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 6 | **2015** | **111. Jahrgang**

Nach dem Beben. Zum Stand der finanzethischen Diskussion (Bernhard Emunds) . . . . . Sp. 437

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 455

Wörterbuch alttestamentlicher Motive, hg. v. Michael Fieger / Jutta Krispenz / Jörg Lanckau (Egbert Ballhorn)

Blum, Erhard: Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. Wolfgang Oswald / Kristin Weingart (Hannes Bezzel)

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt (Rüdiger Schmitt)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 459

Peters, Ronald D.: The Greek Article. A Functional Grammar of ó-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article (Hans Förster)

Rollens, Sarah E.: Framing Social Criticism in the Jesus Movement. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q (William Arnal)

Conway, Kevin P.: The Promises of God. The Background of Paul's Exclusive Use of 'epangelia' for the Divine Pledge (Juan Manuel Granados Rojas)

Witetschek, Stephan: Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium (Wilfried Eisele)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 466

Baumkamp, Eva: Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum (Stefan Klug)

Heuft, Christian: Spätantike Zwangsverbände zur Versorgung der römischen Bevölkerung. Rechtshistorische Untersuchungen zu Codex Theodosianus 13.5–9 sowie 14.2–4 (Benedikt Eckhardt)

O'Malley, John W.: Eine kurze Geschichte der Jesuiten. Übersetzt aus dem Französischen von Cornelia M. Knollmeyer (Gregor Klapczynski)

Mühlbauer, Friederike: Religionskontroversen in der Friedensstadt. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918 (Manfred Eder)

Faggioli, Massimo: Sorting out Catholicism. A Brief History of the New Ecclesial Movements (Joachim Schmiedl)

Weiss, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die Deutsche Kultur. 1900–1933 (Rudolf K. Höfer)

Jovanović, Zoran M. (Text) / Brujić, Dragan (Karten): Beogradska nadbiskupija i njeno okruženje u vremenu i prostoru

Jovanović, Zoran M.: Istorija župe Uznesenja Bl. Dj. Marije – od „francuske crkve" do katedralne župe (Thomas Bremer)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 474

Ein Heiliger unterwegs in Europa. Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk (1014–2014), hg. v. Meta Niederkorn-Bruck (Mirko Breitenstein)

De Voragine, Jacobus: Legenda aurea – Goldene Legende. Legendae sanctorum – Legenden der Heiligen. Lateinisch – Deutsch. 2 Bände, hg. v. Bruno W. Häuptli (Reinhard Hoeps)

Nieden, Marcel: Gerhard Mercator als Theologe (Detlef Metz)

Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Karl Martin in Verbindung mit Detlef Bald und Axel Denecke (Heiner Süselbeck)

Wippermann, Wolfgang: Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus (Burkhard Neumann)

Philosophie . . . . . Sp. 482

Seidl, Horst: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Hauptprobleme und Lösungen dargelegt anhand der Quellentexte (Henryk Anzulewicz)

Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, hg. v. Jochen Schmidt / Heiko Schulz (Eberhard Tiefensee)

Gómez de Pedro, María Esther: Auftrag und Risiko. Zum Freiheitsbegriff im Denken von Joseph Ratzinger (Thorsten Paprotny)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 487

Kunst, Kirche, Kontroversen. Der Streit um die kirchlichen Begleitausstellungen zur *documenta*, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern (Christian Wessely)

Grössl, Johannes: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit (Gregor Predel)

Straub, Salomo: Gemeinschaft mit dem Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners (Konrad Fischer)

Haudel, Matthias: Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt (Jürgen Werbick)

Dogmatik . . . . . Sp. 494

Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, hg. v. José Martínez Gázquez / John Victor Tolan (Ulli Roth)

Fritz, Peter Joseph: Karl Rahner's Theological Aesthetics (Leo J. O'Donovan)

Lerch, Magnus: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (Ralf Miggelbrink)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 499

Tworuschka, Udo: Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft (Bernhard Maier)

Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention, hg. v. Rauf Ceylan / Benjamin Jokisch (Karl Prenner)

Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, hg. v. Philipp Thull / Hamid Reza Yousefi (Klaus von Stosch)

Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie, hg. v. Markus Luber / Roman Beck / Simon Neuberg (Rainer Neu)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 505

The Public Significance of Religion, hg. v. Leslie J. Francis / Hans-Georg Ziebertz (Julian-Christopher Marx)

Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, hg. v. der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft" (Carola Fleck)

Stelzer, Marius: Wie lernen Seelsorger? Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung (Philipp Müller)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 510

Müller, Markus: Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken (Gregor Klapczynski)

Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven, hg. v. Claudia Kohli Reichenbach / Isabelle Noth (Reinhold Boschki)

Identitätsraum Dorf. Religiöse Bildung in der Peripherie, hg. v. Michael Domsgen / Ekkehard Steinhäuser (Richard Hartmann)

Bibliographie . . . . . Sp. 515

Nach dem Beben
Zum Stand der finanzethischen Diskussion

Von Bernhard Emunds

Die globale Finanzkrise, die in den Monaten nach dem Zusammenbruch der Investmentbank Lehman Brothers im September 2008 ihren Höhepunkt erreichte, ist die Folge eines „Age of Euphoric Finance“[1], das etwa drei Jahrzehnte angehalten hatte. In dieser Zeit eines überschwänglichen Optimismus expandierten die Finanzinstitute ihre Bilanzen; in vielen Industrieländern steigerten nicht nur die Regierungen, sondern auch die privaten Haushalte und die Unternehmen ihre Verschuldung erheblich. Die mit den zusätzlichen Krediten steigende Kaufkraft wurde in einigen Ländern v. a. für den Kauf neu bereitgestellter Güter verwendet, z. B. in Südeuropa u. a. zum Kauf von Produkten, die aus Deutschland und anderen nordeuropäischen Staaten importiert wurden. Mit einem Großteil der zusätzlichen „Gelder“ wurden jedoch auch bereits bestehende Vermögenswerte (Immobilen, Aktien, Derivate) gekauft, sodass im globalen Norden mit den Schulden vieler Akteure zugleich auch die Preise auf zahlreichen Vermögensmärkten immer weiter stiegen; in den Industrieländern wuchsen also Preisblasen. Diese platzten in der Krise, während die hohen Schuldenstände, die aufgebaut worden waren, und die überdehnten Bilanzen der Finanzinstitute auf breiter Front zu Unternehmensbankrotten und (Beinahe-)Zusammenbrüchen von Banken führten, mit denen sich die Krise immer weiter verbreitete und mehr vertiefte. Für die Wirtschaft schien es kein Halten mehr zu geben: hohe Vermögensverluste und Einkommenseinbußen, sprunghafter Anstieg der Arbeitslosigkeit sowie Staaten, die Banken retteten und konjunkturelle Einbrüche aufzufangen suchten, und sich dadurch noch höher verschuldeten. Mit der Zeit versuchten einige Regierungen, die große Lücke zwischen laufenden Ausgaben und Einnahmen durch Sparanstrengungen wieder zu schließen – nicht selten vergeblich und zumeist vorrangig zu Lasten der Schwächeren, die auf staatliche Hilfen besonders angewiesen sind. In vielen Industrieländern – allerdings nicht in Deutschland – gibt es heute eine erdrückende doppelte Erblast von „boom and bust“, von Euphorie und Krise: eine hohe öffentliche Verschuldung, die die Regierungen weitgehend handlungsunfähig macht, und – in der deutschen Debatte häufig übersehen – ein im Durchschnitt sehr hoher Schuldenstand bei Unternehmen und privaten Haushalten, der diese zu Zurückhaltung bei den Ausgaben zwingt und so die Konjunktur nach wie vor lähmt. Mit niedrigen Zinsen und ungewöhnlichen Geldspritzen versuchen die Zentralbanken, die Konjunktur wieder „anzukurbeln“. Aber ein Großteil des zusätzlichen Geldes wird erneut zum Kauf von Vermögenswerten genutzt, sodass deren Preise seit ein paar Jahren wieder kräftig steigen. Die reichen Vermögensbesitzer konnten auf diese Weise ihre krisenbedingten Verluste wettmachen. Aber nicht alle Akteure haben sich von der globalen Finanzkrise gut erholt. Die Weltwirtschaft insgesamt kommt unter der Last hoher Verschuldung kaum wieder in Gang, die Europäische Währungsunion droht an den Problemen einiger überschuldeter Mitgliedsländer zu zerbrechen und viele Arme – z. B. in Südeuropa – leiden unter gekürzten Gesundheits- und Sozialausgaben. Wann und wie die Spätfolgen der globalen Finanzkrise und des vorausgehenden Booms der Finanzwirtschaft überwunden werden können und ob es noch zu krisenhaft zugespitzten Rückschlägen kommen wird, ist nach wie vor offen.

