inhaltsverzeichnis (VII–XIII) hinausgehen.

Marburg

Lukas Bormann

Bedenbender, Andreas: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der jüdische Krieg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 551 S. (Studien zu Kirche und Israel, Neue Folge, 5), geb. € 38,00 ISBN: 987–3–374–03265–5

Bereits im Vorwort seiner im März 2013 vom Fachbereich für Kulturwissenschaften der Univ. Paderborn angenommenen Habilitationsschrift *Frohe Botschaft am Abgrund* bezeichnet Andreas Bedenbender das MkEv als Krisendokument, das verfasst wurde als Reaktion auf die Katastrophe des jüdischen Krieges (66–70 n. Chr.), der mit der Zerstörung des Tempels endete. Hierbei gliedert der Vf. seine Argumentation in vier Hauptteile:

Im ersten Teil (1–162) versucht er nachzuweisen, Markus habe die Kreuzigung Jesu als Allegorie des jüdischen Krieges dargestellt. Die Zerstörung Jerusalems und das mit ihr verbundene Massensterben habe im frühen Christentum die Frage aufgeworfen, ob die Auferstehungsbotschaft eine Illusion gewesen sei und Jesus dementsprechend ein falscher Messias. In diesem Zusammenhang bezeichnet B. den jüdischen Krieg als „Praetext des Markusevangeliums“ (31). Die „poetische Verfremdung“ der Tempelzerstörung sei generell ein im Frühjudentum gängiges Verfahren. B. verweist in diesem Zusammenhang auf 4. Esra und Paraleipomena Jeremiae. In einem weiteren Schritt macht B. deutlich, dass das MkEv sich nicht an eine bestimmte „markinische“ Gemeinde richtete, sondern an die christliche Ökumene, die als überregionaler Sozialverband beschrieben wird, „der sich in der Nachfolge des Zwölferkreises der Apostel sah“ (71). Im Folgenden schließt B. ausgehend von Mk 4,10–13.21–25.33f darauf, dass Allegorie und Ironie literarische Strategien des Evangelisten seien. Weitere Ergebnisse dieses Kap.s sind die Thesen, dass das MkEv ein jüdischer Text sei und der Evangelist selbst ein Mann gewesen sein müsse.

Im zweiten Hauptteil (163–277) stellt B. Beobachtungen zu ausgewählten Ortsangaben des MkEv an. Ausgangspunkt ist hier die Untersuchung des Begriffs „éremos tópos“ („wüster Ort“ – Mk 1,35.44; 6,31f). Diesen versucht B. als Anspielung auf den (zerstörten) Tempel zu erweisen. Die Auslegung von Mk 15,33–39 soll zeigen, dass das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz ironisch gemeint sei und die Kreuzigung Jesu nach Markus deutlich mache, Jesus sei dadurch mit der Passion seines jüdischen Volkes verbunden, „welche in den Massenkreuzigungen des jüdischen Krieges ihr schreckliches Sinnbild fand“ (215). Die Erwähnung von Caesarea Philippi (Mk 8,22–33) – ein Ort, der Josephus zufolge im *jüdischen Krieg*, besonders in den Jahren 67–70, eine wichtige Rolle gespielt hat – weist nach B. darauf hin, dass Markus den Passionsweg Jesu in Reaktion auf den Weg der Flavii entworfen habe (274). Auf diese Weise verschränke Markus die Geschichte seines Jesus mit der des jüdischen Krieges.

Im dritten Hauptteil (279–360) zeigt B., dass der mk Jesus zwischen Römern und Zeloten anzusiedeln ist. In diesem Zusammenhang vergleicht B. die Heilungsgeschichten von Mk 7,31–37 und 8,22–26, in denen Jesus mit Speichel heilt,

mit den Überlieferungen des Tacitus und des Sueton, wonach auch Vespasian Menschen mit seinem Speichel geheilt habe. Daraus schließt B., es gehe hier Markus nicht um Überbietung, sondern um Unterminierung der Werteordnung, die in solcher Macht den Gipfel des Glücks erblickte, „mittels paradoxer Kontraste“ (295). Jesu Weg nach Golgatha stehe dem Triumphzug des Kaisers diametral gegenüber. Markus habe „aus einem gewissen Faible für Kontraste“ Jesus punktuell im Gegenüber zu dem verkündigten Vespasian geschildert (297). Dabei werde Jesus ausdrücklich von den Zeloten abgegrenzt. B. zufolge wird Jesus aber als Zelot hingerichtet: er scheitert „an der Tempelfrömmigkeit und am Messiasglauben der Massen – gerade an den Phänomenen also, die sich im jüdischen Krieg so verhängnisvoll bemerkbar machten“ (309).

Der vierte Hauptteil (361–474) umfasst „Exkurse und Beigaben“. Eine kurze Zusammenfassung (475–489) schließt die gesamte Arbeit ab.

Bereits im Vorwort räumt B. ein, dass die vorliegende Arbeit auf einer Reihe von eigenen Aufsätzen basiere (VII). Tatsächlich finden sich in der Bibliographie nicht weniger als 14 Titel des Vf.s. Dass der Vf. selbst nicht im Autorenregister erscheint, könnte eigener Bescheidenheit entspringen; zugleich ist dadurch – zumindest auf den ersten Blick – auch formal nicht ersichtlich, in welchem Maß die Habilitationsschrift von eigenen Vorarbeiten abhängig ist.

Das Problem der Hauptthese besteht von vornherein darin, dass die Tempelzerstörung im MkEv praktisch nicht erwähnt wird. Der griechische Begriff „naós“ (Tempel) findet sich – rein statistisch gesehen – bei Markus nur dreimal (zum Vergleich: bei Matthäus neunmal). Diesem Einwand begegnet B. mit der Behauptung, die Tempelzerstörung sei im MkEv „gleichsam ein schwarzes Loch inmitten seines Textes, welches, obschon unsichtbar, als Gravitationszentrum wirkt und so allen Elementen des Werkes ihre Position zuweist“ (178). Dagegen ist prinzipiell erst einmal nichts zu sagen.

Deshalb wird man einzelne Bausteine der Argumentation zu untersuchen haben: Nicht unproblematisch ist bereits die Behauptung, die Passionsgeschichte des MkEv sei eine Allegorie auf den jüdischen Krieg. Die beiden vorgeblichen Parallelen (4. Esra, Paraleipomena Jeremiae) sind spätere Texte, die außerdem entweder als Vision mit Hilfe eines Deuteengels (4. Esra) bezeichnet werden oder ausdrücklich mit Hilfe der ersten Tempelzerstörung (Jahr 587/6 v. Chr. – ParJer) allegorisch die zweite (70 n. Chr.) ansprechen. Dagegen gibt das MkEv keinerlei vergleichbare Deutungshinweise. Allein aus Mk 4,3–9.14–20 auf ein „allegorisches Potential“ des Markus zu schließen, scheint etwas dürftig. Schwierig ist ebenfalls die Behauptung eines historischen Geschehens als „Praetext“, insofern es hier wohl kaum um Intertextualität gehen kann. Deshalb ist auch die „Parallele“ zu Christa Wolfs *Kassandra* (20) nicht nachvollziehbar.

Immer wieder wird aber die Darstellung des jüdischen Krieges durch Josephus (verfasst 85–90 n. Chr. in Rom) als Quasi-Praetext verwendet. Tatsächlich ist einzig bei Josephus der Begriff „lestés“ (eigentlich: „Räuber“) die stehende Bezeichnung für die Zeloten und hinter dieser Identifikation steht zweifellos ein apologetisches Interesse gegenüber seiner römischen Leserschaft. Im rabbinischen Schrifttum sieht das ganz anders aus. B. interpretiert aber den Markustext immer wieder so, als stünden Vorstellungen des Josephus im Hintergrund. Ähnlich verfährt er auch im Hinblick auf Belegstellen bei Tacitus und Sueton (289–295). Hier wird im Zusammenhang mit den in Mk 7,31–37; 8,22–26 überlieferten Speichel-Wundern postuliert: „Die Erzählung von den Heilungswundern Vespasians kam offenbar gerade in der Zeit in Umlauf, in der auch das Mk-Ev entstand.“ (290)

Durchaus nachvollziehbar wird die Ökumene als intendierte Leserschaft des MkEv wahrscheinlich gemacht. Wenn dies aber der Fall ist, wird man sich fragen müssen, ob die Tempelzerstörung wirklich für die christliche Ökumene – und es ist damit zu rechnen, dass sich aufgrund der Missionstätigkeit des Paulus bereits in vielen heidenchristlichen Gemeinden ein christliches Selbstbewusstsein durchgesetzt hat – ein so traumatisches Erlebnis war, wie es B. glauben machen will, zumal der Jerusalemer Tempel bei Paulus nur als Anknüpfungspunkt für seine Argumentation eine Rolle spielt (vgl. nur 1 Kor 3,17; 2 Kor 6,16). Deshalb ist die Behauptung schwer nachzuvollziehen, der jüdische Krieg würde die Auferstehungsbotschaft in Frage stellen und Jesus als falschen Messias entlarven (478 vgl. 34.48.178 u. ö.).

Hin und wieder wird auch eindeutig über das Ziel hinausgeschossen – zwei Beispiele:

(1) B. zufolge hat Mk die Jesusgeschichte „subversiv“ erzählt und die „Großkirche“ (seit wann gibt es diese eigentlich?) habe dies nicht verstanden und das Evangelium „am Ende sogar [...] zur Richtschnur orthodoxer Theologie erklärt“ (152). Hier wird der Vorgang der Kanonisierung nicht nur viel zu einfach dargestellt, sondern auch unterstellt, erst die vorliegende Untersuchung habe – knapp 2000 Jahre nach

Abfassung des MkEv – die wirkliche Stoßrichtung des ältesten Evangeliums erkannt.

(2) Im 5. Kap. „Mutmaßungen über Markus“ (159–162) wird am Schluss folgendes konstatiert: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat mit der Vorstellung, dass der Sämann sich nach der Aussaat um nichts mehr kümmern müsse, weil automatisch alles wachse, sei „wohl nur einem Mann zuzutrauen“ (163f). Diese Überlegung fällt am ehesten unter die Rubrik „Frauenstammstischexegese“. Mit derartigen unsachlichen, männerfeindlichen Aussagen diskreditiert sich feministische Bibelauslegung – bei aller prinzipiellen Berechtigung – selbst.

Ob der Versuch, das MkEv mit dem Jüdischen Krieg derart zu verschränken, die Forschung revolutionieren wird, bleibt – trotz des Selbstbewusstseins der vorliegenden Untersuchung (152) – abzuwarten.

Bayreuth

Dietrich Rusam

Konrad, Matthias: *Das Evangelium nach Matthäus*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. (XVI) 507 S. (Das Neue Testament Deutsch, 1 [Neubearbeitung]), geb. € 49,99 ISBN: 978-3-525-51341-5

Nach längerer Zeit wird die altbewährte Kommentarreihe *Das Neue Testament Deutsch*, die auf eine allgemein verständliche Auslegung ntl. Texte abhebt, durch eine weitere Neubearbeitung aktualisiert. Auf für diese Reihe eher voluminösen 507 Seiten bietet der Heidelberger Neutestamentler Matthias Konrad eine dennoch kompakte Auslegung des ersten Evangeliums. Gemäß den Vorgaben der Reihe wird auf die Verwendung von Fußnoten oder der griechischen Sprache verzichtet. Im Fokus steht vorrangig die Kommentierung des biblischen Textes. Unter Berücksichtigung aktueller Matthäusforschung, zu denen K. selbst wesentliche Beiträge beisteuerte, wird eine Auslegung geboten, welche die literarisch-theologische Kreativität des Evangelisten in den Mittelpunkt stellt und diese zugleich in einen konkreten historisch-situativen Kontext integriert. Mithilfe der mt Jesusgeschichte soll einerseits Orientierung zur Gestaltung (Ethik) und zukünftigen Ausrichtung (Völkermission) christlicher Glaubenspraxis einer überwiegend judenchristlichen Gruppierung gegeben werden, andererseits soll der theologische Entwurf der mk Vorlage – Basis ist natürlich die Zweiquellentheorie – in entscheidenden Punkten (Christologie, Israelbezug, Relevanz der Tora, Jüngerbild) einer Revision unterzogen werden.

Die eigene Zugangsperspektive vermittelt K. mit drei Schlagworten: „Intratextualität“, „Intertextualität“ und „Inklusivität“ (1–2). K. will das MtEv zunächst als „durchkomponiertes“, „kunstvoll gestaltetes Ganzes und engmaschiges [...] Netzwerk“ vorstellen (1), das für mehrfaches, intensives Lesen oder Hören geschrieben wurde (Intratextualität). Zugleich soll die biblische Tradition Israels als bedeutender „Resonanzraum“ (1) für die Jesusgeschichte herausgestellt werden (Intertextualität). Gezeigt werden solle, „wie die Bezugnahmen auf die Schrift die Aussagen des Textes unterstreichen, akzentuieren oder gar anreichern“ (2). Schließlich betont K. im Anschluss an die Forschungen von Ulrich Luz die sog. Inklusivität des MtEv. Dieses erzähle nicht einfach nur eine historisch vergangene Geschichte, sondern lasse darin zugleich die unmittelbare Gegenwart seiner Erstrezipienten aufscheinen (2). Das Evangelium werde so als situativ bestimmter, binnenchristlich perspektivierter Text transparent, der spezifische Orientierung für die Gestaltung christlichen Glaubenslebens seiner Adressaten bieten möchte.

Diesem Programm zeigt sich zuerst die wohlthuend knappe Einleitung verpflichtet (1–24). Ihr Schwerpunkt liegt in der kondensierten Darstellung wesentlicher Grundaspekte mt Theologie (5–17). Diese werden von Ausführungen zu den üblichen Einleitungsfragen (Gliederung, Verfasser, Adressaten, Zeit, Ort der Entstehung) gerahmt (1–4; 17–24). Der Autor wird als christusgläubiger, jüdischer Schriftgelehrter profiliert (17f), in dessen mehrheitlich judenchristlichem Gemeindeumfeld kontrovers über die Legitimität einer Mission der Völker debattiert werde (18f). Dies geschehe vor dem Hintergrund eines massiven Konfliktes der Rezipienten mit ihrer jüdischen Umwelt (19f). Als weiterer Anlass für die Abfassung einer eigenen Jesusgeschichte wird die Verbreitung des MkEv im Gemeindeumfeld des Evangelisten angenommen. Das MkEv werde neben der nur hypothetisch rekonstruierbaren Spruchquelle Q als Quelle verwendet (20–22) und liefere die erzählerische Grundstruktur für das MtEv. Jedoch sei die Rezeption des MkEv durch Mt als „markuskritisch, wenn nicht als antimarkinisch zu klassifizieren“ (21). Das MtEv diene grundsätzlich der theologischen Korrektur entscheidender Aspekte mk Theologie und ziele letztlich darauf ab, das MkEv zu verdrängen. Entstanden sei das MtEv in den 80er-Jahren des 1. Jh.s n. Chr. in einem jüdisch-pharisäisch beeinflussten Umfeld, das K. auf das südliche Syrien, evtl. die Stadt Damaskus (bevorzugt gegenüber Antiochia am Orontes), eingrenzt (22–24).

Mit Überschrift (1,1) und Prolog (1,2–4,17) des MtEv sieht K. das Programm einer christologischen Neuausrichtung entfaltet (5–11; 25–58). Jesus von Nazaret werde anders als im MkEv als davidischer Messias vorgestellt (1,2–17,18–25), dessen Zuwendung zunächst Israel gilt, dessen Handeln jedoch auch die Heilshoffnung aller Völker erfülle (Abrahamssohnschaft). Dem israelzentrierten Heilshandeln Jesu eigne von Anfang an eine universale Dimension (1,3,5f; 2,1–12). Davidsohnschaft und die durch Geistzeugung und Jungfrauengeburt etablierte Gottessohnschaft Jesu dienen allein einem soteriologischen Ziel, der Erlösung von den Sünden (1,21) und der Zusage des Mit-Seins Gottes (Immanuel-Motiv). Von Anfang an gebe es Widerstand gegen diese göttliche Heilsmission, die vom religiösen wie politischen Führungspersonal Israels ausgehe. Ihr durchgängiger Vernichtungswille gegenüber Jesus (2,13; 12,14; 27,20) werde als „eigenmächtige Selbstbehauptung“ (41) desavouiert. Zum eigenen Machterhalt sei sie bereit, unschuldiges Leben zu opfern (2,13–16). Darin manifestiere sich ihre Heilsbedürftigkeit, die der Umkehr bedarf (3,1–12). Hoheit und Macht des Gottessohnes Jesus ordnen sich dagegen völlig dem Gotteswillen unter (3,13–17; 4,1–11), der im Beginn der israelzentrierten Heilsmission in Galiläa entsprechenden Ausdruck findet (4,12–17).

Diese Mission wird in 4,17–11,1 unmittelbar entfaltet (59–175). K. sieht hierin besonders den Aspekt der „Vernetzung von Christologie und Ekklesiologie“ betont, sodass Jesu Sendung „von Beginn an nicht als ein Einzelunternehmen intendiert ist“, sondern auf Bildung einer immer weiter wachsenden Heilsgemeinschaft ziele (59). Die Annahme heilvoller Zuwendung (4,18–22) habe ethische Konsequenzen (4,23–7,29). Diese äußere sich durch die Bindung an die umfassend gültige Tora Israels, unterwerfe sich zugleich aber der vollmächtigen und damit definitiven Gesetzesauslegung Jesu (Doppelgebot der Liebe und Barmherzigkeit als hermeneutisches Zentrum der Tora). Jesu vollmächtiges Handeln werde in 8,1–9,35 in ekklesiologischer Perspektive präsentiert. Seine Zusage der Sündenvergebung sowie die barmherzige Hinwendung zu Sündern und religiösen Außenseitern sollen das Profil der Jüngergemeinde bestimmen. Jesu Handeln werde zum Leit- und Vorbild missionarischen Jüngerhandelns, zu dem diese von Jesus selbst beauftragt werden (9,36–10,15). Dieses könne Bedrängnis und Verfolgung mit einschließen (10,16–11,1). Kompromisse seien hier im Sinne einer radikalen Bindung an Jesus ausgeschlossen (10,34–37).

Der Abschnitt 11,2–16,20 widmet sich nach K. primär den Reaktionen auf Jesu Wirken in Israel (176–264). Die Erzählung werde von der einleitenden Täuferfrage bestimmt, ob Jesus tatsächlich der Christus sei (11,2–6). Dem korrespondiere am Ende dieses Abschnitts das Petrusbekenntnis (16,13–20), welches die definitiv gültige Antwort auf diese Frage liefere. Negative Reaktionen auf Jesu Mission (12,1–50; 13,53–14,12; 15,1–20) verbinden sich sowohl mit weiteren Erweisen der göttlichen Vollmacht Jesu (14,13–36; 15,21–39) als auch mit der Frage danach, wer Jesu Botschaft eigentlich verstehen könne bzw. wem Verstehen zuteilwerde (13,1–52). Diesem Verstehen würden die Jünger Jesu zugeführt, während Pharisäer und Sadduzäer als Verstehensverweigerer gebrandmarkt seien (16,1–12). Kontrastiert werde dies durch das vollgültige Bekenntnis Petri zur davidischen Messianität Jesu (16,13–20). Ein spezifisches Petrusamt, gar in einem dauerhaften Sinne, könne daraus aber nicht abgeleitet werden (264), da Petrus faktisch nur wiederhole, was der Zwölferkreis in 14,33 schon insgesamt bekannt habe. Dieser Kreis mit Petrus als dessen Symbolfigur sei „Keimzelle“ (11) und damit Fundament der nachösterlich etablierten universalen Ekklesia.

Mit dem Abschnitt 16,21–20,34 (265–319) werde nach K. in Anlehnung an Mk 8,31–10,45 die Passion Jesu vorbereitet. Leiden und Dienst werden als „Signaturen der Christuskirche“ ausgewiesen (265). Der Konnex von Messianität und Leiden müsse den Jüngern mit Petrus an der Spitze erst erschlossen werden (16,21–23; 17,22f; 20,17–28). Der Fokus richte sich noch stärker auf ethische Unterweisung (16,24–28; 17,9–13,19f,22f; 18,1–35; 19,10–12,23–20,28), konkret an Anforderungen für die Jesusnachfolge und wesentliche Kennzeichen der Jüngergemeinschaft. Dazu gehören Demut und Statusverzicht (18,1–5), aber auch grenzenlose Vergebungsbereitschaft (18,21–35), verbunden mit der gemeindlichen Vollmacht zur Sündenvergebung (18,15–20). Der Evangelist zeichne ein durchaus kritisches Bild der Ekklesia seiner Zeit. Viele Gläubige seien im Hinblick auf ihre Lebensführung unsicher oder schwankend und stünden in der Gefahr, auch durch innergemeindliche Lieblosigkeit vom Glauben abzufallen (18,6–9); ihnen gilt es nachzugehen und sie zu reintegrieren (18,10–14). Formen dieser Lieblosigkeit können sich jedoch auch im Umgang mit Ehefrauen und Kindern zeigen (19,1–15), allgemein aber auch unsolidarisches Verhalten meinen (20,1–16). Schließlich stehe auch die Bindung an materielle Güter einem christusgläubigen Leben entgegen (19,16–26). Ziel sei eine Christusgemeinde, deren egalitäre Struktur jedes Herrschaftsgedebaren ausschließe, weil sie als Gemeinschaft gegenseitigen Dienstes gestaltet sei (20,17–28). Ihr Vorbild sei der barmherzige Davidsohn Jesus (20,29–34).

Der Abschnitt 21,1–25,46 (320–395) dient nach K. der radikalen Abrechnung mit den Gegnern Jesu, insbes. den religiösen und politischen Autoritäten des Volkes Israel. Dazu zählen jetzt auch die Einwohner Jerusalems, obwohl diese Jesus zunächst als Davidsohn in Jerusalem begrüßen (21,1–11). Im Rahmen dieses Konfliktes präsentiere sich Jesus wie in 5,1–9,34 als Lehrer und Heiler seines Volkes, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge (21,1–17: der heilende Jesus; vgl. 21,15; 21,23–22,46: der lehrende Jesus; vgl. 21,23). Die Ablehnung Jesu im religiösen Zentrum Israels führe nicht nur zum Untergang Jerusalems (23,37–39) – ein Ereignis, auf das der Evangelist schon zurückblickt –, sie impliziere auch, dass der Tempel als Stätte heilvoller Gottespräsenz ausgedient habe (24,1–2). Die Rede gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (23,1–39) wird wesentlich von ihrer binnenchristlichen Intention her betrachtet (23,1–12): Die Ekklesia soll sich selbst als „geschwisterliche Sozialstruktur“ (356) organisieren, mit totalem Verzicht auf Statusstreben. Zugleich müsse konzediert werden, dass die Darstellung von Pha-

risieren und Schriftgelehrten in 23,1–39 polemisch-verunglimpfenden Charakter habe. Dieser lasse sich freilich dem historisch-situativen Kontext des Evangelisten zuschreiben, in der das nichtchristliche, pharisäische geprägte Judentum als reale Bedrohung eigener christlich-jüdischer Gemeinden wahrgenommen wurde. Die Drastik mancher Äußerung weist K. der Heilssorge des Evangelisten zu, für den einzig der Weg Jesu in das Himmelreich führe (366). Kapitel 24,3–25,46 rücken die eschatologische Perspektive in den Vordergrund. Die Präsentation der Endereignisse (24,3–31; 25,31–46) diene als Rahmen für einen großen paränetischen Mittelteil, dessen Kernanliegen der Aufruf zu eschatologischer Wachsamkeit sei (24,32–25,30). Heilsentscheidend sei schließlich eine Praxis von Werken der Barmherzigkeit (25,31–46), weil sie als „Dienst“ an Christus zu verstehen seien (395). Der Evangelist zeichne das Bild eines Königs und Weltenrichters, der unmittelbar mit den Notleidenden solidarisch sei.

Passion und Ostererzählungen (26,1–28,20) bilden als zusammenhängende Erzähleinheit den letzten Abschnitt des Evangeliums (396–466). Die Passionsdarstellung zielt auf das Zusammenbinden der ständig präsenten Hoheit des Gottessohnes mit seinem schmachtvollen Kreuzesgeschick. Erkenntnisleitend sei hier das Gehorsamsmotiv. Die Schuld an Jesu Tod tragen jedoch die Führer des jüdischen Volkes mitsamt der Einwohnerschaft Jerusalems. Auf die Einwohner Jerusalems, und nur auf diese, sei der Blutspruch 27,25 zu beziehen (435–437); eine (dauerhafte) Gesamtschuld Israels werde vom Evangelisten gerade nicht postuliert (437). Die gerichtliche Folge für die Bluttausgabe sei unmittelbar in der Zerstörung Jerusalems durch die Römer zu sehen (436f). Die mit Ostererzählungen weisen den Weg fort von einem dem Gericht anheimfallenden Jerusalem nach Galiläa (28,1–10). Die zumindest erzählerische Ersterscheinung Jesu vor Frauen belege nach K., „dass man gerade nicht von einer generellen Verdrängung der Rolle [...] von Frauen in den späteren Dekaden der Entstehung der ersten Gemeinden sprechen kann“ (456). Die mit Behandlung des Motivs vom leeren Grab (27,62–28,15) sieht K. kritisch. Hier werde die historisch nicht abzusichernde Erfahrung des Osterglaubens mithilfe der Erzählung vom leeren Grab, welche durch nicht-christusgläubige Zeugen erweitert sei (28,11–15), zu einem verobjektivierten und damit abgesicherten Faktum erklärt (458f). Höhepunkt des Evangeliums sei schließlich der Missionsbefehl des Auferstandenen an seine Jünger (28,16–20), alle Völker durch Taufe und (anschließende und fortdauernde) Unterweisung in der Lehre Jesu als Ecclesia zusammenzuführen. Auf Jesu dauerhaften Beistand könne sich diese Gemeinschaft verlassen, weil seine Heilsmission schon seit Anbeginn der Schöpfung bzw. seit Abraham göttlich verbürgt sei. Dies wolle das „Buch des Ursprungs“ (1,1) erzählerisch vermitteln (466).

K. liefert mit diesem Kommentar eine in sich schlüssige, inhaltlich überzeugende und sehr gut lesbare Interpretation des ersten Evangeliums. Das theologische Anliegen des Mt wird im Rahmen eines klar definierten historisch-situativen Kontexts pointiert vorgestellt. Zugleich erweist sich K. als durchaus kritischer Begleiter seines Evangelisten, der aus heutiger Sicht problematische Texte unmittelbar anspricht, ohne in Apologetik abzugleiten. Die von K. hervorgehobene anti-mk Tendenz des MtEv wird der Kanonfrage des NT neuen Diskussionsstoff bieten. Besonders hilfreich für den aktuellen Diskurs zu Gestalt und Aufgabe von Kirche erweist sich K.s Konturierung mit Ekklesiologie. Jenseits einer Diskussion um Relevanz und Reichweite des Petrusbekenntnisses wird Kirche als strukturell egalitäre Solidar- und Dienstgemeinschaft beschrieben. Ihr ethischer Kern bestehe im barmherzigen Handeln gegenüber allen Notleidenden und Benachteiligten, wobei Kirche sich jeder Form von Herrschaftsgebaren oder Lieblosigkeit zu enthalten habe. Wenn etwas an diesem Kommentar kritikwürdig erscheint, so ist es die Neigung von K. zu teils ausufernden Belegen aus der biblischen, apokryphen wie paganen Primärliteratur. Gerade Letztere werden einem allgemeineren Leserkreis kaum zugänglich sein. Ein knappes Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (467–479; 471–475) sowie ein ausführlicheres Stellenregister (476–507) schließen den Kommentar ab. Insgesamt sei diesem äußerst anregenden Kommentarwerk eine möglichst große Leserschaft gewünscht.

Bonn

Stefan Schapdick

Kirchen- und Theologiegeschichte

Gemeinhardt, Peter: *Die Kirche und ihre Heiligen*. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VIII) 416 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 90), pb. € 89,00 ISBN: 978-3-16-152717-3

Der hier zu besprechende Band versammelt die Aufsätze des Göttinger evangelischen Kirchenhistorikers Peter Gemeinhardt aus den Jahren 2008 bis 2013, die deutlich erkennen lassen, dass seine Forschungsschwerpunkte im Bereich der antiken Ekklesiologie und Hagiographie liegen. Nicht nur praktisch-theologische Entwürfe wie der von Manfred Josuttis – so G. – sehen die Kirche in einer Grundspannung zwischen phänomenologischen Beschreibungen in ihren Strukturen und Organisationsformen und dem, was jenseits des Sichtbaren und Verfügbaren als „Gemeinschaft der Heiligen“ immer auch unter Kirche verstanden

werden soll, sondern eben auch Kirchenhistoriker. Dementsprechend formuliert G. sein Anliegen: „Das vorliegende Buch handelt vielmehr in kirchengeschichtlicher Perspektive von der Beobachtung, dass die skizzierte Grundspannung [...] auch für frühere Epochen prägend war, und dies insbesondere für die Spätantike.“ (2)

Vollkommen zu Recht geht G. davon aus, dass das, was Kirche war oder sein sollte, auch damals genauso auszuhandeln war wie das, was als das authentisch Christliche anzusehen sei, weswegen sich in der Spätantike ein breiter und kontroverser hagiographischer Diskurs entwickelte. Knapp zusammengefasst kreisen die Aufsätze auf der einen Seite um das Themenfeld der „Volkskirche“ – ein nicht ganz einfacher Begriff für die Spätantike, wie später noch zu zeigen sein wird – und um das der „Gemeinschaft der Heiligen“ auf der anderen Seite. Dazu tritt mit der Bildung (G. ist einer der Initiatoren des Göttinger Courant Forschungszentrums EDRIS [Bildung und Religion von der frühen römischen Kaiserzeit bis zur klassischen Epoche des Islam]) ein weiteres Feld, durch das sich schließlich vier größere Komplexe zur Gliederung der Aufsätze ergeben.

Der erste Komplex ist überschrieben mit: „Die christliche Kirche in der Spätantike – Anspruch und Wirklichkeit“ (19–128; allerdings heißt es in der Einleitung etwas anders) und erschließt dem Leser den gesamten Band. Die hier gruppierten Aufsätze zeigen den Weg des antiken Christentums zur „Volkskirche“ auf, beschreiben dann unter dem schönen Titel: „Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum“, wie vielfältig die religiösen Optionen auch für antike Christen waren, konzentrieren sich auf die Zuordnung von heiliger Kirche, der versammelten Gemeinde und den besonderen Christen als den Heiligen, machen mit dem Bischof Athanasius von Alexandria gleichsam die Probe aufs Exempel und loten die Nähe der Geistlichen zur politischen Macht aus.

Die Aufsätze des zweiten Themenkomplexes (129–218: „Imitatio Christi: Märtyrer und Martyriumsdeutungen“) beschäftigen sich mit einer spezifischen Konzeption dieser besonderen Christen als Märtyrer und Blutzügen. Es wird und wurde darüber debattiert, wer mit Recht so genannt werden durfte, wie sich diese Auffassung von der Antike bis zur Reformation entwickelte und auf welche Weise die Märtyrer als Leidensnachfolger Christi und im Dienst an der Gemeinde in der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten verstanden worden sind.

Im dritten Teil kommt dann insbes. das Feld der Bildung zum Tragen (219–287: „Sancta simplicitas? Heilige und ihre Bildung“). Der erste Beitrag schildert die kontroverse Bewertung von traditioneller Bildung und Gelehrsamkeit im vorkonstantinischen Christentum, der zweite widmet sich der Darstellung und Bewertung in verschiedenen Viten und versucht Idealtypen wie den illiteraten Gottesmann (Antonius in der Vita Antonii des Athanasius), den gebildeten Eremiten (Paulus von Theben bei Hieronymus), den hl. Rhetor (Hilarius in der Vita Hilarii), den Staatsmann als Bischof (Germanus von Auxerre) und schließlich den gelehrten Bildungsverweigerer (Caesarius von Arles) zu beschreiben und zu konstruieren. Ein letzter Aufsatz in dieser Rubrik fragt danach, inwieweit sich so etwas wie „Volksfrömmigkeit“ in der spätantiken Hagiographie entdecken lässt.

Die Aufsätze des abschließenden Themenkomplexes fokussieren den Typus des illiteraten Gottesmannes in der Darstellung seines Verfassers noch etwas schärfer (289–384: „Ein Heiliger und sein Hagiograph: Studien zur Vita Antonii und ihrem Verfasser“) und verweisen zugleich auf G.s jüngste Monographie: *Antonius der erste Mönch*. Leben. Lehre. Legende, München 2013. Es werden die Schwierigkeiten, eine Biographie eines Heiligen zu schreiben, in den Blick genommen und konstatiert, dass es wichtiger sei, dass die Vita in einem bestimmten historischen Kontext als plausibel rezipiert wird, als dass sie historisch zuverlässig berichtet. Dann wird betont, dass Viten als Fortschreibung der exemplarischen Christusnachfolge bis in die Zeit der Leserschaft hinein zu lesen sind, die sehr bewusst literarisch gestaltet wird. Letztlich bringt die gründliche Lektüre der Vita Antonii ans Licht, dass Athanasius seinen Antonius als lebenden Märtyrer stilisiert. Der letzte Aufsatz ist Athanasius als dem Gegenstand einer eigenen Heiligenvita gewidmet.

Der gesamte Band liest sich ausgesprochen flüssig; die wenigen Wiederholungen, die bei der Vielzahl der Aufsätze nicht vollkommen zu vermeiden sind, fallen nicht ins Gewicht. Auffällig ist, dass G. immer wieder größere Spannungsbögen setzt, selten beim antiken Christentum stehen bleibt, sondern implizit oder explizit das Gespräch mit der Gegenwart sucht. Das ist einerseits eine große Stärke, denn auf diese Weise gewinnen die Texte eine unmittelbare Aktualität und wirken frisch und gänzlich unverstaubt, doch steckt darin möglicherweise auch eine gewisse Gefahr. Angesichts des hier sehr knapp bemessenen Raums sei das an einem einzigen Aufsatz verdeutlicht, der zu den jüngsten Veröffentlichungen dieses Bandes zählt. Unter der Überschrift „Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potentiale und Grenzen eines umstrittenen Konzepts“ (259–287) belegt G. einige Frömmigkeitsformen, die in hagiographischen Texten begegnen – in ganz bewusstem Gebrauch dieser schwierigen Kategorie –, mit dem Begriff der „Volksfrömmigkeit“. So werden etwa im Zusammenhang mit Antonius' Auseinandersetzung mit den ägyptischen Bestattungsgebräuchen (Vita Antonii 90–92) diese als vorchristliche Praktiken des Volkes im Gegensatz zu dem, was Bischöfe und offizi-

elle Repräsentanten der Kirche als aus christlicher Sicht unstatthaft ablehnten, bezeichnet (262). Doch leider wird dieses Volk nun aber nicht genauer bestimmt, sodass nicht in den Blick kommen kann, dass die inkriminierte Frömmigkeit im religiösen Kontext des antiken Hauses zu verorten ist. Alles, was mit Bestattung und Memoria der Verstorbenen zu tun hatte, gehörte zunächst einmal in diesen Bereich. Wenn G. also konstatiert: „Die Verehrung der Märtyrer und Heiligen stellt ein in hohem Maße aussagekräftiges Feld für Sondierungen im Blick auf Volksfrömmigkeit dar“ (273), müsste zunächst der Anteil dieser häuslichen Frömmigkeit ausgeleuchtet und gegenüber dem Begriff der „Volksfrömmigkeit“ abgegrenzt werden. Insgesamt wäre darüber hinaus dann auch gründlicher zu prüfen, wer genau als das Volk der – von G. sog. – spätantiken „Volkskirche“ bezeichnet wird.

Doch sollen diese knappen Bemerkungen zu der schwierigen Kategorie des „Volkes“ und seiner Frömmigkeit nicht das Verdienst dieses absolut lesenswerten Bandes schmälern, den vielmehr jeder zur Hand nehmen sollte, der sich für Ekklesiologie und Hagiographie – nicht nur in der Spätantike – interessiert und spannende Entdeckungen machen möchte.

Bochum

Katharina Greschat

Henkel, Willi / Saranyana, Josep-Ignasi: Die Konzilien in Lateinamerika. Teil II: Lima 1551–1927. – Paderborn: Schöningh 2010. 306 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Ln. € 51,00 ISBN: 978–3–506–72865–4

Der langjährige Bibliotheksdirektor der römischen Univ. Urbaniana, Willi Henkel, hat 2010 den zweiten Teil einer Konziliengeschichte Lateinamerikas in der Reihe *Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen* des einschlägigen, von Walter Brandmüller begründeten Gesamtwerkes herausgegeben, nachdem dort bereits 1984 der erste, den Konzilien in Mexiko gewidmete Teil erschienen war. Diesmal geht es um die Konzilien der Kirchenprovinz Lima, die von León (Nicaragua) und Panama im Norden bis Concepción im Süden Chiles reichte. Die somit gegebenen extrem großen Entfernungen erschwerten stets eine vollzählige Beteiligung der Suffraganbischöfe.

Drei Epochen werden unterschieden: das Kolonialzeitalter, das Zeitalter des Absolutismus und das 20. Jh., letzteres bearbeitet von Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona).

Die ersten fünf Limenser Konzilien fanden auf Initiative der beiden Erzbischöfe Jerónimo de Loaisa OP (1541–1575) und Toribio de Mogrovejo (1579–1606) statt. Das erste, 1551/52 durchgeführte, war ganz von der neuartigen Missions-situation und der Auseinandersetzung mit den tief verwurzelten religiösen Riten der andinen Bevölkerung geprägt. Auf dem zweiten (1567/68) erscheint der Aufbau einer Ortskirche deutlich vorangeschritten; diese öffnet sich bereits dem pastoralen Einfluss des Trienter Konzils und sieht den Schutz der indianischen Bevölkerung als ihre Aufgabe an. Die bedeutendste Versammlung war sicherlich das dritte Provinzialkonzil (1582/83). Theologisch wurde es von José de Acosta SJ inspiriert, dem Vf. der von dieser Kirchenversammlung beschlossenen „Basistexte“, einem zehnteiligen kleinen Katechismus, einem 97-seitigen großen Katechismus, einem 31 Predigten enthaltenden Verkündigungshandbuch für die Priester und einer an den Zehn Geboten orientierten Anleitung für Beichtväter. Alle diese Texte erschienen gleichzeitig in spanischer Sprache, in der Inkasprache Quechua und in der in den Hochanden verbreiteten Aymarasprache.

Die 1588 von Sixtus V. approbierten und 1590 in Madrid gedruckten Beschlüsse dieses Provinzialkonzils entfalteten in Peru und darüber hinaus eine nachhaltige Wirkung. Erzbischof Mogrovejo, der fast ununterbrochen auf Pastoral- und Visitationsreisen war, lebte das tridentinische Bischofsideal des geistlichen Vaters und guten Hirten. Ihm gelang die Einrichtung eines Priesterseminars (1591/1602) und weitgehend auch die Einbindung der Orden in die diözesanen Strukturen. Das vierte (1591) und fünfte Provinzialkonzil (1601) vertieften diese Entwicklung. Auf dem letzteren traten Spannungen mit dem Vizekönig Luis de Velasco zu Tage; Mogrovejo hatte in seinem Engagement für gerechte Behandlung der Indios die Richterschaft kritisiert und für eine Reduzierung der Richterstellen plädiert.

Im 17. Jh. fanden in Südamerika zwar vereinzelt Diözesansynoden statt, im Bistum La Paz etwa 1619 und 1638, doch erst 1772/73 kam es wieder zu einem Provinzialkonzil in Lima. Der dynastische Wechsel von den Habsburgern zu den Bourbonen wirkte sich in einem immer stärkeren Ausbau des königlichen Patronatsrechtes und des Staatskirchentums aus. 1767/68 wurden die über 5000 Mitglieder der Gesellschaft Jesu in Spanien und dessen überseeischen Territorien des Landes verwiesen. Die Zurückdrängung des theologischen Erbes der Jesuiten und ihrer als „lax“ gescholtenen Moral gehörte ebenso zu den Programmpunkten des sechsten Provinzialkonzils wie eine striktere Reglementierung aller Bereiche des kirchlichen Lebens nach staatlichen Vorgaben. Erst 1795 wurden die Akten dieses Konzils in Madrid zum Druck freigegeben; eine päpstliche Bestätigung blieb aus; entsprechend blieb seine Nachwirkung gering, zumal die kolonialen Strukturen in den drei folgenden Jahrzehnten zusammenbrachen.

Erst im Anschluss an das von Leo XIII. 1899 nach Rom einberufene Lateinamerikanische Plenarkonzil fanden auch in Lima wieder Provinzialkonzilien statt (1909/12 und 1927). Leitende Themen waren jetzt das Verhältnis der Kirche zur

Gesellschaft, die Auseinandersetzung mit dem inzwischen im Land präsenten missionarischen Protestantismus nordamerikanischer Provenienz, die Einrichtung eines Zentralseminars zur besseren Ausbildung des Klerus in Obhut der Claretiner (1911) und eine Bildungsoffensive, die zur Gründung von Lehrerseminaren in den Diözesen und 1917 der Kath. Univ. in Lima führte.

Das achte Provinzialkonzil (1927) stand unter dem problematischen Vorzeichen einer sehr engen Verbindung von Erzbischof Emilio Lissón Chávez CM zum autoritären Staatspräsidenten Augusto Leguía; nach dessen Sturz (1930) trat auch Lissón zurück und ging ins römische, später ins spanische Exil. Das von Pius XI. 1934 approbierte Konzil setzte im Hinblick auf die Anfänge der Katholischen Aktion und des Mitwirkens der Katholiken in der Politik bemerkenswerte Akzente.

Das besprochene Werk bietet einen soliden Überblick über sein Thema mit vielen darüber hinausgehenden Einblicken in die fast 500-jährige Kirchengeschichte Perus und der Andenländer. Sehr wertvoll – auch für weiterreichende Forschungen – ist das vorangestellte Quellen- und Literaturverzeichnis. Nicht zu übersehen sind manche Wiederholungen und Schwächen in der Formulierung der Inhalte sowie Rechtschreib- und Druckfehler, die auf unterbliebene Sorgfalt in der Endredaktion bzw. bei der Lektorierung hindeuten. Doch wiegt die hier gebotene große Forschungsleistung diesen Mangel mehr als auf.

Mainz

Johannes Meier

Leisner, Karl: Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik, hg. v. Hans-Karl Seeger / Gabriele Latzel. Band I: 1928–1934; Band II: 1935–1939; Band III: 1940–1946; Band IV: Weitere Dokumente. Register; Band V: Glossar. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 4394 S., geb. € 139,00 ISBN: 978–3–7666–1881–8

Karl Leisner wurde am 23.6.1906 von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen bzw. – kirchenoffiziell ausgedrückt – „zur Ehre der Altäre erhoben“. Die fünf Bände umfassende Publikation seiner „Lebens-Chronik“ versteht sich als Versuch der Hg., ihn „auf die Erde zurückzuholen“, damit das „Gewesene vor dem Vergessen bewahrt werden“ (13) kann. Dieses Anliegen bezieht sich, wie die fünfteilige Dokumentation eindrucksvoll belegt, nicht nur auf die Biographie eines einzelnen Zeitzeugen des 20. Jh.s. Vielmehr geht es bei diesem ambitionierten Projekt um eine komplexe Erinnerungsarbeit, die über den Lebensweg L.s hinaus als eine vielschichtige „Zeitanalyse durch das Prisma des Ich“ (11) gelesen werden kann.

L. wird am 28.2.1915 in Rees am Niederrhein geboren. Aufgewachsen ist er in Kleve, wo er mit der Katholischen Jugendbewegung in Berührung kommt. Nach dem Abitur im Jahre 1934 tritt er in das Bischöfliche Theologenkonvikt Collegium Borromaeum ein und nimmt das Studium der katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster auf, um Priester zu werden. Aufgrund seiner Tätigkeit als bischöflich beauftragter „Diözesanjugendführer“ gerät er bald schon in das Visier der Gestapo. Als er während eines Sanatoriumsaufenthaltes in St. Blasien gegenüber einem Mitpatienten sein Bedauern über das Scheitern des von Georg Elser versuchten Hitler-Attentates zum Ausdruck bringt, kommt es zur Anzeige und kurz darauf, nämlich am 9.11.1939, zur Festnahme durch die Gestapo. Nach Gefängnisarresten in Freiburg und Mannheim und einer sog. „Schutzhaft“ im KZ Sachsenhausen wird L. am 14.12.1940 in das KZ Dachau eingeliefert, wo er bis zu seiner Befreiung am 4.5.1945 bleibt. Eine kirchen- und zeitgeschichtliche Besonderheit ist in der Tatsache zu sehen, dass L., der 1939 regulär in Münster die Diakonenweihe empfangen hatte, am 17.12.1944 durch einen Mithäftling, nämlich den französischen Bischof Gabriel Piguet von Clermont, zum Priester geweiht wird. L., der aufgrund seines Lungenleidens bereits vor und während seiner KZ-Zeit gesundheitlich stark angeschlagen war, hat sich von den Strapazen jener Jahre nicht mehr erholt. Er stirbt am 12.8.1945 im Waldsanatorium Planegg bei München.

Mit der Konzeption einer „Lebens-Chronik“ orientieren sich die Hg. an L. selbst, der seine Tagebücher nicht in erster Linie als *Journal intime* verstanden wissen wollte: „Bei genauer Betrachtung hat Karl Leisner weniger ein Tagebuch im eigentlichen Sinne geschrieben. Es handelt sich eher um eine Lebens-Chronik. Er ging offen damit um und gab sie sogar anderen zu lesen.“ (21) So wie L. in seine Tagebücher „persönliche Erinnerungsstücke wie zum Beispiel Fotos, Zeitungsausschnitte, Eintrittskarten, Fahrkarten und weitere Dokumente verschiedenster Art eingeklebt“ (19) hat, so ist auch die „Lebens-Chronik“ durch eine Fülle von Briefzitierten, Graphiken und Texten angereichert worden, die dazu beitragen, den jeweiligen Kontext der dokumentierten Tagebucheinträge zu erhellen. Grundlegend dabei ist das diarische Gestaltungsprinzip, d.h. die Darstellung folgt der Chronologie der Tagebucheinträge und arbeitet das übrige Material konsequent in den Zusammenhang ein: Dies gilt v. a. für das primäre Quellenmaterial, also die 48 Briefe und Karten an den Priester, Religionslehrer und Wegegefährten Dr. Walter Vinnenberg, die 15 Briefe und Karten an Elisabeth Ruby, die 144 Briefe und Karten aus den Gefängnissen Freiburg und Mannheim

sowie aus den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau, 53 diverse Aufzeichnungen und Briefe sowie die Examensarbeit (*Vom Sinn und Geheimnis des Wachstums im Leben von Natur und Gnade*, [Manuskript] 1937; 1504–1521). Hinzu kommen aber auch kirchenamtliche und staatliche Dokumente, Zeugnisaussagen oder die theologischen Gutachten über die Schriften L.s (31–34), die im Rahmen des Seligsprechungsprozesses erstellt worden sind.

Was bietet die „Lebens-Chronik“ über die schon erschienenen L.-Biographien (vgl. z. B. Otto PIES: *Stephanus heute*. Karl Leisner, Priester und Opfer, Kevelaer 2008) und das bereits veröffentlichte Tagebuchmaterial (vgl. z. B. Karl Leisners *letztes Tagebuch*, hg. v. Hans-Karl SEGER, Kevelaer 2007 [Neuausgabe]) hinaus? Die umfangreiche Publikation umfasst Briefe und v. a. Tagebuchaufzeichnungen, die weit über die L.-Forschung hinaus eine sowohl zeit- als auch kultur- und kirchengeschichtliche Bedeutung haben. Die Bände I bis III enthalten die sorgsam kommentierten Tagebucheinträge L.s aus den Jahren 1928 bis 1945. Der Gesamtaufbau der Dokumentation sowie die „Arbeitsweise der Herausgeber“ sind in Band I detailliert aufgeschlüsselt. Eine „Zeittafel“ und eine Übersicht über den „Inhalt der Tagebücher“ (27f) erleichtern die exakte Zuordnung des schriftlichen Nachlasses: So wird von den Hg.n unterschieden zwischen den „richtigen“ Tagebüchern“, den „Gruppenchroniken“, den „Notizen“ (die u. a. Vornotizen zu Tagebüchern oder Notizen zu seiner Zeit im Reichsarbeitsdienst enthalten), den „Fahrtenbüchern“, Lektüreaufzeichnungen L.s unter der Überschrift „Meine Bücherlese + „Lesefrüchte““ (vgl. 29) und (nach 1937) den Tagebüchern der sog. „schwarzen Reihe“ mit „vorwiegend spirituellem Inhalt“ (24). Jeder der besagten drei Bände ist jahrgangsweise gegliedert, wobei das jeweilige Jahr wiederum durch Überschriften unterteilt ist, die auf biographisch bedeutsame Einschnitte oder zeitgeschichtlich markante Ereignisse (z. B. „Karl Leisner im Katholischen Jungmännerverband“; oder „Karl Leisner im KZ Dachau“) hinweisen und so die Lesbarkeit insgesamt erheblich erleichtern. Mit enormer Akribie werden die in den Tagebüchern erwähnten Lebensereignisse durch beigefügte Briefauszüge, Zeitungsartikel oder anderes primäres bzw. sekundäres Quellenmaterial ausgeleuchtet. Ebenso sachkundig und sorgfältig werden selbstredend die dramatischen Hintergründe des KZ-Lebens aufgearbeitet (1963ff) oder die geradezu abenteuerlich zu nennenden heimlichen Vorbereitungen der Priesterweihe L.s im Dachauer Priesterblock (2338ff) nachgezeichnet.

Band IV richtet den Blick auf die „Vorgeschichte“ der Familie L.s, dessen Stammbaum bis in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges zurückverfolgt wird, womit wiederum ein passant einige aufschlussreiche Einblicke in die niederrheinische Regional- und Kulturgeschichte ermöglicht werden, die ihn selbst geprägt haben. Die minutiöse, an möglichst allen recherchierbaren Fakten interessierte Darstellung, die für die gesamte „Lebens-Chronik“ charakteristisch ist, wird auch hier beibehalten. Diese Sorgfalt wird sogar im Blick auf entlegene Details aufgebracht, die mit dem unmittelbaren Kontext der Lebensjahre L.s in keinem direkten Zusammenhang stehen. So etwa, wenn der auch im Stammbaumteil präzise ausgearbeitete Fußnotenapparat Auskunft über die Unterscheidung zwischen Strauß-, Kranz- und Schildwörtern und den jeweiligen Schankrechten im 18. Jh. gibt (vgl. 2936, Anm. 116). Zur „Vorgeschichte“, mit deren Schilderung die Hg. im Jahre 1913 beginnen, gehört aber auch die Einordnung der Biographie L.s in die deutsche Jugendbewegung. In die chronologische Skizzierung der Jahre 1913 bis 1928 sind aufschlussreiche Hintergrundinformationen über die Jugendbewegung bzw. die Bündische Jugend im Allgemeinen und die Katholische Jugendbewegung bzw. „Kreuzbündnis/Kreuzbund“, „Quickborn“ und „Jungborn“ im Speziellen eingebettet. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis gibt Auskunft über alle „gedruckten“ Quellen (Schriften, Manuskripte, Typoskripte wie z. B. handschriftliche Aufzeichnungen L.s, Akten aus kirchlichen und staatlichen Archiven sowie aus privaten Beständen) und das „gedruckte“ Quellenmaterial (Bücher, Lexika, Zeitschriften). Soweit nachvollziehbar, werden mit den aufgeführten Titeln die jeweiligen Tagebucheinträgen und Briefe genannt, in denen L. explizit auf diese Bezug nimmt. In einem „Nachtrag“ werden jene Quellen berücksichtigt, die erst „nach Redaktionsschluss“ (3139) aufgetaucht sind. Neben einer „Bibliographie zu Karl Leisner“ erleichtert ein ausführliches Register das Auffinden der genannten Personen, Orte und Schlüsselbegriffe, „die sich unmittelbar auf Karl Leisners Leben beziehen“ (3075). Aufgrund der Überwachung des Briefverkehrs durch die Gestapo und später im KZ haben sich L. und seine Angehörigen und Freunde oft einer verschlüsselten Kommunikation bedient. Eine hilfreiche Aufschlüsselung leistet in diesem Zusammenhang der Abschnitt „Spitznamen, Decknamen, verkürzte Vornamen“ (2943–2945).

In Band V der Publikation ist das „Glossar“ abgedruckt, das sich durch eine besondere Liebe zum Detail empfiehlt. Wer bspw. bei der Lektüre von Band II auf L.s Zeit im Reichsarbeitsdienst stößt, findet dort bereits grundlegende Informationen und Abbildungen zu diesem Thema, etwa L.s „Dienststellen-Abzeichen 314/7“ (1317) oder einen Muster-Lageplan eines RAD-Barackenlagers (1328). Parallel dazu erlaubt ein eigener Artikel unter dem Stichwort „Arbeitsdienst (FAD–RAD–RADw)“ in Band V (3202–3205) weitere Aufschlüsse über die Geschichte des zivilen Arbeitsdienstes in Deutschland oder aber die „Dienstgrade, wie sie sich im RAD bis 1944 herausgebildet hatten“ (3204).

Wenn die Hg. betonen, dass sie mit dieser Publikation „einer wissenschaftlichen und textkritischen Edition nicht vorgreifen“ (15) wollen, so wird man dies nach Einsicht der Bände als ein Understatement betrachten müssen. Zwar ist die Edition nicht im engeren Sinne das Ergebnis fachhistorischer Forschungen und sie sucht auch nicht den unmittelbaren Anschluss an die aktuellen Diskurse der Biographieforschung, ist aber doch um eine deutliche erkenntnistheoretische Vergewisserung des Projektes bemüht. Lesens- und bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang die „Vorbemerkungen zum Gesamt-

werk“, die u. a. der Frage nachgehen „Warum schreiben Menschen Tagebuch?“ (11ff) und die gesamte Arbeitsweise einer methodologischen Selbstvergewisserung unterziehen: „Die Rekonstruktion der Vergangenheit ist immer auch Konstruktion einer bestimmten Vorstellung.“ (36) Die intellektuelle Redlichkeit ist dabei nicht nur Absichtserklärung. Sie wird durch eine überaus gründliche faktenorientierte Hintergrundrecherche eingelöst: von der Einordnung der in den Tagebüchern und Briefen vorkommenden Orts- und Personennamen sowie der historisch-politischen Umstände über die Erläuterung der konkreten milieugeschichtlichen Kontexte bis in die feinsten Verästelungen der vorkonziliaren Liturgie hinein. Es wurden noch lebende Zeitzeugen befragt und deren (schriftliche oder mündliche) Äußerungen in die Publikation mit aufgenommen. „Spezialisten auf verschiedenen Sachgebieten wie zum Beispiel Eisenbahn, Geld, Gesundheit, Liturgie, Post, Recht, Technik und Vereinswesen“ (15) wurden konsultiert, kirchliche Amtsblätter und Personal-Schematismen, Adressbücher, Patientenlisten und Vorlesungsverzeichnisse wurden berücksichtigt und kirchliche Archive (z. B. Diözesan-, Ordens- oder Pfarrarchive in den Bistümern Clermont, Freiburg, München und Freising, Münster sowie Speyer) und staatliche Institutionen (Kriegs-, Arbeitsdienst- und Staatsarchive sowie das Archiv der KZ-Gedenkstätte Dachau) zwecks eigener Quellenforschung persönlich aufgesucht.

Was die „Lebens-Chronik“ v. a. auszeichnet, ist jedoch nicht allein die Vollständigkeit der Dokumente und die Fülle der Informationen, sondern deren umsichtige Aufbereitung. Diese weckt entfernte Assoziationen an Walter Kempowskis kollektives Kriegstagebuch-Projekt *Das Echolot*. Dies gilt v. a. für die Bände I bis III. Die Tagebuchaufzeichnungen L.s sind hierbei der tageweise aufbereitete Grundtext, der aber an vielen Stellen zu einer Art Textcollage erweitert wird. Die „Lebens-Chronik“ ist nicht auf eine schlichte Aneinanderreihung von Tagebüchern und anderen Quellen beschränkt. Mit Hilfe einer Montagetechnik wird das von L. beschriebene Tagesereignis oder eine von ihm geschilderte Stimmung über den autobiographischen Fokus hinaus perspektivenreich kommentiert. Um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen: Die Hg. haben in der „Lebens-Chronik“ auch die erhaltenen Universitätsmitschriften aus den Vorlesungen des Philosophieprof.s Peter Wust und des Kirchenhistorikers Prof. Georg Schreiber dokumentiert. Diese sind in den diarischen Duktus der Publikation integriert. Auf diese Weise lassen sich die Resonanzen, die das Gehörte und Gelesene in L.s persönlichen Reflexionen ausgelöst haben, unmittelbar anschaulich machen. Dass die Vorlesungen Wusts L. in seiner kritischen Haltung gegenüber dem NS-Regime beeinflusst oder zumindest bestärkt haben, belegen bspw. die Tagebucheinträge vom 19. Dezember 1934, die Dank der erwähnten Montagetechnik mit dem Diktatmanuskript desselben Tages korrespondieren. L. beschreibt seinen Tagesablauf mit den Worten: „Dann im Trapp zu [Prof.] Peter Wust: Über [Johann Gottlieb] Fichtes Leben – ein Gedicht“ (888f). Dann folgt eine deutliche Anspielung auf die Ideologie der Machthaber: „Wust fand feine Worte über Volksverbundenheit: ‚Die davon (tagaus, tagein) immer reden, wissen (vielleicht) gar nicht um ihr Wesen! Sie muß einem in die Wiege gelegt sein! [...] Er [Fichte] wurde der große Apostel der Freiheit, des Geistes und so – durch den Geist! – brachte er dem deutschen Volk Kraft, Schwung, Zucht, Rettung gegen den Feind. – Nur die Waffen des Geistes führen unser Volk wieder zu Aufstieg und Sieg!! Das lehrt uns der große Fichte.“ (889) Wusts Anthropologie kennt weder Über- noch Untermenschen, sondern ist einzig daran interessiert, das unterscheidend Menschliche herauszuarbeiten, das gerade nicht rassenbiologisch abzuleiten ist. Er hat in seinen Vorlesungen durch Anspielungen, z. T. auch durch Exkurse und regelrechte Proklamationen, die von ihm vertretene christliche Philosophie gegen die nationalsozialistische Ideologie gestellt. Das belegen auch die Mitschriften L.s deutlich (vgl. 890).

Insgesamt vermittelt die „Lebens-Chronik“ aufschlussreiche Einsichten in das Milieu des niederrheinischen Katholizismus, in dem L. aufgewachsen ist, erschließt authentische Einblicke in die damalige universitäre Atmosphäre sowie die Theologen- und Priesterausbildung jener Zeit und erschließt den Reifungsweg eines jugendbewegten, politisch wachen und engagiert-nachdenklichen Katholiken und Europäers sowie dessen Oppositionshaltung gegenüber dem Nationalsozialismus. Dessen Opfer wird L. während seiner mehr als fünfeinhalbjährigen Gefangenschaft, ohne allerdings innerlich daran zu zerbrechen. Es zeichnet diese Publikation aus, dass die Hg. darauf bedacht sind, „statt der theologischen Ikone den historischen Menschen zu zeigen: Es geht darum, Karl Leisner so darzustellen, wie er gelebt, geliebt und gehandelt hat.“ (40) Nach Ansicht der Hg. kann er über die fruchtbaren historischen Einsichten hinaus, die aus seiner Biographie zu schöpfen sind,

gerade in seinem „Ringem um Ganzheit [...] den Menschen unserer Zeit Orientierungshilfe geben“ (40).

Stapelfeld

Marc Röbel

Peterson, Paul Silas: *The Early Hans Urs von Balthasar*. Historical Contexts and Intellectual Formation. – Berlin u. a.: De Gruyter 2015. 379 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 170), geb. € 149,95 ISBN: 978-3-11-037430-8

Noch immer fehlt eine zuverlässige, umfassende Biographie von Hans Urs von Balthasar, der 1905 geboren wurde und 1988 verstarb. Das ist umso erstaunlicher, als der Schweizer Literaturtheologe zu den einflussreichsten katholischen Persönlichkeiten des 20. Jh.s zählt, und das nicht nur in Bezug auf die Systematische Theologie, zu der er zahlreiche innovative Beiträge geleistet hat, sondern auch in wissenschafts- und kirchenpolitischer Hinsicht. Nicht ohne Grund wurde er kurz vor seinem Tod zum Kardinal ernannt.

B. verarbeitete viele unterschiedliche Ansätze, um ein ebenso weitgespanntes wie komplexes Lebenswerk zu schaffen. Wie zu betonen er allerdings nicht müde wurde, ging es ihm strikt um die Sache des christlichen Glaubens, hinter die seine Person und Denkontwicklung zurücktreten sollten. Vielleicht ist das ja ein Grund dafür, weshalb das *Archiv Hans Urs von Balthasar* in Basel zwar schon seit langem besteht, dieses seine Tore aber weiterhin geschlossen hält. Solange die dort liegenden Quellen nicht allgemein zugänglich sind, ist es schwerlich möglich, verantwortet eine Biographie zu schreiben.

Für eine solche hat namentlich Manfred Lochbrunner wichtige Vorarbeiten geleistet, auf denen Paul Silas Peterson aufbauen kann, wenn er in seiner Tübinger Diss. B.s frühe intellektuelle Prägungen und Lebensstationen bis in die 1950er-Jahre rekonstruiert. Der aus den USA stammende ev. Theologe setzt dabei einen eigenen, in der Sekundärliteratur bislang kaum vorkommenden Akzent, indem er das Politische in der formativen Phase von B.s Leben betont. Seine Deutung provoziert geradezu kritische Rückfragen, was für die weitere biographische Forschung aber nur förderlich sein kann. P. meint nämlich, deutliche Spuren totalitärer Ideologie entdecken zu können. Einleitend schreibt er: „In this study Balthasar is presented in relation to the features of his time, to his cultural, sociopolitical, ecclesial and theological contexts. In the process of the research, it became clear that Balthasar's work was partly embedded in the intellectual context of early 20th century fascism. While some of the subject matter of his theology transcends this context, Balthasar's early work cannot be fully understood without this background.“ (2) Im Einzelnen führt P. Motive wie das Germanisch-Deutsche, wie Volk und Gemeinschaft an, benennt außerdem Antisemitismus, Antiliberalismus, Rassismus und Antikapitalismus (2, Anm. 5). All das subsumiert er unter dem Stichwort „Faschismus“. B. habe Sympathien gegenüber dem ja nicht nur im Deutschen Reich, sondern ebenso in der Schweiz um sich greifenden autoritär-antidemokratischen Denken gehabt. Schon während des Studiums der Germanistik habe er sich in einem rechtslastigen, kulturkritischen Umfeld bewegt (23–46). Parallel zum Aufstieg des Nationalsozialismus sei die bei B. trotzdem vorhandene Offenheit der Moderne gegenüber jedoch geschwunden; der im Sinne der Lebensphilosophie verstandene Goethe sowie Nietzsche wurden zu Leitsternen, wobei letzterer nach dem Zweiten Weltkrieg auffällig an Bedeutung verloren habe (47–84). Als eine weitere bedeutungsstarke Prägung B.s identifiziert P. den um eine neue Ästhetik bemühten, schillernden Kreis um Stefan George (85–134). Wichtig, wenngleich bislang kaum beachtet, sei zudem der Versuch, das Christentum mit der herrschenden Ideologie kompatibel zu machen (135–183). Mit Blick auf die dreibändige *Apokalypse der deutschen Seele*, die in den späten 1930er-Jahren erschien, meint P. sogar: „In many ways Balthasar's *Apokalypse* fits with the ideal National Socialist literature. [...] Balthasar's mythologization of the gospel in a frame of German literature indicates his attempt to steer culture away from modernism and into a Christian, if also mythological direction.“ (159f) Und über einen Artikel aus dem Jahr 1940 heißt es: „The aesthetic critique [...] is driven by a *völkisch* ideology, racism, a fascist concept of society and an anti-liberal, anti-capitalistic and anti-communistic ideology popular to the 1930s and 1940s.“ (173) Die Äußerungen, auf die hier Bezug genommen wird, datieren aus der Phase, als B. bei der Jesuitenzeitschrift *Stimmen der Zeit* arbeitete. P. zufolge war diese alles andere als regimiekritisch orientiert (184–227). Selbst was die Barth-Rezeption betrifft, die von ihm eingehend gewürdigt wird (228–249), sieht er Elemente rechten Gedankenguts wirksam (239, 249). Ferner findet P. zahlreiche antisemitische Äußerungen bei B. (250–287). Wie P. anmerkt, war dieser aber nicht allein durch den deutschen Sprachraum geprägt, sondern ebenso durch den französischen, insbes. die *Nouvelle Théologie* und den *Renouveau Catholique* (288–336). Trotzdem, nimmt man alles zusammen, sei B. in hohem Maße durch die Ideologie des frühen 20. Jh.s bestimmt (337–344).

P. fördert Aussagen aus B.s Werk zutage, die tatsächlich befremden. Das gilt etwa für die Disqualifizierung von Kunst (168–170) oder die Verwendung des Wortes „Neger“ (172). Doch für längst nicht sämtliche seiner Einschätzungen liefert P. überzeugende Belege. So werden mehrfach Abhängigkeiten behauptet oder zumindest doch nahegelegt, ohne dass diese durch Tagebucheinträge, briefliche Mitteilungen oder archivierte Exzerpte bestätigt würden. Das betrifft etwa B.s Verhältnis zum nationalsozialistischen Chefideologen Alfred Rosenberg (76, 135, 161)

oder seine Kenntnis der von der NS-Propaganda verwendeten Topoi (273). Allein schon um hier Klarheit zu schaffen, wäre es wünschenswert, die Basler Archivalien der Forschung zugänglich zu machen. Sonst kommt es, wie bei P. der Fall, zu Vermutungen. Nur weil Aussagen B.s dem nationalsozialistischen Jargon nicht unähnlich sind – wörtlich: „not dissimilar“ (76, 170, 171) oder auch „not altogether foreign“ (135) –, stehen sie nicht automatisch in einem Zusammenhang mit diesem. Nicht dass dies grundsätzlich ausgeschlossen werden könnte geschweige denn dürfte; doch muss es überprüfbar sein. Gleiches gilt für die Parallelisierung des elitären, männerbündischen George-Kreises mit den von B. gegründeten Gruppen (86, 127–133), zumal bislang keinerlei Korrespondenz bekannt ist, die es zuließe, eine enge Abhängigkeit zu konstatieren (92, Anm. 26), und für die schließlich unter Mitwirkung von Adrienne von Speyr entstandene *Johannes-gemeinschaft*, welche auch über einen Frauenzweig verfügt. Kritisch mag man außerdem die Einschätzung betrachten, Mitte der 1940er-Jahre habe bei B. eine Wende stattgefunden (82, 162). Präziser noch verortet P. die Abkehr von der rechten Ideologie auf 1942 oder 1943, als die militärische Niederlage Hitler-Deutschlands bereits abzusehen war (118f). Belege hierfür fehlen indes. Überhaupt wäre zu diskutieren, ob es hilfreich ist, das Politische gegenüber dem Theologischem derart herauszustellen. Suchte B. nicht vorrangig nach einer Alternative zur Neuscholastik, unter der er als Student litt?¹ Wer künftig eine umfassende, auf breiter Quellengrundlage basierende Biographie B.s schreiben möchte, wird diese und ähnliche Fragen bedenken müssen. P. hat mit seiner spezifischen Perspektive auf (möglicherweise bestehende) Zusammenhänge aufmerksam gemacht und den Blick für die diversen intellektuellen und damit eng verbundenen politischen Prägungen des Schweizer Denkers und nachmaligen Kardinals geschärft.

Dortmund

Benjamin Dahlke

Buchna, Kristian: *Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre*. – Baden-Baden: Nomos 2014. 613 S. (Historische Grundlagen der Moderne, 11), geb. € 98,00 ISBN: 978-3-8487-1230-4

Mit „Kirche“ und „Konfession“ befasst Kristian Buchna sich in seiner Diss. mit einem Thema, das auch in der „profanen“ Geschichtsforschung in den letzten Jahren stärkere Berücksichtigung gefunden hat. Dabei hilft er einem Forschungsmangel ab, der einer Vielzahl von Einzelstudien zum Trotz noch immer besteht und seit langem vehement beklagt wird, nämlich dem Mangel an konfessionsvergleichenden Studien: B. widmet sich in seiner Studie der katholischen Kirche ebenso wie der evangelischen. Was selbstverständlich und naheliegend erscheint, ist in der Forschungslandschaft dennoch eine Rarität. Wesentliche Gründe dafür benennt B. in seiner Einleitung selbst: Da ist zum einen die mangelnde Berücksichtigung religiöser Fragen durch viele „Profanhistoriker“ und zum anderen die „besonders ausgeprägte konfessionelle Verfestigung der Forschungslandschaft“, die in Deutschland Züge von „Hausgeschichtsschreibung“ trägt: Um die Geschichte der Katholiken kümmert sich v. a. die katholische *Kommission für Zeitgeschichte*, um die der Protestanten die *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* (29f).

B., der keiner dieser Institutionen angehört, befasst sich anhand der Leitfrage nach „Klerikalismus“ und „Konfessionalismus“ mit der Rolle der beiden großen christlichen Kirchen in der bundesdeutschen Politik der 1950er-Jahre. Die Hauptgegenstände seiner Untersuchung bilden die Verbindungsstellen der Kirchen zur Bonner Regierung, nämlich das *Katholische Büro* und das *Amt des Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am Sitz der Bundesrepublik Deutschland* (kurz: *EKD-Bevollmächtigter*). Beide Institutionen sind untrennbar verbunden mit den Personen ihrer Leiter in den 1950er-Jahren, nämlich Prälat Wilhelm Böhrer auf der katholischen, Bischof Hermann Kunst auf der evangelischen Seite. Trotz ihrer unbestritten hohen Bedeutung für die kirchliche Zeitgeschichte liegt bisher erstaunlicherweise zu keinem dieser Protagonisten eine größere biographische Arbeit vor.

Folgerichtig lässt B. im 1. Großkap. seiner Darstellung „Ausgangslage und Weichenstellungen. 1945–1949“ (37–229) auf ein einleitendes Teilkap. einen ausführlichen biographischen Abschnitt über Böhrer folgen, der mehr bietet als ein reines Lebensbild, nämlich eine Art kirchenpolitische Biographie mit ausführlicher Darstellung von Böhrers Prägungen von Kindesbeinen an und

¹ Benjamin DAHLKE: „Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik“, in: RJKG 32 (2013), 273–291.

seinen kirchenpolitischen Aktivitäten von den Auseinandersetzungen um das Reichsschulgesetz in der Weimarer Republik über das Dritte Reich und die Gründungsphase der Bundesrepublik bis zu Böhlers Einsatz für die Organisation der Laienbewegung in den 1950er-Jahren. Die spezifische Quellenlage führt dazu, dass dieses Lebensbild kaum persönliche Züge trägt: Autobiographische oder andere Quellen, die hinter dem Kirchenfunktionär den Menschen Böhler sichtbar machen würden, sind Mangelware.

Das 2. Kap. „Gründung und Institutionalisierung der kirchlichen Verbindungsstellen in Bonn – Hermann Kunst und Wilhelm Böhler im kircheninternen Spannungsfeld“ (230–347) zeigt zunächst den Werdegang Kunsts auf, wobei deutlich wird, dass dessen Weg in das Bevollmächtigten-Amt weniger geradlinig und zielorientiert verlief als der Weg Böhlers an die Spitze des Katholischen Büros. Dass der Kompromisskandidat Kunst sein Amt schließlich bis 1977 ausüben würde, konnte 1950 noch niemand ahnen.

Unter dem Titel „Das Wirken der kirchlichen Verbindungsstellen im interkonfessionellen Spannungsfeld der 1950er Jahre“ (348–394) widmet sich B. im 3. Kap. einer Leitfrage seiner Arbeit, indem er die verbreitete These eines „Konfessionsfriedens“ als Folge einer „Entkonfessionalisierung“ überprüft. Zu der als Erfolgsgeschichte wahrgenommenen Entwicklung der Bundesrepublik passt die Einschätzung, die beiden christlichen Konfessionen hätten nach der gemeinsam durchlittenen Zeit der Verfolgung durch die Nationalsozialisten ihr gegenseitiges Misstrauen weitgehend überwunden und zu einer vorher nicht gekannten Form der Kooperation gefunden – als Beispiel könnte die Erfolgsgeschichte der überkonfessionellen, christlichen Volkspartei CDU gelten. B. widerlegt diese These für die 1950er-Jahre überzeugend, indem er auf heftige Konflikte zwischen den christlichen Konfessionen und nicht zuletzt auf die innere Zerrissenheit der evangelischen Kirche hinweist („konfessionsinterne Konfessionalisierung“). Nicht nur Dokumente wie das vatikanische „Monitum“ gegen ökumenische Bewegungen 1948 und Begebenheiten wie der „Ochsenfurter Zwischenfall“ 1953, sondern auch die Präsenz des Kampf- und Angstbegriffs des religiösen „Indifferentismus“ im Sprachgebrauch der katholischen Bischöfe und ihre Furcht vor der Zunahme von „Mischehen“ zeigen, dass die Erfahrung des Dritten Reiches die Gräben zwischen den Konfessionen nicht hatte überwinden können. Eine Folge davon war das ständige Lauern auf die Beachtung des konfessionellen Proporz bei allen öffentlichen Stellenbesetzungen. Welche skurrilen Formen dies annehmen konnte, zeigt B. anhand der Auseinandersetzung um die Ernennung des Vatikanbotschafters in Kap. 5 (hier 483–491). Nichtsdestotrotz pflegten Böhler und Kunst bei ihrer politischen Arbeit einen engen, wenn auch auf die sachliche Ebene beschränkten Kontakt, und es gab immerhin einige Beispiele gelungener Kooperation (z. B. 380).

Thema des 4. Kap.s sind „Die kirchlichen Verbindungsbüros im Spannungsfeld zwischen Kirche und Politik“ (395–451), das Verhältnis dieser Büros bzw. ihrer Leiter zu den politischen Parteien sowie die „Einflusspfade und Foren kirchlicher Interessenvertretung“. Während die Feststellung der Nähe Böhlers zur CDU/CSU – trotz seiner Sorge vor einer zu großen Rücksichtnahme auf die Protestanten – nicht überraschend ist, konstatiert B. für Kunst eine „Äquidistanz“ zu den Parteien, die notwendig gewesen sei, um die innere Zerrissenheit der evangelischen Kirche zu überdecken und der verbreiteten Anti-Parteien-Mentalität im Protestantismus zu begegnen. Diese Mentalität z. T. überwinden zu haben, bezeichnet B. als eine wesentliche Integrationsleistung der CDU. Nichtsdestotrotz ist in Bezug auf den Bruderrat der Evangelischen Kirche eine Nähe zur SPD unverkennbar, und auch zur FDP ergaben sich für die Protestanten mehr Anknüpfungspunkte als für die Katholiken.

Im 5. Kap. des Buches „Kirchliche Interessenvertretung unter erschwerten Bedingungen“ (452–522) untersucht B. schließlich das politische Engagement Böhlers und Kunsts anhand konkreter Beispiele. Gegenüber den für kirchliche Einflussnahme günstigen Umständen in der unmittelbaren Nachkriegszeit hatten sich die Bedingungen im Laufe der 1950er-Jahre verschärft, da in der veröffentlichten Meinung der Vorwurf der „Klerikalisierung“ immer lauter vernehmbar war, wie B. anhand der zeitgenössischen Presse und Literatur überzeugend nachweist. Als Beispiel für die Einflussnahme der kirchlichen Verbindungsbüros auf die Bundespolitik legt B. die Auseinandersetzung um das Personenstandsgesetz dar, in deren Zentrum die Frage der fakultativen oder obligatorischen Zivilehe vor der kirchlichen Trauung stand. Die beiden christlichen Konfessionen vertraten in dieser Frage unterschiedliche Standpunkte, was die CDU in Schwierigkeiten brachte, wobei zusätzlich die innerparteilichen Meinungsgrenzen nicht zwingend entlang der Konfessionsgrenzen verliefen.

In seinem Ausblick auf die Amtszeit von Böhlers Nachfolger Wilhelm Wising (ab 1958) kann B. nur noch andeuten, dass die heute im Rückblick oft fälschlich für die 1950er-Jahre wahrgenommene Überwindung der Konfessionsgrenzen in den 1960er-Jahren tatsächlich voranschritt: Die interkonfessionelle Zusammenarbeit zwischen den Verbindungsbüros war zwischen Wising und Kunst deutlich stärker ausgeprägt als in der Zeit Böhlers.

In der Frage nach dem „Konfessionsfrieden“, wie auch in anderen Fragen, bewegt sich B. als Doktorand „als Zwerg auf den Schultern von Riesen“, wie er es selbst in seiner Einleitung formuliert (28), und beweist dabei eine sehr hohe Standfestigkeit: Der souveräne Umgang mit der Fülle der Forschungsliteratur und die kluge Auswahl der Arbeiten, die für seine Untersuchung herangezogen werden, machen eine besondere Stärke von B.s Darstellung aus.

Die konfessionsvergleichende Untersuchungsmethode ermöglicht einen hohen Erkenntnisgewinn: Durch den Vergleich mit der jeweils anderen christlichen Kirche werden bestimmte Charakteristika, innere Machtstrukturen und Arbeitsweisen der einzelnen Konfessionen unge-

wöhnlich deutlich; scheinbar Selbstverständliches erscheint in neuem Licht. Dabei liefert B. zugleich – womöglich unbewusst – den Nachweis dafür, wie anspruchsvoll und aufwändig konfessionsübergreifend angelegte Arbeiten sind, und damit einen wichtigen Grund für deren geringe Zahl: Die beiden christlichen Kirchen unterschieden sich ganz erheblich voneinander – womöglich mehr, als gemeinhin angenommen wird: in ihrer inneren Zusammensetzung, ihrem Kirchenverständnis, ihren Haltungen zu Politik und Demokratie. Die Verbindungsmänner Kunst und Böhler hatten innerhalb ihrer Kirchen ganz unterschiedliche Standorte; ebenso unterschieden sich ihre politischen Ziele und Arbeitsweisen. Wie ein roter Faden zieht sich z. B. die Erkenntnis durch die Studie, dass die evangelische Kirche in Deutschland von einer großen inneren Zerrissenheit geprägt war, die auch, aber nicht nur auf ihre Spaltung während der NS-Zeit zurückging. Dagegen standen die katholischen Bischöfe geschlossener da, was Böhler seine Arbeit zunächst erleichterte. Gleichwohl ist innere Geschlossenheit nicht gleichzusetzen mit institutioneller Stärke: So hatte die evangelische Kirche mit der Einrichtung des Bevollmächtigten-Amtes in Bonn 1950 sogar einen institutionellen Vorsprung gegenüber den Katholiken.

B.s Studie besticht durch eine klare Sprache und unaufgeregte Urteile, denen ein kluger Umgang mit den zeitgenössischen Quellen zugrunde liegt. Wollte man einen Kritikpunkt äußern, so würde man damit zugleich eine weitere Stärke der Studie benennen: Durch die ausführliche Darstellung der Vorgeschichte und den Ausblick auf die Zeit nach Böhlers Tod bietet die Arbeit weit mehr, als ihr Titel, der sich lediglich auf die 1950er-Jahre beschränkt, vermuten lässt.

Bonn

Annette Mertens

Schmiedl, Joachim: Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe. – Paderborn: Schöningh 2014. 349 S., kt € 49,90 ISBN: 978-3-506-77445-3

Die Studie soll den „Transformationsprozess“ darstellen, „der durch das Ereignis des Konzils in der deutschen Kirche zwar nicht erst in Gang gesetzt, wohl aber beschleunigt“ wurde. „Das Konzil hat die teilnehmenden Bischöfe verändert“ (9) wird gleich zu Beginn konstatiert.

Schmiedl unterscheidet verschiedene Ebenen, auf denen das Konzil rezipiert wurde: päpstliches Lehramt, römische Dikasterien, Bistümer, Verbände und Pfarreien, Orden und religiöse Gemeinschaften. Gegenstand der Untersuchung sei aber „eine Rezeptionsebene [...], deren Bedeutung erst durch das Konzil geschaffen wurde“ (19), nämlich in CD 37: die regionale (Deutsche) Bischofskonferenz. Freilich wird dann die Rezeption in den Amtsblättern (und Hirtenbriefen) der einzelnen Bischöfe bzw. Bistümer untersucht und zwar im Zeitraum bis zur „Gemeinsamen Synode“ 1971. Die Konzilsrezeption, so S., habe sich in fünf Phasen vollzogen: a) zwischen Ankündigung und Konzilsbeginn, b) während und unmittelbar nach dem Konzil, c) in der Zeit bis zur „Außerordentlichen Bischofsynode“ 1985, d) seit dem Beginn der internationalen Konzilsforschung in den 1990er-Jahren, e) im Zeitraum des neuen Aufschwungs der Forschung im Umfeld des 50-jährigen Konzilsjubiläums. Wird Rezeption als „Auf- und Übernahme von Fremden ins Eigene“ verstanden (14), dann kann freilich die Gefahr bestehen, das aktiv-umgestaltende Element des Rezeptionsvorgangs zu unterschätzen oder zumindest nicht spezifisch genug herauszuarbeiten; überhaupt war ja das Konzil gegenüber den deutschen Bischöfen nicht nur das „Fremde“, sondern hat Anliegen und Theologumenen der deutschsprachigen Bistümer seinerseits rezipiert; dies ist dem Vf. natürlich bekannt und die Beschränkung auf die Rezeption in den Amtsblättern ist deshalb heuristisch bedingt.

Die Bischöfe der Konzilsgeneration waren überwiegend durch die Zwischenkriegszeit geprägt (der Pontifikat Pius' XI. war aber doch nicht, wie auf S. 33 behauptet, durch eine klare Ablehnung totalitärer politischer Systeme gekennzeichnet) und hatten ihr Amt meist in der Adenauerzeit, also in der zweiten Hälfte des Pontifikats Papst Pius' XII. übernommen. Vielleicht ist die Charakterisierung, die Bischöfe hätten sich durch die Fähigkeit, „auf unterschiedliche Situationen zu reagieren“, da sie in einer „pluralistischen Gesellschaft“ verwurzelt gewesen seien (36), doch zu hoch gegriffen. Mit der Sozialisation in der Zwischenkriegszeit wirkte die Prägung durch die neuscholastische Schultheologie ebenso auf sie wie theologische Aufbrüche (auch wenn die „zwei Wege“ der Theologie bei Karl Eschweiler doch etwas anderes meinten, 39). Gesellschaftlich war das Ende der 1950er-Jahre bereits durch die Erosion des katholischen Milieus und durch beschleunigte Modernisierungsprozesse in allen westlichen Ländern gekennzeichnet. Schwerpunkte der deutschen Bischöfe waren neben dem Antikommunismus der Kampf für die Bekenntnisschule und die kirchliche Ehemorak (Mischehenfrage), die Integration der Vertriebenen und der Kirchenneubau, die Verlebendigung der Pfarrgemeinde durch die liturgische Bewegung und eine neue Sicht auf die katholischen Laien (katholische Aktion, Pfarrausschüsse). Von der Wahl Roncallis zum Papst scheinen die deutschen Bischöfe eher überrascht gewesen zu sein (62f).

Auch der deutsche Episkopat scheint die Tragweite der Konzilsankündigung erst mit einiger Verzögerung erfasst zu haben. Drei Großereignisse – die Hl. Rock-Wallfahrt 1959, der Eucharistische Kongress in München 1960, dann der Katholikentag 1962 in Hannover – prägten die Vorkonzilszeit. Die Hirtenbriefe sahen

als Konzilsagenda v. a. Ökumene, Kirche, Liturgie und apostolische Sendung der Laien, betonten aber bereits, dass sich Reformen organisch und behutsam aus der Tradition heraus entwickeln müssten. „Die deutschen Bischöfe ließen sich [dann] von der Atmosphäre des Konzils mitreißen“ (88); häufig, aber bei weitem nicht immer, griffen sie in ihren Hirtenbriefen 1962–1965 die Konzilsverfahren auf. Der Stuttgarter Katholikentag 1964 stellte eine Art Zwischenbilanz dar, wobei die Ökumene eine wichtige Rolle spielte. Nach Konzilsende erließen die Bischöfe gemeinschaftlich und einzeln zahlreiche Hirtenschreiben zum Konzil. Das neue Kirchenbild („Volk Gottes“) und die Sendung der Laien wurden betont und bereits hier ein Mittelweg zwischen Neuerung und Traditionswahrung angebahnt. Prominentestes und wichtigstes Thema der Rezeption war ab 1965 die Liturgiereform, die in Deutschland ja durchaus vielfach vorbereitet war. Hier haben sich die Bischöfe um theologische Vertiefung und Vermittlung der wesentlichen Anliegen der Liturgiekonstitution bemüht; auch ist der häufig zu hörende Vorwurf einer rücksichtslosen Einführung sicher nicht haltbar. Neuralgische Punkte waren die Kirchenmusik („Jazzmessen“) und die Bußandachten. Wenn S. vermutet, durch die eigenmächtige Approbation von Brevierübersetzungen hätten die Bischöfe vielleicht Druck gegenüber Rom ausüben wollen (118), so wird man doch dagegen konstatieren müssen, dass den Bischöfen erst in der Restaurationsphase unter Johannes Paul II. dieses Recht (SC 36) wieder entzogen wurde. Auch die Bilder und Beschreibungen des Konzils über die Gestalt der Kirche waren häufig Gegenstand der Hirtenbriefe. Das Verhältnis zum Presbyterium sei kollegialer geworden; auch gegenüber den Gläubigen sei die Amtsautorität ein Stück weit zurückgetreten, so S. Er beschreibt, wie Beratungsorgane auf Diözesan- und Pfarreiebene eingeführt wurden, in manchen Diözesen wurden Diözesansynoden abgehalten; die Deutsche Bischofskonferenz gab sich 1966 ihr Statut. Auch das Priesterbild habe „durch das Konzil eine grundlegende Veränderung“ erfahren (168). Freilich fällt gerade hier auf, wie der Zölibat hymnisch gelobt wurde und viele Bischöfe vor einer falschen Entsakralisierung frühzeitig gewarnt haben. Auch bei der Einführung der Pfarrgemeinderäte betonte man von Anfang an, dass damit keinesfalls eine „Demokratisierung der Kirche“ verbunden sei, da eine solche dem „Stifterwillen Christi“ widerspreche. In Fragen der Ökumene ging die Basis viel schneller als der Episkopat voran. Weitere Themenfelder des Konzils waren kaum Gegenstand der bischöflichen Verkündigung (164), andere Schwerpunkte (Schulfrage, Veränderungen im Bereich der Jugendarbeit, Akademiengründungen, Lockerung der Bindung an die Unionsparteien, Aussöhnung mit Polen, Gastarbeiter, Adveniat und Misereor, der Streit um *Humanae Vitae*) stehen eher nur mittelbar mit dem Konzil in Verbindung. Abschließend werden kurz die Katholikentage in Bamberg (1966), Essen (1968) und Trier (1970) charakterisiert.