In den Monaten, die auf den Lehman Brothers-Konkurs folgten, schien „global finance“ beinahe in eine Kernschmelze abzurutschen. Während die Kernschmelze von Fukushima letztlich auf ein Erdbeben zurückzuführen ist, war es hier genau umgekehrt: Die Beinahe-Kernschmelze der Finanzwirtschaft und die mit ihr verbundene Wirtschaftskrise lösten in den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie im Feuilleton ein Erdbeben aus. Fundamentale Kapitalismuskritik, über Jahrzehnte eher ein randständiges Phänomen, wurde wieder en vogue.[2] Überzeugte Marktwirtschaftler bekennen sich zu Zweifeln an der „unsichtbaren Hand“. In Frage gestellt wird sogar das aktuelle Geldsystem, in dem die privaten Banken mit der (in Boomzeiten) dynamischen Geschäftsexpansion zugleich auch für ein starkes Wachstum des in der Wirtschaft zirkulierenden Geldes sorgen. Vorschläge, den Banken diese Fähigkeit zur Geldschöpfung zu nehmen, finden nicht nur in der Zivilgesellschaft Gehör[3], sondern auch Befürworter unter prominenten wirtschaftspolitischen Publizisten[4]. Zivilisationskritische Stimmen mahnen, der Westen habe den Individualismus und die Ermutigung, im Wirtschaftsleben eigennützig zu handeln, zu weit getrieben, das Pendel müsse nun – und werde auch – wieder in Richtung Gemeinschaft und Gemeinsinn zurückschwingen.[5] Auf dem Höhepunkt der Krise wurde in der Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* sogar darüber gestritten, ob sich in der Finanzkrise nicht das Ende westlicher Rationalität offenbare.[6]

Solch fundamentale Verunsicherung ging auch an denen nicht spurlos vorüber, die beruflich mit „finance“ zu tun hatten und haben, also an der akademischen Ökonomie, der Finanzmarktpolitik und den Praktikern der Finanzwirtschaft. Seit einigen Jahren argumentieren – auch in Deutschland – viele Ökonom/inn/en differenzierter und abwägender als vor der Krise. In den Jahren nach der Beinahe-Kernschmelze zeigten sich Politiker/innen sowie Vorstände und Mitarbeiter/innen der Banken offener für eine kritische Debatte über das Finanzsystem. Bis heute signalisieren sie einen erhöhten Bedarf an ethischer Debatte. Mit der Nachfrage weitet sich auch das Angebot aus. Innerhalb der Wirtschaftsethik gewinnt die Finanzethik an Bedeutung. So hat z. B. der protestantische Wirtschaftsethiker Nils Ole Oermann, der einen individualethisch ergänzten Wirtschaftsliberalismus vertritt, in die Taschenbuchausgabe seines Grundlagenwerks eine Fallstudie über Akteure in der Finanzwirtschaft integriert.[7] In seiner kleinen Einführung in die Wirtschaftsethik stammen gleich drei der sieben Fallbeispiele aus der Finanzethik.[8] Angeschwollen ist auch der Fluss der ausschließlich finanzethischen Bücher. Das Rinnsal, das seit Anfang der 1990er-Jahren nie ganz versiegt war, hat sich seit den Anfängen der globalen Finanzkrise zu einem lebhaft plätschernden Bach entwickelt. Über diese finanzethischen Publikationen – soweit sie in Deutsch oder Englisch geschrieben sind – soll der vorliegende Beitrag einen Überblick verschaffen, mit dem allerdings kein Anspruch auf Vollständigkeit verbunden ist.