Mit S. hat ein ausgesprochener Kenner des Konzils und der Kirchengeschichte der Konzilszeit einen fundierten Überblick über die Konzilsrezeption in den Hirtenbriefen des deutschen Episkopats verfasst. Die Analyse ist durch zwei fundamentale Interpretationsleitlinien geprägt: a) Das Konzil fiel in die zu Ende gehende Epoche des katholischen Milieus, an dessen Auflösung somit sicher nicht das Konzil die Hauptschuld trägt; b) das Konzil hat die deutschen Bischöfe verändert, weil es eben mehr als die Texte, nämlich ein erlebtes „Ereignis“ (so der von Giuseppe Alberigo und anderen geprägte Begriff) war. Die Grenzen der Untersuchung sind Forschungsfelder, die es noch genauer zu analysieren gilt: Wo widersprach die vielfach eher zentralisierende kuriale und bischöfliche Praxis der Aussageebene, die andere Erwartungen weckte? Welche Themen und Impulse des Konzils wurden nicht aufgegriffen und wie unterschied sich die Konzilsrezeption von der anderer Episkopate oder anderer kirchlicher Gruppen? Wie war die Konzilsrezeption der deutschen Bischöfe durch die vor dem Konzil im deutschen Episkopat vorherrschenden Einstellungen selektiv mitgeprägt? Lässt sich eine allmählich zunehmende Flügelbildung im Episkopat durch unterschiedliche Weisen der Konzilsrezeption erklären?

Regensburg

Klaus Unterburger

Fundamentaltheologie

Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 140 S. (Öffentliche Theologie, 31), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-374-04062-9

Grundtexte. Öffentliche Theologie, hg. v. Florian Höhne / Frederike van Oorschot. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 232 S., pb. € 28,00 ISBN: 978-3-374-04043-8

In der ausgreifenden, bisweilen unübersichtlichen internationalen Diskussion um Öffentliche Theologie, deren Entstehung, Entwicklung sowie Ausrichtung melden sich zwei Publikationen zu Wort, die im ersten Fall begriffsgeschichtlich und systematisch-theologisch um klärendes Aufzeigen bestimmter Grundlinien und Optionen bemüht sind, im zweiten wirkungsgeschichtlich wichtige Texte und wegweisende aktuelle Positionen aus allen fünf Kontinenten vorlegen.

F. Höhne rekonstruiert in seiner Monographie historisch die diversen Bedeutungen, welche sich in der amerikanischen und deutschen Diskussion mit dem

Begriff Öffentliche Theologie (ÖTh) verbinden, und zeichnet systematisch drei ihrer thematischen Grundlinien nach. Mit Blick auf die US-amerikanische Debatte werden als „Gründerväter“ der lutherische Kirchenhistoriker M. Marty und der katholische Systematiker D. Tracy angesprochen und die konfessionell wie positionell differierenden Programmschriften von M. Stackhouse, R. Thiemann und anderen angeführt. Die deutsche Debatte um die ÖTh sieht H. in der Kritik an der Neuen Politischen Theologie verankert, wobei W. Huber und W. Vögele hervortreten. Seit den 1990er-Jahren erfolge eine Institutionalisierung sowie Kontextualisierung des öffentlich-theologischen Diskurses. Im Sinne einer systematischen Annäherung legt H. eine Arbeitsdefinition der ÖTh vor, die letztere als Reflexion des Wirkens des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein begreift, die dabei Kritik an und Mitwirkung in den Kirchen plus Partizipation an öffentlichen Debatten einschließe. Sodann macht H. deutlich, dass die Subjekte, Aufgaben und Hauptthemen in den einzelnen ÖTh-Ansätzen beträchtlich divergieren. Der Vf. bündelt die Debatte, indem er drei Grundfragen der ÖTh differenziert und thematisiert: die sozioethische, die fundamentaltheologische sowie die kirchentheoretische.

Die sozioethische Grundfrage haben katholische Theologen im Rahmen der Naturrechtslehre im Anschluss an J. C. Murray aufgenommen, während calvinistische öffentliche Theologen sich insbes. auf A. Kuypers Lehre von der Gemeinsamen Gnade sowie der Sphären-Souveränität beziehen, wohingegen lutherische Ansätze Luthers Zwei-Regimenten-Lehre rezipieren und dabei zum einen – wie R. Benne – die Unterscheidung der Regimente stark machen, zum anderen – wie W. Huber – diese stärker mit Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi verbinden, auf diese Weise „religiöse Geltungsansprüche aus der Einheit der Wirklichkeit in Christus begründen“ (65) und diskursiv in der Pluralität der Gesellschaft zur Geltung bringen können. Der Vf. macht vier Argumentationsrichtungen der ÖTh aus, die er als religionstheoretisch, theologisch-korrektiv, funktional-pragmatisch, empirisch und diskurstheoretisch klassifiziert. Als Fazit hält er fest, dass die Öffentlichkeit der ÖTh „aus der jeweiligen theologischen Tradition begründbar sein“ (74) müsse.

Mit Bezug auf die fundamentaltheologische Grundfrage nach dem Verhältnis von partikularen Traditionen und universaler, öffentlicher Vernunft hebt H. die differenzbetonenden Antworten sowohl des Naturrechts als auch der Zwei-Reiche-Lehre von den insbes. bei D. Tracy und L. Cady zum Zuge kommenden erfahrungsphilosophischen sowie texthermeneutischen Antworten ab, um dem dann die postliberale situativ-einheitsbetonende Position R. Thiemanns entgegenzustellen. Ein grundlegendes Defizit von philosophisch reflektierenden, öffentlichkeitsbezogenen ÖTh-Konzeptionen besteht laut H. darin, dass in ihnen „die konkreten Kommunikationsbedingungen und deren Machtstrukturen, in denen Christen sich religiös äußern können“ (99), nicht in den Blick kämen.

Die kirchentheoretische Grundfrage bedenkt H. in Gegenüberstellung von W. Huber und M. Marty, für die beide die soziale Organisation von Religion relevant sei. Die Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit werde etwa von R. Thiemann als Bildungsort und Tugendschule bestimmt, während andere Ansätze stärker auf die inhaltliche Prägung der Gläubigen und die Förderung von deren öffentlichem Engagement setzten. Dem Vf. kommt es darauf an, die Kirche nicht nur als Öffentlichkeit und als „exemplarisches Gemeinwesen“ (112) zu begreifen, sondern gegenüber dem ekklesiozentrischen kirchlichen Kommunitarismus deren konstruktiv-kritische Rolle in Gesellschaft und Staat zu unterstreichen, was am ehesten in der von W. Huber und H. Bedford-Strohm herausgestellten Gestalt der öffentlichen Kirche als Akteurin in der Öffentlichkeit gelinge.

H. gibt, ausgehend von der Begriffsgeschichte, einen ebenso knappen wie hilfreichen Einblick in die Geschichte der ÖTh, deren Verzweigungen und internationalen Verflechtungen. Er legt, konzentriert auf die US-amerikanische sowie die deutsche Diskussion, gekonnt die konfessionell und positionell divergierenden Zugänge und Entfaltungen vor und beleuchtet pointiert die sozioethische, fundamentaltheologische und kirchentheoretische Grundfrage der ÖTh. Während bei H. der Anteil amerikanischer katholischer Theologie erfreulicherweise eingehend gewürdigt wird, bleiben deutschsprachige katholische Beiträge unberücksichtigt. Ein Blick in die im Literaturverzeichnis zwar angegebene, aber offensichtlich nicht ausgewertete Diss. von H. Klingen über *Gefährdete Öffentlichkeit* hätte den Vf. davon überzeugen können, dass nicht A. Elliot „am ausführlichsten“ (47) über mediale Öffentlichkeit geschrieben hat und die Rolle der Massenmedien auch keines der „Forschungsdefizite“ (123) der ÖTh darstellt.

Der von H. gemeinsam mit F. van Oorschot herausgegebene Band versammelt klassische und gegenwärtige Texte der ÖTh. Aus Nordamerika sind grundlegende und wirkungsgeschichtlich einflussreiche Aufsätze von M. Marty zur Unterscheidung zweier Arten von Zivilreligion (1974) und D. Tracys Verteidigung des öffentlichen Charakters von Theologie (1981) aufgenommen, ebenso M. Stackhouses scharfe Abgrenzung zwischen Zivilreligion, Politischer und Öffentlicher Theologie sowie Auszüge aus R. Thiemanns und R. Benne einschlägigen Büchern. Südafrika ist mit J. de Gruchys Artikel über die veränderte Rolle der Theologie im öffentlichen Leben des Landes seit dem Ende der Apartheid vertreten. Die im Kampf gegen die Apartheid bedeutsame Politische Theologie, welche „den Charakter einer afrikanischen ‚black theology‘“ (114) übernahm, sei im Zuge des Übergangs zu demokratischen Verhältnissen von einer ÖTh abgelöst worden, welche sich den Herausforderungen der Transformation zu einer multi-rassischen demokratischen Gesellschaft im Kontext der Globalisierung, der Ungleichheit und der Armut zu stellen habe. Der Südafrikaner D. Smit erzählt die Entstehung und Entwicklung der ÖTh in sechs brillanten Geschichten zur

Theologie im „naked public square“ (127), als öffentlicher Diskurs, mit Blick auf die öffentliche Sphäre, den öffentlichen Kampf, qua „öffentliches Leben in einer globalen Welt“ (135) sowie im Rahmen der öffentlichen Wiederekehr der Religion.

Ozeanien und Australien kommen in einem ebenso kurzen wie kontextuellen öko-theologischen Beitrag zur „Inter-kon/textualität“ (151) von E. M. Wainwright und in einem ebenso langen wie weitschweifigen Aufsatz von J. Haire zur Sprache. Aus Lateinamerika bietet R. von Sinner in Weiterführung befreiungstheologischer Ansätze bemerkenswerte Überlegungen zu einer auf die effektive Teilhabe und tatsächliche politische Beteiligung abzielenden Theologie der *ciudadania* (Bürgerrechte) als ÖTh in Brasilien.

Drei deutsche Beiträge vertreten Europa. Ein gerade einmal eine Seite umfassender Auszug aus J. Moltmanns Buch *Theologie im Projekt der Moderne* behauptet mit Verve, dass Theologie als eine solche des Reiches Gottes eo ipso ÖTh sein muss. Zwei Passagen aus W. Hubers Band *Kirche in der Zeitenwende* profilieren entgegen einem Verständnis der Kirche als „heilige Kontrastgesellschaft“ (200) wie als funktionale Gesellschaftskirche das Modell der offenen und öffentlichen Kirche, die in der Öffentlichkeit wirke und für diese einen biblisch verankerten, besonderen Auftrag habe, dem sie als „aufsuchende und einladende Kirche“ (203) nachkomme. Den Abschluss bilden H. Bedford-Strohms Thesen zur ÖTh in der Zivilgesellschaft, in denen er prägnant darlegt, dass das Reden der Kirche in ihrer Tradition gegründet sein müsse, zweisprachig, sachgemäß sowie kritisch-konstruktiv zu sein habe und in einem globalen Kontext stehe.

Bei dem von H. und v. O. herausgegebenen Band handelt es sich um ein ansprechendes Lesebuch zu theologisch, kirchlich wie gesellschaftlich wichtigen Debatten um die Öffentlichkeitsrelevanz und -fähigkeit des christlich-kirchlichen Glaubens und seiner Sozialgestalten. Es enthält einige zentrale, erstmals ins Deutsche übersetzte Grundtexte der ÖTh und bietet einen gelungenen Einblick in aktuelle, inzwischen weltweite Diskussionen. Dabei tritt nicht nur deren konfessionelle Diversität, sondern auch ihre lokal-globale Kontextualität zutage. Ungeachtet mancher Versuche, ÖTh dezidiert von Politischer Theologie abzugrenzen, bleibt m. E. festzuhalten: jede Neue Politische Theologie ist zugleich ÖTh, aber nicht jede ÖTh versteht sich als politisch.

Luzern

Edmund Arens

Pechmann, Gertrud: Jesus, der Kyrios? Die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses. – Frankfurt: Peter Lang 2014. 310 S. (Forum Fundamentaltheologie, 4), geb. € 62,95 ISBN: 978–3–631–64986–2

Beim vorliegenden Band handelt es sich um eine im Jahre 2013 an der Univ. Würzburg eingereichte Diss., die für die Drucklegung überarbeitet wurde. Wie Titel und Untertitel bereits anzeigen, steht die Frage nach der rationalen Begründetheit und damit Verantwortbarkeit des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus im Zentrum der Untersuchung, die außer dem Einleitungs- (13–24) und Schlussteil (271–278) fünf Abschnitte aufweist. Während das erste Kap. dem biblischen Befund und der Verantwortbarkeit der Glaubensaussage, dass Jesus der Kyrios sei, gewidmet ist (25–47), befasst sich das zweite mit der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (49–82), woran sich eine dogmengeschichtliche Skizze der christologischen Entwicklung anschließt (83–135). Die Auswirkung der antiochenischen und alexandrinischen Denkformen wird anhand der Christologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars sodann zu verdeutlichen versucht (137–224), bevor abschließend der Behandlung des christologischen Dogmas bei Gilbert Keith Chesterton und Clive Staples Lewis, zwei Schriftstellern des 20. Jhs., nachgespürt wird (225–270).

Die der Studie zugrunde liegende Methode wird als „analytisch-synthetisch“ bezeichnet: „Analytisch, weil ich die Dokumente der frühkirchlichen Konzilien sowie der Leben-Jesu-Forschung, außerdem Schriften Rahners und von Balthasars und apologetischer Schriftsteller wie Chesterton und Lewis auswerte, und synthetisch, weil ich aus dem Dargelegten eine Schlussfolgerung ziehe“ (16). Bleibt zu fragen, welches Verständnis von Analytik und Systematik einerseits und Hermeneutik andererseits hier vorherrscht. Neben der Methodik bietet die Einleitung auch Einblick in die wichtigste Literatur, die in den jeweiligen Kap.n als Grundlage dienen. Dabei handelt es sich durchweg um Sekundärliteratur, die jeweils kurz vorgestellt und beurteilt wird.

Im Anschluss an Röm 10,9 („[...] denn wenn du mit deinem Mund bekennst: Jesus ist der Herr und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt“, so wirst du gerettet werden“) werden drei Fragen formuliert. Die erste, ob sich der von Paulus erhobene christliche Anspruch: „Jesus = Kyrios = Gott“ (30) in den übrigen ntl. Schriften widerspiegeln, wird uneingeschränkt positiv beantwortet. Die zweite Frage zielt auf den Stand der historisch-kritischen Exegese, deren Herausforderungen v. a. mithilfe der Einlassungen von Joseph Ratzinger erarbeitet werden. Als Ergebnis wird konstatiert, dass sich der Auferstehungsvorgang historisch-kritisch nicht erforschen lasse, es aber Fakten gebe, „die eine christliche Interpretation des Jesus-Geschehens zulassen“ (43). Abschließend wird die Frage nach der Plausibilität des christlichen Anspruchs anhand aktuel-

ler fundamentaltheologischer Konzepte einer Antwort zugeführt: Für den christlichen Glauben gebe es gute, aber keine zwingenden Gründe.

Die Entwicklung der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung ist Inhalt des dritten Kap.s, in welchem die dritte Phase (Third Quest) eine besondere Berücksichtigung findet. Da jetzt bei der Suche nach dem historischen Jesus seine religiöse, politische, soziale etc. Umwelt bewusst miteinbezogen und vom Differenzkriterium Abstand genommen würde, erscheine Jesus mehr denn je als Mensch seiner Zeit. „Nicht beabsichtigt wird in der historisch-kritischen Forschung die Begründung des Glaubens oder eine Fundierung der christlichen Theologie, wie Ebner betont.“ (67) Allerdings sei gegenwärtig auch eine gegenläufige Bewegung innerhalb der dritten Suchbewegung beobachtbar. Sie würde weder zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen, verkündigten Christus unterscheiden noch der historischen Plausibilität der Evangelien misstrauen und darum eine Betrachtung „von oben“ führen. Vorangetrieben würde sie insbes. von Dogmatikern wie Joseph Ratzinger oder Karl-Heinz Menke, wobei nur das christologische Konzept des Ersteren einer kritischen Würdigung unterzogen wird.

Die Klärung der christologischen Frage auf den ersten ökumenischen Konzilien behandelt das vierte Kap. Eingeleitet wird es durch eine Skizze vom Werden der Kirche im Allgemeinen und der frühchristlichen Mission im Besonderen. In den Ausführungen zu den sieben ökumenischen Konzilien des ersten Jts werden diese jeweils kurz beschrieben und sodann in den Rubriken „Ergebnisse“ und „Fazit“ zusammengefasst. Eine Erörterung der „transzendentalen Christologie“ Karl Rahners und der „trinitarischen Christologie“ Hans Urs von Balthasars schließt sich als fünftes Kap. an, wobei die christologischen Konzepte jeweils mit einer Einführung in die Biographie, Bibliographie und Theologie eröffnet werden. Das beide Ansätze vergleichende Ergebnis lautet: „Die Ansichten beider Theologen [Rahner und von Balthasar] ergänzen sich, so wie sich die alexandrinische Christologie und die antiochenische Theologie im Horos von Chalcedon ergänzen.“ (215) Das letzte Kap. beschäftigt sich mit populärchristlicher Literatur, exemplarisch mit Gilbert Keith Chesterton und Clive Staples Lewis. Nach Darlegung ihrer Biographien, wichtigsten Werke und Theologien bzw. Christologien, kommt der zusammenfassende Vergleich u. a. zu dem Ergebnis, dass sich bei ihnen „eine Nähe zum ‚neuen Trend‘ innerhalb der Leben-Jesu-Forschung, der ein neues Vertrauen in die Evangelien proklamiert [, zeigt]. Wie Joseph Ratzinger / Papst em. Benedikt XVI. und Karl-Heinz Menke.“ (270)

Nach der Lektüre stellt sich ein recht zwiespältiges Gefühl ein, da u. a. die zu behandelnde Aufgabenstellung nicht klar durchgehalten wird. Geht es im Titel um die *Plausibilität des christlichen Bekenntnisses*, wird die Intention der Studie im Schlussteil folgendermaßen umschrieben: „Die vorliegende Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, die Person Jesu mit ihrer göttlichen und menschlichen Natur im Spiegel des Neuen Testaments, der ökumenischen Konzilien, den philosophischen Anfragen der Leben-Jesu-Forschung der Neuzeit bis hin zum theologischen Verständnis im 20. Jahrhundert schlaglichtartig darzustellen.“ (271) Eine Darstellung der Person Jesu bzw. das verständliche Erklären der christologischen Formel (276) ist jedoch nicht schlechterdings identisch mit der Frage nach der Wahrheit des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus bzw. „wie das christliche Bekenntnis [...] vor der Vernunft bestehen“ kann (14). Tatsächlich erfährt der Leser weit mehr über die Person Jesu bzw. zur Christologie als zur Glaubhaftigkeit und Vernünftigkeit des christlichen Anspruchs: „Jesus = Kyrios = Gott“. Müsste sich außerdem die Frage nach der Plausibilität des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus nicht auch auf den Anspruch beziehen, Christen würden in einer messianischen Zeit leben? Gerade zum Gedanken des Messianismus erfährt man aber so gut wie nichts. Weniger schwer fällt schließlich ins Gewicht, dass nicht wenige Passagen, wie etwa die zur Dogmengeschichte oder zu Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, nicht wirklich Neues enthalten, als dass beim Aufweis der Plausibilität des christlichen Bekenntnisses – zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – eigentlich nicht mehr vom christlich-jüdischen Dialog abgesehen werden darf. Kann die Vernünftigkeit und Verantwortbarkeit des christlichen Bekenntnisses ohne Bezugnahme auf die Tradition des Judentums und seinen kritischen Anfragen heute noch dargelegt werden?

Eichstätt

Christoph Böttigheimer

Schubert, Christiane: mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper. – Regensburg: Pustet 2014. 288 S. (ratio fidei, 55), pb. € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2621–2

Die Diss. von Christiane Schubert, die 2013 an der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg eingereicht wurde und unter der Betreuung von Magnus Striet entstanden ist, widmet sich einem systematischen Zentralproblem, das anthropologische, gnadentheologische und hamartiologische Grundfragen von unmittelbarer ökumenischer Relevanz aufwirft: dem der adäquaten Verhältnisbestimmung von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Impliziert das kompromisslose Festhalten am Primat der Gnade das lutherische „mere passive“, oder ist diese Kurz-

formel mit der Annahme personaler Freiheit unvereinbar? Besteht die menschliche Eigenaktivität im nachträglichen Sich-Aneignen der bereits geschehenen Rechtfertigung, weil menschliche Freiheit überhaupt nur als von der Sünde befreite Freiheit zu existieren vermag? Oder ist die menschliche Annahme der Selbstmitteilung Gottes für diese konstitutiv, sodass auch von einer Freiheit des Menschen *gegenüber* der Gnade auszugehen ist, die in seiner durch die Sünde nicht zerstörbaren Gottebenbildlichkeit begründet liegt?

Dass diese Fragen auch nach der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* nichts an Aktualität verloren haben, bemerkt Sch. zu Recht und zeigt dies in einem ersten, einleitenden Teil anhand der zehn Jahre nach der Unterzeichnung der Konsenserklärung geführten Kontroverse zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer (13–34). In dieser Debatte ging es im Kern um die Frage, „ob der Mensch in Bezug auf seine Rechtfertigung rein passiv ist, oder ob ein Verhalten oder ein Tun von Seiten des Menschen notwendig ist, damit die von Gott dem Menschen als Geschenk angebotene Erlösung Wirklichkeit für diesen werden kann“ (15). Die Arbeit wird von der Diskussion zwischen Menke und Oberdorfer gerahmt (vgl. etwa 142.228.264.270.277–279). Denn die Frage, „ob hier [...] tatsächlich unvereinbare Positionen miteinander streiten, oder ob eine Verständigung über die zugrunde liegenden Anliegen nicht doch eine Übereinstimmung in entscheidenden Punkten an den Tag bringen könnte“ (32), führt ins Zentrum der Studie, das in der vergleichenden Analyse der Positionen von Thomas Pröpper (zweiter Teil: 35–124) und Eberhard Jüngel (dritter Teil: 125–227) besteht. Im vierten, den Vergleich bilanzierenden Teil zieht die Vf.in ein Fazit (228–279).

Die Arbeit zeigt, so formuliert Sch. zu Beginn, „dass hinsichtlich der Anliegen Jüngels kein Widerspruch von Seiten Pröppers erkennbar ist, während sich umgekehrt in Bezug auf die Intentionen Pröppers bei Jüngel Ambivalenzen feststellen lassen“ (34). Obwohl Sch. auch Pröpper in einem Punkt kritisiert (s. u.), spricht sie v. a. in Bezug auf Jüngel von „Spannungen“ (200.202, Anm. 865.205f.263.265) und „Ambivalenzen“ (174, Anm. 732.243.256.269); es lässt sich bei Jüngel „keine einheitliche Position [...] ausmachen“ (34), insofern er in entscheidenden Punkten mit Pröpper übereinstimmt, dann aber doch gegensätzliche Motive zur Geltung bringt. Diese internen Brüche rekonstruiert Sch. differenziert, erläutert jeweils ihren begründungslogischen Ursprung und die zugrunde liegende theologische Zentralintention. Dies soll im Folgenden konkretisiert werden, indem sechs in der inszenierten Debatte zwischen Pröpper und Jüngel greifbar werdende Themenfelder und Problemkreise vorgestellt werden, auf die die Studie immer wieder zurückkommt:

Erstens insistiert Sch. mit Pröpper auf der wesenhaften Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und seine Gnade, die in der – auch durch die Sünde nicht zerstörbaren – Gottebenbildlichkeit begründet liegt und als solche auch philosophischer Reflexion zugänglich sein muss (240–243). Pröpper expliziert diese Ansprechbarkeit transzendentalphilosophisch, indem er zeigt, dass die Vollzüge endlicher Freiheit den Vorgriff auf *vollkommene* Freiheit implizieren, deren Wirklichkeit aber im Denken nicht entschieden werden, sondern sich nur in der Geschichte frei erweisen kann (57–65.71–74). Sch. erläutert, dass Jüngel eine solche wesenhafte Ansprechbarkeit bisweilen explizit oder implizit bejaht, aber zugleich dort negiert, wo er die Macht der Sünde und die Folgen ihrer Perversion im Menschen betont, sodass auch die *philosophische* Erhellung einer geschöpflichen Ansprechbarkeitsstruktur ausfällt (174.243–250).

Damit aber ist, zweitens, das Problem aufgeworfen, wie genau im Gnaden-geschehen die Erneuerung des Menschen, die Befreiung des Menschen zu sich selbst, zu denken ist. Pröpper hält an der selbststursprünglichen Antwort des Menschen, seiner freien Zustimmung zur Gnade, fest (89–98) und verortet diese Antwortfähigkeit in der formal unbedingten Instanz endlicher Freiheit. Auch Jüngel beschreibt laut Sch. einerseits den Empfang der Rechtfertigungsgnade mit Begriffen und Kategorien, die die menschliche Zustimmungsfähigkeit implizieren (257–262), andererseits aber – im Gefolge der (auch für Luther charakteristischen) Anwendung schöpfungstheoretischer Kategorien in der Gnadenlehre (191–197.201–205.247f) – als Nachvollzug der bereits geschehenen und daher „mere passive“ empfangenen Rechtfertigung (262–267), sodass sich Sch. zufolge der „Widerspruch“ ergibt, dass „der Glaube einerseits als konstitutiv für das Neuwerden und andererseits erst als Fähigkeit des neuen Menschen verstanden sein soll“ (265; vgl. 205).

Die beiden unterschiedlichen Akzentsetzungen hängen, drittens, mit einer systematischen Grundoption zusammen: Ist die Bedeutung der Gnade (verstanden als ungeschuldete, freie Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte Jesu) überhaupt primär in Bezug auf die *Sünde* des Menschen oder bereits im Hinblick auf sein endliches *Wesen* auszuweisen? Erstgenannte Position macht Sch. als „Spezifikum der Theologie Jüngels im Vergleich mit der Konzeption Pröppers“ (230) aus, sofern dieser die „Sünde als Tiefendimension des Heilsbegriffs“ (145) versteht und dessen Reduktion auf die *Erfüllung* der dem Menschen bereits wesentlichen Fragestruktur argumentativ entgegentritt (201.250f). Demgegenüber betont Pröpper – ohne die faktische Universalität der Sünde bestreiten zu wollen – die unbedingte Bedeutung der Gnade in Bezug auf die antinomische

Struktur der Freiheit. In ihr liegt begründet, dass endliche Freiheit bereits als solche nach einem Sinngrund fragt, ohne über ihn verfügen zu können, genauer: auf den geschichtlich-unableitbaren Selbsterweis Gottes als unbedingt entschiedene Liebe bereits *wesentlich* hingeordnet ist, und zwar als einem freien Geschehen, dem die Gratuität innerlich zugehört (63f.77f.87–89.119f.231).

Allerdings markiert Sch. auch, viertens, eine Spannung im Ansatz Pröppers, die sie an etlichen Stellen hervorhebt (72, Anm. 234.90–92.101f.122–124.231–234.245.271f): Einerseits hält Pröpper fest, dass erst durch die Erfahrung der Zuwendung Gottes die menschliche Sünde überhaupt möglich ist (99f), andererseits finden sich auch Textstellen, „in denen er die Sünde vor der Begegnung mit Gott schon voraussetzt und dann Gottes zuvorkommendes Handeln ebenso wie Jüngel im Sinne einer Befreiung des Menschen von seiner Sünde versteht“ (271). Sch. problematisiert diese Annahme, weil sie als deren Prämisse ein unmittelbares Gottesbewusstsein des Menschen ausmacht (das aber die philosophische Analyse der Freiheit gerade bestreitet), denn: „Wie sollte man sich von etwas abwenden, das man in keiner Weise bereits kennt?“ (272) In diese Kritik spielt auch ihr berechtigtes Anliegen mit hinein, das Nicht-Glauben-Können des Menschen, die Möglichkeit eines nicht schuldhaften Unglaubens also, theologisch mit zu bedenken (91f.278). Die weitere Diskussion muss zeigen, ob mit der m. E. plausiblen *erkenntnistheoretischen Differenzierung* von Schuld und Sünde (die ja letztlich in der epistemischen Differenz von autonomer Philosophie und Offenbarungstheologie begründet liegt) auch deren *ontologische Trennung* verbunden ist: Wenn aufgrund des universalen Heilswillens Gottes sich seine Zuwendung als Geschehen innerer und äußerer Gnade zugleich ereignet, wäre dann nicht aus *theologischer* Perspektive Schuld auch als Sünde zu verstehen, weil im Sich-Verweigern gegenüber anderer Freiheit die Freiheit sich selbst verfehlt als von Gott freigesetzt und durch das universal wirksame Angebot der Gnade bestimmte?

Als „Kehrseite“ der differierenden Akzentuierungen in Bezug auf die Bedeutung der Gnade ergeben sich, fünftens, unterschiedliche Einschätzungen zur systematischen Valenz der klassischen Lehre vom *peccatum originale*: Pröppers hamartiologische Reflexionen verdeutlichen die Dialektik von Schuld und Verhängnis, konstatieren aber gleichwohl die Aporie der augustinischen Fassung der Erbsündenlehre (110–121), die zudem nicht mehr für den Aufweis der universalen Bedeutung der Gnade systematisch beansprucht wird (119f). Jüngel hält nicht am Begriff oder der augustinischen Denkform, aber doch am Kerngehalt der Erbsündenlehre fest – aufgrund ihrer systematischen Funktion für die Rechtfertigungslehre (253) – und sieht ihre Bedeutung näherhin darin, „Sünde“ nicht bloß mit den Einzeltaten des Individuums zu identifizieren, sondern als untrennbare Einheit von Tat und Macht zu verstehen, als selbstverantwortetes wie ebenso vorgefundenes Verhängnis (156–163). Jüngel geht damit aber Sch. zufolge „über die Feststellung des Verhängnischarakters der Sünde noch hinaus und scheint die Sünde doch eher als eine notwendige Dimension des Menschseins vorzustellen, in dem Sinne, dass jeder Mensch sündigen müsse“, was freiheitstheoretisch problematisiert wird (163).

Jüngels Kritik an einer einseitigen Konzentrierung auf die Tat-Dimension von Schuld und Sünde verweist, sechstens, auf ein noch grundlegendes anthropologisches Interesse: gegen eine Reduktion des Menschseins auf Tat, Selbstsetzung und Selbstbestimmung den existenziellen, systematischen und ideologiekritischen Wert menschlicher *Passivität* herauszustellen. Präzise zeigt Sch. – u. a. im Anschluss an entsprechende Studien von Christoph Herbst (144f, Anm. 565.210.213.219.222) und Philipp Stoellger (186.208f.226f) –, dass Jüngels anthropologische, hamartiologische und gnadentheologische Optionen kritisch auf die Moderne bezogen sind (besonders 213–216.226f), und dies trotz bzw. weil Jüngel sich der Aufgabe einer anthropologischen Vermittlung des Glaubens stellt (vgl. etwa 213f). Mit Ingolf U. Dalferth erläutert Sch. den „Ursprung des mere passiven in der lutherischen Theologie“ (187–198), anschließend dessen Rezeption durch Jüngel (199–210) und in diesem Zusammenhang den vom Motiv des „mere passiven“ untrennbaren hamartiologischen Aspekt: Das „Zugleich“ von Aktivität und Passivität, das das menschliche Weltverhältnis kennzeichnet (190), wird in Bezug auf den Schöpfer zugunsten der *reinen* Passivität aufgehoben – und zwar nicht nur aufgrund der Tatsache, dass der Mensch sich nicht selbst gesetzt hat und Gott verdankt, sondern auch aufgrund der radikalen und völligen Bestimmtheit des Menschen durch die Sünde (200). Diese „doppelte Argumentation“ (200) hinsichtlich der Passivität führt dazu, dass Jüngel sie als „grundlegende Dimension des Menschseins“ (210) begreift. Sch. konstatiert zu Recht, dass es Pröpper „eher um die menschlichen Möglichkeiten, auch gegenüber Gott [geht], und nicht primär um das Passive am Menschsein“ (239), stellt aber an Jüngel die Frage, ob „nicht auch für ihn ein klares Bekenntnis zur positiven Bedeutung der in der Neuzeit hervorgehobenen Freiheit [...] denkbar“ wäre (275; vgl. 273). An dieser Stelle wäre m. E. eine Berücksichtigung der Überlegungen von Jürgen Werbick hilfreich gewesen – vgl. schon seinen in der Festschrift für Thomas Pröpper publizierten Artikel „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1), in: *Freiheit Gottes und der Menschen*, hg. v. Michael BÖHNKE u. a., Regensburg 2006, 41–69 sowie mittlerweile seine ökumenisch perspektivierte Monografie *Gnade*, Paderborn 2013 –, die sich z. T. explizit auf die Auseinandersetzung zwischen freiheitstheoretischer und lutherischer Gnadenlehre beziehen: Ist dem Passivitätsmotiv in einer *phänomenologischen* Lesart eine hermeneutische Dimension abzugewinnen, die in der *transzendentallogischen* Reflexion nicht schon enthalten ist, sondern sich kritisch-komplementär zu ihr verhalten könnte? Etwa in dem Sinne, dass das „Gerne-Wollen“ des schlechthin Guten sowie die *tatsächliche* Identifikation mit dem verheißungsvollen Sinnhorizont, der mir in der Gnade begegnet, ein Moment des Unverfügbaren implizieren und somit auf der *Vollzugebene* endlicher Freiheit zwar tatsächlich niemals *ohne* mich, aber auch nicht allein *durch* mich zustande kommen? Sch. benennt selbst knapp den eher phänomenologischen Charakter der Reflexionen Jüngels oder den existenzialen

Ansatz bei der coram-Relation (189.245), verfolgt dies aber nicht weiter, um hieraus Einsichten zu gewinnen, die ihrerseits die hermeneutische Perspektive des transzendental ansetzenden Freiheitsmodells erweitern könnten.

Ebenso prägnant wie konsistent begründet Sch. im Anschluss an Propper, dass der absolute Primat der Gnade durchaus *nicht* ein „mere passive“ im strengen Sinn zur zwingenden anthropologischen Voraussetzung hat, sofern dieses nicht primär das für unser Selbst- und Weltverhältnis charakteristische „Zugleich“ von Aktivität und Passivität herausstellt, sondern erstere zugunsten letzterer negiert. Sch. zeigt in konziser Argumentation: Gerade von der inhaltlichen Bestimmung des Gnadengeschehens her (Gottes personale Selbstoffenbarung als unbedingte Liebe) ist zum einen an der unbedingten Gratuität der Gnade festzuhalten, ja sie ist dem Ereignis der Zuwendung Gottes selbst inhärent – denn nur als *ungeschuldete* ist Gottes unbedingte Liebe das *Sinnerfüllende* endlicher Freiheit. Zum anderen ist von derselben Basis dieser inhaltlichen Bestimmung der Gnade deren Alleinwirksamkeit zu bestreiten, insofern die Gnade nur in der Form freier Zustimmung beim Menschen ankommen will und kann. Vor dem Hintergrund dieser inhaltlich begründeten Untrennbarkeit von Gratuitäts- und Zustimmungsmoment im Gnadengeschehen sieht Sch. in ihrem Fazit zu Recht „[d]as *mere passive* in Erklärungsnot“ (267).

Formal besticht die Arbeit durch verständliche Sprache, klare Analysen und eine sehr gute Leserführung. Differenziert und methodisch transparent arbeitet Sch. die leitenden Intentionen, hermeneutischen Weichenstellungen und systematischen Konsequenzen der Positionen heraus. Sch. bringt (besonders im vierten Teil) die jeweils leitenden gnadentheologischen Prinzipien und deren Explikationsformen im wörtlichen Sinne *diskursiv* ins Gespräch, indem sie die theologischen Akteure themenbezogen wechselseitig aufeinander reagieren und ihre Gegenakzentuierungen verdeutlichen lässt. Ein solches Vorgehen ermöglicht die kritische Stellungnahme zu den programmatischen Anliegen sowie ihrer denkmäßig spezifischen Umsetzung und damit die konstruktive Diskussion, die dieser wichtigen Studie sehr zu wünschen ist.

Wien

Magnus Lerch

Moraltheologie / Sozialethik

Lesch, Walter: Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik. – Fribourg: Academic Press / Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2013. 430 S. (Studien zur theologischen Ethik, 139), kt € 64,00 ISBN: 978-3-7278-1741-0 (Academic Press) bzw. 978-3-451-34176-2 (Herder)

Mit dieser Publikation legt Walter Lesch, Prof. für Moralphilosophie und Sozialethik an der Univ. catholique de Louvain, Belgien, eine Sammlung von insgesamt 28 Beiträgen vor, von denen 25 in den Jahren 2002–2012 in diversen Fachzeitschriften und Sammelbänden erschienen und für die vorliegende Publikation geringfügig modifiziert worden sind und drei erstveröffentlicht werden. Der Band 139 der *Studien zur theologischen Ethik* verdankt, wie der Vf. im Vorwort bemerkt, seine Entstehung der „freundlichen Hartnäckigkeit“ von Adrian Holderegger, dem langjährigen Hg. und nunmehrigen Mitherausgeber der renommierten „Gelben Reihe“, was als erstes Qualitätssiegel der Publikation gelten mag. Der Vf. intendiert, einen „Einblick in seine Denkwerkstatt“ zu geben, und hofft auf Leserinnen und Leser, „die bei den Grenzgängen zwischen Disziplinen und Paradigmen die eine oder andere Entdeckung machen [können] und sich anregen lassen, Übersetzungsversuche und Dolmetscherdienste in ihren Lebens- und Arbeitskontexten zu initiieren“ (425).

Sein Verständnis einer professionellen Ethik als „Vermittlungsdienst“ stellt der Vf. programmatisch im einleitenden (bislang unveröffentlichten) Beitrag anhand des Übersetzungsparadigmas dar, das „nicht ein Ausdruck von Relativismus, Konfliktscheu oder Harmonisierungssucht [ist], wohl aber ein entschiedener Versuch, Differenzen wenigstens verstehen zu wollen, selbst wenn wir uns mit gewissen Positionen niemals identifizieren könnten.“ (16) Eine solche Ethik erbringt „Transferleistungen“ und bewegt sich an Grenzen, die trennen und zugleich auch verbinden und die im gegenwärtigen Kontext von Pluralität und der Koexistenz von Lebensformen nicht nur Irritationen und Kontroversen, sondern auch eine Vielfalt von Handlungsoptionen, moralischen Postulaten und Orientierungshilfen markieren. Diese Ethik versteht der Vf. als eine „Ethik nach Babel“, die mit dem Stimmengewirr an ethischen Postulaten und Angeboten zurechtkommen muss, und zugleich „in Babel“, da sie beseelt ist vom Wunsch, im pluralen Kontext „die Spannungen zwischen privaten Präferenzen,

dynamischen Gruppenidentitäten und öffentlichen Verfahrensregeln immer wieder neu auszukundschaften und in produktive Impulse umzuwandeln“ (28). Allerdings bedarf eine derlei als Übersetzungsleistung verstandene Ethik im (post-)modernen Kontext der kritischen Suche nach einem gemeinsamen Fundament, nach „Kriterien für einen echten Universalismus im Sinne einer gerechteren und von selbst ernannten Mächten emanzipierten Welt“ (27), um zu verhindern, dass der Übersetzungsvorgang zu einem letztlich sterilen Sprachspiel verkommt, hinter dem die konkreten lebensweltlichen sittlichen Fragen und Konflikte verschwinden. In diesem Sinne ist dieses ethische Konzept nicht als neuer bzw. zusätzlicher moraltheologischer Ansatz zu verstehen, sondern als ein Grundanliegen jeglicher theologischer Ethik, die nicht dem Fehler des Verständnisses von Zweisprachigkeit im Sinne einer „Spaltung zwischen säkularer Kultur und christlichem Binnendiskurs“ (M. de Certeau) unterliegen dürfe, sowie als „leidenschaftliches Plädoyer für die Zukunftsfähigkeit rechtsstaatlicher Verhältnisse und liberaler Demokratie“ (28).

In fünf Teilen, deren Schwerpunkte und thematischen Verbindungen jeweils in einem kurzen Vorspann skizziert werden, entfaltet der Vf. das Modell eines kooperativen Übersetzens exemplarisch an konkreten Themen. Fast ausschließlich bereits anderenorts publizierte Beiträge verwendend (Erstpublikationsnachweise 427–430), zeigt er, wie sehr das Anliegen, unterschiedliche Konzepte und Methoden in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen, sein theologisch-ethisches Wirken durchzieht.

In Teil 1 „Grundlagen“ (fünf Beiträge) legt der Vf. Rechenschaft über die hermeneutischen Voraussetzungen seines ethischen Programms ab und geht in zwei Beiträgen im Besonderen auf die Verhältnisbestimmung der philosophischen zur theologischen Ethik ein, wobei er „ein Paradox von Nähe und Distanz“ (78) diagnostiziert: eine naheliegende Allianz, die dennoch die bleibende Ausdifferenzierung auf dem Hintergrund des je eigenen Formalobjekts nicht überdecken darf und über eine Ungleichzeitigkeit von Schwerpunktbildungen (aufgezeigt am Beispiel des Autonomiebegriffs, der auf Seiten der theologischen Ethik erst zu einer positiven Würdigung fand, als er philosophisch aufgrund der zu optimistischen anthropologischen Prämissen wieder kritisch hinterfragt worden ist) nicht hinwegsehen kann. Eine Kreuzung von Perspektiven (die theologische Ethik bedarf der kognitiven Vergewisserung, die philosophische Ethik stößt auf Sinnfragen, mit denen sich die Religionen auseinandersetzen) lässt Vermittlungsversuche dennoch als vielversprechende Herausforderungen erscheinen.

In Teil 2 „Gesellschaftsethik“ (sieben Beiträge) behandelt der Vf. sozial-ethische Themen (Migration, die Rolle von Unrechtserfahrungen bei der Suche nach einer gerechten Gesellschaft, die Grenzen der rationalen Kommunikation angesichts von Fanatismus und Terror, wirtschaftsethische und gesellschaftstheoretische Fragen wie bspw. Konsumkritik, Lohngerechtigkeit), wobei es ihm im Sinne des Übersetzungsparadigmas ein Anliegen ist, zwischen der individuellen und sozialen Dimension dieser Bereiche zu vermitteln; etwa im Kap. über die Frage nach dem richtigen Leben, worin über die Geschichtlichkeit der Vernunft dahingehend reflektiert wird, dass das sittliche Subjekt immer eingebunden ist in gesellschaftliche Verhältnisse und in von diesen über weite Strecken bestimmte individuelle Lebenszusammenhänge, die beide der Deutung und damit der beständigen selbstkritischen Vergewisserung bedürfen.

Teil 3 „Kultur“ (fünf Beiträge) widmet sich der Auseinandersetzung mit kulturtheoretischen Fragen und der interkulturellen Ethik, etwa am Beispiel des gesellschaftskritischen Potentials des Mediums Film im Kino als eine Form interkultureller Verständigung über kontroverse Themen im Kontext multikultureller Gesellschaften oder einer interkulturellen Sexualethik, die dem Rechnung trägt, dass es in den unterschiedlichen Religionen und Kulturen keine einheitlichen Vorstellungen von Sexualität und Liebe gibt, was nach gegenseitiger Information ebenso wie nach einer kulturvergleichenden Ethik verlangt sowie nach der Vertiefung jener gesellschaftspolitischen Fragen, die von diesen Vorstellungen unweigerlich betroffen sind (wie z. B. das Verständnis von körperlicher Integrität, der Geschlechterrollen etc.).

In Teil 4 „Religion“ (vier Beiträge) geschieht eine Vermittlung zwischen Religion und Ethik, indem zunächst die Haltung der Toleranz als Postulat zur Zivilisierung religiöser Differenzen profiliert wird und die Frage von Universalitätsanspruch und religiöser Partikularität anhand des Dekalogs und der paulinischen Briefe vertieft wird. In einem bislang unveröffentlichten Beitrag problematisiert der Vf. die Rede von einer „jüdisch-christlichen“ Moral und zeigt dabei die Chancen und Grenzen einer interreligiösen ethischen Verständigung auf.

In Teil 5 „Medizinische Ethik“ (fünf Beiträge) beleuchtet der Vf. Problemkreise (wie den Umgang mit der Körperlichkeit, das Verständnis des Embryos, das Gehirndoping oder das Sterben), die gleichermaßen im Interesse der philosophischen wie theologischen Ethik liegen und zugleich auf große öffentliche Resonanz stoßen, sodass an diesen anwendungsorientierten ethischen Fragen Ethik als Vermittlungsdienst in besonderer Weise erprobt werden kann. Wiederum zeigt der Vf. den Einfluss von kulturell bedingten Deutungsmustern (z. B. von Gesundheit und Krankheit, von Selbst- und Fremdbestimmung) auf, in die ethische Normfindungsprozesse eingebettet sind und die die Bedeutung ethisch-narrativer Traditionen für die argumentative Ethik aufweisen.

Der abschließende, als „Ausblick“ benannte (der dritte erstveröffentlichte) Beitrag fasst nochmals den Ansatz einer kooperativen übersetzungsorientierten

Ethik zusammen und skizziert einige Forschungsperspektiven, die einerseits der Vielstimmigkeit ethischer Traditionen und Argumentationsweisen gerecht werden und diese andererseits als Chance, nicht als Grenze begreifen. Eine Ethik des Übersetzens „will die Welt nicht mit einem Esperanto einer formalisierten Ethik beglücken, weil sie erkannt hat, dass die Vielfalt der gesprochenen Sprachen und die Existenz mehrerer ethischer Denkmodelle eine viel bessere Garantie dafür ist, die jeweiligen Kontexte der Moral mit angemessener Präzision zu beschreiben und im Austausch mit alternativen Sichtweisen adäquat zu repräsentieren“ (420). Unter den Stichworten Ethik als „exploratives Lernen“, als „moderierende Instanz“, als „Option für die Inklusion“, als „Partnerin interkultureller Kreativität“ und als „alltägliche Praxisreflexion“ benennt der Vf. einige „Dimensionen als Ausgangspunkt für die Entwicklung künftiger Untersuchungen“ (420).

Insgesamt bietet der Band einen interessanten und vielschichtigen Einblick in die „ethische Denkwerkstatt“ des Vf.s. Die Lektüre ist lohnend, nicht zuletzt aufgrund der profunden Sichtweisen auf bekannte ethische Probleme aus (im innertheologisch-ethischen Dialog vielfach vernachlässigter) kulturtheoretischer, religionshistorischer, politikwissenschaftlicher oder ökonomischer Perspektive. Daraus ergeben sich oft neue, teils originelle und undogmatische Zugänge zu „altbekannten“ Problemen; bspw. seien das anhand von drei Filmbeispielen aufgezeigte, die traditionelle Verbotsmoral sprengende Repertoire an Bildern und Texten des poetischen Potentials der christlichen Sexualethik (Beitrag 17) genannt sowie die Analyse der ambivalenten, aber emotional hochwirksamen Auswirkung von bildgebenden Verfahren auf das Verständnis des Embryos (Beitrag 24). Dem Vf. gelingt es hier, die in säkularen Denkprozessen allemal vorhandenen ethischen Sensibilitäten auf jene Grundanliegen hin transparent zu machen, die auch die theologische Ethik umtreiben, und umgekehrt die Anliegen der theologisch-ethischen Reflexion so in den interdisziplinären und -kulturellen Dialog einzuspeisen, dass dadurch der Dialogpartner nicht gleichsam „krypto-christianisiert“ wird. Differenzen werden herausgearbeitet, nicht eingeebnet. Freilich, und das mag eine Grenze des vorgestellten Ansatzes sein, hinterlässt die Lektüre manches Beitrags den Eindruck einer gewissen Fragmentarität, insofern zwar ein valides Modell für die notwendige interkulturelle Verständigung über ethische Probleme im (post-)modernen Kontext geboten und exemplarisch entfaltet wird, das letzten Endes jedoch umso mehr (über die Notwendigkeit einer begrifflichen wie inhaltlichen Verständigung hinausgehend) das Ringen um die fundamentalen Voraussetzungen des Ethischen erfordert. Diese Grenze erweist sich als Stärke, wenn die damit einhergehende Prekarität und notwendige Offenheit ethischer Positionen nicht als Relativismus angesehen werden, sondern als (immer auch selbstkritisch zu reflektierender) Beitrag im Wettstreit um die Vorstellung und Verwirklichung einer je gerechteren und humaneren Welt eingebracht werden.

Brixen

Martin M. Lintner

Westerhorstmann, Katharina: *Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag*. Moralthologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs. – Paderborn: Schöningh 2014. 459 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 29), brosch. € 58,00 ISBN: 978-3-506-76646-5

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird oft allzu selbstverständlich als Proprium der christlichen Ethik reklamiert. Dabei wird leicht übersehen, dass dieses Gebot dem Glauben Israels entstammt und bereits im AT bezeugt ist. Daraus ergibt sich aber, dass ein rechtes Verständnis des christlichen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe erst auf dem Hintergrund dessen möglich ist, was im Zeugnis des jüdischen Glaubens damit gemeint ist.

Von diesem Anliegen ist die vorliegende an der Univ. Bonn eingereichte Habilitationsschrift geleitet. Katharina Westerhorstmann geht es um „den notwendigen Perspektivwechsel, in der moralthologischen Reflexion das Judentum nicht nur beiläufig, sondern ganz explizit miteinzubeziehen, innerhalb der theologischen Ethik umzusetzen und die christliche Morallehre ausdrücklich unter Berücksichtigung des Judentums zu formulieren“ (16). Es geht darum, „jeden Rest antijüdischen Denkens abzulegen“ und im Dialog nicht nur die Position des Anderen, sondern auch die eigene besser zu verstehen. Erst damit könnten Perspektiven für künftige gemeinsame Stellungnahmen und Positionen in der Ethik eröffnet werden (17). Die Vf.in wendet sich dabei dem ursprünglich atl. Liebesgebot zu, für dessen rechtes Verständnis es nicht nur der Bezugnahme auf das christliche Denken, sondern gerade auch der Rezeption jüdischer Ansätze und Inspirationen bedarf. Angesichts von Divergenzen, wonach – in jüdischer Sicht – das Christentum mit seiner Universalisierung des Gebots der Nächstenliebe die Liebe zum konkreten anderen vernachlässigt und umgekehrt – in christlicher

Sicht – das Judentum die Fernsten in der Liebe nicht genügend berücksichtigt, will die Vf.in in ihrer Arbeit zentrale christlich-theologische Ansätze im Verständnis des Doppelgebots der Liebe einerseits sowie entsprechende jüdische Ansätze in der Dialogphilosophie des 20. Jh.s andererseits zu Wort kommen lassen und dabei auch die Konvergenzen im Verständnis des Doppelgebots aufzeigen. Sie will zeigen, „dass die zentralen Linien des jüdischen Verständnisses mit philosophisch-theologischen Überlegungen christlichen Denkens doch zumindest korrelieren und sich damit hinsichtlich des Gebotes wie auch der gelebten Praxis von Gottes- und Nächstenliebe ein bislang wenig genutztes Terrain für den jüdisch-christlichen Dialog ganz neu erschließt“ (18).

In einem ersten Teil der Untersuchung wird der Verstehenshorizont für die Auffassung der Nächstenliebe im Judentum und Christentum entfaltet. Dazu verdeutlicht die Vf.in zunächst die beiden Übersetzungsvarianten des Liebesgebots in Lev 19,18. Während im christlichen Horizont die Selbstliebe als Maßstab der Nächstenliebe herausgestellt wird, gehen jüdische Ausleger wie Rosenzweig und Buber von einem Verständnis aus, wonach das gemeinsame Menschsein der Grund ist, weshalb man dem Mitmenschen Liebe schuldet. Die Vf.in diskutiert beide Versionen und weist dabei auf die Verknüpfung der beiden Gebote zu einem Doppelgebot im NT hin. Im Weiteren macht W. anhand von zwei christlichen Autoren deutlich, welche zentralen Aspekte mit dem jüdisch-christlichen Liebesgebot verbunden sind, die dann in den beiden folgenden Teilen der Monographie genauer untersucht werden sollen. Während nämlich Dietrich von Hildebrand die christliche Nächstenliebe weniger als Freude am Geliebten denn als Übermaß der Liebe aus der vorgängigen Erfahrung der Liebe Gottes versteht, betont Karl Rahner – ausgehend von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus – v. a. die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe dergestalt, dass in jedem Akt echter Nächstenliebe implizit auch ein Akt der Gottesliebe vollzogen wird.

Ausgehend von diesen hermeneutischen Vorüberlegungen und Vorstrukturierungen der Untersuchung, wendet sich die Vf.in nun im zweiten Teil ihrer Arbeit zentralen Ansätzen der jüdischen (bzw. auch katholischen) Religions- und Dialogphilosophie im 20. Jh. zu, in denen jeweils das Gebot der Liebe maßgeblich reflektiert wird. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen dabei die Ansätze von Franz Rosenzweig und Martin Buber, als deren Vorläufer und Impulsgeber zuvor noch Hermann Cohen und der katholische Denker Ferdinand Ebner dargestellt werden. Die Vf.in untersucht die Autoren jeweils auf die Zusammenhänge von Liebe und Erlösung sowie von Gottes- und Nächstenliebe hin, wodurch die – bei allem Gemeinsamen – doch gegebenen Unterschiede der Ansätze deutlich werden. Während nämlich Rosenzweig – auf der Linie von Cohen – die Gottesliebe als Voraussetzung und Quelle der Nächstenliebe versteht, die ihrerseits zentrales Geschehen göttlicher Offenbarung und Erlösung ist, geht Buber – auf der Linie von Ebner – zuerst von der zwischenmenschlichen Begegnung von Ich und Du aus, deren höchste Verwirklichung die Nächstenliebe ist, in der aber Gott immer schon mit präsent ist und mit geliebt wird.

Nach dieser Darstellung dialogphilosophischer Ansätze zum Verständnis des Liebesgebotes geht es der Vf.in nun im folgenden und abschließenden dritten Teil darum, wie sich die Aussagen dieser Ansätze zum Liebesgebot für die Moralthologie fruchtbar machen lassen. Dabei stellt die Vf.in gleich fest (363), dass die Ablehnung jeder Metaphysik durch Buber und Rosenzweig die christliche Rezeption erschwert. Hier läge zum einen die Stärke der Dialogik, weil sie das personale zwischenmenschliche Geschehen der Liebe in den Blick nimmt, zum anderen aber auch ihre Grenze, „wenn es darum geht, etwas über Gott auszusagen oder den Horizont rechter, d. h. angemessener Liebe begrifflich scharf zu konturieren“. Zustimmend zitiert sie Stephan Vassel, nach dem die generelle Abkehr von metaphysischen oder ontologischen Traditionen kein tragfähiges Konzept für die Erneuerung christlicher Theologie sein kann und für eine christliche Theologie ebenso ungeeignet ist wie für eine jüdische (363). Dennoch will sie die Anregungen der dialogischen Philosophie anhand von Leitbegriffen (Liebe, Nächstenliebe, Erlösung) aufgreifen, um die Bedeutung des Liebesgebots im Judentum wie im Christentum, die Gemeinsamkeiten und Differenzen, genauer erläutern zu können. Der dritte Teil führt denn dieses Programm auch zunächst für den Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe, von Gebot und Gabe durch. Anschließend liegt der Fokus auf der Nächstenliebe, die als Liebe zu dem von Gott geliebten Menschen begründet und entfaltet wird. Abschließend ist die Erlösung als Auswirkung der Liebe Thema.

Mit dieser kurzen Skizze ist bei Weitem nicht die Fülle der in der vorliegenden Arbeit thematisierten Aspekte des Liebesgebots erfasst. Die Untersuchung und Interpretation der ausgewählten Texte wird dabei in detaillierten, präzisen und kenntnisreichen Analysen vorgenommen. Die verdienstvolle Bedeutung der Arbeit besteht sicher darin, dass hier eingehend das grundlegende gemeinsame Fundament zwischen Judentum und Christentum in der Ethik aufgewiesen wird. Damit leistet die Vf.in nicht nur einen wichtigen Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog über Grundfragen der Ethik und des ethischen Handelns, sondern gelangt auch zu tiefgehenden Einsichten über die theologische Dimension einer theologischen Ethik. Es bleibt freilich noch die Aufgabe, dass sich dieses gemeinsame Fundament nun auch in einzelnen Feldern ethischer Herausforderungen konkretisiert. Dies überschreitet zwar die Aufgabenstellung der Arbeit, soll aber – so die Vf.in – durch sie angeregt werden. Es ist zu hoffen, dass der jüdisch-christliche Dialog über ethische Fragen, in dem es ja auch deutliche

Differenzen – z.B. in der Bioethik – gibt, nun auch ausgehend von dieser gemeinsamen Basis geführt wird und die ethische Diskussion nicht nur im Vagen bleibt, sondern sich an den konkreten Fragen abarbeitet.

Würzburg

Stephan Ernst

Farley, Margaret A.: Verdammt Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral. Aus dem amerikanischen Englisch von Christiane Trabant. – Darmstadt: Konrad Theiss 2014. 414 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–8062–2985–1

Das vorliegende Buch bedarf einiger einleitender Bemerkungen. Margaret Farley ist Mitglied des römisch-katholischen Ordens der Barmherzigen Schwestern und wurde im Jahr 1971 als erste Frau auf einen Lehrstuhl (für Christliche Ethik) der Univ. Yale berufen, den sie bis zu ihrer Emeritierung im Jahr 2007 innehatte.

Verdammt Sex erschien im englischen Original im Jahr 2006 unter dem Titel „Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics“ (zu Fragen der Übersetzung s.u.) und erlangte binnen kurzer Zeit enorme Aufmerksamkeit: Einerseits erhielt es weitreichende Unterstützung und Auszeichnungen (z.B. den Grawemeyer Award 2008) und avancierte zu einem Lehrbuch für zahlreiche universitäre Kurse in Sexualethik; andererseits stieß es auf massive Kritik namentlich seitens der Kongregation für die Glaubenslehre, die F.s Buch mit einer Notifikation (2012) bedachte, derzufolge das Buch in entscheidenden Punkten (Masturbation, Homosexualität, Ehe/Scheidung/Wiederverheiratung) der Lehre der römisch-katholischen Kirche zuwiderlaufe und den Gläubigen schweren Schaden („grave harm“) zufügen könne.

F. hielt dem in der *New York Times* entgegen, es sei nicht ihre Absicht gewesen, die offizielle römisch-katholische Lehre wiederzugeben oder sich gegen sie zu stellen, sondern dieses Buch sei insgesamt ein völlig anderes Genre, in dem sie – auch in ökumenischer Absicht – zeitgemäße Interpretationen zu Gerechtigkeit und Fairness in sexuellen Beziehungen vorstelle.

Das Buch ist in sieben Abschnitte gegliedert. Die ersten vier Kap. widmen sich der gegenwärtigen Problemanzeige und den geschichtlichen Grundlagen gegenwärtiger Sexualethik, wobei die Einsicht in die geschichtlich-kulturelle Prägung sexueller Normen ihren notwendig kontingenten Charakter impliziert. Dieser Tatsache kann sich eine christliche Theologie im 21. Jh. nicht mit Verweis auf überkommene Antworten verschließen. Der beschreibende Teil erweist sich als Fundgrube zu diversen Feldern (Theologie, Ethnologie, Philosophie, Historiographie, Medizin, Biologie, Religionswissenschaften u. a.), die sich mit Fragen zur Sexualität auseinandersetzen.

Ab Kap. 5 wendet sich F. dem Normativen zu und entwirft Rahmenbedingungen einer gerechten Sexualität. Als Ausgangspunkt dient ihr dabei – im Anschluss an P. Ricœur – die Forderung, „Sexualität vollständiger aus dem Bereich des Vorethischen (dem Bereich der Tabus) in den ethischen zu verschieben. Das dumpfe Gefühl des Makels, das dem Sex und der Sexualität noch immer anhaftet, muss einer strengen Kritik unterworfen und verantwortungsvoll zurückgewiesen werden.“ (201) Dementsprechend gilt es, die Quellen christlicher Sexualethik (Schrift, Tradition, [Natur-]Wissenschaften, Erfahrung) einer kritischen Sichtung zu unterziehen, da sie alle von Ambivalenzen gekennzeichnet, eben kontingent sind und keine Autorität ausüben, „wenn sie keine Reaktion der Anerkennung in uns auslösen“ (217) können.

Kap. 6 geht in medias res: F. orientiert sich in ihrem Gerechtigkeitsverständnis an der klassischen Formulierung „jedem und jeder zu geben, was ihm oder ihr gebührt“ (230). Dies wird im Weiteren konkretisiert anhand der Merkmale der Persönlichkeit (Autonomie und Relationalität) und dem damit verbundenen Respekt gegenüber der Realität von Personen. Von hier aus entwickelt F. sieben Normen für gerechten Sex, die sie als „Mindestanforderungen“ (238) bezeichnet: Unversehrtheit, Einvernehmlichkeit, Gegenseitigkeit, Gleichheit, Verbindlichkeit, Fruchtbarkeit, Soziale Gerechtigkeit. Diese Normen erweisen sich in der Folge als offen für die Thematisierung und Bejahung aller geschlechtlichen Beziehungen, auch der gleichgeschlechtlichen. Insbes. versteht sie „Fruchtbarkeit“ (250ff) nicht auf die Prokreation beschränkt, sondern als Kennzeichen interpersonaler Liebe; und sie fordert „Soziale Gerechtigkeit“ (252ff), die *allen* sexuellen Wesen einer Gemeinschaft zukommen muss und damit *allen* Partnerschaftsformen gilt. Im Anschluss daran werden sowohl Fragen wie Sexualität bei Jugendlichen („Abschleppen“) und Masturbation als auch Fragen zum negativen Potential von Sex (u. a. Gewaltbeziehungen, Pornographie, Prostitution) aufgegriffen. All diesen Formen liegen in der Beurteilung die genannten Normen zugrunde.

Im abschließenden Kap. 7 geht es um die Einbettung von Beziehungsformen in den sozialen Kontext einer gerechten Liebe. Hier wird erneut die Geschichtlichkeit deutlich: Welche Wandlungen das „westliche“ Eheverständnis durchlaufen hat und wie problematisch es in der Gegenwart ist, an idealisierten Vorstellungen festzuhalten, die letztlich zu „sozialer Ungerechtigkeit“ führen können, nämlich z.B. zur Stigmatisierung „neuer“ Familienformen und zur Legitimierung von gewalttätigen Beziehungen. Zudem widmet sich F. explizit gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Vor dem Hintergrund der genannten Normen und der Prüfung der Quellen christlicher Sexualethik (s.o.) reformuliert sie die Fragestellung dahingehend, dass es nicht darum geht, „ob gleichgeschlechtliche Beziehungen ethisch gerechtfertigt sein können, sondern *wie* diese Beziehungen

beschaffen sein müssen, damit sie akzeptabel sind“ (317). Die Antwort darauf ist mithilfe der genannten Normen zu suchen. Sie gelten für alle, für zerrüttete Ehen wie für Geschiedene und Wiederverheiratete.

F.s Buch eignet sich nur bedingt als „Nachtkastenlektüre“ – zu leicht läuft man Gefahr, darüber den Schlaf zu vergessen. Es ist derart flüssig zu lesen, dass einen beinahe die über 60 Seiten an Anmerkungen daran erinnern müssen, dass dies ein höchst fundiertes Buch einer Ethikerin auf der Höhe ihrer Schaffenskraft ist.

Es nimmt kaum Wunder, dass F. mit ihren klaren Positionierungen zu Masturbation, Homosexualität, Ehe/Scheidung/Wiederverheiratung mit Rom in Konflikt geraten ist. Das sollte freilich niemanden davon abhalten, diese Ausführungen für das 21. Jh. auch interkonfessionell (und interreligiös) überaus ernst zu nehmen, da sie einen substantiellen Beitrag zu einer Sexualethik liefern, die Aussicht darauf hat, auch in einer säkularen Gesellschaft ‚gehört‘ zu werden, und die anschlussfähig für andere Disziplinen der Gegenwart ist. F.s Stärke liegt in der Besonnenheit und Ausgewogenheit, ja Behutsamkeit, mit der sie die Traditionen und die damit verbundenen Probleme würdigt und gleichwohl ihre eigenen klar deklarierten und argumentierten Positionen vorbringt. Auch wenn manche (theologisch liberaler oder säkular orientierte Personen) vielleicht den Eindruck haben könnten, dass hier ‚tote Götzen katholischer und protestantischer Sexualethik erschlagen werden‘ (die christliche Orthodoxie markiert leider eine Leerstelle in diesem Buch) kann *Verdammt Sex* als Meilenstein bezeichnet werden.

Kritisch ist die Nichtberücksichtigung von (theologischer) Männerforschung zu werten, die immer wieder (z.B. naturalisierte „Rollen“ nur als Problem von Frauen [231]) festzustellen ist.

Die deutsche Übersetzung hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits liest sich das Buch sehr flüssig. Andererseits vermisst man 1) zuweilen in heiklen Fragen Problembewusstsein bzw. Sachkenntnis: Z.B. das „male“ und „female“ im englischen Original (142) aus Gen 1,27 mit „Mann und Frau“ (165) wiederzugeben widerspricht dem hebräischen Text und zeitgemäßer Exegese; die „young boys“ (234) mutieren im Deutschen zu „jungen Männern“, während im selben Satz von „Mädchen“ die Rede ist (258); oder: das [!] *imago dei* (162). Ähnlich problematisch ist die Übersetzung von „of course“ mit „natürlich“, was im Kontext naturrechtlicher Argumente irreführend ist. 2) Bei solch einem Buch auf eine geschlechterbewusste Sprache zu verzichten ist zumindest diskutabel, zumal Differenzierungen des Originals unsichtbar gemacht werden (z.B. „she“ [199]/das Kind [222]). 3) Der deutsche Buchtitel ist missglückt und scheint eher in der Marketingabteilung denn im Lektorat entstanden zu sein.

Dies tut jedoch der Qualität des Buches keinen Abbruch und darum: Klare Leseempfehlung!

Wien

Martin Fischer

Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George Augustin / Ingo Proft. – Freiburg: Herder 2014. 479 S. (Theologie im Dialog, 13), pb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–31257–1

In diesem Band stehen zwei Beiträge direkt nebeneinander, die in Bezug auf die Frage, wie das katholische Ehemodell heute zu vermitteln ist, gegensätzlicher nicht sein könnten. Der Erfurter Moraltheologe J. Römelt beschreibt verständnisvoll die Suche nach Balance in Beziehungen, die von herkömmlichen Rollenmustern nicht mehr gestützt werden. Partnerschaft und Familie müssen je neu konstruiert werden in einer Unbestimmtheit, die „zunehmend auch zwischen verschiedengeschlechtlichen und gleichgeschlechtlichen Beziehungen [...] oszilliert“ (264). Die Kirche kann in dieser Lage „den Mut zu einem verlässlichen Engagement“ (266) vermitteln, der heute so oft fehlt. Aber dies sollte ohne moralische Bewertung geschehen, in einer „Achtung vor der Vielfalt der Liebe“ (269), für die die „Diskriminierung anderer Lebensweisen ganz unnötig und völlig unsinnig, ja unmenschlich und ungerecht“ (270) ist. Demgegenüber sieht der Freiburger Pastoraltheologe H. Windisch unsere Zeit von einer „Mentalität des Ehebruchs“ (274) gezeichnet. Wenn die Kirche sich nicht selbst aufgeben wolle, müsse sie sich in „kritischer Zeitgenossenschaft“ (275), d.h. entgegen den „gängigen Plausibilitäten der Welt“ (281), positionieren. Die Kirche bringe allgemeingültige, unveränderliche Konstanten ins Spiel, z.B. die Zurückweisung der gleichgeschlechtlichen Ehe, die „von Natur aus nicht sein kann“ (275). Gefordert ist eine umfassende Ehe-Evangelisierung im Sinne der katholischen Lehre. Ob die Kirche sich also der „sozialen Dynamik“ der postmodernen Gesellschaft anpassen

oder als „letzte[s] Bollwerk“ (J. Brantl, 460) fungieren soll, ist in diesem Band mit seinen 30 Beiträgen umstritten.

Die Standpunkte auf den beiden Seiten der Linie sortieren sich nach ihrer Art der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Umwelt. Wenn man dort die „verheerenden Folgen der sexuellen Freizügigkeit“ (150) beobachtet wie Bischof *Voderholzer*, dann kann man sogar noch einmal die natürliche Empfängnisverhütung propagieren, mit der die Kirche „ihrer Zeit voraus ist“ (ebd.). Wo man die Krise des katholischen Eheverständnisses als Folge „eines tiefen Unvermögens des modernen Menschen, die Gesamtwirklichkeit des Lebens [...] zu begreifen“ (89) versteht wie Kardinal *Müller*, kann man auf der Basis einer „Ontologie des Symbols“ (ebd.) die traditionelle Ehelehre affirmativ in die Gegenwart tragen. Wenn man dagegen wie die Bischöfe *Koch* und *Overbeck* die soziologischen Veränderungen von Ehe und Familie aufmerksam zur Kenntnis nimmt und sie als „Zeichen der Zeit“ im Sinne von *Gaudium et Spes* deutet, gelangt man zum „Plädoyer für einen nachvolkswirtschaftlich geläuterten Familienbegriff“ (39). Wer wie *H.-B. Gerl-Falkovitz* oder *R. Weimann* den Genderdiskurs für einen elementaren Angriff auf die Ordnung der Familie hält und ihm „Egalitätsfeminismus“ unterstellt, sieht die Lösung aller Probleme in einer Reaktivierung der traditionellen Lehre, wer dagegen wie *K. Vellguth* durch historische, soziologische und auch biblische Belege um die Pluralität und Zeitgebundenheit von Familienformen weiß, wird mit normativen Vorgaben vorsichtig sein. Beim Studium dieser unterschiedlichen Sichtweisen stellt sich, von manchen Übersteigerung abgesehen, der Eindruck ein: Jede(r) sieht etwas Richtiges! Wie sollen aber dann Seelsorge und Verkündigung verfahren? Anpassung oder Bollwerk? Die Antwort fällt leicht im Blick auf die Schilderungen der Lebenswirklichkeit von Menschen in den Gemeinden, die dieser Band auch enthält. Sowohl das kluge und besonnene „Tagebuch eines Stadtpfarrers“ von *H. Merkelbach* wie v. a. die bewegende Darstellung einer amerikanischen katholischen Familie über vier Generationen von *T. Keeley* sprechen entschieden gegen jeden Rigorismus. Wie viele Mitglieder dieser Familie sind nicht durch kirchliche Frauenfeindlichkeit, rigide Sexualmoral, Homophobie und auch sexuellen Missbrauch dem Glauben und der Kirche entfremdet worden. Die sieben Erwartungen, die K. an die Kirche richtet (vgl. 343–345), sind unmittelbar einsichtig. Sie werden sekundiert durch die ebenfalls ganz aus der Erfahrung geschöpften „fünf Aufmerksamkeiten“, die Kardinal *Schönborn* seinen Seelsorgern empfiehlt (vgl. 376). Geht die Kirche an diesen Erfahrungen vorüber, dann wird sie „zunehmend schrill, befremdlich und eventuell zu einer Quelle schweren Leids“ (343), und die nächste Generation seiner Familie würde sich vermutlich ganz von der Kirche abwenden, so K. Dass die Kirche dem Wandel von Ehe und Familie in Lehre und Praxis in großen Teilen auch entsprochen hat, dass z. B. *Gaudium et Spes* das Modell der bürgerlichen Liebesheirat konstruktiv aufgenommen hat, ist eine ermutigende Einsicht, die der Mainzer Pastoraltheologe *Ph. Müller* beisteuert.

Je länger man sich in diese Beiträge vertieft, desto deutlicher wird, dass die Alternative Anpassung oder Widerstand verkehrt ist. Das katholische Ehemodell enthält entwicklungsfähige und gegenwartstaugliche Elemente, die heute behutsam als „Verheißung und Erfüllung zum Leben in Fülle“ eingebracht werden können, nicht auf Kosten der theologischen Tiefe, sondern im Bewusstsein der grundlegenden Übereinstimmung von „Christlichen und Humanen“ (10), wie die Hg. bemerken. Je mehr gute, wache, lernbereite Theologie, desto mehr Orientierung und Lebenskraft. Diese Regel kann aus dem Buch entnommen werden.

Theologische Lernwege müssen gegangen werden. Das normative Familienbild, wie es der *Katechismus der Katholischen Kirche* formuliert (Nr. 2202: „Ein Mann und eine Frau, die miteinander verheiratet sind, bilden mit ihren Kindern eine Familie“; vgl. 471), ist im Licht der Erkenntnisse von *K. Vellguth* und *J. Reiter* nicht mehr zu halten; seine naturrechtliche Begründung wird heute als kontingente und wirklichkeitsferne Konstruktion durchschaut. Die Bibel nötigt nicht zu solchen normativen Verfestigungen, wie *M. Theobald* in subtiler Exegese der paulinischen Auffassungen zu Ehe und Enthaltsamkeit herausarbeitet. Die Frage des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen, die durch fast alle Beiträge geht, erfährt eine Reihe von z. T. inspirierenden, menschlichen und praxisnahen Lösungen. *H. Schlögel* und *K. Schlögl-Flierl* loten diesbezüglich die Möglichkeiten einer Aktualisierung der Buße aus, *D. Mieth* liefert in beeindruckender Weise die oft geforderte Theologie des Scheiterns, *W. Sandler* weist die immanenten Widersprüche der kirchlichen Lehre überzeugend auf und votiert dafür, niemanden von dem Gericht auszuschließen, das die Eucharistie nach 1 Kor 12 auch ist, *Th. Krafft* legt in philosophischer Analyse den Katechismus so aus, dass er nicht mehr für die Ausschließung von den Sakramenten in Anspruch genommen werden kann. Bei *O. Fuchs* wird endlich deutlich, dass das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen eine große Anfrage an das katholische Sakramentenverständnis und damit letztlich an die Theologie von Heil und Unheil ist. Er plädiert sakramententheologisch reflektiert für eine „zweidimensionale Pastoral“ (387), die bestehende Ehen ebenso wie alle Formen des Scheiterns und neue Lebensformen umfasst, und zwar entschieden nicht im Sinne einer „Zweiklassen-Pastoral“ (389). Von F.'s Ansatz her entsteht ebenso wie bei *H. Merkelbach* die Frage, ob es bei der Kopplung zwischen Sakrament und Ehekonsens, wie sie der CIC can. 1055 vorsieht, bleiben kann, und ob man das Ehesakrament nur für die gegliederten Formen des Zusammenlebens reservieren kann. Auf diese Fragen kann man mit einem weiten und einem engeren, profilierten Sakramentsbegriff antworten, die beide in diesem Band enthalten sind. Die Theologie der Sakramente ist in ein Stadium kreativer Dekonstruktion und zugleich Neukonstruktion gelangt, das belegen besonders die Beiträge von *H. J. Höhn* und *O. Fuchs*. Unzwei-

felhaft ist aber: Wir brauchen „eine Lehre, die mehrere Stufen kennt, wie die Menschen ihre Partnerschaft leben können. [...] In allen Bereichen menschlichen Lebens handeln wir so. Nur im Bereich Ehe und Partnerschaft verharren wir bei einem strikten ‚Entweder – Oder‘“ (445f).

Lösungen, die von allen geteilt werden, sind nicht in Sicht. Das ist gut so, es entspricht unserer Lage. Aber die Krise des katholischen Ehemodells hat Theologie und Kirche aktiviert, hat zu Differenzierung und schöpferischem neuen Denken geführt. Kirche und Theologie sind gut gerüstet für die anstehenden Problemlösungen, wenn sie sich die Weite und Breite, die dieser Band dokumentiert, nicht nehmen lassen. Den Hg.n ist es auf bewundernswerte Weise gelungen, ein großes, heterogenes Spektrum sichtbar zu machen. Spannend ist die Frage: „Was wird die Bischofssynode im Herbst hierzu sagen?“ (446)

Dortmund

Thomas Ruster

Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder. – Berlin: Berlin University Press 2014. 360 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–7374–1308–4

Spätestens seit 9/11 stehen die Religionen unter Verdacht, eine, wenn nicht gar die Gefahrenquelle für eine friedliche Zukunft der Menschheit zu sein. Die Religionen? Der Islam? Nein, es sind die monotheistischen Religionen – Judentum, Islam und Christentum –, die in den Fokus der Diskussion geraten sind. Jan Assmann hatte besonders mit *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997 (deutsch 1998) die Diskussion in diese Richtung gelenkt. Rolf Schieder erwiderte mit einer Verteidigungsrede *Sind Religionen gefährlich?* (2008). Wie Sch. mit dankbarer Anerkennung darlegt, habe A. mit nobler Konzilianz reagiert und ihn eingeladen, die Positionen zu bedenken und dazu eine Reihe namhafter Wissenschaftler einzuladen. Daraus ist ein hochspannender Band entstanden, der in 14 Beiträgen das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet, wobei A. mit drei und Sch. mit zwei Beiträgen vertreten sind.

Sch. und A. sind sich einig, dass es in dieser Debatte letztlich nicht um exegetische oder geschichtswissenschaftliche Fragen geht, sondern darum, dass „das Problem der religiösen Gewalt [...] hochaktuell“ (A., 259) ist. Wie verhält sich überhaupt der Glaube an einen „ewigen, lebendigen Gott, der Herr über alle sterblichen [...] Herrn ist“ (Sch., 12), zur politischen Praxis der Glaubenden? Sch. geht noch einen Schritt weiter: „Die Debatte wird eigentlich über die Konstitutionsbedingungen des Religiösen unter neuzeitlichen Bedingungen geführt“ (12).

Sch. („Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?“) setzt sich mit der These von A. auseinander, die von Peter Sloterdijk noch verschärft wurde: „Mose habe den Monotheismus als Gegenreligion zum Polytheismus erfunden“ (20). Es geht in der fiktiven Sinai-Erzählung darum, wie Israel sich angesichts des Verlustes seiner Eigenstaatlichkeit als ein Volk ohne König und Land erfindet. „Im Bund am Sinai hat sich ein Volk aus freien Stücken dafür entschieden, dass eines künftig und immer gilt: ‚the rule of law‘.“ (27) A. und Sl. stützen ihre Interpretation auf 2 Mose 32,26–28, wo Mose angesichts des Goldenen Kalbes ein Massaker befiehlt. In der rabbinischen Exegese sei Moses' Verhalten immer als verstörend und abscheulich, keineswegs zur Nachahmung ausgelegt worden. „Ob es Peter Sloterdijk die Schamesröte auf die Wange getrieben hat, als er das Junktim von ‚Gegenreligion des Mose‘ und ‚Gegenreligion des Faschismus‘ erfand?“ (25)

In seiner Erwiderung („Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an ‚Moses der Ägypter‘“) schärft A. seine These. Es geht nur um religiöse, um „die Gewalt im Namen Gottes“ (37), durch die Gottes Wahrheit und die Treue zu ihr sanktioniert wird. „Diese Form von Gewalt kann es erst geben auf dem Boden der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion.“ (45) Das Narrativ von der Tötung der 3000 am Sinai ist der erste Fall religiöser Gewalt. Der Umschlag in Gewalt ist in einer auf einer Differenz von wahr-falsch gegründeten Religion leicht möglich. „Gegenreligion“ bezeichnet „die antagonistische Energie [...], wie sie [...] mit dem Verbot der Verehrung anderer Götter zum Ausdruck kommt“ (48). Dem steht eine Religion des „Sowohl-Als-auch“ gegenüber, „sowohl die eigene Religion zu praktizieren, als auch die anderen Religionen [...] zu respektieren“ (51). „Wenn es wirklich so ist, dass ich [...] den Eindruck erweckt habe, dass Mose Ägypter war, er von Echnaton beeinflusst wurde und dessen Monotheismus übernommen hat, dieser Monotheismus inhärent gewalttätig ist und die Gewalt in eine bis dahin friedfertige polytheistische Welt gebracht habe, ich einer ‚romantischen Polytheismussehnsucht‘ anhängte und ich einen neuen Kosmotheismus propagiere, dann möchte ich diesen Unsinn hier in aller Deutlichkeit widerrufen.“ (52)

Nach *Bernhard Lang* („Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde“) finden sich in der hebräischen Bibel mehrere Religionskonzepte. Dem mosaischen Konzept der Abgrenzung und autoritärer Unterdrückung individueller Freiheit stehe bspw. „die universalistische Jahwereligion der Propheten Jesaja und Amos sowie die Religion der Josefserzählung, die [...] ihren

Lesern weder rechten Glauben noch genaues Befolgen von Verhaltensregeln [...] abverlangt“, gegenüber (77).

Auch *Markus Witte* („Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott – eine Skizze zu historischen Anfängen und theologischen Ausgestaltung des Monotheismus im Alten Testament“) geht es um eine Entschärfung der Bedeutung der atl. Moseüberlieferung für den israelitisch-jüdischen Monotheismus. Dessen Ursprünge sind erstmals „in den sogenannten Jahwe-König-Psalmen (Ps 29; 47; 93–99)“ literarisch greifbar. Theologisch elaboriert wurde der Monotheismus in der Weisheitsliteratur. Hier begegnet ein „Jahwe-Monotheismus“, für den „1) der eine Gott allen Kriegen ein Ende bereiten wird, 2) der eine Gott ein ‚Freund des Lebens‘ ist und 3) die Menschheit darin ihre Einheit findet, dass der Einzelne eben diesen Gott und den Nächsten liebt“ (110).

In seiner Erwiderung („Monotheismus ohne Mose? Rückfragen an Markus Witte“) räumt A. ein, dass Moses in der „klassischen Epoche der israelitischen Religion [...] eher marginal war“, dass er aber zu „der Zentralfigur der jüdischen Religion“ und die „Tora des Moses“ zum definierenden Prinzip des Judentums aufgestiegen ist. In der nachbiblischen Ideengeschichte „ist die Tora des Moses längst zur Anweisung aller Anweisungen geworden, zum Ursprung des Monotheismus“ (119). „Wie konnte es aber zu diesem Widerspruch zwischen Geschichte und Gedächtnis kommen?“ (122)

Sl. liest den Sinai-Bericht auch symbolisch („Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft“). Es geht um ein „bundesförmige[s] Singularisierungsproj[ekt]“ (126), durch das erstmalig „ein Volk zu einer programmatischen totalen Institution überhöht“ (134) wird. Darin gründet die „Pflicht zur Gewalt“ (131) gegenüber Apostaten. Christentum und Islam haben dieses Projekt in das eines „pneumatischen Programmvolk[es]“ (137) transformiert. Die Moderne hat mit der „Souveränisierung der Person“ (141), durch „säkulare Medien und funktionenteilig verzahnte Subsysteme“ ein nicht-totalitäres Gesellschaftsprojekt geschaffen.

In seinem zweiten Beitrag („Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie“) knüpft Sch. zustimmend an A.s. „duplex religio-These“ an, dass man in fast allen Religionen „die Doppelstruktur [...] einer Religion der Vernunft und einer Religion der Offenbarung“ (155) findet. Sch. erweitert dies zur „religio triplex“-These: die „zivilreligiöse Dimension in allen Religionen“. „In den zivilreligiösen Begehungen [...] repräsentiert das Gemeinwesen sich selbst, [...] und fordert Opfer vom Volk.“ (157) Da Zivilreligion „die gefährlichste [...] Ausprägung von Religion“ (167) darstellt, ist hier kritische Theologie gefordert. Sl. hält Sch. entgegen, dass die Entgegensetzung von Demokratie und „Programmvolk“ nicht nachvollziehbar ist. „Die Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems heißt doch nicht, dass das politische System selbst keinen Programmbedarf mehr habe.“ (171)

Eine theologische Vertiefung der Idee einer „religio duplex“ legt *Klaus Müller* („Plädoyer für das Prinzip ‚Sowohl – als auch‘“) vor. Mit Strasser versteht M. „Gott als ‚zugleich persönlich und alles‘“ (183). Den partikularen Wirklichkeiten kommt sowohl individueller Selbststand zu als auch das All-Eine, das in ihnen „gegenwärtig“ ist (188). Derartige „et-et“-Denken ist in der katholischen Tradition tief verwurzelt.

Die Thesen von A. und Sl. kondensiert *Micha Brumlik* („Respektabel, aber falsch – Peter Sloterdijks Verschärfung von Jan Assmanns ‚Mosaischer Unterscheidung‘“) zu der „A.S. Hypothese“ von „der relativen Neuartigkeit des (israelitischen) Monotheismus und der ihr eigenen [...] Gewaltsamkeit“ (198). Dies widerlegt B. anhand von Beispielen der „Verbindung von Religion und Gewalt [...] in der Achsenzeit“ (201) außerhalb Israels. Auch zeigen A. und Sl. nicht, dass religiöse Gewalt in der biblischen Tradition tatsächlich ausgeübt wurde.

Der Monotheismus ist, so *Marcia Pally* („The Hebrew Bible is a problem set“), keine israelitische Erfindung. Nicht-monotheistische Religionen sind genauso gewalttätig. Die Vorstellung, Gottes Handeln nachzuahmen, ist der hebräischen Bibel fremd. Die Berichte von Vernichtungskriegen müssen im Kontext der Schwäche Israels gelesen werden, die es durch fiktive Machtprojektionen kompensiert. „It is otherwise difficult to explain why seventh and sixth century writers would concoct a fantastic tale [...], at such odds with the Deuteronomy's own injunctions to peace“ (239).

In Erwiderung auf P. und B. modifiziert A. („Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der ‚mosaischen Unterscheidung‘ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik“) seine „mosaische Unterscheidung“. Es geht um einen „Monotheismus der Treue“. Der Exodus-Mythos führt im Zeichen des Bundes zu der Unterscheidung von „Freund und Feind“ (255). Die nach innen gerichtete Scheidung wird durch das „Konzept des ‚heiligen Krieges‘“ zur „Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern“ (256). In der Geschichte von Christentum und Islam habe dies unheilvoll gewirkt. Nur die Juden haben gelernt, „mit solchen Texten richtig umzugehen“ (258).

Die monotheismus-kritische Position vertritt *Daniele Dell'Agli* („Die Matrix und ihre Feinde. Über Paranoia, Patriarchat und die implizite Gewalt des Monotheismus“). Er hält an A.s. „Hypothese eines dem Monotheismus inhärenten Gewaltgenerators“ fest, auch wenn dieser sie „teilweise [...] zurückgenommen hat“ (271). Mit seiner diktatorischen Totalunterwerfung aller Lebensbereiche führt der Monotheismus zu allen möglichen Psychosen, tötet jede Lebendigkeit.

Die These von der besonderen Intoleranz und Gewaltsamkeit der monotheistischen Religionen müsste sich im Mittelalter als dem religiösen Zeitalter verifizieren lassen. Das ist aber nicht der Fall – so *Dorothea Weltecke* („Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter“). Die Gegensatzpaare wahr–falsch, tolerant–intolerant, übersetzbar–unübersetzbar sind viel zu undifferenziert, um den Differenzierungen, ja Widersprüchen in den Beziehungsrealitäten der Religionen gerecht zu werden.

Für *Reinhard Schulze* („Über Religion, Wahrheit und Gewalt“) wird Gewalt erst im Rahmen einer bestimmten Ordnung der Episteme, was sie ist. Gewalt im Rahmen einer sakralen Ordnung ist von religiöser Gewalt zu unterscheiden. Von letzterer kann erst gesprochen werden, seit „die Religion die normative Ordnung eines Traditionsgefüges bildet“, „also frühestens seit dem 16./17. Jahrhundert“ (348). Im „Postulat eines inhärenten Zusammenhangs von Religion und Gewalt“ versucht die Moderne, „ihre eigene Gewalttätigkeit zu bewältigen“ (359).

Der Band zeigt den großen Facettenreichtum der Diskussion über Religion und Gewalt. Man hätte sich auch einen Beitrag eines islamischen Theologen gewünscht. Auch fällt auf, dass die ganze Tradition der Lehre vom gerechten Krieg nicht einmal erwähnt wird. Wie wurde hier mit dem Sinai-Narrativ verfahren? So höchst gelehrt die unterschiedlichen Beiträge auch sind, tragen sie jeweils eine vorgefasste, nur ansatzweise artikuliert Friedensethik an die Texte heran, die nicht ausgewiesen wird. Im Kern geht die Debatte nicht nur um die Konstitutionsbedingungen des Religiösen unter neuzeitlichen Bedingungen, sondern auch um die einer religiösen individuellen und kollektiven Glaubenspraxis. Ein Personenregister, aus dem die jeweilige Fachexpertise der Vf. hervorgeht, wäre hilfreich gewesen.