[1] Paul H. Dembinski / Simona Beretta: *Beyond the Financial Crisis.* Towards a Christian Perspective for Action, Chambésy 2014 (The Caritas in Veritate Foundation Working Papers, IV), 17, abgerufen wurde: http://www.fciv.org/downloads/FCIV%20WP4%20Beyond%20the%20Financial%20Crisis.pdf (letzter Abruf: 20.10.2015).

[2] Es gibt auch theologische Ausläufer dieser Renaissance der Kapitalismuskritik, u. a. *Duchrow*, Ulrich: *Gieriges Geld.* Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven. – München: Kösel 2013. 287 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–466–37069–6 und *Befreiung vom Mammon.* Liberation from Mammon, hg. v. Ulrich Duchrow / Hans G. Ulrich. – Münster: Lit 2015. 270 S. (Die Reformation radikalisieren. Radicalizing Reformation, 2), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–643–12847–8.

[3] Das Standardwerk der deutschsprachigen Vollgeld-Bewegung: *Huber*, Joseph: *Monetäre Modernisierung.* Zur Zukunft der Geldordnung: Vollgeld und Monetative. – Marburg: Metropolis [4]2014. 258 S., brosch. € 26,80 ISBN: 978–3–7316–1092–2. Eine Kritik des Geldsystems, eingebettet in eine Kapitalismuskritik: *Simon*, Klaus: *Zwickmühle Kapitalismus.* Auswüchse und Auswege. – Marburg: Tectum 2014. 268 S., brosch. € 17,95 ISBN: 978–3–8288–3257–2.

[4] Vgl. v. a. *Mayer*, Thomas: *Die neue Ordnung des Geldes.* Warum wir eine Geldreform brauchen. – München: FinanzBuch 2014. 252 S., kt € 17,99 ISBN: 978–3–89879–840–2. Die Vollgeld-Befürworter übersehen allerdings, dass sich Unternehmen in einem dynamischen Kapitalismus immer die Tauschmittel beschaffen werden, die sie benötigen. Statt des aus ihrer Sicht zu knapp gehaltenen Vollgelds wären das dann private Geldersatzformen – mit der Folge eines wesentlich instabileren monetären Systems.

[5] Diese kulturkritische Reaktion auf die Krise spielte offenbar in der britischen Öffentlichkeit eine wichtige Rolle. Das wird in dem Sammelband deutlich, den der Erzbischof von Canterbury gemeinsam mit einem Wirtschaftsjournalisten herausgegeben hat: *Crisis and Recovery.* Ethics, Economics and Justice, hg. v. Rowan Williams / Larry Elliott. – New York: Palgrave Macmillan 2010. (XIV) 256 S., geb. £ 28,50 ISBN: 978–0–230–25214–1. Besonders aufschlussreich sind darin die kommunitaristisch argumentierenden Beiträge von *Phillip Blond* (77–99) und *Adam Lent* (100–122), die z. T. auch auf die katholische Sozialverkündigung Bezug nehmen.

[6] Vgl. u. a. Frank Schirrmacher: „Mehr als eine Finanzkrise. Das Zeitalter des Unglücks“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18.09.2008).

[7] Vgl. *Oermann*, Nils Ole: *Anständig Geld verdienen?* Eine protestantische Wirtschaftsethik. – Freiburg: Herder 2014. 390 S. (Herder spektrum, 6571), kt € 12,99 ISBN: 978–3–451–06571–2, hier: 275–308.