Luxemburg

Gerhard Beestermöller

Menschenrechte in der katholischen Kirche, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Münster 2014. 268 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 55), kt € 36,00 ISBN: 978–3–402–102987–9

Als Menschenrecht verlangt Religionsfreiheit unbedingte Geltung. Kann Religionsfreiheit als subjektives Recht von Gläubigen auch „in“ oder „gegenüber“ ihrer Kirche in Anspruch genommen werden? Das ist heftig umstritten, so heftig, dass man fragen muss, ob die Konstruktion „in“ und „gegenüber“, durch die ein Binnenverhältnis einem Außenverhältnis entgegengesetzt und ein institutioneller Freiraum vorausgesetzt wird, in Bezug auf die Kirche überhaupt stimmig ist. Der gewöhnliche Sprachgebrauch, nämlich dass jemand einerseits durch die Taufe „in“ die Kirche aufgenommen und dass andererseits es in der Heilungsvermittlung keinen institutionellen Freiraum geben könne, legt die Stimmigkeit des Konstrukts nahe. Aber man könnte mit Berufung auf die kirchliche Lehre und Gesetzgebung auch anders argumentieren, und zwar etwa folgendermaßen: Religionsfreiheit als Menschenrecht wird positivrechtlich durch die Institution Kirche geschützt, indem kraft der Taufe Gläubigen das subjektive Recht zuerkannt wird, Kirche zu bilden. Rechtsgrund ist die geistliche Teilhabe am dreifachen Amt Christi (c. 204 CIC/1983). Als Christus Gleichgestaltete vollziehen die Gläubigen öffentlich und frei in Verkündigung, Liturgie und Diakonie das Bekenntnis ihres Glaubens. Eben das wird positivrechtlich in *Sacrosanctum Concilium* 14 für die Liturgie als deren Wesen entsprechend anerkannt. Das Handeln der Gläubigen bedarf als kirchlicher Selbstvollzug des Schutzes von Seiten der Hierarchie. Es muss gegen Angriffe von außen verteidigt und darf durch innerkirchliche Gesetzgebung nicht grundsätzlich eingeschränkt oder unmöglich gemacht werden. Wenn es nicht primär um Menschen „in“ der Kirche oder um einen Freiraum von der Institution geht, wenn es primär vielmehr um den Anspruch von Menschen, Religion „als“ Kirche zu leben geht, dann kann und hat eine starke Institution, deren Repräsentanten nicht ängstlich davor zurückscheuen, diesen Anspruch anzuerkennen, die Realisierung dieses Anspruchs politisch und positivrechtlich zu schützen. Allerdings klingt das alles recht ungewohnt, und die römisch-katholische Kirche tut sich mit dieser Sichtweise eher schwer.

Der 55. Band des *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften* thematisiert dies in umfassender Weise. Er beinhaltet in einem ersten Teil (20–227), der mit der Überschrift „Menschenrechte in der katholischen Kirche“ auch dem Gesamtband den Titel verliehen hat, Beiträge einer durch das Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Münster, in Kooperation mit dem Religionspädagogischen Institut Luxemburg und dem Exzellenzcluster *Religion und Politik* der Univ. Münster veranstalteten Fachtagung, die vom 23. bis 25. Oktober 2013 in Münster stattgefunden hat. 50 Jahre nach der von Papst Johannes XXIII. verfassten Enzyklika *Pacem in Terris* bildeten der Anspruch und die Umsetzung der Menschenrechte in der katholischen Kirche den Fokus der Beiträge, die auf der von Marianne Heimbach-Steins und Daniel Bogner konzipierten Tagung vorgestellt worden sind. Darüber hinaus enthält das Jahrbuch in einem zweiten Teil (228–268) Berichte und Mitteilungen, so einen „Bericht zum Kongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik 2013 in Graz“, einen „Bericht über das 15. Berliner Werkstattgespräch der Sozialethiker(innen) 2014“, einen „Bericht zum 23. Forum Sozialethik in der Katholischen Akademie Schwerte“ und schließlich einen „Bericht über die 4. Heppenheimer Tage zur christlichen Gesellschaftsethik“. Mitteilungen werden darüber hinaus zu „Qualifikationsarbeiten in der deutschsprachigen katholischen Sozialethik“ sowie abschließend zu den „Autorinnen und Autoren dieses Bandes“ gemacht.

Die nachfolgende Besprechung konzentriert sich auf die Beiträge im ersten Teil des Bandes zum Thema „Menschenrechte in der katholischen Kirche“.

Die zugrunde liegende Fachtagung hatte, so die Hg. im Vorwort (9–18), eine dreifache Zielsetzung. Neben den inhaltlichen Auseinandersetzungen „mit bleibenden Herausforderungen der Menschenrechte- und Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII.“ (1.) sollte „die Institution katholische Kirche als ein Forschungsgegenstand der Christlichen Sozialwissenschaften in den Blickpunkt“ gerückt werden (2.). Zudem sollte die Bearbeitung dieses Forschungsfeldes „von der Verknüpfung theologisch-ethischer und gesellschaftswissenschaftlicher Herangehensweisen“ profitieren (3.). Im Fokus der Aufmerksamkeit steht die erkenntnisleitende Fragestellung, wie es im kirchlichen Innenverhältnis mit einer umfassenden Anerkennung der Menschenrechte bestellt ist. Dabei wird erhofft, dass im Austausch zwischen theologischer und philosophischer, rechts- und politikwissenschaftlicher Forschung die Fragestellung fruchtbar bearbeitet werden kann.

Die Ouvertüre zu dieser Tagung bildete ein öffentlicher Vortrag des Bayerischen Staatsministers a.D. *Hans Maier* „Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche“, in dem jener die Beziehung zwischen Menschenrechten und Kirche historisch und problemorientiert diskutierte. Im Fokus steht das Verhältnis von Freiheit und Gehorsam. Nach Maier, der sich schon seit Jahrzehnten mit der Fragestellung befasst hat, „verzichtet die Kirche [nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, M.B.] nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen. Sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen.“ (33) Der Ouvertüre folgen durchweg bedeutende Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen Perspektiven. *Linda Hogan*, „Human Rights and the Ethics of Peace: The Contribution of *Pacem in Terris*“ (43–58), thematisiert aufgrund neuerer Forschungen wertvolle Einsichten in die theologische Vorgeschichte der Menschenrechte. *Konrad Hilpert*, „Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven“ (59–78), gibt einen Überblick über die lehramtlichen Aussagen zum Thema Menschenrechte (wertvoll ist die Übersicht über die gesamten kirchlichen Dokumente zu den Menschenrechten seit 1963 im Anhang, 76–78). Er thematisiert aber unter Bezugnahme auf Aymans / Mörsdorf auch das entscheidende Argument, dass es nämlich bei den kirchlichen Grundrechten „nicht um die Schaffung eines kirchenfreien Raums für das religiöse Subjekt“ (70) gehen könne. Ferner liegt er mit der Einschätzung sicher richtig, dass die Menschenrechte vom kirchlichen Lehramt unter die „Zeichen der Zeit“ (63) eingeordnet werden müssen. Seine Aussage, dass vom kirchlichen Lehramt für die positive Bewertung der Menschenrechte zunächst der Mensch als Person die entscheidende Rolle spielt – so die Enzyklika *Mit brennender Sorge* 1937 – (62), verdient es, durch die neueren Forschungen zum Euthanasieprogramm des Nationalsozialismus als entscheidendem Movens für die Formulierung der Menschenrechte in der Kirche ergänzt zu werden (vgl. J. ECKEL: *Die Ambivalenz des Guten*. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern, Göttingen 2014, 77). Den Gedanken, dass der christliche Personalismus entscheidendes Motiv für die innerkirchliche Rezeption der Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche gewesen ist, nimmt *Tine Stein* in ihrem politikwissenschaftlichen Beitrag „Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass“ auf (82). Mit seltener Klarheit stellt Stein aus politischer Perspektive die rigoristische Verschärfung der Gewissens- und Gehorsamspflichten während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. heraus (91f.). Der Beitrag von Stein kann als Schlüssel zum Verständnis der postkonziliaren Kirchenentwicklung, die in einem Spannungsverhältnis zur Lehre von *Dignitatis Humanae* steht, angesehen werden. Der Mainzer Moraltheologe *Stephan Goertz* thematisiert in seinem Beitrag „Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung“ (105–129) den Dreiklang von Autonomie, Menschenwürde und Menschenrechten, der für das moderne ethische Denken typisch sei. „Die Autonomie begründet die Würde und die Würde verlangt Rechte“ (106) – so bringt er diesen Dreiklang auf den Punkt. Nach einem längeren Durchgang, in dem er sich der Problematik der Autonomie im Verhältnis zur lehramtlichen Position zur Kirche widmet, kommt Goertz zu dem Fazit: „Stehen geblieben ist ein Teil der katholischen Kirche bei einem Konzept der menschlichen Person, in dem die freie sittliche Selbstbestimmung nicht zur Entfaltung kommt.“ (124) Diese Einsicht belegt er mit mehreren Beispielen. Demgegenüber fordert er unter Bezugnahme auf Thomas Pröpper und Magnus Striet, die formale Unbedingtheit

als Maßstab für die Selbstrealisierung der Freiheit anzuerkennen (vgl. 125).

Während sich die katholische Kirche in ihrer Soziallehre und auch in ihren ethischen Grundsätzen an alle Menschen richtet, gilt das Kirchenrecht ausdrücklich nur für die getauften Mitglieder der römisch-katholischen Kirche. Folglich erschließt die Kirchenrechtswissenschaft einen entscheidenden Zugang zur Frage der innerkirchlichen Geltung der Menschenrechte. Insgesamt drei Beiträge widmen sich dieser Frage. Der Luzerner Kirchen- und Staatskirchenrechtler *Adrian Loretan* skizziert in seinem Beitrag „Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche. Aporien und Desiderate“ (131–154) als Desiderat, die Kirche als Institution der menschlichen Freiheit zu verstehen. Das Verständnis der Kirche als Theokratie solle dadurch abgelöst werden. Zudem skizziert er ein Gerechtigkeitsverständnis aus der Opferperspektive, in der Gerechtigkeit nicht länger als Tugend, sondern vielmehr als Anerkennung und Achtung verstanden werden müsse (147). *Thomas Schüller*, Direktor des Instituts für Kanonisches Recht an der Münsteraner Univ., untersucht in seinem Beitrag „Religionsfreiheit und Kirchenrecht – offene Fragen und ungelöste Probleme“ (155–178) anhand konkreter Beispiele, wie kirchenrechtlich die Religionsfreiheit in der Kirche selbst Wirklichkeit werden könnte. Dabei gerät das unzureichend ausgebildete Institut des Rechtsschutzes (166–174), insbes. bei Lehrbeanstandungsverfahren, in den Fokus. Im dritten kirchenrechtswissenschaftlichen Beitrag thematisiert *Sabine Demel* „Beteiligungsrechte der Laien und Frauen in der Katholischen Kirche“ und diskutiert „Grundlagen und Grenzen im CIC/1983“ (179–198). Nachdem Demel in der Einleitung noch einmal die Unterscheidung von Rechten *in* und Rechten *gegenüber* der Kirche herausgestellt hat, thematisiert sie in einer noch viel umfassenderen Weise, als dies bei Schüller schon geschehen ist, den fehlenden Rechtsschutz, indem sie sowohl auf die fehlende Verwaltungsgerichtsbarkeit, die einen Rechtsschutz gegen Verwaltungshandeln ermöglicht, als auch auf die fehlende Institution zur Überprüfung zu Gesetzgebungsakten (189), also das fehlende Normenkontrollverfahren in der Kirche, aufmerksam macht. Als Desiderat benennt Demel stärkere Beteiligungsrechte für Laien, und zwar als Ausübungs-, Mitsprache- und Entscheidungsrechte. Freilich scheint sie sich dessen bewusst zu sein, dass diese Rechte eine Ausweitung des Rechtsschutzes in der Katholischen Kirche voraussetzen, um wirksam mit rechtlichen Mitteln eingefordert werden zu können. Der Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit bei diesen Ausübungs-, Mitsprache- und Mitentscheidungsrechten erfordert ein neues Problembewusstsein. Auch darauf geht Demel (194–196), die sich diesem Aspekt anderenorts bereits mehrfach ausdrücklich gewidmet hat, kurz ein. Der abschließende Beitrag ist der Pastoraltheologie vorbehalten. Der Grazer Pastoraltheologe *Rainer Bucher* unterzieht das Thema „Menschenrechte in der katholischen Kirche“ einer pastoraltheologischen Analyse (199–212). Eine wesentliche Erkenntnis von Bucher lautet, dass innerkirchlich „immer häufiger kirchenrechts-externe, zivilgesellschaftliche Interaktions- und Interventionschancen genutzt [werden], und das durchaus erfolgreich“ (207). Er leitet damit zur Wahrnehmung über, dass „[f]undamentale Änderungen [...] der Kirche stets von außen aufgezwungen“ wurden (208). Dieses einer *ecclesia semper reformanda* ausgestellte Armutszeugnis muss freilich nicht das letzte Wort sein, wenn man die Bemühungen dieses Bandes sieht, die mit der Absicht verbunden sind, ein „Netzwerk menschenrechtsbezogener theologischer Forschung zu initiieren“ (10), was dem Rez. jedoch nur dann Sinn zu machen scheint, wenn es mittelfristig dazu führen würde, das kirchliche Lehramt zu der Einsicht zu bewegen, dass seine Aufgabe nicht so sehr darin besteht, das in Jesus Christus endgültig offenbar gewordene Heil zu sichern, sondern vielmehr, es in seiner Unvollendetheit und Unabgeschlossenheit zu schützen.

Eine Sichtung neuerer sozioethischer Literatur zu *Pacem in Terris* durch *Axel Heinrich* (213–227) schließt diesen ersten Teil im 55. Band des *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaft* ab.

Alle veröffentlichten Forschungsbeiträge haben ein peer-review Verfahren durchlaufen. Sie sind von durchgehend hoher wissenschaftlicher Qualität. Der 55. Band des *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften* wurde erstmals von Petr Štica als Schriftleiter betreut. Er hat das Erbe von Alexander Filipović angetreten, auf den die Durchsetzung der hohen Qualitätsstandards im Wesentlichen zurückgehen dürfte (18). Allen Beiträgen werden eine Zusammenfassung (deutschsprachig) und ein Abstract (englischsprachig) vorangestellt. Ausführliche Literaturangaben sowie Angaben zu den Vfn beschließen jeden Beitrag. Der Band besticht durch seine einheitliche Themenstellung, die einheitliche erkenntnisleitende Forschungsfrage, den interdisziplinären und multiperspektivischen Zugang, das hohe Niveau sowie

die exzellente und ansprechende formale Gestaltung. Es ist erfreulich, dass die Beiträge dieses Bandes mit einem gewissen Zeitverzug auch im Internet unter www.jcsw.de zugänglich gemacht werden.

Wuppertal

Michael Böhnke

Pastoraltheologie

Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 419 S. (Praktische Theologie heute, 131), pb. € 44,90 ISBN: 978–3–17–023012–5

Die Herrlichkeit Gottes sowie Lobpreis und Verherrlichung Gottes sind aktuell weder Top-Themen der Theologie noch spielt dieser Motivkomplex in den zahlreichen Angeboten spiritueller Orientierung eine herausragende Rolle; eher ist mit Skepsis, wenn nicht gar mit dem Verdacht des Eskapismus zu rechnen, wenn angesichts der realen Herausforderungen einer vielfach als unheilvoll erfahrenen Welt und Gesellschaft ebenso wie einer mit dramatischem Vertrauensverlust konfrontierten Kirche allzu ungeschützt von Gottes Herrlichkeit gesprochen und sein Lob angestimmt wird. Allenthalben drängen einerseits die Gründe zu Klage und Anklage, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts von Unheilsgeschichte(n) und Schuldverstrickung der Menschheit und andererseits die Notwendigkeit, dem menschlichen Elend im Sinne der biblisch verwurzelten Option für die Armen praktisch zu begegnen, in den Vordergrund. Hat die Verherrlichung Gottes einen Ort in diesem Szenario? Sind diese Form der Hinwendung zu Gott, dieser Modus des Gebetes und dieser Habitus des Glaubens ohne Verlust an „Bodenhaftung“ lebbar? Kann das, was Verherrlichung Gottes bedeutet, als Ressource einer welthaften, ja diakonischen Spiritualität erschlossen werden? Diese Fragen führen ins Zentrum der Untersuchung von Dorothee Steiof, die als Diss. im Fach Pastoraltheologie an der Univ. Tübingen entstanden ist; es geht ihr um eine „reflektierte Spurensuche nach Erfahrungsmöglichkeiten der Doxologie in der jüdischen und christlichen Traditionsgeschichte, um wiederum die Suche nach heutigen Erfahrungsmöglichkeiten anzuregen“ (43). Schon in dieser abstrakten Umschreibung wird deutlich, dass sie sich dem theologisch herausfordernden Thema mit einem komplexen und umfangreichen Programm nähert.

Doxologie als terminus technicus für die Verherrlichung Gottes wird nicht nur als liturgisches Formelement des Lobpreises verstanden, sondern umfassender als Modus der Gottesbeziehung, die den stets größeren Gott (Deus semper maior) als solchen gelten lässt und sich jeder „Instrumentalisierung“ Gottes für menschliche Zwecke in der individuell praktizierten Glaubenshaltung wie in einer ekklesialen, konkret pastoralen Praxis enthält (vgl. 26–36). Im Untertitel der Arbeit wird deutlich, auf welche Quellen die Vf.in rekurriert: Einerseits untersucht sie eine Reihe atl. Texte, in denen die (Erfahrung der) Herrlichkeit Gottes im Zentrum steht (Hauptteil I), andererseits wendet sie sich dem Werk der französischen Christin Madeleine Delbrêl (1904–1964) zu, die als Repräsentantin einer radikal modernen, nach-volkkirchlichen Gestalt gemeinschaftlich gelebter, laikaler Glaubenspraxis schon seit einiger Zeit auf lebhaftes Interesse trifft (Hauptteil II). Die Arbeit will diese historisch weit auseinanderliegenden und nicht durch explizite Bezugnahmen auf die gewählten atl. Texte im Werk D.s verknüpften Zeugnisgestalten doxologischer Gottesbeziehung miteinander ins Gespräch bringen. Sie begründet diese Untersuchungskonstellation mit der von ihrem Doktorvater Ottmar Fuchs vertretenen These, der Vergleich verschiedener Wirklichkeiten in Bibel und Pastoral bilde die „Grundoperation“ praktischer Theologie (vgl. 23). Um die Suche nach heutigen doxologischen Erfahrungsmöglichkeiten zu inspirieren, greift sie auf den von Hans-Joachim Sander im Rekurs auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums ausgearbeiteten Ansatz einer topologischen Pastoral zurück (vgl. 36–39) und befragt ihre Quellen daraufhin, wo die Erfahrung der Herrlichkeit/Verherrlichung bzw. des Lobes Gottes konkrete Orte habe, in und durch welche Kontexte und Beziehungskonstellationen sie provoziert werde und Gestalt gewinne (vgl. 42ff.).

Der erste Hauptteil der Arbeit (45–180) bietet zwei größere Überblicksdarstellungen zum Motiv der Herrlichkeit (kabod) Gottes und zur Gestalt des Gotteslobs in den Psalmen sowie mehrere Einzelanalysen zu herausragenden doxologischen Texten (bzw. Textrekonstruktionen) des AT, namentlich die Doxologie der Seraphim in der Berufungsvision Jesajas (Jes 6), das Bekenntnis des Jeremia (Jer 17,14), das Motiv der Selbstverherrlichung Gottes in Ex 14 P und Ps 103. Die Auswahl soll vor- und nachexilische „Zeitstufen“, verschiedene Traditionslinien (Verherrlichung und Lobpreis) und Ausdrucksformen innerhalb der atl. Tradition

repräsentieren und nicht nur vertraute, sondern auch und gerade fremd erscheinende Modi der Glaubensreflexion zur Anschauung bringen (vgl. 46–49). Warum die Vf.in für die Darstellung der Doxologie als Motiv göttlichen Handelns („ich will meine Herrlichkeit [...] erweisen“) auf die Rekonstruktion der priesterschriftlichen Erzählung (P) rekurriert und nicht auf den biblischen Endtext, erschließt sich nicht unmittelbar. Die Erträge der thematischen Kap. und Einzeltextanalysen (die hier nicht en détail nachgezeichnet werden können) werden in einer Zusammenfassung am Ende des ersten Hauptteils gebündelt; leitmotivische Bedeutung kommt der an das kabod-Motiv anschließenden Formulierung „Gott Gewicht geben“ zu, die grundlegend die Relationierung des Menschen auf Gott hin, aber auch die „Last“ einer Gotteserfahrung bezeichnet, die ganz vom „Nutzen“ des Menschen absieht und Gott rein um seiner selbst willen gelten lässt (vgl. 173ff); die geschichtliche Konkretion wird gegen eine spirituelle Idealisierung unterstrichen, und zugleich werden der Grenzcharakter und das grenzüberschreitende, den menschlichen Erfahrungsraum weitende Potential sowie die Universalität/Ubiquität der Doxologie betont (vgl. 174ff), die als Aussage über Gott bzw. die Erfahrung Gottes eine performative Kraft auf das Gottesbild/das Gottesbekenntnis der Gläubigen, aber auch auf die Selbstwahrnehmung coram Deo als Sünder ausübt (vgl. 176f). Alles in allem läuft die Auswertung der biblischen Befunde auf eine strenge Theozentrik der Wirklichkeit und entsprechend auf eine „Theozentrierung“ des menschlichen Selbstbildes hinaus.

Die Beobachtungen an den biblischen Quellen werden in einer Reihe von „Dialogen“ mit D. im zweiten Hauptteil der Arbeit (181–360) wieder aufgenommen. Der Werkanalyse vorgeschaltet ist eine Einleitung zur bisherigen D.-Forschung, zur Biographie der Französin und zum zeitgeschichtlichen und politisch-sozialen Kontext ihres Lebenszeugnisses, das sich als Resultat einer radikalen Konversion und als Suchbewegung auf eine Form der Glaubenspraxis hin darstellt, die nicht nur den persönlichen Lebensumständen, sondern auch der Provokation des Glaubens in einer spezifisch modernen, großstädtischen, ideologisch kontroversen Konstellation entspricht. Mit Blick auf die Lebensumstände, in denen D. und ihre kleine Gemeinschaft sich im kommunistisch regierten Ivry in der Pariser Banlieue verorten, faktisch als Pionierinnen der ‚missionarischen‘ Neuorientierung der französischen Kirche, stellt S. fest: „Ihr Zeugnis bietet die besondere Chance, die Verwendung eines theologischen Motivs [d. i. das Motiv der Verherrlichung Gottes, M. H.-S.] genau an der Bruchstelle eines (kirchen-) geschichtlichen Umwälzungsprozesses zu untersuchen.“ (208) Tatsächlich kann sie zeigen, dass dieses Motiv in den Schriften D.s gerade in den Jahren der Zuspitzung der innerkirchlichen Krise (d. h. in den 1950er-Jahren) an Bedeutung gewinnt, in denen die seit Anfang der 1940er-Jahre aufgebauten Projekte eines inländischen Missionsklerus für die weitgehend entchristlichten Gebiete im Land zunehmend unter Druck geraten und das Modell der Arbeiterpriester nach längerer Auseinandersetzung durch römische Intervention gestoppt wird; da D. diese Initiativen und viele darin Engagierte aus nächster Nähe begleitet und beraten hatte, teilte sie auch die Krisenerfahrungen mit hohem persönlichen Einsatz und Mitleiden.

Nach einer Skizze zu den sozialen, politischen und spirituellen Herausforderungen, die die Stadt Ivry für D. bedeutet (210–222), wendet S. sich einer Auswahl konkreter Texte zu, an denen sie das Vorkommen und die Bedeutung des Herrlichkeits-/Verherrlichungsmotivs im Kontext der Auseinandersetzung D.s mit den spirituellen und pastoralen Herausforderungen ihrer marxistisch geprägten Umgebung untersucht (vgl. die Leitfragen, 222). Mit guten Gründen greift sie dazu v. a. auf das einzige von D. zu ihren Lebzeiten veröffentlichte Buch *Ville marxiste terre de mission* (1957) zurück, das sie insgesamt vorstellt und, unter Einbeziehung zahlreicher weiterer Primärtexte, in besonders einschlägigen Passagen detailliert analysiert. Dabei geht es ihr darum zu bestimmen, wo und wie das gesuchte Motiv textlich verortet ist, und damit zugleich thematische Schwerpunkte zu identifizieren, die berücksichtigt werden müssen, um einzelne „Gestalten“ des Motivs sowie pastorale Akzente, die diesem zur Seite gestellt werden, entdecken und darstellen zu können.

In einer ausführlichen Textanalyse arbeitet S. insgesamt fünfzehn „doxologische Gestalten“ in unterschiedlichen Kontextualisierungen heraus, die hier nur stichwortartig benannt werden können: (1) Gott wird als der Lebendige erfahren und anerkannt; auf diese Grunderfahrung der Konversion sind alle weiteren Konkretionen zurückzuführen (vgl. 225ff). (2) Die Verkündigung des Glaubens um Gottes selber willen wird als ‚vertikale‘ Grundausrichtung eines religiösen Apostolats einem (bloß) „humanistischen“, seine christliche Identität einbüßenden Apostolat gegenübergestellt (vgl. 235ff). (3) Kritisch gegenüber einer Art „Vermeidungsstrategie“, mit der sich die Kirche gegen eine ideologische Infizierung im marxistischen Milieu zu immunisieren sucht, propagiert D. provokant die atheistische Umgebung als günstige Voraussetzung für die eigene Bekehrung und stellt die Atheisten insofern in den Dienst der Gottesverherrlichung (vgl. 239ff). (4) Darin wird der Christ mit der (Frage nach der) Bedeutung Gottes für das eigene Leben unausweichlich konfrontiert (vgl. 243ff). (5) Die „missionarische Situation“ – eine Gratwanderung zwischen den Abgründen der Zurückweisung Gottes und seiner absoluten Geheimnisthaftigkeit (D. adaptiert ein Bild des Johannes vom Kreuz) – ist nur mit der unbedingten Vorordnung Gottes gegenüber allen ‚weltlichen‘ Zwecken zu bestehen (vgl. 263ff). (6) Dieser Anspruch bedarf einer gemeinschaftlichen Vergewisserung in Liturgie und Spiritualität (vgl. 269ff). (7–9) Die folgenden „Gestalten“ suchen das Verhältnis der Verherrlichung Gottes zum Doppelgebot der Liebe zu erfassen: zwar falls beides nicht in eins, jedoch erhalte „Verherrlichung [...] ihre inhaltliche Kontur als Gehorsamsverhältnis gegenüber dem doppelten Liebesgebot“ (275), das auch noch die umfassen müsse, die den Primat Gottes nicht anerkennen oder sogar explizit zurückweisen. (10/11) Die Uneindeutigkeit der weltlichen Situation verlangt das explizite öffentliche Zeugnis für Gott um den Preis der Einsamkeit (vgl. 276ff); der Einsamkeit als

Modus der Gottverbundenheit in der Welt korrespondiert die „Güte“ als Haltung gegenüber den Menschen (vgl. 296ff). (12–15) Die weiteren „Gestalten“ greifen Ausdrucksformen der Verherrlichung Gottes in der Alltäglichkeit und Zweideutigkeit des Lebens auf. Die stichwortartige Wiedergabe kann die Fülle der Textbeobachtungen und Reflexionen bei weitem nicht einholen, möge aber den Duktus deutlich machen. – Sechs in den Gedankengang eingefügte thematische „Dialoge“ verknüpfen Erträge aus der Auseinandersetzung mit D. mit den biblischen Befunden. Sie gelten folgenden Themen: Der Dialektik von Fremdheit und Vertrautheit, der Beziehung zwischen Beten und Handeln, der Verhältnisbestimmung von (notwendigen?) Abgrenzungen und dem Auftrag, Verbindungen zu schaffen, der Beziehung von Lob und pastoralem Handeln, der Freisetzung von Potentialen der Liebe im Vollzug der Verherrlichung und schließlich der Verwandlung von Sünde in Verherrlichung durch die Erfahrung der Befreiung.

In einem kurzen Schlussteil fasst S. die Quintessenz ihrer Untersuchung zusammen. Die erarbeitete streng theozentrische Ausrichtung der Spiritualität wird als Quelle gedeutet, aus der die radikale Verdanktheit der Existenz und eine in diesem Sinne „befreite“ christliche Praxis als Ressourcen der Nächstenliebe erfahrbar werden; Theozentrik gehe so nicht zu Lasten des Menschen, sondern vertiefe vielmehr die Beziehung nicht nur im individuellen Handeln, sondern auch im karitativen Handeln der Kirche. S. konkretisiert diese Einsicht, indem sie den entsprechenden Einzelüberlegungen jeweils eine Variation des Slogans der Caritas „Not sehen und handeln“ beigibt, in dem sie die motivationale und intentionale Anreicherung durch das Verherrlichungsmotiv auszudrücken sucht.

Ein großes Verdienst der Arbeit ist es, ein für die christliche Theologie und Spiritualität zentrales, aber in der Theologie der Gegenwart kaum zureichend berücksichtigtes Thema aufgenommen und auf originelle Weise neu erschlossen zu haben. Mit Recht stellt die Vf.in fest, obwohl das Werk D.s in den letzten zwei Jahrzehnten relativ gut erschlossen worden sei, habe das Motiv der Herrlichkeit/Verherrlichung Gottes noch kaum Berücksichtigung gefunden, und arbeitet dessen Bedeutung in klug ausgewählten und subtil durchgeführten Textanalysen überzeugend heraus. Die Aufmerksamkeit, die sie den Kontexten des Motivs widmet, lässt sie die besondere Bedeutung der Herrlichkeits- und Verherrlichungsthematik gerade im Horizont der geistlichen und ekklesialen Krisenerfahrungen entdecken, was gegen jeden möglichen eskapistischen Verdacht eher die Sperrigkeit des Motivs und den Anspruch des darin aufscheinenden geistlichen Programms unterstreicht. Die Befunde werden durch die Korrelation mit den biblischen Texten im Detail weiter profiliert. Die Korrelation von Theozentrik und Hinwendung zum Nächsten eröffnet einen neuen Blick auf die spannungsvolle Einheit des Liebesgebotes. S. deutet am Schluss ihrer Arbeit an, in welche Dimensionen der Reflexion diakonischer Praxis diese Entdeckungen hineinweisen; hierin liegt ein Potential, das weiterer Bearbeitung bedarf.

S. hat eine ambitionierte, kreative und theologisch feinsinnige Arbeit vorgelegt; sowohl die D.-Forschung als auch die spiritualitäts- und pastoraltheologische Reflexion auf die geistlichen Grundlagen diakonischen Handelns können aus der Untersuchung inspirierende Impulse gewinnen. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass sie einige Text- und Brieffragmente aus dem Archiv D.s im Anhang der Arbeit in französischer Sprache darbietet.

Gleichwohl hat sich der Rez.in bei der Lektüre zunehmend der Eindruck aufgedrängt: Weniger wäre (noch) mehr gewesen. Das gilt zum einen für die Gesamtanlage der Arbeit, die bei genauerem Hinsehen zwei (eher locker verknüpfte) Studien, eine bibelwissenschaftliche und eine zum Werk D.s, beinhaltet; der Mehrwert der Verknüpfung scheint mir in Relation zum Aufwand eher begrenzt. Zum anderen leidet die Arbeit an einer überkomplexen Strukturierung, die es den Lesenden nicht leicht macht, den Sinnlinien zu folgen. Schon das Inhaltsverzeichnis ist symptomatisch: Wichtige Strukturelemente, namentlich die „Gestalten“ und „Dialoge“, sind in die kleinteilige Gliederung nicht integriert, sondern stehen außerhalb des Systematik. Gleichzeitig ist die Anlage der Gliederung, v. a. im zweiten Hauptteil, wenig orientierend: Ablesbar ist das etwa an den Kolumnentiteln, die in dem gesamten 150 Seiten langen Analyseteil identisch sind. Die Kriterien, nach denen die „Dialoge“ im zweiten Hauptteil platziert sind, erschließen sich nicht; eine Reihe von Redundanzen weisen darauf hin, dass es auch der Vf.in selbst passagenweise schwer gefallen ist, das Material zu ordnen. Eine letzte Anfrage bezieht sich auf die Textbasis: S. listet zwar im Quellenverzeichnis die bisher erschienenen Bände der französischen Gesamtausgabe der Schriften von D. auf, bezieht sich aber in den Zitaten erstaunlicherweise kaum je auf diese Bände, sondern fast durchgängig auf die früher erschienenen Einzelpublikationen.

Gerade angesichts des beachtlichen inhaltlichen Ertrags, den die Untersuchung bietet, ist zu bedauern, dass die Darbietung den Zugang so relativ mühsam macht; umso mehr sei abschließend noch einmal betont, dass S. für die Erforschung der Spiritualität D.s einen wirklich weiterführenden Beitrag leistet, der zudem für eine spirituelle Grund-

dierung diakonischer Pastoral wichtige und herausfordernde Impulse bietet.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft / Heavenward and Worldly. Church and Religious Orders in (Post) Secular Society, hg. v. Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel. – Münster: Aschendorff 2014. 388 S., geb. € 42,00 ISBN: 978-3-402-13020-9

Das rechte Verhältnis der Kirche zur Welt ist immer schon eine Schlüsselfrage christlicher Existenz. Spätestens seit Papst Benedikt XVI. im Rahmen seines Deutschlandbesuchs in seiner Rede vom 25. September 2011 im Freiburger Konzerthaus dazu aufrief, dass sich die Kirche „ent-weltlichen“ müsse, damit sie „welt-offen“ sein könne, steht das Thema wieder auf der „kirchlichen Tagesordnung“. Der hier zu besprechende Sammelband stellt mit seinen vielfältigen Aufsätzen einen sehr beachtenswerten Beitrag zu dieser Diskussion dar. Schon sein poetisch anmutender Titel macht die Spannung deutlich, in der die Kirche und in ihr nicht zuletzt die Orden stehen, wenn es darum geht, „in“ der Welt zu sein, aber nicht „von“ der Welt. Wie dem Vorwort zu entnehmen ist, geht das Werk auf ein internationales Symposium zurück, das vom 1. bis 5. Juli 2013 in Freising unter dem Thema „Fremde Heimat Welt“ stattfand (vgl. www.saeculum.eu). Mit dem Symposium wurde ein zweijähriges Forschungsprojekt zum Thema „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“ abgeschlossen, in dem die Frage nach dem Umgang mit der Erfahrungswelt einer säkularen Zeit und den Konsequenzen für Kirche und Orden thematisiert wurde (9). Die 20 Beiträge des Symposiums wurden im Sammelband sechs Themenfeldern zugeordnet, was jedoch nicht immer ganz schlüssig nachzuvollziehen ist: „Theoretische Welten“ – „Globale Welten“ – „Franziskanische Welten“ – „Moderne Welten“ – „Kirchliche Welten“ – „Empirische Welten“. Ein Blick in das Autorenverzeichnis (385–388) lässt erkennen, dass viele der Beiträge von Ordensleuten franziskanischer, dominikanischer oder karmelitischer Herkunft verfasst wurden. Dabei sind die meisten Beiträge von allgemeinkirchlicher Bedeutung und nur wenige richten den Fokus primär oder ausschließlich auf das Ordensleben. Es ist zudem eine Besonderheit der Publikation, dass sie im Sinne der „Globalisierung“ zur Hälfte Studien süd-, mittel- und osteuropäischer und v. a. nord- und südamerikanischer Vf. versammelt. Der globale Horizont wird auch dadurch unterstrichen, dass alle Texte zusätzlich in englischer Sprache geboten werden. Dabei hat die Übersetzung mitunter leider ihre Grenzen, wie dies v. a. hinsichtlich der Wortwahl in dem ansonsten sehr lesenswerten Praxisbericht „Evangelisierung, wo Gott unsichtbar ist“ aus einer New Yorker franziskanischen Pfarrei von *Joseph Nuzzi* auffällt (339–351).

Der behandelte Themenkomplex wird v. a. aus soziologischer, systematisch-theologischer und theologisch-spirituellem sowie pastoral-praktischer Perspektive beleuchtet. Dabei wissen sich die verschiedenen Vf. der Forderung verpflichtet, die Ulrich Engel OP in der Metapher von den „offenen Augen“ ausdrückt (312). Es ist hier leider nicht möglich, alle Beiträge im Einzelnen vorzustellen. Dazu sei auf das Vorwort der drei Hg. verwiesen (9–14), welches einen guten Überblick über die verschiedenen Artikel gibt. Der Text auf der Rückseite des Buchdeckels formuliert in treffender Weise den roten Faden der Publikation und zugleich die übereinstimmend „welt-offene“ und „welt-zugewandte“ Grundorientierung aller seiner Beiträge: „Individualisierung und Pluralisierung fordern uns heraus. Das Buch thematisiert die Konsequenzen für die Pastoral der Kirche und die Identität der Orden in einer (post-)säkularen Gesellschaft. Welt ist kein Gegenüber, von der sich Kirche und Orden – damit dann auch zwangsläufig die Theologie – abgrenzen müssten. Vielmehr gilt es, die Wirklichkeit mit all ihren Herausforderungen ernst zu nehmen, den Inkarnationsgedanken aufzugreifen und die Welt, so wie sie sich darstellt, als Schöpfung Gottes zu verstehen.“

Verschiedene Artikel, wie z. B. der Beitrag von *J. A. Wayne Hellmann* (OFM-Conv) zur Sakramententheologie Bonaventuras (157–166), der Beitrag *Bernhard Kohls* (OP) zu einer auf Einsichten von Schillebeeckx aufbauenden inkarnations-kontextuellen Ethik (263–272) oder der Beitrag *Stefan Knobloch*s (OFM-Cap) mit seinem Plädoyer für eine Pastoral, die die Wirklichkeit als „von Gott durchwaltet“ sieht (286), zeigen, dass für diese wertschätzende Wahrnehmung und Deutung der heutigen Welt gerade auch die spirituellen und theologischen Traditionen der Bettelorden schulen. Andere Beiträge, wie z. B. derjenige von *Martina Kreidler-Kos* zu „Gemeinschaft und Individualität aus franziskanisch-klaudianischer Perspektive“ (177–183), derjenige von *Thomas Dienberg* (OFM-Cap) zu einer neu zu lernenden Sprache in „franziskanischer Einfachheit und Gebro-

chenheit“ (193–204) oder derjenige von Michael Plattig (O.Carm) zum Thema „Individuum und Gemeinschaft oder Individuum in Gemeinschaft“ (295–299) lassen erkennen, dass diese Traditionen mit ihrem Erfahrungsschatz für heute wertvolle spirituelle und pastorale Orientierungen mit großer praktischer Relevanz zu geben vermögen. Dafür steht auch das Wort „Unser Kloster ist die Welt“ (183), das, gewiss in sehr vereinfachender Weise, wie eine Kurzformel die frankizkanische Spiritualität auf den Punkt bringt.

Unter den grundlegenden und wegweisenden Artikeln sticht der Aufsatz „Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive“ (41–54) des renommierten, an der Georgetown Univ. in Washington D.C. lehrenden Religionssoziologen José Casanova hervor, auf den sich auch andere Vf. wiederholt beziehen. Sein zentrales Anliegen ist es, ein allzu vereinfachendes und europazentriertes Verständnis der Säkularisierung zu überwinden. In Europa werde Säkularisierung meist als mit der Modernisierung unabdingbar einhergehender „Prozess des religiösen Bedeutungsverlustes“ und als „Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken“ sowie als Entkirchlichung verstanden (41). Ein solcher Prozess der Säkularisierung sei aber keineswegs global verbreitet, weshalb dieses Verständnis von Säkularisierung auch nicht ausreiche. In den meisten anderen Weltregionen, insbes. in den USA und in vielen postkolonialen Ländern, lasse sich feststellen, dass der Prozess der Modernisierung sogar mit einer religiösen Wiederbelebung und Pluralisierung einhergehe. Hier werde Säkularisierung daher verstanden als „Abtrennung der weltlichen Bereiche“ (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) und deren „Emanzipation“ von Religion und „als gleichzeitige Abgrenzung und Spezialisierung der Religion in einem neu entstandenen religiösen Bereich“ (42). Da die Kirche soziologisch gesehen weltweit recht unterschiedlichen Situationen begegne, sei sie herausgefordert, ihre Pluralität wertzuschätzen. Für die Kirchen Europas, wo Säkularisierung v. a. als „Entkirchlichung“ stattfindet, kann, so C., die Strategie der neuen Evangelisierung nicht sein, eine konfessionelle Kirche oder Gemeinde wiederherzustellen. „Nur die Anerkennung, dass wir in einem unumkehrbar säkularen Zeitalter leben, kann für ein postsäkulares Bewusstsein offen sein“. Die Kirche kann sich „nur als pluralistische Gemeinschaft christlicher Gemeinschaften, die offen für unterschiedliche Impulse ist, die von unten kommen“, weiterentwickeln (53).

Himmelwärts und weltgewandt erweist sich als ein theologisch fundiertes Werk, das durch seine vielfältigen Zugänge zur Frage des Verhältnisses von Kirche und heutiger „Welt“ immer wieder aufmerken lässt und ungewohnte Perspektiven sowie neue Einsichten vermittelt. Es nimmt, wie schon der Titel ahnen lässt, eine wohlthuende Haltung ein, die jeglichen Rückzugstendenzen aus der Welt eine klare Absage erteilt. Durch seine globale Perspektive dient es der Horizont-erweiterung und lohnt gerade deswegen das persönliche Studium wie die Diskussion in wissenschaftlichen Seminaren, kirchlichen Institutionen und Gruppen sowie geistlichen Gemeinschaften. Es vermag, einen angstfreien und zugleich wertschätzenden Blick für die Zeichen der Zeit zu vermitteln und Perspektiven für ein erneuertes kirchliches Handeln zu eröffnen, ohne der Gefahr zu verfallen, einfache Lösungen und Rezepte anbieten zu wollen. Im gerade laufenden Jahr der Orden hält es nicht zuletzt für die Ordenschristen viele Anstöße zur Standortbestimmung und zum Weiterdenken bereit.

Benediktbeuern

Reinhard Gesing

Aguilar, Mario Ignacio: *Pope Francis. His Life and Thought*. – Cambridge: Lutterworth 2014. 189 S., pb. £ 17,50 ISBN: 978-0-7188-9342-2

Zu den zahlreichen Biographien, die in den beiden ersten Jahren des Pontifikats von Papst Franziskus erschienen sind, zählt auch der vorliegende Band des chilenischen Kulturanthropologen und Theologen Mario Ignacio Aguilar. Er hat in Schottland einen Lehrstuhl für Religion und Politik inne und bearbeitet in diesem Feld Themen aus Afrika, Asien (Tibet) und Lateinamerika. Die vorliegende Biographie über Kardinal Jorge Mario Bergoglio reicht von seiner Kindheit bis zum Konklave im März 2013, geht aber nicht mehr auf das Pontifikat ein. Insofern reflektiert das Buch das biographische Werden und pastorale Wirken eines argentinischen Jesuiten und Bischofs, der Papst werden sollte.