[8] *Ders.*: *Wirtschaftsethik.* Vom freien Markt bis zur Share Economy. – München: C. H. Beck 2015. 127 S. (Beck'sche Reihe, 2845), kt € 8,95 ISBN: 978–3–406–67549–2.

In der finanzethischen Debatte kann man recht eindeutig zwei Kristallisationspunkte identifizieren, einen berufsethischen und einen institutionenethischen:[9] Büchern, in denen es vorrangig um eine ethische Handlungsorientierung von Vorständen und Mitarbeiter/inne/n der Finanzinstitute (im Folgenden auch einfach: von Bankern) geht, stehen Bände gegenüber, die v. a. der ethischen Legitimation bzw. Kritik finanzwirtschaftlicher Institutionen und des Finanzsystems insgesamt gewidmet sind oder nach ethisch gebotenen bzw. vorzugswürdigen Veränderungen an dieser Finanzarchitektur fragen. Im Folgenden wird zuerst der berufsethische Kristallisationspunkt vorgestellt und dann der institutionenethische. Der Beitrag endet mit einem kurzen Ausblick auf Desiderata der Christlichen Sozialethik und der Theologie insgesamt bei der Behandlung finanzwirtschaftlicher Themen.

Berufsethik für „Banker“: Von der Suche nach dem Richtigen im Falschen

Zu Recht entwickeln Ethiker/innen, die anwendungsorientiert arbeiten und jeweils den Praktikern eines Handlungsbereichs Orientierungshilfe zu geben versuchen, nicht zuerst rein theoretisch ein komplexes Normensystem, um dieses dann auf die ethischen Problemlagen des untersuchten Handlungsbereichs bloß anzuwenden. Vielmehr beziehen sie sich bereits bei der Grundlegung auf eine Praxis, die sie als gute Praxis verstehen: als eine Praxis, die von Regeln bestimmt ist, die im Gemeinwohl bzw. im allgemeinen Interesse gründen und denen sich die Praktiker innerlich verpflichtet wissen. Die Art und Weise, *wie* anwendungsorientierte Ethiker/innen die ethischen Regeln und Intuitionen der jeweiligen Praktiker aufgreifen, mag differieren, aber die Notwendigkeit einer solchen Bezugnahme steht außer Frage. So stehen Finanzethiker/innen, die v. a. den Praktikern in den Finanzinstituten bei der Suche nach ethischen Orientierungen helfen wollen, vor dem Problem, dass es in großen Teilbereichen der heutigen Finanzwirtschaft schwerfällt, eine solche gute Praxis zu identifizieren. Zwar gibt es in fast allen ethischen Diskussionen mit Finanzpraktikern Stimmen, die zur Rückbesinnung auf die Praxis und das Ethos der Bankenmitarbeiter vergangener Jahrzehnte mahnen. Aber ein solch einfacher Rekurs auf die Vergangenheit hat für eine nicht selten fundamental veränderte Praxis in einem grundlegend veränderten Handlungsbereich wenig Orientierungskraft.

Schaut man sich die vorliegenden Veröffentlichungen zur Bankberufsethik – alle in Englisch geschrieben – en détail an, dann fällt auf, dass in ihnen die Unterscheidung zwischen Markttransaktionen einerseits und Kunden- bzw. Treuhandbeziehungen andererseits von zentraler Bedeutung ist. Diese Differenz spiegelt z. B. das Handbuch *Finance Ethics. Critical Issues in Theory and Practice* wieder, das u. a. zwei große Teile zu „Financial Markets“ und zu „Financial Services“ enthält.[10] Diese Unterscheidung ist aber auch zentral in den drei vorliegenden und zu besprechenden Monografien, deren Vf. alle vorrangig das Ziel verfolgen, Finanzpraktiker und „finance“-Student/inn/en ohne besondere moraltheoretische Vorkenntnisse in die Finanzethik bzw. in einen ihrer Teilbereiche einzuführen. Auch wenn die drei Vf. für den Handel mit Finanztiteln an grundlegenden ethischen Ansprüchen wie Ehrlichkeit oder den Verzicht auf Manipulation (z. B. des Preises) festhalten, betonen sie zugleich alle drei die viel weiter reichenden treuhänderischen Pflichten der „Banker“ gegenüber Kunden, die für Beratungsleistungen oder für die Verwaltung ihres Vermögens Gebühren bezahlen. V. a. hier kommt es zu den – für die Finanz-Berufsethik so zentralen – Interessenkonflikten: zur Divergenz zwischen dem Interesse der Kunden an guten Finanzprodukten bzw. an einem – für ihre Anlagesumme – möglichst einträglichen, aber wenig riskanten und ggf. umwelt- und sozialverträglichen Vermögensportfolio und dem Interesse des Finanzinstituts, Finanzprodukte zu verkaufen oder Transaktionen mit Vermögenswerten zu vermitteln, an denen es selbst möglichst viel verdient.

In Sammelbänden kommen fast immer Vf./innen mit unterschiedlichen Überzeugungen zu Wort. In dem oben erwähnten Handbuch vertreten z. B. *Wayne Norman* und *Duane Windsor* zu „shareholder value“ gegensätzliche Positionen,[11] ohne dass sie aufeinander Bezug nehmen würden; auch wird an keiner anderen Stelle eine Vermittlung versucht. Demgegenüber haben die drei nun vorzustellenden Monografien zur Finanz-Berufsethik den Vorteil, dass sie ein vergleichsweise kohärentes Bild zeichnen. Unter diesen muss zuerst das Buch *Ethics in Finance* von John R. Boatright erwähnt werden, der auch der Hg. des vorgestellten Sammelbandes ist. Seine Monografie war 1999 die erste systematische Einführung in die Finanz-Berufsethik und ist nun in der dritten Auflage erschienen.[12] Hier wird fündig, wer verlässliche ethische Einschätzungen sucht zu Interessenkonflikten, Täuschung oder Verschweigen wesentlicher Informationen in der Finanzwirtschaft oder zu Praktiken, bei denen gezielt zusätzliche Gebühren generiert werden (wie z. B. beim „churning“, dem unnötigen Umschichten eines Portfolios).[13]

Die zweite Monografie *Ethics in Investment Banking*, die der britische Theologe und „Investmentbanker“ John N. Reynolds mit Unterstützung des anglikanischen Priesters Edmund Newell geschrieben hat,[14] behandelt – wie der Titel bereits verrät – ausschließlich ethische Fragen des Investmentbankings. Unter diesen Begriff fallen zum einen Finanzinstitute, die neben dem – heute besonders gewichtigen – Finanztitel-Handel auf eigene Rechnung v. a. mit der Begleitung von Wertpapieremissionen, Fusionen und Übernahmen sowie mit dem Erfinden neuer Finanztitel Geld verdienen, und zum anderen Abteilungen in Universalbanken, die auf die gleichen Aktivitäten spezialisiert sind. Im Vergleich zum Kredit- und Einlagengeschäft gilt das Investmentbanking als besonders riskant. V. a. in Boomzeiten wird im Investmentbanking sehr viel Geld verdient, entsprechend stark ausgeprägt ist hier ein – mitunter aggressives – Streben nach einem schnellen hohen Gewinn. Nicht wenige „Investmentbanker“ nehmen auf ethisch legitime Interessen anderer Akteure, die nicht wirksam rechtlich geschützt sind, kaum Rücksicht. Das Unterfangen, für die „Fische“ in einem solchen „Haifischbecken“ nach ethischer Orientierung zu fragen, macht den besonderen Reiz des Buches aus.