Die ausführliche Einleitung (9–34) nimmt die Wahl des argentinischen Erzbischofs B. zum Bischof von Rom zum Ausgangspunkt und entfaltet von dort die kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika, das Zweite Vatikanum unter besonderer Berücksichtigung von *Ecclesiam suam* (1964) Pauls VI., die Entstehung der Befreiungstheologie (Juan Luis Segundo und Gustavo Gutiérrez), die Rolle der CELAM-Konferenz von Medellín (1968) und die Geschehnisse an der Univ. der Jesuiten in El Salvador (Jon Sobrino). Das erste Kap. umfasst die Zeit B.s von der Kindheit und Jugend in einer italienischen Migrantenfamilie bis zum Eintritt ins Noviziat der Gesellschaft Jesu (1958), eingebettet in die größeren Kontexte. Im nächsten Kap. folgt der politische Kontext, v. a. des „schmutzigen Krieges“ in Argentinien, dem in der Militärdiktatur zehntausende Verschwundene (desaparecidos) zum Opfer fielen. In dieser konfliktiven Zeit war B. als Oberer in den Fall der beiden Patres Franz Jalics und Orlando Yorio verwickelt, der breit zur Sprache kommt; auch der Fall eines Journalisten, der B. bei den Konklaven von 2005 und 2013 in Misskredit zu bringen versuchte, wird aufgerollt. Kap. 3 und

4 behandeln die Zeit seit seiner Ernennung zum Weihbischof und Erzbischof von Buenos Aires bis zum Kardinalsamt. Hier erläutert der Vf. die politischen Widerstände gegen die Ernennungen, den kirchlichen Umgang mit den jeweiligen Präsidenten und den politischen Krisen des Landes; auch B.s Sonderrollen auf der römischen Bischofssynode (2001) und der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Aparecida (2007) kommen zur Sprache, ebenso seine Rolle beim Konklave 2005. Das fünfte und sechste Kap. widmet der Vf. sachlichen Fragen, wie z. B. B.s „Theologie der Nation“ (134), die der Vf. anhand einer Analyse der jährlich am 25. Mai gehaltenen Te Deum-Predigten erläutert, und der „Theologie des Martín Fierro“ (150), die er an Texten dieses nationalen Gaucho-Epos erklärt. Weitere Themen sind das Heiligtum des Hl. Cayetano und die interkonfessionellen und interreligiösen Dialoge. Kurze Schlussbemerkungen, eine knappe Bibliographie und ein hilfreiches Register schließen den schmalen Band ab.

Der Vf., der an der Divinity School der schottischen Univ. St. Andrews lehrt, betreibt geographisch weit gestreute Forschungsprojekte auf drei Kontinenten und forscht auf mehreren Fachgebieten. Als Chilene und als Kamaldulenser Benediktiner-Oblate hat A. eine besondere Nähe zu seinem Heimatkontinent und zu den zeitgenössischen kirchlichen Entwicklungen dort. Das zeigt sich in einer neunbändigen Sozialgeschichte der katholischen Kirche in Chile, einer dreibändigen Geschichte und Politik der lateinamerikanischen Theologie und einer Biographie von Kardinal Raúl Silva Henríquez. Mit der vorliegenden Biographie über B. setzt er seine Publikationen auf diesem Gebiet fort. A.s Zugang unterscheidet sich von anderen Biographien dadurch, dass er einerseits den Kontext der lateinamerikanischen Geschichte entfaltet, der B.s theologisches Denken geprägt hat, und dass er andererseits Leben und Denken aus spanischen Primär- und Sekundärquellen erarbeitet (vgl. 10f). Dieses Vorgehen hat den Vorteil, dass Quellen behandelt werden, die nur in Spanisch vorliegen, wie die regelmäßigen Homilien zum Nationalfeiertag oder zu St. Cayetan, bringt aber auch den Nachteil mit sich, dass die vielsprachige Sekundärliteratur nicht in der Breite wahrgenommen wird. Für den deutschsprachigen Bereich bedeutet die Konzentration auf spanischsprachige Quellen einen Vorteil, da diese aufgrund der Sprachgrenze nur spärlich wahrgenommen werden. Dieser Vorteil schlägt besonders bei der Analyse der drei „politischen“ Publikationen B.s durch, die nicht auf Deutsch vorliegen. Darin geht es um die politische Verantwortung aller Bürger für das Gemeinwesen, um eine Art *nationbuilding* oder – in B.s bevorzugter Metapher gesprochen – darum, „das Vaterland [patria] auf die Schultern zu nehmen“. A. spricht von B.s „Theology of Nation“ (134–150), was ebenso wie „Vaterland“ keine nationalistischen Züge trägt, sondern die kritische Verantwortung für das Gemeinwesen unterstreicht, die auch die Kirche und die Christen zu tragen haben. Den Homilien entnimmt der Vf. zu Recht drei große theologische Leit motive: die Nation, die Armen und die interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen. Weitere Motive sind die Fragen der Erziehung (vgl. Jorge Mario BERGOGLIO/PAPST FRANZISKUS: *Erziehen mit Anspruch und Leidenschaft*, Freiburg 2014) und der Pastoral. Alle diese Themen stehen, wie der Vf. betont, unter dem Stichwort des „Dienstes“ (servicio), das sich auch im Titel des Buches von BERGOGLIO/PAPST FRANZISKUS: *Die wahre Macht ist der Dienst*, Freiburg 2013, widerspiegelt.

Hervorzuheben ist auch die Tatsache, dass A. nicht nur aus Schriften schöpft, sondern auch Zeitzeugen als mündliche Quellen heranzieht, wie etwa den chilenischen Jesuiten Fernando Montes (54 u. ö.). Allerdings gibt es auch Lücken. So fehlt unter den Primärquellen eine wichtige Schrift B.s, die Ansprachen an Ordensmitglieder und Exerzitien enthält (*Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires 1982). Ebenso vermisst man einen Hinweis auf den verstorbenen Theologen Lucio Gera, der für B. von prägender Bedeutung gewesen ist. Guardini war kein „italienischer Priester“, sondern ein deutscher (Diözese Mainz) mit italienischer Abstammung (83). Die Stärke des gut dokumentierten Buches besteht darin, dass es den (politischen) lateinamerikanischen Hintergrund sowie die jesuitische Prägung B.s darstellt und sein Leben und Denken v. a. aus den spanischsprachigen Schriften und mündlichen Quellen rekonstruiert. Damit wird der Horizont eröffnet, um auch B.s Person und Wirken als Papst Franziskus besser verstehen und einordnen zu können. Mit ihrer Eigenart ergänzt diese Biographie das bisherige Wissen und bietet eine konzise und verlässliche Einleitung.

Frankfurt a. M.

Michael Sievernich

Lutterbach, Hubertus: *Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof*. Wie Religion heute lebendig ist. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 354 S., geb. € 24,95 ISBN: 978-3-7666-1862-7

Es ist inzwischen weitestgehender Konsens der einschlägigen Forschung, dass man zwischen dem wachsenden Grad der Industriali-

sierung, Digitalisierung und Urbanisierung einer Gesellschaft und dem schrumpfenden Grad der religiösen Ausrichtung ihrer Bewohner keinen einfachen Automatismus behaupten kann. Die fast schon zur Geschichtsphilosophie aufgekippte These eines strikten wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses von Modernität und Säkularität ist der Beobachtung gewichen, dass gerade die Vervielfältigung der Optionen in modernisierten Lebensverhältnissen neue und kreative Bezugspunkte für religiöse Stimulation, Artikulation und Organisation hervorbringt. Fachleute wie Joas, Nassehi, Kaufmann oder Ebertz haben hier theoretische, Experten wie Knoblauch oder das Rostocker Forschungsprojekt *Religionshybride* hinlängliche phänomenologische Analysen vorgelegt. Auch die Theologie hat diesen Bereich bereits gründlich beackert und sondiert, was diese typischerweise modernitätsinduzierte Religiosität für die Fragen einer „postmodernen“ Gottesuche bzw. der kirchlichen Mitgliedschaft bedeuten könnte (Gabriel, Könemann, Sellmann u. a.).

Es ist daher zu fragen, welchen neuen Beitrag der Kirchengeschichtler an der Univ. Essen, Hubertus Lutterbach, in die Debatte eintragen kann, wenn er ein Buch zur „gelebten Religion“ (so der Untertitel) vorlegt. Um es vorwegzunehmen: Er leistet einen wichtigen Beitrag zur zweiten genannten Diskurslinie, der phänomenologischen Veranschaulichung moderner Religiosität – und dies in wirklich lesenswerter Weise. Denn L. verbindet sehr gekonnt zehn Fallskizzen zu „gelebter Religion“ mit christentumsgeschichtlichen Kontextualisierungen und mitunter sogar Herkunftsvermutungen.

Das Buch ist sehr klar gegliedert. Nach einer Einleitung folgen die zehn Fälle, anschließend fasst ein Epilog den Gedankengang zusammen. Die analytische Hypothese des ganzen Werkes wird im einleitenden Teil geboten: L. sieht ein Desiderat darin, der faktisch gelebten Religion genauso viel intellektuellen Respekt gegenüber aufzubringen und sie ebenso gründlich zu erforschen wie die historische, die sozusagen offizielle Religion. Ja: Beide seien zu verbinden, denn in der gelebten Religion seien deutlich wahrnehmbar „christentumsgeschichtliche ‚Erzählfiguren‘ im Spiel“ (13). Das Buch tritt die Untersuchung an, diese Figuren zu plausibilisieren, und dies, obwohl sie wohl den Akteuren der gelebten Religion oft ganz unbekannt seien dürften.

Um in der Vielfalt der Phänomene nicht unterzugehen, nutzt L. das Licht dreier makrosoziologischer Grundperspektiven. In der gelebten Religion zeigen sich seiner Analyse nach die modernitätsgetriebenen und -verstärkten Grundbedürfnisse und Trends der Individualisierung, der Ganzheitlichkeit und der Institutionenskepsis (14–16).

Kenner der Hintergrunddebatten stocken hier etwas. Denn genau diese Trends so linear zu behaupten, wie das Buch es praktiziert, ist sicher unterkomplex. Die Stärke des Buches liegt sicher nicht in seinem makroformigen Theorieanspruch. Hierzu hätten Analysen der aporetischen Brechung der drei genannten Trends, systemtheoretische Grundannahmen über die wechselseitige Verstärkung von Semantik und Sozialstruktur, mindestens aber hermeneutische Erwägungen zum Religionsbegriff eingebracht werden müssen. Dies ist dem Vf. deutlich bewusst (299).

Das Buch hat nämlich ein bemerkenswert anderes Ziel. Es richtet sich gerade nicht an Experten religionstheoretischer Diskurse. Vielmehr adressiert L. den normal alltagsorientierten und gegenwartsinteressierten Leser. Das Buch soll eine Orientierungshilfe für jene sein, „die religiöse Ausdrucksweisen im persönlichen wie im öffentlichen Leben tiefer verstehen wollen oder die in unserer Gesellschaft für religiöses Leben in Deutung und Praxis gestaltend eintreten“ (18). Insofern scheint dem Rez. ein gewisser populärwissenschaftlicher Zug (im Sinne von allgemeiner Verständlichkeit) gerade intendiert und nicht nur keine Schwäche, sondern ein Auszeichnungskriterium des Werkes zu sein. Denn: Verständlichkeit muss ja nicht auf Kosten von Substantialität gehen.

Diese Substanz, v. a. die historische, wird eindrucksvoll in den zehn Fallanalysen sichtbar. Die konzipierten vorgetragenen Beobachtungen thematisieren fünfmal den Umgang mit Lebendigkeit und fünfmal den Umgang mit dem Tod. Da geht es um Liebesschlösser an Brücken, Anselm Grün, Event-Hochzeiten oder die Hospizbewegung genauso wie um den Rücktritt von Bischöfin Käbmann, Unfallkreuze am Straßenrand, die Love-Parade oder den Tod des Fußballers Robert Enke. Alle Portraits werden auf die drei genannten Trends hin abgeklopft: Wie zeigt und wie artikuliert sich hier ein Bedürfnis nach Individualität, Ganzheitlichkeit und Institutionendistanz? Die zehn Miniaturen sind deswegen so lesenswert, weil L. als Experte für historische Tiefenbohrungen wirklich verblüffende Pfadabhängigkeiten (scheinbar) neuester mit uralten Praxen und Motiven aufzeigen kann. In diesen Rück- und Vorbeugen, die dann auch noch angenehm unschulmeisterlich daherkommen, erlangt das Buch sein Alleinstellungsmerkmal.

Einige Beispiele: Im Kap. über das Pilgern geht es – natürlich – um das Phänomen Hape Kerkeling. Hierbei bleibt L. aber nicht stehen: Er vergleicht aktuelle mit

ganz alten Pilgerberichten, spielt Kenntnisse über Reliquien und heilige Orte ein, weiß von dem Phänomen der Mietpilger – und entdeckt es in digitalen Inseraten der Gegenwart wieder! Die tausenden Vorhängeschlösser an der Kölner Hohenzollernbrücke werden mit der Minne des Mittelalters, der marianischen Tradition der *Maria Gravidia* und der religionshistorischen Einwohnungstheorie der Namensgebung gedeutet – um alles wieder in der Deutung eines Karnevalsliedes der Band *Die Höchner* zu vereinen. Die sich stark vermehrenden Cyber-Friedhöfe für Haustiere werden mit Epitaphien der mittelalterlichen Kirchen verglichen. Die eigentliche Krise rund um den Rücktritt von Bischof Mixa wird vom uralten Motiv des Bischofs als „Vater der Armen“ her eingespielt. Suizide, Hospize, öffentliche Kreuze oder predigende Mönche – wenn der christentumsgeschichtliche Expertenblick darauf fällt, wird zweifaches verblüffend deutlich: erstens, wie katalysatorisch die alten Traditionen auf postmoderne Religiosität wirken, und dies bis in Details hinein; zweitens, wie stark, teilweise bis zur Unkenntlichkeit hinein, die Vorlagen verändert werden: Ihre Beheimatung in kollektiven Deutungswelten wird individualisiert, ihre Standardisierung in institutionellen Bezügen wird liquidiert und ihr ursprünglich konstitutiver Jenseitsbezug wird in eine horizontale Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit verwandelt.

So entsteht von Skizze zu Skizze ein Stück anspruchsvoller Theologie, das im besten Sinne lesbar und alltagsfähig ist. L. bleibt seiner Linie treu. Für die gute Lesbarkeit sorgen übrigens nicht zuletzt die gut ausgewählten Abbildungen am Beginn jedes Kap.s und der komfortable Satzspiegel. Was die Lektüre aber vollends gelingen lässt, ist die völlige Abstinenz von Ressentiments, von Bewertungen und von vereinnahmenden Labelings in eigener kirchlicher Sache – alles bekannte Effekte vergleichbarer Zeitdiagnosen aus theologischer Feder. L. wird erkennbar als schreibender Christ mit ausgeprägtem historischen Bewusstsein und eingehender kultureller Bildung, der sich mit hoher Sympathie dafür interessiert, was seine Zeitgenossen – aus ihrer christentumsgeschichtlichen Herkunft kommend und ihr Dasein mental gestaltend – an religiöser Lebensdeutung kreieren. Dass gerade diese unaufdringliche Blickrichtung enorme Potenziale für fällige pastorale Übersetzungskreativitäten liefert, lässt er im Epilog nicht ungesagt (314f) – und fordert damit aus kirchengeschichtlicher Sicht die praktische Theologie reizvoll heraus.

Bochum

Matthias Sellmann

Religionspädagogik

Theologische Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese. Grundlagen – Arbeitsfelder – Perspektiven. Herausgegeben im Auftrag des Münchner Bildungswerks e.V., hg. v. Mark Achilles / Markus Roth. – Ostfildern: Grönewald 2014. 256 S., pb. € 25,00 ISBN: 978-3-7867-3030-9

Anlässlich seines 40-jährigen Bestehens führte das Münchner Bildungswerk im Oktober 2012 in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der LMU unter dem jetzigen Bandtitel ein Symposium durch. Nach der Einleitung der Hg. folgen im Grundlagenteil des Buches die Vorträge der Veranstaltung, die um zwei Artikel ergänzt wurden. Der zweite Teil enthält Beiträge zu einigen Schwerpunkten theologischer Erwachsenenbildung.

Ralph Bergold stellt Grundlinien katholischer Erwachsenenbildung im Anschluss an einschlägige Publikationen vor und zeigt auf, wie theologische Erwachsenenbildung durch biographische Begleitung mittels einer „Didaktik der Unterbrechung“ (32) und sowohl durch Deutungsangebote, die Kohärenz unterstützen, als auch als Beitrag zum „Empowerment“ (34) ein Angebot zur Identitätsstärkung aus christlichem Geist angesichts aktueller Krisenphänomene sein kann. Maria Widl und Alexander Heinze arbeiten heraus, wo sich aktuell ein „neues Interesse für Religion“ (42) herauskristallisiert, auf das Erwachsenenbildung jedoch nur angemessen reagieren kann, wenn sie die Kennzeichen dieser selten kirchlich gebundenen Spiritualität berücksichtigt. Dies setzt ein „neues Verständnis von Religion im Verhältnis zum Glauben“ (46) voraus, das den modernen Menschen mit seinen Formen der „Selbstbefragung“, „Kulturwahrnehmung“ und „Wertentscheidungen“ (53) ernst nimmt. Michael N. Ebertz beschreibt die Veränderungen von Kommunikationsformen angesichts neuer Technologien und die Folgen von Individualisierungsprozessen, sodass (auch innerhalb der Kirche) immer weniger Menschen exklusive Wahrheitsansprüche unterstützen. Erwachsenenbildung kann „als Ort des Gesprächs und der Selbstreflexion“ (65) die Suche nach Wahrheit in der jeweiligen Zeit unterstützen. Gesellschaftliche Veränderungen, aber auch kircheninterne Pluralisierungsprozesse führen laut Rainer Bucher dazu, dass auch innerkirchlich „an die Stelle normativer Integration situative, temporäre, erlebnis- und intentionsorientierte Partizipation tritt“ (70). Ähnlich wie Widl und Heinze plädiert Bucher dafür, dass Erwachsenenbildung die Verschränkung von Säkularität und Glauben neu durchbuchstabieren müsse (vgl. 74). Judith Könemann fragt nach dem „spannungsreiche[n] Verhältnis“ (79) zwischen Pastoral und Bildung und skizziert Erwachsenenbildung vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung als Verbindung von Volksbildung mit Sozialpastoral, deren Zielsetzung „Mündigkeit, Verantwortung, Partizipation und Ermächtigung“ (81) ist. Sowohl wachsende religiöse Pluralität in der Gesell-

schaft als auch kirchliche Umstrukturierungsprozesse stellen bisherige Formate vor Grenzen. K. sieht die Gefahr einer „Indienstnahme der Erwachsenenbildung durch die (gemeindliche) Pastoral“ (82) und eine „Begriffsverschiebung von ‚Erwachsenenbildung‘ zu ‚Erwachsenen Katechese‘“ (84). Ein Lösungsvorschlag ist die stärkere Vernetzung im Sozialraum. *Ehrenfried Schulz* beantwortet die Grundfrage, ob Glauben lernbar sei und plädiert für ein lebenslanges Glaubenslernen, welches die spezifischen Möglichkeiten unterschiedlicher Lernorte ernst nimmt. In einem Exkurs thematisiert er die Notwendigkeit intergenerationellen Lernens.

Der zweite Teil wendet sich Teilbereichen theologischer Erwachsenenbildung zu: *Ulrich Iberer* und *Ulrich Müller* zeigen auf, dass neben theologischer Kompetenz auch professionelle Leitungs- und Führungskompetenzen unverzichtbar sind. *Mark Achilles* arbeitet den Mehrwert der Erkenntnisse konstruktivistischer Erziehungswissenschaft für das Führungsverhalten heraus. *Sandra Krump* beleuchtet das Gesamtspektrum kirchlicher Erwachsenenbildung der Erzdiözese München und fordert eine breite Vernetzungsstrategie verschiedener Anbieter von Erwachsenenbildung. Vier Beiträge bearbeiten inhaltliche Themenfelder theologischer Erwachsenenbildung: *Sebastian Kistler* stellt die inhaltlichen und organisatorischen Herausforderungen sozialtheistischer Themen heraus. Erwachsenenbildung muss sich sowohl der Bearbeitung aktueller Themen von hoher Komplexität stellen als auch der Tatsache, dass viele sozialtheistische Probleme durch ein Bildungsangebot nicht lösbar sind. Zum Themenbereich Bibelarbeit zeigt *Robert Mucha*, dass weniger eigenständige Kenntnisse in der Bibelauslegung gefragt sind als ein Orientierungswissen über die Bibel. Er weist eine spirituelle und erfahrungsorientierte Bibelarbeit der (gemeindlichen) Pastoral zu und versteht die kognitive Auseinandersetzung mit biblischen Themen als Spezifika der Erwachsenenbildung. In der liturgischen Bildung dagegen hält *Florian Kluger* den Erfahrungsbezug für unabdingbar und sieht den Wert liturgischer Bildung gleichermaßen für die Perspektive als (nicht gläubige) Beobachter wie als (gläubige) Teilnehmer. Unverzichtbar ist liturgische Bildung für diejenigen, die einen liturgischen Dienst übernehmen. *Markus Roth* stellt schließlich das Wechselverhältnis von Glauben und Bildung vor und beschreibt Glaubenskurse als Teil theologischer Erwachsenenbildung.

Der Titel macht neugierig darauf, wie das Verhältnis „zwischen Pastoral und Katechese“ beschrieben wird, zumal Katechese als Teilbereich der Pastoral gilt. Dies vorweg: Leider bleibt dieses Verhältnis ungeklärt. „Eine theologische Erwachsenenbildung [...] erschöpft sich nicht in der klassischen Gemeinde Katechese, wohl aber ist sie kirchliches Handeln. Umgekehrt ist natürlich jede Katechese kirchliche Bildungsarbeit im besten Sinne.“ (13) Trotz dieser Einleitung wird das Verständnis von „klassischer Gemeinde Katechese“ nicht näher skizziert. Ohne Bezugnahme auf jüngere theoretische Entwürfe scheint nicht nur hier ein Verständnis von Katechese durch, das seit dem Arbeitspapier der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Katechetisches Wirken“¹ zumindest theoretisch überwunden ist. Insgesamt wird das Verhältnis von Pastoral und Katechese in vielen Artikeln nicht angesprochen. Lediglich Widl, Heinze und Könnemann stellen einen expliziten Bezug zwischen Erwachsenen Katechese, Katechumenat und Erwachsenenbildung her. Auch die Differenzierung zwischen „theologischer Erwachsenenbildung“, „Erwachsenen Katechese“ und „Bildung aus dem Glauben“ (26), die Bergold im Anschluss an Rudolf Englert skizziert, wird im Buch nicht durchgehalten. Letztlich fehlt eine Bündelung der verschiedenen, sehr anregenden Ausführungen, insbes. des Grundlagenteils, im Blick auf die zukünftige Erwachsenenbildung.

Im zweiten Teil spiegeln die Artikel verschiedene Vorstellungen von Erwachsenenbildung wider, ohne sich auf den Grundlagenteil zu beziehen: Während z. B. Mucha biblische Erwachsenenbildung in erster Linie als kognitive Auseinandersetzung mit der Bibel versteht, betont Kluger für die liturgische Bildung und Roth für Glaubenskurse die Notwendigkeit der Erfahrungsorientierung.

Neben den eher „klassischen Feldern“ der Erwachsenenbildung (Liturgie, Bibel, Sozialethik), deren Bedeutung nicht in Abrede gestellt werden soll, hätte das Buch gewonnen, wenn im zweiten Teil auch neue Zielgruppen (z. B. Arbeit mit jungen Erwachsenen oder mit speziellen Adressatengruppen im Seniorenalter) oder auch neue Formate thematisiert worden wären, die über den kirchlichen Tellerrand blicken.

Insgesamt ist zu konstatieren: Das Buch ist eine Zusammenschau einer Fülle von wichtigen Aspekten heutiger Formen von Erwachsenenbildung und künftiger Herausforderungen, aber leider fehlt ein gemeinsamer Bezugspunkt, von dem her oder auf den hin eine zukünftige „Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese“ konzipiert wird.

Koblenz

Angela Kaupp

Benner, Dietrich: Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren. – Paderborn: Schöningh 2014. 150 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 18) brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-506-77994-6

Das Verhältnis zwischen Pädagogik und Religionspädagogik ist präkär. Angesichts der enormen Herausforderungen, vor denen die Religionspädagogik und der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule stehen, ist es deshalb bemerkenswert, wenn mit Dietrich Benner ein herausragender Vertreter der Allgemeinen Pädagogik aus der pädagogischen Perspektive weiterführende Beiträge zur Religionspädagogik beisteuern will. Mit dem vorliegenden Band bündelt er Aufsätze der letzten Jahre in stark überarbeiteter Form, sodass ein „monographieähnlicher Gedankengang“ (7) entsteht. So darf man als Religionspädagoge gespannt sein, wenn B. hier zwei derzeit besonders problembehaftete Felder verschränkt: die bildungstheoretische und schulische Begründung religiöser Bildung angesichts veränderter Tradierungsbedingungen von Kultur und Religion im Kontext der Spätmoderne einerseits mit Überlegungen zu dementsprechenden Formen der Institutionalisierung religiösen Lehrens und Lernens an öffentlichen Schulen andererseits. Dies bekommt noch weitere Brisanz durch deren Eintrag in einen anthropologischen Horizont. Aus den langen Debatten um eine pädagogische und religionspädagogische Anthropologie wissend, dass wegen der Eigenlogik pädagogischer Praxis aus der Anthropologie keine (religions-)pädagogischen Konsequenzen unmittelbar abzuleiten sind, andererseits aber Bildungsprozesse ohne anthropologische Relevanz ins Leere laufen, rekurriert B. sehr wohl auf anthropologische Prämissen. Diese aber bezieht er in kritischer Brechung aufeinander. Aus der Konstellation des pädagogischen, insbes. aus der neuhumanistischen, von Humboldt und Herbart geprägten Bildungstheorie abgeleiteten Begriffs der Bildsamkeit und freien Selbsttätigkeit und dem theologischen Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen kommt B. zu seiner Hauptthese, dass „nur einem bildsamen Wesen Gott sich offenbaren kann“ (115). Denn der „Angewiesenen der Religion auf menschliche Bildsamkeit“ korrespondiert „eine Bildsamkeit des Menschen zur Religion [...], die aktiviert werden muss, wenn religiöse Erziehung gelingen soll“ (7).

Um diese These zu erläutern, zu begründen und zu verifizieren, gliedert B. seinen Gedankengang in zwei große Teile. Nach einer problemöffnenden und teilweise geradezu spannend zu lesenden werksbiographischen Grundierung in der Einleitung (7–12), die mit dem Gelegenheitscharakter mancher Texte die Kontextualität seiner Bildungstheorie markiert, handelt Teil I über „Beziehungen zwischen Erziehung, Bildung und Religion“ (15–78). In vier Kap.n geht es ihm um den Nachweis, dass Religion unersetzbar seinen Ort in schulischen Bildungsprozessen haben müsse. Dabei argumentiert er schultheoretisch wie bildungstheoretisch. Weil die Schule ein Ort ist, an dem die Heranwachsenden in anthropologisch, gesellschaftlich und kulturell unverzichtbare Praxen eingeführt werden, die ohne die Schule nicht tradiert werden können, gelte dies auch für Religion. Denn nach Ausweis der Religionssoziologie gelingt deren Tradierung in Familie und Gemeinde kaum noch.

Aber auch aus Sicht der Bildung gehört Religion in die Schule. Arbeit, Religion, Kunst, Politik, Pädagogik und Ethik sind Dimensionen menschlichen Handelns, die als gleichberechtigte und nicht gegenseitig substituierbare Zugänge nebeneinanderstehen. Das Spezifische religiöser Logik bestimmt B. im Rückgriff auf Schleiermacher als eine Lebensform, die das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit erfährt, kultiviert und reflektiert. Die religiösen Gefühle sollen „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er [der Mensch] soll alles mit Religion tun, nicht aus Religion“ (16). Es geht nicht um eine Wirksamkeit religiöser Bildung in den anderen Bereichen menschlicher Praxis – das wäre ein Rückfall in vormoderne Dominanzansprüche –, sondern um die kultivierte Einsicht, dass „überall nicht ohne Religion und auch nicht aus Religion, sondern mit Religion gehandelt werden kann“ (46). Damit will B. den spezifischen wie nicht-hierarchischen Rang religiöser Bildung und damit die Anschlussfähigkeit an die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Teilsysteme in den Prozessen der Moderne bildungstheoretisch reformulieren und zugleich zur antifundamentalistischen Zivilisierung von Religion beitragen. In differenzierten Überlegungen zu schulischen Tradierungsprozessen verdichtet B. dies zu einem innovatorischen und transformatorischen Traditionsbegriff „im Kontext unterbrochener Tradierung“ (78).

Teil II „Zur Begründung von Religionsunterricht als Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen“ (79–141) stellt in gewisser Weise eine Konkretisierung und zugleich eine kritische Bewährungsprobe der in Teil I vorgetragenen Überlegungen dar. Hat Teil I eher programmatischen Charakter, so sind die fünf hier zusammengetragenen Texte aus Gutachten und Stellungnahmen zum LER-Unterricht und zum Zürcher Konzept „Religion und Kultur“ entnommen, wodurch zudem das bildungspolitische Engagement B.s markiert wird, oder beziehen sich auf das interdisziplinäre empirische Forschungsprojekt KERK (Konstruktion und Erhebung von Religiösen Kompetenzniveaus im Religionsunterricht am Beispiel des Evangelischen Religionsunterrichts), das für die evangelische Religionspädagogik „die Wirksamkeit eines wissensbasierten öffentlichen Religionsunterrichts an allgemeinbildenden Schulen“ (139) belegen will. Von besonderer Bedeutung für die derzeitigen Debatten um die Form religiösen Lernens ist die von B. vor-

¹ Vgl.: „Das katechetische Wirken der Kirche“ – Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *Offizielle Gesamtausgabe*. Ergänzungsband, hg. v. Ludwig BERTSCH u. a., Freiburg 1977, 37–97.

genommene Konstellation von religionskundlichen wissensbasierten Kenntnissen, religiöser Deutungskompetenz und religiöser Partizipationskompetenz. Wo diese Konstellation einseitig verengt werde, wie in rein religionskundlichen Settings einerseits oder in gemeindetheologisch getragenen Religionsunterricht andererseits, wo die Trennung von Ethik und Religion wie bei LER unterlaufen werde, würde der Ertrag religiöser Bildung für die Subjekte, für die Schule wie für die Öffentlichkeit stark relativiert. Wissen, Erfahrung und Reflexion sind in den schulformspezifischen Transformationsprozessen aufeinander zu beziehen. Die Performativität des Religionsunterrichts „ist nicht die der religiösen Praxis selbst, sondern die eines erfahrungs- und umgangserweiternden Denkens und Deutens. Durch sie können Übergänge in Diskurse und Handlungen angebahnt werden, die sich auf die Bezugsreligion des Unterrichts, auf die Kommunikation mit Angehörigen anderer Religionen sowie auf die Bedeutung von Religion im öffentlichen Raum beziehen.“ (125)

Man kann an B.s Monographie durchaus kritische Fragen stellen: Ist hier die Eigenlogik der Religion wirklich angemessen erfasst, wenn zwar das Übermoralische des Religiösen (38ff) und damit die Religion primär aus sich selber heraus den anderen Teilsystemen gegenübergestellt wird? Unterliegt nicht insbes. der biblisch tradierten Religion ein übergreifender Wahrheitsanspruch, der eben zutiefst eine ethische wie auch politische Dimension hat, der allerdings sofort konterkariert würde, würde religiöse Bildung ethisch wie politisch instrumentalisiert? Abgesehen von diesem Einwand, der v. a. die Axiomatik seiner Bildungstheorie insgesamt betrifft, bietet diese Monographie interessante und gegenüber seinen sonstigen Arbeiten weiter zuspitzende Erkenntnisse. Gegen eine derzeit in der Praxis des Religionsunterrichts konstatierte Versachkundlichung religiösen Lernens zeigt B. die Unverzichtbarkeit eines performativen erfahrungsgeleiteten Zugangs; gegenüber den Reduktionismen einer bloßen, religionswissenschaftlich grundierten Außenperspektive markiert er die erfahrungsbezogene, theologisch reflektierte Innenperspektive des Religionsunterrichts (89ff); gegenüber den noch immer in theol. Fak.en vertretenen Suprematieansprüchen der Exegese oder der Systematik markiert B. aus pädagogischen Gründen die notwendige Transformation theologischer Inhalte in Bildungsgegenstände, durch die die Religionspädagogik eben nicht lediglich zur Anwendungs- und Vermittlungswissenschaft herabgewürdigt wird (68ff).

Der Reichtum an Gedanken dieser Arbeit ist an dieser Stelle nicht im Ansatz vollständig zu rekonstruieren. Diese wären aber deutlich leichter erschließbar, würde in dem – von wenigen Druckfehlern (12; 55; 70; 109) abgesehen – sauber gearbeiteten und gut lesbaren Buch neben dem ausführlichen Literaturverzeichnis mindestens ein Personenregister ergänzt werden. Zudem könnten gelegentliche Redundanzen, insbes. zu Schleiermacher, nochmals bearbeitet werden.

So bleibt insgesamt zu bilanzieren: Inmitten vieler oft wenig tief-schürfender, sich auf Didaktik und Methodik beschränkender Texte zu religiöser Bildung stellt dieses Buch ein inspirierendes, anregendes und herausforderndes Werk dar. Die Religionspädagogik sollte sich um ihrer eigenen Wahrheit willen inmitten aufschwellender Legitimationsbedürfnisse damit auseinandersetzen.

Bochum

Bernhard Grümme

Religiöse Bildung erforschen. Empirische Befunde und Perspektiven, hg. v. Peter Schreiner / Friedrich Schweitzer. – Münster: Waxmann 2014. 316 S. (Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts), pb. € 29,99 ISBN: 978-3-8309-3161-4

Der Sammelband beginnt mit der prägnanten Vorgabe der Hg., „dass religiöse Bildung heute nicht mehr unabhängig von Erkenntnissen der empirischen (Bildungs-)Forschung begriffen und gestaltet werden kann (11)“. Diese These ist umso bemerkenswerter, da sie den religionspädagogischen Metabegriff „religiöse Bildung“ dezidiert an das Paradigma der Empirie knüpft und nicht-empirische begründete Theorie („begriffen“) und auch Praxis („gestaltet“) ausschließt.

Auf der Grundlage dieses Selbstverständnisses will der Band in guter Tradition des Comenius-Instituts – nicht umsonst ist das Buch Volker Elsenbast zum 60. Geburtstag gewidmet – empirische Arbeiten zur religiösen Bildung sichten, auswerten und Anstöße für weitere Forschungen geben, um eine „Zwischenbilanz empirischer Forschung zu religiöser Bildung“ (12) vorzulegen.

Nach dieser erfreulich klaren Einleitung darf man auf die einzelnen Beiträge des Bandes gespannt sein; sie sind in drei Kategorien unterteilt: „Übergreifende Perspektiven“ – „Bildungsbereiche“ – „Weitere Horizonte“.

Den „Übergreifende[n] Perspektiven“ widmen sich drei Beiträge: Die Hg. Peter Schreiner und Friedrich Schweitzer gehen in ihrem Übersichtsartikel der

Frage nach, „wie und warum“ (17) religiöse Bildung erforscht wird. Sie beziehen sich auf Methodologie und Kontexte der theoretisch fundierten empirischen Religionspädagogik, zeigen aber auch Nachholbedarf in einigen Forschungskontexten auf, so z. B. hinsichtlich der Wirksamkeitsforschung religionsdidaktischer Modelle und der dadurch bedingten Optimierung von Bildungsprozessen, ein Beispiel, wie Konzepte religiöser Bildung und empirischer Forschung stärker aufeinander bezogen werden müssen.

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive nähert sich Nicola Bücken dem Thema an und stellt gleich zu Beginn fest: „Bildungsprozesse können und sollen empirisch untersucht werden. Diese Feststellung ist aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eine Selbstverständlichkeit.“ (33) B. fragt nach, ob die Religionspädagogik, die sie augenzwinkernd einen „empirischen Nachzügler“ (34) nennt, diese Selbstverständlichkeit auch angemessen einlöst. Der große Vorteil des Nachzüglers ist nach B., dass die Religionspädagogik auf etablierte und standardisierte Methoden der empirischen Sozialforschung zurückgreifen und sie im Gegenstandsbezug weiterentwickeln kann. Und genau diese adäquate Korrelation zwischen Methodologie und Methode auf der einen und Gegenstandsbezug auf der anderen Seite und nicht die bloße Faktizität ist nach B. der Maßstab, ob die empirische Religionspädagogik tatsächlich dem „state of the art“ entspricht – ein wichtiger Zwischenruf B.s, denn nicht überall, wo empirisch draufsteht, ist auch wissenschaftlichen Standards genügende Empirie drin.

Boris Kalbheim rundet die Perspektiven mit einer Reflexion auf normative und methodologische Aspekte der empirischen Sozialforschung in der Religionspädagogik ab. K. thematisiert sowohl die historische Entwicklung der empirischen Religionspädagogik als auch deren idealtypische Beziehung zu den empirischen Sozialwissenschaften. Was folgt daraus für die normative Dimension der Religionspädagogik? K. dämpft die Euphorie ein wenig, denn auch empirisch generierte Hypothesen zur religiösen Bildung bleiben Hypothesen, sie „bieten keine Objektivität“ (45) und sind in hermeneutische Prozesse eingebunden. Aus den empirischen Daten emergieren keine direkten normativen Folgen – vielmehr stehen sie in einem empirischen Zyklus und können in einem hermeneutischen Sinne durchaus Veränderungen anstoßen, aber nicht unmittelbar. Nicht zuletzt dadurch wird die empirische Religionspädagogik zum gleichberechtigten Partner der empirischen Sozialwissenschaften.

Nach den notwendigen grundlegenden Reflexionen stellt der Band gegenstandsbezogene empirisch-religionspädagogische Forschungen in fünf Bildungsbereichen vor: „Familie und Elementarbereich“ – „Kinder, Jugendliche und Gemeinde“ – „Schule und Religionsunterricht“ – „Erwachsene“ – „Evangelische Bildungsberichterstattung“. Die insgesamt 19 Beiträge folgen keinem einheitlichen Schema, sondern geben – wie in der Einleitung angekündigt – jeweils einen Überblick über ihren Gegenstandsbereich oder sind Präsentationen eigener Forschungsprojekte. Je nach Gegenstandsbereich geben die Artikel einen soliden Überblick, können aber aufgrund der Kürze nicht alle Dimensionen eines Gegenstandsbereichs abbilden, sondern setzen perspektivische Schwerpunkte.

Der dritte Teil des Bandes, „Weitere Horizonte“, beziehen in drei Beiträgen internationale empirische Forschungsergebnisse in die Diskussion mit ein, überwiegend in multinationalen Forschungsdesigns. Die drei Themenbereiche sind vergleichende Studien zum Religionsunterricht, zur interreligiösen Bildung und zur Konfirmandenarbeit. An Vergleichsstudien zum Religionsunterricht werden die internationalen Forschungsprojekte REDCo (Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict in Transforming Societies of European Countries), TRES (Teaching Religion in a multicultural European Society) und REL-EDU (Religious Education at Schools in Europe) diskutiert. Teilergebnisse aus REDCo und TRES greift auch das Themengebiet „interreligiöses Lernen“ auf und vergleicht es mit weniger empirisch gesättigten Studien aus der Religionspädagogik. Zur Konfirmandenarbeit schließlich wird die Studie „Confirmation Work in Europe“ vorgestellt, und zwar im guten Popperschen Sinn hinsichtlich „Grenzen, Fallstricken und Schwierigkeiten“ (303) einer solchen Großstudie mit einem Sample von 28.000 Befragten.

Keine Theorie und Praxis religiöser Bildung ohne Empirie – so das einführende und eingängliche Versprechen der Hg. Der Sammelband löst dieses Leitmotiv anschaulich und fundiert in unterschiedlichen Kontexten ein. Ein Buch für die tiefere Fachdiskussion um Empirie und religiöser Bildung im ersten und zur Übersicht über einzelne Themengebiete der empirischen Religionspädagogik im zweiten und dritten Teil.

Würzburg

Stefan Heil

Liturgiewissenschaft

Literature or liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity, hg. v. Clemens Leonhard / Hermut Löhr. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VI) 222 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 363), pb. € 69,00 ISBN: 978-3-16-153218-4

The study of Christian worship in the Ante-Nicene period has been greatly enhanced in recent years by the rigorous application of the principles of historical criticism that has characterized biblical studies for a long time. The current volume constitutes the proceedings of a conference at the Univ. of Münster on the theme of hymns and prayers in antiquity. There are both programmatic essays and essays that deal

with particular subjects. Methodology is a major concern of all the contributions.

The volume begins with a theme-setting essay by *Ralph Brucker* on “‘Songs’, ‘Hymns’, and ‘Encomia’ in the New Testament”. B. casts doubt on whether any of the poetic pieces often called “hymns” by New Testament scholars can be identified as such. Perhaps most striking is his insistence that Philippians 2:6–11 is neither pre-Pauline nor a hymn according to his rigorous rhetorical analysis. In fact he finds only three New Testament passages that meet the ancient definition of poetry: Acts 17:28; I Cor. 15:33; and Titus 1:12.

A second essay by *Naomi Janowitz* deals with the shifts in meaning from the biblical (Num. 5:11–31) ritual for discerning a suspected adulteress (*Sotah*) to its medieval version. Despite discerning the shift in the rituals for purification to a “new mapping of divine power on earth” (26) the essay seems rather tangential to the whole collection.

A third essay is also somewhat tangential although its methodology is fascinating. There is much to be learned from the “materiality” of ancient texts, e.g. on what surface they were written (skins, stone, papyrus, ...). *Daniel Falk* studies the material aspects of the prayers found in the manuscripts of the Dead Sea Scrolls from the fourth cave at Qumran. This is easily the longest essay in the volume. F. comes to no firm conclusions as to which prayers were commonly recited and which were meant for individual use (like the *Tefillin*). Surprisingly, the contemporary scholarship on the *Hodayoth* by Angela Kim Harkins was not mentioned in the essay.

The fourth essay by *Stefan Schreiber* considers the (pseudopigraphal) Psalms of Solomon, which the author argues served as a polemic against the Hellenizing Temple elite.

The subject of hymns resurfaces in the next essay by *Michael Rand* which deals with the *Piyyut*, liturgical poetry inserted into synagogal prayer. R. begins with a very useful summary of the prayer services of the synagogue (the *Shema* with its blessings and the *Amida*). He argues that the *piyyutim* served for the recitation of public prayer in the context of these elements of the liturgy and that they can be considered hymns in the Classic (post-5th century) period because of their developed rhyme as well as the likelihood of their being intoned by a precentor (*hazzan*).

The next essay by *Didier Pralon* takes up the issue of Greek pagan hymns in the Hellenistic and Roman periods with particular attention to three hymns, two of them paeans. He finds a continuation of the Homeric and lyric tradition in the hymn of Antagoras to Eros and in the two paeans evidence of an active tradition of hymns in ritual activity.

There follow two overviews by the editors. *Hermut Löhr* carefully assesses the methodological issues involved in discerning the beginnings of Christian hymnody. Two main methodological issues arise: 1) distinguishing the relation between literary and oral traditions, and 2) the precise definition of a hymn. The result is that the hymn belonging to the rhetorical genre of “epideictic” need not refer to something that was sung. This seems true of pagan and Jewish as well as Christian hymns. Therefore it is very difficult to identify pieces that were actually sung in Christian worship.

Clemens Leonhard similarly attempts to identify “which hymns were sung in Ancient Christian Liturgies”. He rejects the “essentialist fallacy” which asks about the definition of a Christian hymn in favor of searching out plausible contexts for hymn-singing. As he has done before, L. makes a great deal of the transition from the Hellenized tradition of the symposium in Christian (as well as Jewish) circles, a tradition that characterized Christian Eucharistic meetings up until the third century to the development of large scale Christian assemblies with their (inevitable) changes in the style of worship. Arguing that it was reasonable for Christians to distance themselves from the wine drinking and “cuisine of sacrifice” (A. McGowan) of the Hellenistic banquets, he concludes that Christians would have been wary of the music and hymn-singing that would have accompanied these pagan banquets as well. In terms of a changed context he points out the usefulness of hymns from the third century on in promoting orthodoxy, e.g. the *madrashe* of Ephrem the Syrian. His basic conclusion, however, is that “[e]arly Christianity did not sing its theology during its congregational worship” (192).

The final essay in the collection by *Gerard Rouwhorst* deals with the hymns and prayers found in the apocryphal Acts of Thomas (in both Syriac and Greek versions). As with Brucker’s introductory essay R. carefully defines the genre “hymn” in antiquity with its tripartite structure of 1) invoking a deity, 2) a narrative giving the rationale for the hymn, and 3) a request. In particular he analyzes three texts from the Acts: a prayer for the daughter of King Gundaphor, a baptismal epicletic, and a prayer in praise of Jesus. He underlines the rhetorical predilection of these texts for repetition and redundancy, features which may have increased their liturgical or “magical” effects.

For some reason the various authors, other than the editors, are not identified by their institutional affiliation.

This collection challenges the commonly held position (at least by the majority of contemporary biblical scholars) that there are many examples of hymns and liturgical formulae in the New Testament and earliest Christian literature. Clearly this is a salutary caution to that tendency but at times the authors seem to be enchanted with a positivist outlook that attempts to throw cold water on any attempt to discern hymnic material in the sources. In any case, these essays will provide a challenge to facile assumptions about this material in the future and

will require scholars to come up with more finely tuned methods for reconstructing hymnic and prayer material in these sources.

Chestnut Hill, Massachusetts

John F. Baldovin

Ray, Walter D.: *Tasting Heaven on Earth*. Worship in Sixth-Century Constantinople. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 2012. 157 S. (The Church at Worship: Case Studies from Christian History), pb. \$ 28,00 ISBN: 978-0-8028-6663-9

Im ersten Teil dieses Buches geht es dem Vf. zunächst darum, die Liturgie im Konstantinopel des 6. Jh.s zu kontextualisieren, d.h. die Stadt, die damalige Zeit, das Byzantinische Reich, die damalige Spiritualität, Musik, Gebet usw. zu beschreiben, und eine allgemeine Übersicht über die Feier der damaligen Gottesdienste zu bieten. Dann bespricht er die materielle Kultur, also Manuskripte, Fresken, Ikonen, Bilder der Hagia Sophia-Kathedrale sowie Zeichnungen des Innenraums und seiner Ausstattung und Ähnliches. Ein Großteil des Buches besteht aus Texten, wie z.B. der *Mystagogia* von Maximus dem Bekenner oder den von Procopius und Paul Silentiarius verfassten Beschreibungen der Pracht der Hagia Sophia. Hier finden sich auch eine Rekonstruktion des Formulars der Basilien-Eucharistie, einige Kontakia von Romanos Melodos, eine vom Presbyter Leontius gehaltene Pfingstpredigt sowie einige von Kaiser Justinian in Bezug auf die Liturgie erlassene Verordnungen. Danach bietet der Vf., wie von den Hg.n der einschlägigen Monographienreihe vorgesehen, Hinweise, warum die Erforschung der Liturgie des damaligen Zentrums des Römischen Reiches für heutige Leser und Leserinnen nützlich ist. Zudem macht der Vf. Vorschläge für die Diskussion in Kleingruppen. Ein Glossar und weiterführende Hinweise schließen das Buch ab.

Das Buch ist faszinierend und hervorragend: Ray versteht die Kunst, eine für viele schwer zugängliche Welt – die byzantinische Liturgie im kaiserlichen Konstantinopel des 6. Jh.s – anhand der wenigen zur Verfügung stehenden Objekte (Gebäude, Texte, Kultgegenstände) anschaulich und verständlich zu machen. Diese „Popularisierung“ geht nicht auf Kosten der Wissenschaftlichkeit, sondern in diesem Band gehen diese beiden Aspekte miteinander einher. Außerdem gelingt es dem Vf., die damaligen Gottesdienste Konstantinopels in einen breiten Rahmen – die Bedeutung von Liturgie, Theologie, Sakralkunst, Sakralarchitektur, Kirchenmusik, Homiletik und Spiritualität überhaupt sowie die Bedeutung der Beziehung zwischen Kirche und Staat bzw. den Behörden – einzuordnen. Des Weiteren werden heutige Leser und Leserinnen dazu eingeladen, über die Relevanz oder Nicht-Relevanz der Liturgie Konstantinopels für ihre eigene Teilnahme an Gottesdiensten und ihre eigene Kirchenzugehörigkeit nachzudenken.

In seiner Quellenstudie und seinem Kommentar nimmt R. die Rolle des Volkes ausdrücklich in den Blick, gelegentlich auch die unterschiedliche Rollenzuteilung von Männern und Frauen. Auf diese Weise berücksichtigt er, soweit die Quellen dies erlauben, die zunehmende Aufmerksamkeit in der heutigen Liturgiewissenschaft für Kategorien wie „Volk“ und „Gender“, anstatt sich vornehmlich auf den (männlichen und ordinierten) Klerus zu konzentrieren. Seine Aufmerksamkeit für die Feier in ihrer Gesamtheit einschließlich des Sakralraumes, also nicht nur für das „Formular“, ist wohlwund. Deutlich geht es ihm um die „gelebte“ Liturgie, nicht nur um die „vorgeschriebene“ Liturgie. Dies aus den wenigen Quellen befriedigend herauszuarbeiten ist kein geringes Verdienst.

Es gibt jedoch auch einige Desiderate. R. konzentriert sich hauptsächlich auf die „offiziellen“ Gottesdienste, v. a. die Eucharistie („Göttliche Liturgie“), die in der Hagia Sophia gefeiert wurden. Allerdings gibt es daneben noch zahlreiche andere religiöse Rituale und Orte, die für die Gläubigen sehr wichtig waren. Was Rituale betrifft, sei hier an Segenssprüche, Stoßgebete, Exorzismen, Amulette und andere Rituale gegen den „bösen Blick“, Prozessionen und Wallfahrten, Reliquienverehrung und Bestattungsbrauchum gedacht. Was Orte betrifft, denke man an den Besuch der Gräber der Märtyrer/innen und der Verwandten (solche Besuche werden am Ende der Pfingstpredigt Leontius’ thematisiert und vom Prediger bewertet) sowie an bedeutende Marienkirchen in Konstantinopel, v. a. an Blachernae und Chalkoprateia mit ihren marianischen Reliquien (insbes. dem Gewand, dem Schleier und dem Gürtel der Mutter Gottes) und Ikonen sowie an die Kirche des Lebengebenden Brunnens mit ihrem heilsamen Weihwasser. Diese Heiligtümer waren das Ziel zahlreicher Pilger/innen und spielten auch in der Prozessionskultur – dies ein bedeutsames Merkmal der Liturgie Konstantinopels! – eine Rolle. Wenn man „worship“ (siehe den Unter-

titel des Buches) im weiten Sinn versteht, würden auch die erwähnten Rituale und Orte einen berechtigten Platz in diesem Buch haben.

Manchmal sind die im Buch getätigten Aussagen zu pauschal oder nicht präzise. Bspw. wurde Konstantinopel im Jahr 330 noch nicht „die Hauptstadt“ des Römischen Reiches (3 und 6); das geschah erst später. Kann man wirklich von der „Bekehrung“ Konstantins im Jahr 312 sprechen (3)? War für „die Kirche“ im 4. Jh. – anders als für den Kaiser – der Unterschied zwischen Ketzerei und Orthodoxie so klar, wie R. suggeriert (5)? Laut R. gab es im 6. Jh. über 70 Klöster in Konstantinopel (11). Das ist richtig, aber es waren nicht ein paar, sondern sehr viel mehr als 70. In der Mitte des 6. Jh.s, als in der Stadt zwischen 400.000 und 500.000 Menschen lebten, gab es ungefähr 150 offizielle Männer- und Frauenklöster. Sie befanden sich zumeist am Stadtrand und konnten so eine gewisse Distanz zum regen und hektischen Stadtleben, einschließlich des Kaiserhofes und der kirchlichen patriarchalen Kanzlei, aufrechterhalten. Viele dieser Klöster wurden übrigens vom Adel protegiert. Es wohnten dort nicht nur griechischsprachige Mönche und Nonnen, sondern auch Armenier, Syrer oder Lateiner. Es wäre für das Buch vielleicht relevant gewesen, in den diesbezüglich noch existierenden Dokumenten mögliche Hinweise auf das liturgische Leben der Hauptstadt herauszuarbeiten.

Insgesamt jedoch hat R. eine äußerst attraktive Studie vorgelegt. Auch das Layout ist sehr ansprechend. Diese Studie stellt geradezu ein Musterbeispiel einer gelungenen Popularisierung der oft mühsam errungenen und viele Vorkenntnisse erfordernden wissenschaftlichen Einsichten dar.

Graz

Basilus J. Groen

Haunerland, Winfried / Sauer, Hanjo: Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert. – Wien: Styria Premium 2013. 144 S. (Kardinal König Bibliothek, 3), geb. € 16,99 ISBN: 978-3-222-13385-5

Die Buchpublikationen im Umfeld des 50-jährigen Konzilsjubiläums stellen eine Legion dar. In der Regel betreffen sie das gesamte Spektrum der Konzilsdokumente oder aber ein einzelnes darunter. Die Besonderheit des vorliegenden kleinen Bandes liegt darin, dass zwei der Konstitutionen des Konzils, die zwar zeitlich nah beieinander liegen, aber inhaltlich nicht unbedingt miteinander in Verbindung gebracht werden, zwischen zwei Buchdeckeln vereint sind. Die zunächst ungewöhnlich erscheinende Kombination erklärt sich aus der Besonderheit der Reihe, die das Konzil aus der Perspektive des Wiener Kardinals Franz König betrachtet. Daher steht auch die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* an erster Stelle. Sie wird behandelt vom Linzer Fundamentaltheologen Hanjo Sauer. Der zweite Teil des Bandes, die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* betreffend, hat als Vf. den Münchener Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland, der einige Jahre Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Linz war.

Für Kardinal König bildete die Liturgie zunächst kein eigentliches Thema. Er war ganz auf die Kirche konzentriert, erst später trat ein Interesse für liturgische Fragen hinzu. Diese spezifische Perspektive tut dem Buch gut. Denn auch die Liturgiekonstitution ist vom Thema Kirche her zu erschließen, wobei manches theologisch erst in der Kirchenkonstitution expliziert wurde. Dabei wird deutlich, dass Kirchenverständnis und Liturgieverständnis sowie liturgische Praxis eng miteinander verzahnt sind, was sich sowohl im Vorfeld des Konzils als auch in den verabschiedeten Dokumenten widerspiegelt. Leitgedanke für die Kirche ist der des pilgernden Volkes Gottes. Die Liturgie wird hier unter dem Gesichtspunkt Gottesdienst der ganzen Kirche betrachtet. Damit steht allein schon in den Überschriften die durch das Konzil bewirkte Dynamik im Mittelpunkt. Die einzelnen Kap. zeichnen den Weg vom Vorfeld bis zum fertigen Dokument nach. Zunächst wird eine Skizze der Ausgangssituation geliefert, wobei hier der Gedanke der Erstarrung bzw. des Ritualismus im Vordergrund steht. Für die Vorbereitung erwies sich die Liturgiekonstitution als unproblematischer, da infolge der liturgischen Kongresse seit den späten 1940er-Jahren erhebliche Vorarbeit geleistet worden war. Nach einer Schilderung des Verlaufs der Debatten wird jeweils das Endergebnis kurz skizziert. Als Konsequenzen werden das neue Selbstverständnis der Kirche respektive die Erneuerung der Liturgie genannt. Die bis heute feststellbaren Ambivalenzen sowohl im Kirchenverständnis als auch im theologischen wie praktischen Verständnis der Liturgie sind in den Konzilstexten selbst grundgelegt.

In Bezug auf die Kirchenkonstitution war die Abkehr von der alten Schultheologie die Voraussetzung, um den Weg aus der Erstarrung zu finden. Das rein institutionelle Kirchenverständnis war unter Papst Pius XII. nur ansatzweise korrigiert worden. Ebenso korrigiert wurde der bis dahin rein instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff, wie dies in der Offenbarungskonstitution noch weiter ausgeführt wird. In der Kirchenkonstitution kann infolge der dynamischen Sichtweise das Verhältnis Christi und der Kirche als *sacramentum mundi* bezeichnet werden.

Auch im Verständnis der Liturgie hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Bis zum II. Vatikanum ging man vom Inkarnationsparadigma aus, welches seitdem durch den Schlüsselbegriff *mysterium paschale* ersetzt wird. An die Stelle des *cultus debitus*, der geschuldeten Verehrung, wird nun ein dialogisches Konzept gesetzt. Der Begriff der „Tätigen Teilnahme“, der bereits durch Papst Pius X. 1903 in päpstlichen Dokumenten eingeführt wurde, führt zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Priester und Laien, von besonderem und allgemeinem Priestertum. Hier gibt es viele Gemeinsamkeiten mit der Kirchenkonstitution.

Beiden Konstitutionen liegt ein organisches Verständnis zugrunde, das auch eine Entwicklungsdynamik in sich trägt. So wird ein neues Verhältnis von Universalität und Partikularität formuliert. Die Liturgie, insbes. die Eucharistie, wird in beiden Konstitutionen als Quelle und Höhepunkt, *culmen et fons*, bezeichnet. Ebenfalls gemeinsam ist der Weltbezug, der in früheren Konzepten praktisch fehlte. Eine besondere Dynamik liegt in der neuen Verhältnisbestimmung der beiden Sacerdotia, sicher ein noch zu entwickelndes Thema. Am Ende wird das Problem der Nachhaltigkeit aufgegriffen und es wird appelliert, den vom Konzil gegebenen Anstoß nicht zu vergessen.

Der kleine Band bietet eine kompetente Einführung in die beiden Konstitutionen des Konzils sowie Einblicke in deren Hintergründe und Konsequenzen. Er macht den erstaunlichen Innovationsschub deutlich, der durch diese Texte hervorgerufen wurde. Das hier angeereicherte Potential ist noch lange nicht erschöpft. Als kleines Manko ist anzumerken, dass die beiden Kap. doch allzu sehr nebeneinander stehen bleiben. Man hätte sich am Ende noch einmal eine von beiden Vfn verantwortete synthetisierende Darlegung gewünscht. Freilich erschließen sich die Gemeinsamkeiten und Synergieeffekte beider Konstitutionen durchaus beim Lesen. So werden die daraus zu ziehenden Schlüsse dem Leser zugemutet, was kein Fehler sein muss. Aufgrund der Besonderheit der Perspektive und der kundigen und klaren Darlegung ist der Band einer breiten Leserschaft zu empfehlen.

Bonn

Albert Gerhards

Kirchenrecht

Grabmeier, Johannes: Kirchlicher Rechtsweg – vaticanische Sackgasse! Kirchliches Rechtssystem in der römisch-katholischen Kirche endgültig gescheitert – dargestellt am konkreten Fall eines hierarchischen Rekurses von Regensburg bis Rom zur Mitwirkung der Laien in der Kirche. – Schieling: Animus 2013. 264 S., geb. € 40,00 ISBN: 978-3-00-040423-8

Die 2005 erfolgte Abschaffung der Regensburger Katholikenräte durch den damaligen Diözesanbischof Müller, die dem von der Würzburger Synode konkretisierten Modell zur diözesanen Koordinierung des Laienapostolats in Regensburg ein Ende bereitete, war kirchenpolitisch und kirchenrechtlich brisant. Der vorliegende Band dokumentiert Vorgang und verfahrenspraktisches Nachspiel und integriert mit bereits andernorts veröffentlichten Beiträgen der Kanonistin Sabine Demel (41–56; 149–158) eine kirchenrechtswissenschaftliche Bewertung. Zentralen Raum nimmt die Darstellung des Rekursverfahrens gegen die bischöfliche Entscheidung ein: Der Vf., ehemaliges Mitglied des Diözesanrats, der den Auflösungsakt für rechtswidrig erachtet und sich hiergegen zur Wehr setzte, schildert den hierarchischen Rekurs, mit dem er den Regensburger Fall vor die Apostolische Signatur brachte. Das Verfahren und dessen Ausgang verstand er als Nagelprobe, wie es um die kirchliche Rechtskultur bestellt sei (9). Seine Niederlage deutet er deshalb als symptomatisch für die Leistungsfähigkeit des Kirchenrechts. Als „endgültig gescheitert“ kennzeichnet er bereits im Untertitel das kirchliche „Rechtssystem“, das intransparent und parteilich sei. Wenngleich die Radikalität der Wertungen die Lektüre mühsam werden lässt, werden nicht wenige Kritikpunkte Kanonistinnen und Kanonisten bekannt vorkommen: mit der Nichtveröffentlichung dikastriellen Prozessrechts benennt der Vf. u. a. ein bekanntes Monitum (95).

In diesem Sinne liest sich der Band als informative dichte Beschreibung des Regensburger Falls, die jedoch durchgängig von der polarisierenden Parteilichkeit der Sicht des Vfs geprägt ist. Um in den Genuss des kanonistischen Gehalts zu kommen, muss man manche Verdächtigungen und Unterstellungen überlesen: da wird kuriales Handeln als „infames Ränkespiel“ (31) ausgewiesen, dem Bischof üble Absicht unterstellt (32, 136). Misslich ist auch, dass der Vf. von sich in der dritten Person spricht – in der Wahl der ersten Person hätte die Chance gelegen, die die Ausführungen prägende persönliche Sichtweise als eine solche zu kennzeichnen. Einen wissenschaftlichen Anspruch kann die Schrift aufgrund ihrer subjektiven Einfärbung daher nicht erheben; dem widersteht auch manche theoretische Schwäche. Der Vf. ist Mathematiker und kein Kanonist. Dies merkt man u. a. daran, dass

er unhinterfragt die Prozessgrundsätze des weltlichen Rechts zur Norm der Beurteilung der kirchlichen Verfahrensfairness macht (226–230). Hier müsste Begründungsaufwand geleistet werden, warum bestimmte Prozessgrundsätze – wie das Recht auf rechtliches Gehör – mit Blick auf die Verfahrensfairness unhintergebar sind, während andere – wie der prozedurale Mündlichkeitsgrundsatz – durchaus zur Disposition gestellt werden können. Die Stärke des Bandes liegt somit weniger in seiner kanonistischen Leistung als vielmehr in seinem dokumentarischen Wert, findet sich in ihm doch umfängliches Akten- und Gutachtenmaterial aus dem Rekursverfahren, das man selten zu Gesicht bekommt.

Bochum

Judith Hahn

Fürnkranz, Johannes: Effizienz der Verwaltung und Rechtsschutz im Verfahren. Can. 1739 in der Dynamik der hierarchischen Beschwerde. – Paderborn: Schöningh 2014. 406 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 19), pb. € 56,00 ISBN: 978-3-506-77946-5

Nicht nur die Unterzeichner des sog. „Theologen-Memorandums“ *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch* fordern, dass „Rechtsschutz und Rechtskultur in der Kirche [...] dringend verbessert werden“¹ müssten. Das bestehende hierarchische Beschwerdeverfahren gegen Akte der kirchlichen Verwaltung, wie es in den cc. 1732–1739 CIC grundgelegt ist, gilt vielmehr allgemein als unzureichend. So stellt bspw. der (einer kirchenpolitischen Parteinahme hier gewiss unverdächtige) Kölner Official Günter Assenmacher fest: „Dieses R[ekurs]-Verfahren ist der Rest eines umfassender projektierten und nach wie vor gewünschten Rechtsschutzes gegen die Verwaltung durch eine eigene kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit.“ (*Lexikon des Kirchenrechts*, Sp. 832) Während das Projekt einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, das in der aktuellen Rechtsstruktur der Kath. Kirche nur in Form der gerichtlichen Anfechtung eines durch ein Dikasterium der Römischen Kurie ursprünglich erlassenen oder im Beschwerdeverfahren bestätigten Dekret bei der Apostolischen Signatur (c. 1732 CIC) existiert, bereits wiederholt Gegenstand umfangreicher Einzelstudien war², fehlte für das hierarchische Rekursverfahren bislang eine Monografie, die das Spannungsfeld zwischen bestmöglicher Effizienz der Verwaltung und notwendigem Schutz der Rechte der Gläubigen ausleuchtet.

Diese Lücke zu schließen, hat sich Johannes Fürnkranz zur Aufgabe gestellt. Er ist Priester der Erzdiözese Wien und Mitarbeiter in der Ehesektion der Kongregation für die Glaubenslehre. Seine hier zu besprechende Diss. wurde an der Kirchenrechtlichen Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana unter Anleitung von Msgr. Gianpaolo Montini, dem *Promotor Iustitiae* am Obersten Gerichtshof der Apostolischen Signatur, verfasst. Im Mittelpunkt der Studie steht der hierarchische Obere und seine Rolle im Rahmen der Verwaltungsbeschwerde nach c. 1739 CIC.

Das Werk ist – abgesehen von einer „Einleitung“ (23–28), einer Inhaltsübersicht und einigen Anmerkungen zur Wortwahl zu Beginn sowie einer thesenhaften Zusammenfassung der Ergebnisse („Schlussbemerkungen“, 341–346) am Ende – in drei Teile mit insgesamt sieben Kap.n gegliedert:

In einem ersten Teil werden als Hintergrund für die nachfolgenden Überlegungen in zwei Kap.n „Wesen und Form der Verwaltungsbeschwerde“ (29–142) dargestellt. Unter der Überschrift „Allgemeine Bemerkungen zur kirchlichen Verwaltung“ (31–84) werden hierfür zunächst allgemein „Charakteristika der kirchlichen Leitungsvollmacht“ und „Strukturprinzipien der kirchlichen Verwaltung“ erläutert sowie „Der Verwaltungsakt und seine Mängel“ im Besonderen überblicksartig beleuchtet. Das zweite Kap. (85–142) ist der Verwaltungsbeschwerde in ihrer historischen Entwicklung sowie in ihrer gegenwärtigen Form im CIC/1983 gewidmet.

Im Zentrum des zweiten Teils („Die Entscheidung des hierarchischen Oberen“, 145–283) steht c. 1739 CIC. In drei Kap.n werden hier die Redaktionsgeschichte dieser Norm aufgezeigt (Kap. III, 145–194), der Canon einer detaillierten Einzellexegese unterzogen (Kap. IV, 195–257) sowie vier formale Fragen zu dem Charakter der Norm, zum Umfang der Entscheidungsvollmacht, zur Entscheidungspflicht und zur Rolle der Apostolischen Signatur in ihrer Doppelfunktion als hierarchischer Oberer und Verwaltungsgericht erörtert (Kap. V, 259–283).

Ein dritter Teil („Quaestiones selectae zu can. 1739“, 285–340) schließlich widmet sich einer Auswahl an Themen im Umfeld von c. 1739 CIC. Hier werden anhand konkreter Fälle aus der Gerichtspraxis der Apostolischen Signatur die Entscheidung des hierarchischen Oberen und die rechtliche Stellung der Parteien

betrachtet (Kap. VI, 287–313) sowie das (von F. sog.) „Kon-Kurrenz“-Verhältnis von untergeordnetem und hierarchischem Oberen erörtert (Kap. VII, 315–340).

Neben zwei Exkursen (132–142; 253–254) zu c. 1004 CCEO, der entsprechenden Norm zur hierarchischen Beschwerde im Ostkirchenrecht, finden sich über das Werk verstreut zahlreiche Anmerkungen zum österreichischen staatlichen Verwaltungsrecht, die anregen können, über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in verschiedenen Rechtssystemen nachzudenken und die spezifischen Charakteristika der kirchlichen Strukturen zu ergründen.

Dem Werk sind drei Anhänge beigelegt: eine synoptische Darstellung der Redaktionsgeschichte von c. 1739 CIC (347–349), eine tabellarische Übersicht über das Verwaltungsbeschwerdeverfahren nach dem CIC/1983 (350) sowie der Abdruck eines bislang unveröffentlichten Endurteils der Apostolischen Signatur zur Absetzung eines Pfarrers im lateinischen Original mit deutscher Übersetzung (351–366).

Am Ende des Buches finden sich ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (367–402) sowie ein Namensregister (403–406).

In der Gesamtschau auf das Werk ist zunächst festzuhalten, dass der eingangs genannte „Lückenschluss“ dem Vf. ohne jede Einschränkung geglückt ist. Er hat nicht nur die relevante Literatur zur hierarchischen Verwaltungsbeschwerde aus dem deutschen, italienischen, englischen, französischen und spanischen Sprachraum zusammengetragen, sondern darüber hinaus umfangreiches, meist bislang unveröffentlichtes Quellenmaterial, insbes. aus dem Archiv der Apostolischen Signatur, gesammelt. Dabei ging er äußerst sorgfältig zu Werke. Dem Rez. en stießen auch in fremdsprachigen Texten nahezu keine formalen oder orthographischen Fehler ins Auge. Mit detektivischem Spürsinn weist F. auf falsche Datierungen, Zitationsmängel sowie Druckfehler bei anderen Autoren hin.

In seine Überlegungen bezieht F. nicht nur Gerichtsurteile und andere ausgearbeitete Archivdokumente mit ein, sondern verweist auch auf handschriftliche Vermerke in den von ihm gesichteten Akten (etwa 299, Anm. 39). Diese Akribie in der Auswertung des Archivmaterials ist äußerst lobenswert. Allerdings fragt sich der Rez. auf dem Hintergrund seiner eigenen Verwaltungserfahrungen, ob derartige vorbereitende Notizen untergeordneter Kurialmitarbeiter nicht gelegentlich von F. überinterpretiert werden. Gewiss ist der Einfluss interner Vorlagen auf Entscheidungen der hierarchischen Oberen kaum zu unterschätzen. Werden Worte in internen Schriftstücken der Römischen Kurie aber tatsächlich immer so sorgfältig und überlegt gewählt, wie es die Analysen und Schlüsse von F. nahelegen?

Mit eigenen Wertungen und Stellungnahmen hält sich F. diplomatisch geschickt zurück, meist beschränkt er sich auf Anmerkungen³. Angesichts der kontroversen Thematik ist dies gewiss nicht verkehrt. Im Gegensatz zu anderen Vf.n tritt F. nicht mit (zuweilen vorschnellen) Reformvorschlägen und kirchenpolitischen Forderungen auf. Er versucht vielmehr, die bestehende Rechtslage auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung zu erläutern. Darüber hinausgehende Schlussfolgerungen *de lege ferenda* überlässt er ganz der Leserin bzw. dem Leser seines Werkes. So bleibt die Frage offen, ob die Normen zum Rechtsschutz in der Kirche tatsächlich einer dringenden Verbesserung bedürfen oder ob schon durch eine kluge Anwendung der bestehenden Regelungen sichergestellt werden kann, dass dem Heil der Seelen bestmöglich entsprochen wird (vgl. 364).

München

Rafael M. Rieger

Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland, hg. v. Matthias Pulte / Ansgar Henze. – Paderborn: Schöningh 2014. 320 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 17), pb. € 39,90 ISBN: 978-3-506-77882-6

Der Band gibt die meisten Referate einer Tagung wieder, die zu dieser Thematik auf Einladung des Mainzer Kirchenrechtlers Matthias Pulte und des Leiters des Staatskirchenrechtlichen Instituts der Deutschen Bischofskonferenz Ansgar Henze im September 2012 in Mainz stattfand. Nach dem Grußwort des damaligen Rheinland-Pfälzischen Ministerpräsidenten Kurt Beck, der unterstreicht, dass sich das Staat-Kirchen-Verhältnis in Deutschland bewährt habe, folgen 16 fach-

³ Diese literarische Form scheint F. geradezu zu lieben. Abgesehen von der Danksagung zu Beginn und den Schlussbemerkungen (341–346) finden sich lediglich auf fünf Textseiten (149; 257; 259; 288; 315) keine Fußnoten. Sogar das Quellen- und Literaturverzeichnis ist mit einigen umfangreicheren Anmerkungen versehen. An vielen Stellen geht das „Kleingedruckte“ weit über notwendige Literaturangaben hinaus und öffnet den Blick auf interessante Fragestellungen und Probleme, die nicht im Mittelpunkt der Studie standen.

¹ *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*. Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche, abgerufen wurde: <http://www.memorandum-freiheit.de> [Stand: 1.9.2015].

² Erinnert sei hier nur an die Habilschrift von Dominicus M. MEIER: *Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland?* Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983, Essen 2001.

wissenschaftliche Beiträge sowie das Nachwort des Hg.s Hense. Die Anordnung der Beiträge in alphabetischer Reihenfolge verwundert etwas, weil sich eine sachliche Ordnung angeboten hätte, indem erstens theologisch-kirchenrechtliche Grundlagenfragen, zweitens deutsche Spezialprobleme und drittens dann der europarechtliche Beitrag sowie die Ländervergleiche einen eigenen Teil hätten bilden können. Die Besprechung erfolgt in der Reihenfolge einer möglichen inhaltlichen Gliederung, wobei nicht alle Beiträge besonders hervorgehoben werden können.

Der Kirchenrechtler *Stephan Häring* führt sachgerecht in den historischen Ursprung der Staatsleistungen ein, die im evangelischen Raum auf die Reformation und im katholischen Raum auf die Säkularisierung von 1803 zurückgehen. Er macht deutlich, dass ursprünglich keine fortlaufenden Zahlungen aus dem Staatshaushalt vorgesehen waren, sondern durch Vermögensübertragung (Realodation) die Finanzierung von Domkirche, Bischof, Domklerus und Seminarien gesichert werden sollte. Der Sozialethiker *Gerhard Kruij* fordert eine strikte Gleichbehandlung aller religiösen und weltanschaulichen Gruppen, wenn der Staat religiöse Aktivitäten direkt oder indirekt begünstigt. Er plädiert dafür, dass die Katholische Kirche selbst darauf hinwirken soll, die überlieferten Staatsleistungen abzulösen. Dies könnte ihre Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit erhöhen. Der Würzburger Kirchenrechtler *Heribert Hallermann* zeigt anhand des gesamtkirchlichen Dekrets über die Religionsfreiheit und der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, dass die Kirche bereit ist, Privilegien aufzugeben. Weiterhin erwähnt er Bestimmungen aus dem geltenden Kirchenrecht und den Konkordaten, die das Recht der Kirche über Eigentum zu verfügen und den Grundsatz der Selbstfinanzierung darlegen. Der Vertreter von Caritas Deutschland in Berlin, *Mario Junglas*, begründet die staatliche Unterstützung kirchlichen Sozialengagements damit, dass bei Vertrauensgütern wie bei sozialen Dienstleistungen jenseits von Staat und Markt ein gemeinnütziges Angebot sinnvoll ist und christliche Anbieter auch auf Existenz- und Sinnfragen eingehen können, die häufig mit dem Leben in Krankenhäusern, Heimen, Hospizen etc. aufkommen.

Der Staatskirchenrechtler *Michael Droege* behandelt die Frage der, verfassungsrechtlich seit 1919 im Sinne einer stärkeren Trennung von Kirche und Staat gebotenen, Ablösung der Staatsleistungen. Diese ist bisher gescheitert, da ein Bundesgesetz, das die Ablösungsgrundsätze für die Ablösung durch die Länder festlegen muss, bisher nicht zustande gekommen ist. Da die Ablösung nach dem Marktwert verfassungsrechtlich nicht geboten ist, könnte eine Ablösesumme zwischen dem Zehnfachen und dem Achtzehnfachen der jährlichen Zahlungen liegen, die sich zusammen auf knapp 500 Millionen Euro an beide große Kirchen in Deutschland belaufen. Wie der Finanzdirektor der Erzdiozese Köln erläutert, beträgt dort die Höhe der Staatsleistungen lediglich 1,30 Euro pro Katholik und Jahr, was mit einem Anteil von 0,3 % am Bistumshaushalt marginal ist, während beim Bistum Magdeburg 20 % des Etats und 58 Euro pro Katholik gezahlt werden, weil das Bundesland Sachsen-Anhalt pro Einwohner die höchsten Staatsleistungen aller Bundesländer gewährt. Nach der deutschen Einheit sind dort besonders großzügige Staatsleistungen vereinbart worden. Weitaus höher sind die staatlichen Zuschüsse an kirchliche Schulen und Kindergärten.

Der Steuerrechtler *Hanno Kube* behandelt Fragen der Religionsförderung durch das staatliche Steuer- und Abgabenrecht. Er weist auf die Steuerbefreiung kirchlichen Vermögens (z. B. von der Grundsteuer) sowie der steuerlichen Absetzbarkeit von Kirchensteuern, Spenden etc. hin. Diese Vergünstigungen führen zu Einnahmeausfällen des Staates in Höhe mehrerer Milliarden Euro im Jahr. Weitere Einzelheiten werden von *Martin Hochhuth* zum „Bescheidungsurteil“ oder von *Norbert Janz* zur Kontrolle der Verwendung von Staatsleistungen durch Rechnungshöfe der Länder thematisiert. Ein weiterer Beitrag von *Friedhelm Hufen* thematisiert das Verhältnis von Kirche und Kulturförderung. Während dieser Beitrag sich detailliert mit Einzelaspekten auseinandersetzt, greift der Mitherausgeber *Matthias Pulte* nach einer historischen Einführung knapp und teilweise etwas plakativ eine Vielzahl von Herausforderungen auf (u. a. die Integration von Muslimen in das deutsche Staat-Kirchen-Verhältnis, Kath.-Theol. Fak.en, kirchliches Arbeitsrecht). Er hätte hier zumindest die Passagen weglassen können, die bereits in anderen Beiträgen ausgiebig behandelt worden sind.

Sebastian Müller-Franken greift europarechtliche Aspekte der staatlichen Religionsförderung auf. Die EU hat die hergebrachten Staats-Kirche-Beziehungen in den Mitgliedsstaaten zu respektieren. Bei der Förderung kirchlicher Wohlfahrtsverbände können Fragen des europäischen Beihilfe- und Wettbewerbsrechts tangiert sein. *Francis Messner* (Straßburg) erläutert ausgehend vom Prinzip der Laizität das französische Konzept der Trennung von Kirche und Staat. Gegen eine Finanzierung erzieherischer oder sozialer Einrichtungen der Kirche gibt es in Frankreich keine Einwände. Weiterhin können die Gemeinden Baumaßnahmen an Kirchgebäuden finanziell unterstützen. Staatliche Finanzierung ist auch in der Anstaltsseelsorge (Gefängnisse, Militär etc.) möglich. Während Anfang der 1970er-Jahre noch 2400 Geistliche in Frankreich vom Staat bezahlt wurden, ging diese Zahl wegen der fehlenden Priester um rund 1000 zurück. Auf die gesonderte Rechtslage in Elsass-Lothringen wird besonders hingewiesen. Die Situation in Ungarn wird von *Balazs Schanda* eingebracht. Nachdem mit der Einführung des Sozialismus der umfangreiche Bodenbesitz der Kirchen verstaatlicht worden war, zahlte der sozialistische Staat auch zwecks Kirchenkontrolle bescheidene Staatsleistungen. Nach dem Ende des Sozialismus wurden Gebäude rückübertragen bzw. die Kirchen/Religionsgemeinschaften erhielten Entschädigungen bzw. dauerhafte Staatsleistungen für den Verzicht auf Rückübertragungen. Die Steuerzahler können 1 % ihrer Einkommenssteuer den Kirchen widmen, was nach

Werbekampagnen eine Million Steuerzahler tun. Der Religionsunterricht wird staatlich bezahlt und Spenden spielen eine wichtige Rolle.

Es schließen sich noch ein Überblick von *Rik Torfs* über die Situation in Luxemburg und Belgien (starke Staatsfinanzierung nach dem Napoleon-Konkordat von 1801) sowie den Niederlanden an. Dort gibt es zwar staatlich finanzierte Militärseelsorge sowie Steuererleichterungen für Spenden an Kirchengemeinden. Ansonsten ist eine Eigenfinanzierung angezielt. In dem Beitrag werden wichtige Überlegungen zur zukünftigen Gestaltung der staatlichen Religionsförderung angestellt. *Markus Vinzent* behandelt die Situation der Church of England – der einzige Beitrag, der nicht die katholische Kirche in den Vordergrund stellt. Er geht besonders auf die Konsequenzen religiöser Pluralisierung für den Religionsunterricht ein. Leider sind die in diesem Beitrag abgedruckten Graphiken kaum entzifferbar. Ein Nachwort des Hg.s *Angsar Hense* rundet den Band ab.

Es wird deutlich, dass durch eine religiöse Pluralisierung (Zuzug von Muslimen und anderen) sowie den Verlust der christlichen Kirchen durch eine hohe Zahl von Konfessionslosen Wandlungsprozesse in vielen europäischen Ländern anstehen. Dabei treten historische Gesichtspunkte (Entschädigungen für Enteignungen) zurück zugunsten heutiger gesellschaftlicher Beiträge von Religionsgemeinschaften (soziale Nützlichkeit) sowie der Gleichbehandlung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. In dem Band fehlt die protestantische Sichtweise, weil die Evangelische Kirche in Deutschland von allen Änderungen der Staats-Kirche-Beziehungen gleichermaßen betroffen wäre. Die nach Veröffentlichung des Bandes 2015 erfolgte Abschaffung der Staatsfinanzierung der Kirche in Luxemburg ist ein exemplarisches Beispiel für Wandlungsprozesse im europäischen Kontext und demonstriert damit die Aktualität der behandelten Thematik.

Bochum

Joachim Wiemeyer

Petrat, Nils: Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet. – Essen: Ludgerus 2015. 172 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici, 71), kt € 34,00 ISBN: 978-3-87497-287-1

Der Text von § 54 des Gesetzes über den Vollzug der Freiheitsstrafe und der freiheitsentziehenden Maßregeln der Besserung und Sicherung – Strafvollzugsgesetz (StVollzG) lautet: „(1) Der Gefangene hat das Recht, am Gottesdienst und an anderen religiösen Veranstaltungen seines Bekenntnisses teilzunehmen.“ Das Bemerkenswerte an dieser Bestimmung ist, dass in einem staatlichen Gesetz das Recht zur Teilnahme am Gottesdienst, also eine kanonistische Materie, geregelt wird. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 14 des Zweiten Vatikanischen Konzils begründet das Recht und die Pflicht der Gläubigen zur aktiven, bewussten und vollen Teilnahme am Gottesdienst theologisch. Es ergebe sich aus dem Wesen der Liturgie. Kanon 214 des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 spezifiziert dieses aus dem Wesen der Liturgie abgeleitete Recht der Gläubigen durch die Bestimmung, es stehe den Gläubigen zu, „den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern“ (c. 214 CIC/1983).

Man wird von ebendiesem Recht der Gläubigen auf die Feier des Gottesdienstes ausgehen müssen, um verstehen zu können, warum die Errichtung von Gottesdiensträumen, Orten des Gebetes und Stätten der Stille in öffentlichen Gebäuden im Trend liegt. Eine Kirchenleitung, die diesem Trend nachkommt, orientiert sich mit der Schaffung von neuen religiösen Orten an den Lebensräumen der Menschen. Sie realisiert, dass im modernen Bewusstsein Gottesbezug und Glaube ihre Relevanz entfalten, wenn sie im Leben der Menschen Gestalt gewinnen. Werden sie ausschließlich als normative Vorgabe, an der sich das Leben zu orientieren habe, verkündet, verlieren diese an Bedeutung. Dass und wie sich gesellschaftlich die Verhältnisse in der Beziehung zwischen Leben und Religion umgekehrt haben, hat bereits vor Jahren Rudolf Engler auf den Begriff gebracht: „Was früher Waage war, die Religion, bzw. der christliche Glaube, wird nun selbst gewogen und was ehemals gewogen wurde, die jeweilige Lebensgeschichte, ist zum Maßstab und Testfall für die Gültigkeit religiöser Gewichtungen geworden. Nicht das Leben wird in den normativen Rahmen der Religion eingefügt, das Leben selbst ist der Rahmen, in den Religion eingefügt wird.“ (Rudolf ENGLER: „Haben wir Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen“, in: *Lebenswege und Religion*. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik, hg. v. D. DORMEYER / H. MÖLLE / T. RUSTER, Münster 2000, 221–236, hier: 223).

Der beobachtbare Trend hin zu Gebets- und Gottesdiensträumen in öffentlichen Gebäuden, den in einer beachtenswerten Studie Nils

Petrat aus kirchenrechtlicher Perspektive untersucht, wäre damit weniger als ein Phänomen der Zivilreligion zu verstehen und vielmehr als Ausdruck einer lebensraumorientierten Ausrichtung der Pastoral. Dass interreligiöse Abgrenzungen und konfessionelle Profilierungen bei interkonfessionell oder multireligiös orientierten Raumprogrammen einerseits nötig sind, man sich für sie andererseits aber kaum auf die durch die entsprechenden Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils grundsätzlich ermöglichten ökumenischen und interreligiösen Gesprächs- und Kooperationsangebote berufen kann (37–48), macht einen Teil der Problematik aus. P. stellt in kluger Weise heraus, dass kirchenrechtlich die angemessenen Kategorien für diesen Trend in der sachlich gebotenen Differenzierung erst noch zu finden wären. Der rechtliche Status quo verhindere es eher, Kapellen, Oratorien und Räume der Stille in Flughäfen, an Autobahnen und in Bahnhöfen, in Parlamentsgebäuden, Krankenhäusern, Gefängnissen und Hochschulen sowie Sportarenen als Zeugnis einer ökumenisch offenen, lebensraumorientierten Präsenz der Kirche im öffentlichen Raum zu verstehen. Die kanonistischen Bestimmungen über Kirchen, Kapellen, Oratorien und andere Stätten der Andacht, der Gottesverehrung und des Gebets orientieren sich an der Heiligkeit des Ortes. Die juristisch zu verstehende Kategorie der Heiligkeit (vgl. 47) besagt, dass ein Ort durch Weihe und Zustimmung der kirchlichen Gewalt aus dem Profanen ausgesondert, zu einem sakralen Ort wird, zu einem Ort der Begegnung mit dem transzendenten Gott, zu einer „Freistätte“, als Ort des Asyls und der Immunität, d. h. des Schutzes vor weltlicher Gewalt (vgl. 147).

Wie diese kanonistisch verbürgten und staatlich im Rechtskreis der Bundesrepublik Deutschland anerkannten Rechtsgüter zu bewahren und wie gleichzeitig die Bedeutung der „schon neu entstandenen und wohl auch noch weiter entstehenden religiösen Gebetsräume[...]“ (149) rechtlich angemessen zur Geltung gebracht werden kann, diese Frage an ausgewählten Beispielen aus den Sektoren „Mobiles Leben/Öffentliche Verkehrsinfrastruktur“ (75–96), „Staatliche Einrichtungen“ (97–140) und „Freizeit/Sport“ (141–146) auf der Basis einer Interpretation der einschlägigen rechtlichen Bestimmungen im CIC/1917 (25–36) und im CIC/1983 (49–68) herausgearbeitet und durchdekliniert zu haben, das ist das bleibende Verdienst der unter Leitung von Thomas Schüller sorgfältig und umsichtig erstellten Lizentiats-Diss. Dass die Berufung auf das Kriterium der Weihe zur Würdigung des Raumes, sei es, dass sie kanonistisch als *dedicatio* oder als *benedictio* constitutiva verstanden werden müsste, allein kaum ausreichend zu sein scheint, wird anhand der Verlegenheit deutlich, in die der damalige Leiter des Katholischen Büros Düsseldorf, der kanonistisch versierte Prälat Martin Hülskamp geraten ist, als er den durch seinen Vorgänger mit initiierten Raum der Stille im Landtag eröffnen sollte und ihn als „Ort in einem öffentlichen Raum“ bezeichnete, „der kein ‚Ersatz für einen sakralen Raum wie eine Kapelle oder eine Kirche [sei], er stellt vielmehr ein zusätzliches Angebot in besonderen Situationen dar“ (101). P. hat dieses „Herumgeeiere“ süffisant aufgespießt: „Was [...] positiv über den Charakter des Raumes gesagt werden kann, blieb offen.“ (101) Bedenkt man, dass maßgeblich für die Einrichtung des Raumes der Wunsch nach einem Gottesdienstraum für die Andachten gewesen ist, die die Verantwortlichen des Katholischen und Evangelischen Büros für die Parlamentarier (99) angeboten haben, wird die „negative Ekklesiologie“ Hülskamps vollends absurd. Nicht weniger absurd zu sein scheint die von P. genüsslich aufgespießte Wortwahl von Thomas Sternberg. Der theologisch ausgewiesene Abgeordnete Sternberg bezeichnete die erste Andacht in diesem Raum als „liturgische Inbesitznahme“ (100) und füllte damit die von Hülskamp offengelassene Bestimmung ebenso unzutreffend.

Wuppertal

Michael Böhnke

Theologie und Gesellschaft

Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred Bodenheimer / Jan-Heiner Tück. – Ostfildern: Grünewald 2014. 228 S., kt € 25,00 ISBN: 978-3-7867-3000-2

Im Juni 2012 führte ein Symposium Judaist/inn/en, Theolog/inn/en und Literaturwissenschaftler/innen in Basel zusammen. Gemeinsam reflektierten sie die Aufnahme und Gestaltung der Grundformen religiöser Rede in „ganz unterschiedlichen Werken der Literatur des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts“ (9) in deutscher und englischer Sprache. „Loben, bitten, danken, klagen, aber auch segnen, hadern und fluchen“ (8) gehören zu den schon biblisch bezeugten religiösen

Sprachgesten. Auf je eigene Weise, in je eigener Transformation und Anknüpfung finden sie Eingang in die Gegenwartsliteratur. Davon zeugt dieser Band. Dass der eigenständige, breit und äußerst differenziert rezipierte Gestus des „Dankens“ dabei weder in den Titel des Buches noch in das Zentrum der Darstellungen rückt, überrascht ein wenig und wird auch nicht begründet.

Zahlreiche führende Köpfe des deutschsprachigen literarisch-theologischen Diskurses der letzten Jahrzehnte tragen zu diesem Sammelband bei, erweitert um renommierte Autor/inn/en des anglo-amerikanischen Sprachraums. Die konzeptionelle Stärke des Bandes liegt in der klaren und eindeutig begrenzten Fragestellung des Zugangs.

Die drei meistgewählten hermeneutischen Verfahren, die sich innerhalb des Forschungsfeldes von Theologie und Literatur herausgebildet haben, finden sich auch hier:

Erstens: Die Konzentration auf einen besonders aussagekräftigen Einzeltext, der kontextuell und analytisch theologisch-literarisch erschlossen wird, hier etwa auf Paul Celans Gedicht *Psalm* (Jan-Heiner Tück), auf das Selbsterfahrungsbuch *Kaddisch* des amerikanischen Juden Leon Wieseltier (Alfred Bodenheimer) oder auf Anna Mitgutschs Roman *Wenn du wiederkommst* (Mirja Kutzer).

Zweitens: Das biographisch-literarische Porträt, das von der Person und ihren Kontexten her einzelne Werke hervorhebt, hier etwa im Blick auf die in Deutschland bislang nur wenig bekannte jüdisch-amerikanische Erzählerin Dara Horn (Gerhard Langer), auf die liturgiesensiblen deutschen Erzähler Arnold Stadler und Hanns-Josef Ortheil (Erich Garhammer) sowie auf den deutsch-iranischen Lyriker SAID und seine Psalmen (Christoph Gellner).

Drittens: Der Zugang über motivische Perspektiven, innerhalb derer Autor/inn/en und ihre Werke exemplarisch verortet und gedeutet werden, hier etwa der Blick auf die religiösen Fragen in der deutsch-jüdischen Lyrik (Eva Lezzi), auf den Fluch als häufig aufgegriffene Form areligiöser Rede in der amerikanisch-jüdischen Prosa (Caspar Battegay), auf liturgische Spuren in der Gegenwartsliteratur (Andreas Bieringer), auf die postmoderne Tradition des epistemisch eingesetzten Wortspiels (Nicole A. Sütterlin) oder auf das Motiv der Klage in deutschsprachigen Kriminalromanen von Andrea Maria Schenkel und Friedrich Ani (Andreas Mauz).

Diese grundsätzlich gründlich erarbeiteten, bestens dokumentierten und meistens explizit in den Forschungsdiskurs eingebundenen Beiträge sind also nicht hermeneutisch in dem Sinne kreativ, dass sie neuartige Zugänge zu theologischen Literaturdeutungen suchen würden. Das sollen und wollen sie auch gar nicht. Vielmehr verbreitern sie die quantitative Palette der bisherigen Studien im literarisch-theologischen Feld, und zwar in vielerlei Hinsicht. Erstens zentrieren sie den Blick auf die literarisch rezipierten Formen der religiösen Rede – ein bislang selten gewählter Fokus. Zum Zweiten rücken sie bislang nur selten oder gar nicht betrachtete deutschsprachige Autor/inn/en wie Anna Mitgutsch oder Friedrich Ani in den Mittelpunkt. Drittens spiegeln sie das deutschsprachige literarische Feld an Entwicklungen, v. a. aus dem Bereich der amerikanisch-jüdischen Gegenwartsliteratur, wider. Werke von Leon Wieseltier, Dara Horn, Thomas Pynchon, Mordecai Richler oder Shalom Auslander sind in Deutschland bislang fast unbekannt. Ihre Integration in den Diskurs sprengt die Binnenkonzentration auf den deutschsprachigen Bereich und erweitert so die Perspektiven. Schließlich geraten so insgesamt Werke aus der unmittelbar jüngsten Literatur ins Blickfeld, wodurch der theologisch-literarische Diskurs seine Anbindung an die Entwicklungen der aktuellen Gegenwart demonstriert.

Die Einzelbausteine des Sammelbandes überzeugen. Aus ihnen wird freilich kein Gebäude. Dem Band fehlt der Versuch, die Beiträge auswertend zusammenzubringen. Dabei ließen sich leicht grundlegende erkenntnisleitende Fragen stellen: Welche Tendenzen zeigen sich mit Blick auf die literarische Rezeption der Grundformen religiöser Rede? Was sagen die zahlreichen, so überzeugend ausgedeuteten Zeugnisse über die Präsenz von Religion in der Gegenwartskultur aus? Wie könnte und wie müsste literaturwissenschaftliche Theoriebildung diese Befunde für ihr eigenes Anliegen aufgreifen? Welche Erkenntnisse und Folgerungen ergeben sich aus der Spiegelung der jüdisch-amerikanischen und aktuellen deutschsprachigen Literatur? Welche theologischen Anfragen und Anregungen ergeben sich hinein in den Bereich zeitgenössischer theologischer Reflexion? Wie können v. a. Religionspädagogik und Pastoraltheologie von den differenziert gedeuteten Befunden im Transfer auf die eigenen Fragestellungen – fernab aller kurzfristigen Funktionalisierungen – profitieren?

Diese Fragen und die sich aus ihnen ergebenden Perspektiven lassen sich aus den Einzelstudien durchaus aufgreifen und fruchtbar machen. Im Buch selbst jedoch sucht man nach derartigen Ansätzen vergebens. Schade! Gleichwohl liegen hiermit fundierte, gut geschriebene Zugänge vor.

Augsburg

Georg Langenhorst

Lobsien, Verena Olejniczak: Jenseitsästhetik. Literarische Räume letzter Dinge. – Berlin: Berlin University Press 2012. 438 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–86280–044–5

Die Frage nach dem Jenseits betrifft nicht nur das logische Denken, sondern mindestens ebenso die Ästhetik. Dieser sprachtheoretischen Problematik widmet sich Verena Olejniczak Lobsien in ihrer literaturwissenschaftlichen Studie *Jenseitsästhetik* auf eindrückliche und eindringliche Weise. In Konsequenz zu dieser Problemstellung wertet sie die Jenseisthematik nicht nur als philosophisch-theologischen Topos, sondern auch als eine eminent sprachliche und literarische Herausforderung. Jenseitsästhetik, so die im Vorwort bereits präludierte Grundthese des Buches, könne als „Topopoetik“ (7) beschrieben werden, deren „Strukturen, Organisationsprinzipien und Verfahrensweisen“ (408) anhand einer Reihe von literarischen Texten in ausführlichen Einzelanalysen erarbeitet werden. Von Beginn an steht die Untersuchung dabei unter dem Vorzeichen der Interdisziplinarität, insofern die eschatologischen Orts- und Raummetaphern nicht nur philologisch, sondern auch mit Blick auf philosophische und theologische Implikationen untersucht werden.

Der älteste Text, der im ersten Kap. untersucht wird (9–64), ist der Roman *Utopia* von Thomas More, der erstmals im Jahr 1516 veröffentlicht wurde. Mit diesem Roman kommt ein erster Ort zur Sprache, der sich bereits etymologisch als Nicht-Ort erweist und gerade in dieser Negation ein jenseitsästhetisches Programm erkennbar werden lässt. „Ausgerechnet der Text, der zum Gründungsmanifest einer emphatischen Jenseitsliteratur geeignet schien, führt uns hartnäckig in die eigene Immanenz zurück – aber, indem er ebenso insistent die Frage nach einer anderen Lebensform offenhält, die im Vertrauen eben nicht aufgeht.“ (48) Zur sprachlichen Struktur, die L. in dem Roman herausarbeitet, zählt wesentlich der „litotisch-ironische Duktus“ (50); die ironisierende Distanznahme und die beständige „Negation des Gegenteils“ (48) eröffneten, so L., einen „Imaginationsraum“ (49), der die Lesenden zu einer „Meliorisierung“ (51) hinleite: Alles Erlebte könne auch anders und besser sein. L. fasst daher die „Jenseitsästhetik der *Utopia*“ in dem markanten Satz zusammen: „Sie fixiert uns hier und verweist uns zugleich auf dort.“ (55)

Mit dem zweiten, umfangreichsten Kap. (65–177) lenkt L. den Blick auf Edmund Spensers *Faerie Queene* und somit auf einen Text, der als das „größte epische Gedicht des englischen 16. Jahrhunderts“ (65) apostrophiert wird. Wenn L. in ihrer Monographie insgesamt auf die Relevanz des literarischen Jenseitsbezugs für das Diesseits abhebt, so gibt Spensers Text ihr Gelegenheit, die strategische Bedeutung des Jenseits für die Realpolitik z.Z. Elisabeths I. zu beleuchten. Als grundlegendes jenseitsästhetisches Verfahren arbeitet L. insbes. die Allegorie heraus, die es ermögliche, „das Verborgene zu offenbaren, das Unsichtbare sichtbar zu machen“ (74). Allegorie erläutert L. somit in alteritätstheoretischer Diktion als eine „Anders-Rede“ (77), die es erlaube, anders zu sprechen, als es im antiken Griechenland auf dem öffentlichen Markt, der Agora, üblich gewesen sei. Die Allegorie, die nichts weniger sei als „das wirkungsvollste Verfahren der Andersrede“ (417), ermögliche zweierlei: „ein zeigendes Verbergen und ein verbergendes Zeigen“ (120).

Das dritte Kap. (178–237) befasst sich mit den *Chroniken von Narnia* von Clive Staples Lewis, welche als ein „Jenseitstext zweiter Ordnung“ (182) präsentiert werden; die erzählte Welt stelle nicht nur eine Jenseitswelt vor, sondern generiere in sich eine „Meta-Jenseitswelt“ (ebd.), durch die das Jenseits als eine nicht-statische, dynamische Größe dargestellt werde. Der Transzendenzbezug, den Lewis mit seinem Text vor Augen führt, interpretiert L. somit als eine je größere Sehnsucht nach dem Jenseits, die sich mit der Erfüllung stets weiter nähert. Gerade in dieser unendlichen Progredierung sieht L. ein jenseitsästhetisches Narrativ realisiert, das philosophisch auf „neuplatonischen Voraussetzungen“ (190) basiere und das sie mit der Allegorie verbindet, auch wenn Lewis selbst Vorbehalte gegenüber einer allegorischen Deutung geäußert habe.

Mit dem literarhistorischen Rückgriff auf John Bunyans *The Pilgrim's Progress* im vierten Kap. (238–265) rückt L. ein topologisches Motiv in den Vordergrund, das in den vorigen, traditionell orientierten Narrativen wenig Beachtung gefunden hat: den Übergang von der diesseitigen in die jenseitige Welt. Das verhältnismäßig kurze Kap. dient dabei selbst als eine Schwelle zu insgesamt fünf weiteren Autorinnen und Autoren der europäischen Literatur.

In dem aus philosophischer und theologischer Perspektive vielleicht fruchtbarsten fünften Kap. (266–316) setzt sich L. mit Sibylle Lewitscharoffs Roman *Blumenberg* auseinander. Die in diesem Roman vorgenommene Reduktion auf wenige Räume und geringe Ortsveränderungen sieht L. in Kontrast zu dem literarischen Kunstgriff Lewitscharoffs, einen Löwen in dem Arbeitszimmer des bekanntlich zurückgezogenen Philosophen Hans Blumenberg zu platzieren. Der auf diese Weise metaphorisch inszenierte Einbruch des Jenseits in das Diesseits der Arbeits- und Alltagswelt stelle einen Transzendenzbezug her, der mit der „nicht mehr vorstellbaren, aber doch als unvorstellbar sich bemerkbar machen den Jenseitigkeit“ (281) konfrontiere. L. zeigt in diesem Kontext die bemerkenswerten Grenzverschiebungen zwischen dem vermeintlich Vertrauten und einer bleibenden Unvertrautheit, zwischen dem räumlichen Interieur und der im Innern hausenden Fremdheit. Durch die wiederholten Bezugnahmen auf das philosophische Werk Blumenbergs gewinnt die Darstellung des Romans nicht zuletzt in metaphorentheoretischer Hinsicht an Relevanz: Der Löwe eröffne, so L., das Verständnis eines im Hier und Jetzt verorteten Anderswo und Anderswoher.

Das sechste Kap. stellt auf sehr dichte Weise summarisch drei weitere Schriftsteller vor, die ganz unterschiedlichen Zeitepochen und Ländern entstammen, die

aber durch den topologischen Aspekt „Arkadien“ (321) miteinander verbunden sind: Philip Sidney, Charles Ferdinand Ramuz und Felicitas Hoppe. Gemeinsam mit dem ersten Teil des siebten Kap.s (388–402), der sich Winfried Georg Sebalds Texten – schwerpunktmäßig *Austerlitz* – widmet, wirkt die Darstellung geraffter als in den Kap.n zuvor, jedoch ohne dass dadurch eine unangemessene Verknappung einträte. Bereits bearbeitete Topoi, wie bspw. die Allegorie, werden unter den veränderten Bedingungen neu beleuchtet bis hin zu der Beobachtung, dass Sebalds Schreibverfahren sich „als eine spätmoderne Travestie der Allegorie“ erweise (402). Von besonderer Bedeutung gerade für die von Beginn an erstrebte Interdisziplinarität ist der zweite Teil des siebten Kap.s (402–423), der die Überschrift „Jenseitsästhetik als Topopoetik – eine systematische Skizze“ (402) trägt. Denn hier werden die jenseitsästhetischen Themen, Motive und Verfahren systematisiert und gebündelt präsentiert.

Rückblickend erschließt sich somit die Motivation und Vorgehensweise des gesamten Buches, insofern die präsentierte Literatur als Forschungsfeld dargestellt wird, dessen poetische Qualität sich dadurch auszeichne, „das Unaussprechliche zu sagen, das Unsichtbare vor Augen zu stellen und das Unvorstellbare zu artikulieren“ (406). Diese Charakterisierung lässt L. in der Literatur einen Mehrwert gegenüber der Metaphysik erkennen. Denn die Literatur „könne manche Fragen vielleicht prägnanter stellen und unbefangener erkunden als das unter der ungleich strengerem Sprachdisziplin heutiger Philosophie und Theologie möglich ist“ (ebd.). Diese allzu undifferenzierte Gegenüberstellung lässt neuere Entwicklungen gerade in der Philosophie und Theologie unberücksichtigt. Nicht nur mit Blick auf den genannten Hans Blumenberg, sondern auch von Ansätzen der Phänomenologie her, wie sie bspw. von Emmanuel Levinas oder Bernhard Waldenfels, um nur diese beiden Philosophen zu nennen, entwickelt worden sind, hätten die vorgestellten Analysen fruchtbar weitergeführt werden können. Damit soll aber nicht im Mindesten die Leistung der Monographie geschmälert werden, die wesentlich in der Erkundung eines unter der gewählten Perspektive weithin unbekannten Terrains besteht. Die am Ende präsentierte, denkbar präzise Beschreibung der Jenseitsästhetik als einen Versuch, „das Nichterscheinende in der Welt des Erscheinenden zur Erfahrung zu bringen“ (418), stellt gerade mit dem Erfahrungsbegriff die Lesenden vor die Aufgabe, die Suche nach dem Jenseits nicht nur im Bereich der Logik oder der Ästhetik, sondern auch im Bereich der Ethik und somit des je eigenen Lebens zu verorten.

Eichstätt

René Dausner

Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. – Frankfurt/New York: Campus 2015. 460 S. (Religion und Moderne, 1), kt € 39,90 ISBN: 978–3–593–50175–8

Detlef Pollack zählt ohne Frage zu den führenden Religionssoziologen Europas, ein Grace Davie oder ein Robert Wuthnow in Deutschland. Er ist auch ein bekannter und anerkannter Befürworter der Säkularisierungstheorie und seine Artikel und Bücher weisen ein konstant hohes Niveau theoretischer Nuancierungen und empirischer Konsequenz auf. Seit einigen Jahren arbeitet der ungarische Soziologe Gergely Rosta am Exzellenzcluster *Religion und Politik* der Univ. Münster, der sich v. a. durch seine Kenntnisse in höherer Statistik in der Religionssoziologie einen Namen gemacht hat. Diese beiden Vf. stellten am Anfang des Jahres 2015 ein mächtiges Buch auf den Tisch der deutschsprachigen Soziologie und Religionswissenschaft, welches sicher für mehrere Jahre die Diskussion über das mehrschichtige Verhältnis von Religion und Moderne entscheidend mitbestimmen wird.

In der Einleitung schildern die Vf. die Diskussionslage um die Säkularisierungstheorie und stellen – wie ein *videtur quod non* – die Gegenargumente kritisch dar. Mit Recht stellen sie fest, dass es bisweilen in der Soziologie Mode geworden ist, die Theorie der Säkularisierung als „toten Hund“ zu bezeichnen, ohne jedoch die wichtigsten Zusammenhänge oder Grundbegriffe konsequent theoretisch zu klären sowie ohne die Gegenargumente mit einem statistischen Apparat zu verifizieren (9–21).

„Wissen wir wirklich bereits, worin die dominanten Tendenzen des religiösen Wandels in den modernen Gesellschaften bestehen? Und: Sind wir in der Lage, diese Tendenzen zu erklären?“ (12)

Mögen solche Fragen auch sehr einfach klingen, sie stellen für die Forscher die wichtigsten Fragen hinsichtlich der gesellschaftlichen Lage und Wirkung von Religion dar. Die Vf. machen von Anfang an keinen Hehl daraus, dass sie beide Fragen grundsätzlich mit „Ja“ beantworten können. Für ihre Antworten stellen sie ihre breit angelegten theoretischen Klärungen und Analysen an begründet ausgewählten Gesellschaften innerhalb und außerhalb Europas zur Diskussion.

Das Buch besteht aus fünf Teilen. Zunächst werden die Grundbegriffe des Forschungsgegenstandes geklärt und das ganze Projekt dargestellt. Im zweiten und dritten Teil wird dem schematischen Vorurteil nachgegangen, wonach Religion sich im Westen im Niedergang und im Osten in einer Renaissance befinden würde. Im vierten Kap. haben die Vf. dies an drei Fallbeispielen religiösen Wandels ausgearbeitet: an den USA, Südkorea und an den neuen religiösen Erweckungsbewegungen in Europa, Nord- und Südamerika. Das fünfte Kap. fasst die systematischen Perspektiven zusammen.

Wie in den früheren Arbeiten P.s bereits deutlich wird, vertritt er konsequent die These, dass die Modernisierungstheorie, die eine funktionale Differenzierung und auch eine Säkularisierung mit einbezieht, die am besten geeignete Theorie für die Erklärung des religiösen Wandels ist, nicht nur bzgl. Westeuropas, sondern auch für andere Teile der Welt. P. und R. gehen auch der Frage nach, ob empirisch beweisbare Ansätze besser geeignet wären. Die eine Alternative wäre demnach die sog. Individualisierungstheorie (*rational choice*) und die andere die Markttheorie. In dem vorletzten Kap. des Buches analysieren die Vf. die Erklärungskraft der verschiedenen Modelle mit hochkomplexen statistischen Rechnungen. Sie kommen auf sehr nuancierte Ergebnisse, wonach die Markttheorie empirisch am wenigsten durch die Daten und Rechnungen unterstützt werden kann. Nach diesem „empirischen Zwischenschritt“, wie die Vf. ihre Analyse der Erklärungskraft der verschiedenen Theorien nennen, kommen sie im Abschlusskap. (458ff) zur eigentlich zusammenfassenden Schlussfolgerung ihrer Arbeit, die sie als „multi-paradigmatische Theorie“ bezeichnen (437–457).

In der Fallstudie des Buches über die Religiosität in den USA wird der Frage nachgegangen, ob die Spirituellen eine neue Form der Religion darstellen bzw. ob sich nach einem möglichen Rückgang der Religiosität das Aufkommen von Spiritualität als Haupttrend abzeichnen werde. Für die inhärente Logik des Buches ist diese Frage deshalb entscheidend, da viele Kritiker der Säkularisierungstheorie auf eine wachsende Spiritualität hinweisen und sich auf die USA als ein Gegenbeispiel zu Europa berufen (354–360).

Mit ihrer ganzen Arbeit samt theoretischen Klärungen, präzise durchgeführten Analysen, triftig ausgewählten und treffend ausgearbeiteten Länder- und Fallbeispielen, wollen die Vf. eine überzeugende und fundierte Stellungnahme zur Wirkung der Modernisierung auf die Stellung der Religion im privaten wie im öffentlichen Leben liefern. Das abschließende Kap. (458–485) ist teilweise der erneuten Wiederholung der Thesen und Forschungsergebnisse sowie der Reflexion auf die Mehrdimensionalität der Modernisierungsprozesse gewidmet. Als Ertrag wurde von Anfang an kein Entwurf eines Masternarrativs genannt, sondern die komplexe Darstellung und Prüfung von miteinander kombinierbaren Theorieelementen. Diese werden nach nochmaliger Beschreibung letztlich auch aufgelistet (482–483). Die Vf. betonen, dass die Modernisierung und die Säkularisierung nicht unbedingt als Fahrstuhl, der nur nach unten fährt, verstanden werden dürfen. Allerdings wird aufgrund der eingehenden Analysen festgestellt, dass „von den Prinzipien der funktionalen Differenzierung auf die Attraktivität und Akzeptanz religiöser Zugehörigkeiten, Praktiken und Überzeugungen eher hemmende Effekte“ (483) ausgehen. Es wird nicht bezweifelt, dass in den letzten Jahren die Religion im Allgemeinen mehr in der Öffentlichkeit präsent ist und eine in den 1970er- oder 1980er-Jahren nicht vorstellbare politische Relevanz erlangt hat. Gleichzeitig wird aber mit Recht kritisch angemerkt, dass diese Transformationsprozesse mindestens mit der gleichen theoretischen Fundierung und methodologischen Konsequenz analysiert werden sollen, wie die Theorie der Säkularisierung und somit Argumente „aus anderen Quellen als der Publizistik schöpfen“ sollte (485).

Die Vf. versuchen mit diesem umfangreichen Buch alle bedeutenden Argumente für die Relevanz der Theorie der Modernisierung und Säkularisierung auf den Tisch der fachsoziologischen Diskussion zu legen. Obzwar sie vieles aus ihren früheren Publikationen wiederholen und in vielen Teilen des Buches ihre Position beinahe als Refrain betonen, kann das Buch als ein wichtiger Meilenstein in der Theoriediskussion der Religionssoziologie wahrgenommen werden. Die Vf. werden sich bzgl. der ziemlich unebenen Verwendung des Grundwortes „Religion“ verteidigen und vielleicht noch mehr wegen manchen weniger fundierten Argumenten kritisieren lassen müssen.

Szeged

András Máté-Tóth

Kurzrezensionen

Barker, William D.: Isaiah's Kingship Polemic. An Exegetical Study in Isaiah 24–27. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIII) 254 S. (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 70), kt € 64,00 ISBN: 978–3–16–153347–1

Die Arbeit stellt die überarbeitete Fassung einer Diss. unter der Leitung von Robert P. Gordon dar, die im Jahre 2007 in Cambridge eingereicht wurde. Ausgangspunkt sind die Kapitel Jes 24–27, die meist immer noch unter der Bezeichnung „Apokalypse“ figurieren, was weder ihrer Gattung noch ihrem Inhalt entspricht. Im kurzen Einleitungskap. skizziert der Vf. die Forschungsgeschichte, geht aber mit keinem Wort auf den Ansatz ein, diese Kapitel als Höhepunkt der Völkersprüche in Jes 13–23 zu verstehen (vgl. BEUKEN: *Jesaja 13–27*, Freiburg 2007, 310ff). Der Fall Assurs und Babels und aller anderen Mächte wäre

demnach das Prolegomenon zur allumfassenden göttlichen Herrschaft. Wenn dem so ist, können diese Kapitel nicht aus dem 8. Jh. v. Chr. stammen, was der Vf. favorisiert. Die Frühdatierung entspricht seiner Zielsetzung, einzelne Passagen (u. a. Jes 25,6–8; 27,1) als Verwertung ugaritischer Mythen im Sinne nordwestsemitischer Kulturkenntnis zu verstehen: das Verschlingen des Todes, das Trinkgelage auf dem Berg, der Kampf gegen Leviathan. Die Auseinandersetzung der JHWH-Religion mit dem Baal-Kult hätte diese Adaptation im 8. Jh. v. Chr. befördert. Bei einer eventuell späteren Datierung des Textes wäre die Übernahme als Polemik gegen idolatrische Praktiken im Allgemeinen zu verstehen.

Für die Erforschung der Entstehungsgeschichte des Jesajabuches trägt diese Arbeit zwar wenig bei, wohl aber ist sie eine detailreiche Studie über den kulturellen Subtext, an dem die Kapitel Jes 24–27 partizipieren und den sie mit Blick auf JHWHs Königtum aktualisieren.

U. B.

Bieberstein, Sabine / Kosch, Daniel: Paulus und die Anfänge der Kirche. Neues Testament, II. 2. – Zürich: Theologischer Verlag 2012. 380 S. (Studiengang Theologie), kt € 30,00 ISBN: 978–3–290–20081–7

Dieser Band ist der zweite Teilband zum NT (II. 1: *Jesus und die Evangelien* von S. Bieberstein) im Rahmen des Studienmaterials aus der katholischen Bildungsinstitution *Theologiekurse.ch* in der deutschsprachigen Schweiz (ein vierjähriger berufsbegleitender Studiengang Theologie). Darin geben die Vf. einen hervorragenden, allgemeinverständlichen Überblick über die Inhalte der Apostelgeschichte, der Briefe des NT und der Offenbarung. Sie verbinden die Inhalte jeweils gekonnt mit Forschungsgeschichte, gegenwärtigem Forschungsstand, neueren Methoden (hauptsächlich deutschsprachige Forschung aus dem universitären Kontext) und immer wieder auch mit Fragen der Aktualisierung. Nach einem knappen Überblick der Entwicklungen von Jerusalem bis Antiochien (15–42; Auferstehung Jesu, die Verkündigung des von Gott rehabilitierten Gekreuzigten, frühe Jesusboten in Galiläa – so die Quelle Q, Anfänge in Jerusalem, der Schritt zu den Völkern) liegt der Schwerpunkt auf Paulus und den paulinischen Gemeinden (43–324): Quellen, Leben und Wirken, Paulus im Beziehungsgefüge – hier wird ein wichtiger, aber oft vernachlässigter Aspekt ausführlicher dargestellt (105–138), dann Römerbrief (139–201, dieser Teil stammt von Kosch), Korintherbriefe (203–251), weitere Paulusbriefe und pseudopigraphische Briefe in der pln. Tradition. Der Hebräerbrief, die katholischen Briefe sowie die Johannesoffenbarung werden nur sehr knapp behandelt (325–339!). Auch die Apg mit ihrem eigenen Anliegen kommt zu kurz, sodass der Inhalt zwar dem Titel gerecht wird, aber insgesamt keine ausgewogene Darstellung des „Nicht Evangelien“-Teils des NT und seiner Vielfalt bietet. Angesichts der neueren Forschung hätte auch der Blick in die nachntl. Schriften der ersten beiden Jh.e dazugehört. Die Literaturangaben sind teilweise eigenwillig. In dem, was geboten wird, ist das selbstgesteckte Ziel erreicht: „dass der theologische Stoff interessant und gut lesbar vermittelt wird und in ökumenischer Offenheit einen verlässlichen Einblick in die Fragen, Problemstellungen und Antwortrichtungen heutiger Theologie gibt“ (Geleitwort). Der Band eignet sich auch für anspruchsvollen Religionsunterricht in der Oberstufe bzw. für einführende akademische Veranstaltungen.

Chr. St.

Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, hg. v. Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH. – Freiburg: Herder 2013. 455 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–34051–2

Die Hg. verweisen in ihrem einleitenden Aufsatz darauf, dass die „großen“ Metaphern des Konzils (im Unterschied zu den „kleinen“, wie etwa die Bilder für die Kirche in *Lumen Gentium*) für das Verständnis der Konzilsrezeption wichtig sind; es sei zu kurz gegriffen, die Rezeption auf den Gegensatz zwischen einer Hermeneutik der Kontinuität und der eines Bruchs zu reduzieren. Vielmehr seien Metaphern wie die des Sprungs, des Kompasses oder der Fackel wichtig, um eine Hermeneutik der Evangelisierung erfassen zu können. Vor diesem Hintergrund versammelt der vorliegende Band 22 Beiträge ausschließlich katholischer Autor/inn/en, die zentrale große Metaphern des Konzils diskutieren. Entsprechend der Breite der Konzilsthemen reicht deren Spektrum von allgemeinen Begriffen der grundsätzlichen Konzilshermeneutik wie den „Zeichen der Zeit“ oder der „Hierarchie der Wahrheiten“ über Fragen der Liturgie (im weiteren Sinne) und der Beziehung der Kirche zur Welt bis hin zu Analysen konkreter Aspekte

wie der Friedensbotschaft des Konzils oder der Bedeutung der Religionsfreiheit. Bemerkenswert ist, dass kein Exeget unter den Beteiligten ist und sich auch kein Text im Buch finden lässt, der sich explizit mit der Bedeutung von Schriftverständnis und Schriftauslegung befasst. Doch insgesamt handelt es sich um eine interessante Publikation, die einen neuen Aspekt der Konzilsrezeption aufzeigt und fruchtbar macht.

Th. B.

Drubek, Natascha: Russisches Licht. Von der Ikone zum frühen sowjetischen Kino. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2012. 527 S. (Osteuropa medial, 4), geb. € 59,90 ISBN: 978-3-412-20456-3

Die vorliegende Arbeit, Habil.schrift der Vf.in (Slavistik, München 2007), bietet für die theologische Beschäftigung mit dem Thema „Bild“ reichhaltiges Material – neben den hier nicht zu besprechenden literatur- und kulturwissenschaftlichen Aspekten. Der Wert der Arbeit liegt nicht nur in den von der Vf.in referierten theologischen Grundsätzen und Hintergründen der Ikone (bzw. des „Schauens“), sondern v. a. in der Analyse der Rezeptionsformen des religiösen Kultbildes und seiner medientheoretischen Voraussetzungen für postreligiöse – ästhetische und/oder propagandistische – Zwecke. Überzeugend werden die Bedeutung des „Schauens“ und die Ikone als sein ursprüngliches Medium dargestellt; in der frühen sowjetischen Avantgarde wird v. a. die Idee des Lichts wieder aufgegriffen, die schon in theologischen Traktaten eine wichtige Rolle gespielt hat. Doch auch der Widerstand der orthodoxen Kirche gegen das Kino, die Wichtigkeit, die die sowjetische Führung in diesem Medium erkannt hat, die Aufnahme von religiösen Motiven in der frühen sowjetischen Kultur oder die Verwendung des Filmes für antireligiöse Propaganda sind Aspekte, die sich in diesem Buch finden lassen. Somit ergibt sich eine anregende Lektüre, die immer wieder neue Denkanstöße liefern kann.

Th. B.

Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia, hg. v. Cándida Ferrero Hernández / Óscar de la Cruz Palma. – Madrid: Editorial CSIC 2014. 383 S. (Nueva Roma, 41), geb. € 40,00 ISBN: 978-84-00-09900-8

Unter den zahlreichen Sammelbänden der letzten Jahre zur Geschichte des Islambildes in Europa sticht dieser neue Beitrag der Forschungsgruppe *Islamolatina* (Univ. Barcelona) besonders hervor. Dabei harmonisiert die ansprechende Aufmachung in der Reihe *Nueva Roma* mit der hohen Qualität der Artikel. Hervorzuheben sind die Informationsfülle und Bandbreite sowie die Vielzahl neuer Gesichtspunkte in den 18 Aufsätzen. Sie beleuchten das Leben und die Gestalt Muhammads aus der Sicht christlicher Texte und teilweise auch der bildenden Kunst. Neben eher bekannten Gestalten wie Isidor von Sevilla, Ramon Lull oder Dante werden auch zahlreiche weniger bekannte Quellen wie Embrico von Mainz, Markus von Toledo oder auch anonyme Schriften untersucht. Das Spektrum reicht von den ersten Anfängen und eventuellen manichäischen Hintergründen mancher Traditionen im Koran über das frühe Mittelalter und die Renaissance bis weit in die Neuzeit mit Ludovico Marracci (17. Jh.) und einer anonymen griechischen Vita aus dem 18. Jh. Erstaunt liest man, welche vielfältigen Facetten das Vorstellungsbild des Propheten in der westlichen Wahrnehmung hatte, etwa in der Ähnlichkeit seines Porträts mit dem Rembrandts, aufgrund seiner angeblichen Predigtstätigkeit in Cordoba und seiner Vertreibung aus Spanien oder auch als Theaterfigur, um nur drei besonders auffällige zu nennen. Für zukünftige Arbeiten zur Auseinandersetzung des Westens mit der Person Muhammads gehört dieser Band zur Pflichtlektüre.

U. R.

Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio, hg. v. Marek Jędraszewski / Jan Słowiński. – Poznań: Arcidiocesi di Poznań 2013. 613 S., geb. o. A. ISBN: 978-83-87487-79-9

Zenon Kardinal Grocholewski gehört als Präfekt der Bildungskongregation zu den dienstältesten Vorstehern eines Dikasteriums an der Römischen Kurie. Anlässlich seines 50-jährigen Priesterjubiläums widmen ihm Wegbegleiter aus seiner Heimat in Polen und aus seiner langen Zeit in den vatikanischen Behörden eine Festschrift. Nach Grußworten

kirchlicher Würdenträger, u. a. von Papst Franziskus und Papst em. Benedikt XVI. (9–31), handelt der erste Hauptteil über das Leben des Kardinals (34–124). Im zweiten Hauptteil kommt der lebensgeschichtlich erste Forschungsschwerpunkt von Zenon Kardinal Grocholewski zur Sprache, das kanonische Recht (125–288). Klaus Lüdicke diskutiert darin z. B. den Reformbedarf und die Perspektiven des sich in Überarbeitung befindenden Strafrechts, während Nikolaus Schöch das Thema der Fristen für einen Rekurs gegen die Untätigkeit im CIC und im CCEO bespricht. Der dritte Teil behandelt Bildungsthemen (289–599), z. B. die Auswirkungen des Bologna-Prozesses auf das kirchliche Hochschulrecht, die Ausbildung der angehenden Kleriker oder auch die Bedeutung der kirchenmusikalischen Ausbildung der Seminaristen. Eine bunte Auswahl von Fotos des Geehrten (601–610) aus mehreren Jahrzehnten rundet den gelungenen Band ab.

Th. S.

Novenson, Matthew: Christ Among the Messiahs. Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism. – Oxford: Oxford University Press 2012. (XIII) 239 S., geb. £ 47,99 ISBN: 978-0-19-984457-9

Im Gegensatz zu den relativ spärlichen und diversen Vorkommen messianischer Terminologie im Frühjudentum begegnet der Begriff „Christus“ knapp 300-mal im Corpus Paulinum. In der Forschung galt es lange als Konsens, dass Paulus die Bezeichnung „Christus“ nicht als Titel im konventionellen frühjüdischen Sinn, sondern eher ergänzend als Namensangabe verwendet. Angesichts dieser Lage untersucht Novenson das Vorkommen und die Funktion frühjüdischer messianischer Terminologie und versteht das pln. Vorkommen als instruktive Fallstudie im Rahmen frühjüdischer Vorstellungen und Terminologie. Mit welchen existierenden sprachlichen Konventionen schreiben frühjüdische Autoren vom Messias und wie passt der pln. Gebrauch in diese Konventionen? Nach einem Forschungsüberblick („The Modern Problem of Christs and the Messiahs“) skizziert N. die messianische Terminologie im Frühjudentum, deren Bedeutung als Name, Titel und weiteren Gebrauch, um auf diesem Hintergrund die Christusaussagen und -abschnitte bei Paulus zu beleuchten. N. zeigt, dass die Messias-Begrifflichkeit im Frühjudentum flexibel, ja flexibel genug war, um den angeblich abweichenden pln. Gebrauch mit einzuschließen. Nach N. ist „Christus“ bei Paulus als der Ehrentitel „Messias“ zu verstehen, in der Form vergleichbar mit den Bezeichnungen „Epiphanes“, „Augustus“ oder „Bar Kochba“. Der bei Paulus häufig vorkommende Christus-Begriff ist demnach als unschätzbares Beispiel messianischer Sprache und Vorstellungen im Frühjudentum zu werten („the Pauline letters provide a wealth of corroborating evidence – and some altogether new evidence – for diverse strands of messianism in ancient Judaism“, 177). Anstatt von diesen signifikant abzuweichen, ähneln die pln. Briefe anderen frühjüdischen messianischen Texten und Vorstellungen sehr stark. Die Wege trennen sich im Bekenntnis Jesu von Nazareth als diesem Messias. In dieser Perspektive sind die Paulusbrieve eine wichtige Quelle für die Messiasvorstellungen des Frühjudentums in ihrer ganzen Vielfalt.

Die überzeugende Studie bietet wichtige Einsichten in die Messiasvorstellungen und Eschatologie des Frühjudentums sowie die ntl. Christologie. Sie unterstreicht, dass die pln. Christologie nicht nur von den Begriffen „Kyrios“ und „Gottes Sohn“ bestimmt ist, sondern in ihrem Wesen zutiefst frühjüdisch geprägt ist. Die Monographie stellt heraus, in welchem Ausmaß das NT zuerst als Zeugnis frühjüdischer Theologie zu verstehen ist und bietet wichtige Impulse für den jüdisch-christlichen Dialog.

Chr. St.

Recker, Klemens-August: Streitfall Berning. Bischof in Kaiserreich, Demokratie und NS-Diktatur 1914–1955. – Münster: Aschendorff 2014. 191 S., pb. € 12,80 ISBN: 978-3-402-13082-7

Das anzuzeigende Buch beruht größtenteils auf den mehr als 15 Jahre alten Forschungen des Vf.s aus dem Jahr 1998 und soll dem interessierten Laien mittels thematischer Essays einen Überblick über die Tätigkeit des Osnabrücker Bischofs v. a. zur Zeit des Nationalsozialismus ermöglichen. Lediglich in den Kap.n zum Kaiserreich sowie zu den Jahren nach 1945 zieht der Vf. neue Quellen aus dem Bistumsarchiv Osnabrück heran. Auf einen Fußnotenapparat wird dabei allerdings gänzlich verzichtet, was den wissenschaftlichen Wert des Bandes weiter schmälert. Erfährt der Experte damit wenig Neues, so wird dem interessierten Leser zum 100. Jubiläum der Bischofsweihe Bernings ein

wohlwollendes Porträt des Osnabrücker Oberhirten präsentiert. Dieser sei den meisten seiner heutigen Kritiker intellektuell überlegen gewesen, habe seinen 1933 eingeschlagenen Irrweg als Brückenbauer zum Nationalsozialismus bereits 1934 revidiert und das umstrittene Amt des preußischen Staatsrats nur auf Druck des Papstes sowie des Gesamtepiscope nicht niedergelegt. Er habe das religiöse Leben intensiviert und sei ein moderner, kluger, toleranter, weltoffener und frommer Bischof gewesen.

Es liegt somit ein Erinnerungsband zum Verschenken an interessierte Gläubige vor – eine wissenschaftliche Würdigung Bernings auf breiter Quellenbasis inklusive der vatikanischen Akten steht allerdings weiter aus.

S. Hi.

Rubel, Georg: Paulus und Rom. Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels. – Münster: Aschendorff 2014. (XII) 253 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 57), geb. € 45,00 ISBN: 978-3-402-11440-7

Der Vf. unterzieht die kirchliche Tradition, wonach Paulus in Rom den Märtyrertod erlitten hat, anhand der frühesten literarischen und archäologischen Zeugnisse einer kritischen Überprüfung. Das Letzte, was wir von Paulus selbst wissen, ist, dass er – vermutlich von Korinth – nach Jerusalem und von dort über Rom nach Spanien reisen wollte (Röm 1,8–17; 15,22–33). Die Apostelgeschichte erzählt zwar von der Ankunft des gefangenen Paulus in Rom, weiß aber nichts von einer Spanienmission und schweigt sich über sein Lebensende aus (Apg 28,14–31). Umgekehrt zeichnen 2 Tim 4,6–8 und 1 Clem 5,5–7 zwar das Bild des Märtyrers, erwähnen aber Rom nicht. Erst in den Acta Pauli (2. Hälfte des 2. Jh.s) kommen alle drei Informationen zusammen: Paulus kommt nach Rom und stirbt dort als Märtyrer. Die jüngsten Ausgrabungen in der römischen Basilika S. Paolo fuori le Mura konnten das dortige Paulusgrab und die Verehrung des Apostels als Märtyrer am Ende des 4. Jh.s archäologisch nachweisen. Im Ergebnis stellt der Vf. eine „lückenlose Kontinuität“ (224) der römischen Paulus-Märtyrer-Tradition fest. Fraglich bleibt dabei am ehesten, ob Paulus als freier Mann (so die Paulusakten; vgl. Apg 28,30f) oder als römischer Bürger aufgrund seiner Appellation an den Kaiser gefangen (so Apg 21,18–26,32) nach Rom kam. In jedem Fall dürfen historische Möglichkeit und Wirklichkeit nicht miteinander verwechselt werden.

W. E.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Froburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
 Prof. John F. Baldovin SJ, 140 Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467, USA
 Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, 52, rue Jules Wilhelm, 2728 Luxembourg, Luxemburg
 Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
 Prof. Dr. Lukas Bormann, Lahntor 3, 35032 Marburg
 Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, 85072 Eichstätt
 Dr. Benjamin Dahlke, Arcostr. 76, 44309 Dortmund
 Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
 Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Martin Fischer, Mayerweckstr. 1, 1210 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, 53113 Bonn
 P. Reinhard Gering SDB, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern
 Assistant Prof. Bradley C. Gregory, PhD, 620 Michigan Ave., N.E., Washington, D.C. 20064, USA
 Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
 Prof. Dr. Basilios J. Groen, Heinrichstr. 78 B/DG, 8010 Graz, Österreich
 Prof. Dr. Bernhard Grüme, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
 Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
 Prof. Dr. Stefan Heil, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
 Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Prof. Dr. Angela Kaupp, Universitätsstr. 1, 56070 Koblenz
 Dr. Marie-Luise Lakmann, Pferdegasse 1, 48143 Münster
 Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
 Dr. Magnus Lerch, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen Südtirol, Italien
 Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2., 6722 Szeged, Ungarn
 Prof. Dr. Johannes Meier, Saarstr. 21, 55099 Mainz
 Dr. Annette Mertens, Im Blumengarten 32, 53127 Bonn
 P. Dr. Rafael Rieger OFM, St.-Anna-Str. 19, 80538 München
 Dr. Marc Röbel, Stapelfelder Kirchstr. 13, 49661 Cloppenburg
 Dr. Dietrich Rusam, Markusplatz 3, 96045 Bamberg
 Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
 Dr. Stefan Schapdick, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Matthias Sellmann, Postfach 102148, 44721 Bochum
 Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
 Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
 Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
 Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum

Impressum

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christian Föller, Sarah Laudinski, 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