Den beiden Vf.n gelingt es, ihre Leser/innen zu packen – erfreulicherweise mit dem ethisch informierten Blick von Insidern und nicht mit Skandalgeschichten. Im Gegenteil, stärker ausgeprägt als die Tendenz zur Skandalisierung ist bei Reynolds und Newell die Gefahr, ethisch hochproblematische Praktiken nicht eindeutig als ethisch verboten einzuschätzen. Zwar markieren die beiden Vf. im Allgemeinen immer wieder klare ethische Grenzen, die Investmentbanker nicht überschreiten sollten, aber wenn es um reale Einzelfälle geht, fällt ihre ethische Einschätzung zurückhaltender und milder aus, als es nachvollziehbar ist. Ein deutliches Beispiel ist ihr ethisches Urteil – besser: das Vermeiden eines ethischen Urteils – über den berühmten ABACUS-Fall. Im April 2007 hatte Goldman Sachs anderen Finanzinstituten, u. a. der IKB Deutsche Industriebank, den Kauf von Wertpapieren (mit dem Namen „ABACUS“) empfohlen, die die Investmentbank selbst konstruiert hatte und die auf einer bestimmten Gruppe von Hypothekenkrediten fußten. Dabei verschwiegen die Investmentbanker von Goldman Sachs ihren Kunden, dass die Hypotheken zum Teil von einem externen Hedgefonds-Manager ausgewählt wurden, der seinerseits auf die Ausfälle genau dieser Kredite wettete – auf Ausfälle, die dann in großem Umfang auch eintraten. Am Ende längerer Ausführungen kommen Reynolds und Newell nicht etwa zu dem eindeutigen Schluss, dass hier ein besonders skandalöser Fall des Vorenthaltens relevanter Informationen vorliegt. Vielmehr bieten sie ihren Leser/inne/n lediglich zwei mögliche Konklusionen an: dass Goldman Sachs, obwohl Hauptakteur des Investmentbankings, bei ABACUS auf eine Weise Einnahmen erzielt habe, die auf die Dauer das Vertrauen in dieses Geschäftsfeld untergrabe und damit eine für die Bank zentrale Einnahmequelle versiegen lasse, oder dass die Investmentbank Goldman Sachs hier lediglich als ein Marktteilnehmer neben vielen anderen zu begreifen sei, sodass ihr auch keine besondere Verantwortung für das Geschäftsfeld insgesamt zukomme.[15]

Ein anderes Manko des Buches *Ethics in Investment Banking* besteht darin, dass aus der hier konsequent eingenommenen Binnenperspektive der Mitarbeiter/innen einer Investmentbank einige wichtige ethische Aspekte des Investmenbankings gar nicht erst in den

[9] In den letzten Jahren wurde offenbar keine wissenschaftliche Monografie zur ethischen Reflexion der herrschenden Finanz*theorien* veröffentlicht. Allerdings gab es einige Beiträge dazu, z. B. in Teil II des Sammelbands *Finance Ethics*. Critical Issues in Theory and Practice, hg. v. John R. Boatright. – Hoboken, NJ: Wiley 2010. 592 S. (The Robert W. Kolb Series in Finance), geb. € 84,00 ISBN: 978–0–470–49916–0, hier: 21–159.

[10] Vgl. a. a. O., 161–271 („Financial Markets“), 273–434 („Financial Services“).

[11] Vgl. Wayne Norman: „The Financial Theory of the Firm“, in: a. a. O., 143–159; Duane Windsor: „Shareholder Wealth Maximization“, in: a. a. O., 437–455.

[12] *Boatright*, John R.: *Ethics in Finance*. – Malden/MA: Wiley ^{3}2014. 296 S., pb. € 36,40 ISBN: 978–1–118–61582–9.

[13] Vgl. a. a. O., 45–62, 66–68, 72–77.

[14] *Reynolds*, John N. / *Newell*, Edmund: *Ethics in Investment Banking*. – New York: Palgrave Macmillan 2011. (XIII) 178 S., geb. £ 29,99 ISBN: 978–0–230–28508–8.

[15] Vgl. a. a. O., 79. Vorausgehende Ausführungen: a. a. O., 63–74, 77–79.

Blick kommen. Ein Beispiel sind die Ausführungen der beiden Vf. zum Thema „Spekulation", also zu dem Versuch einiger Marktteilnehmer, erwartete kurzfristige Preisveränderungen gewinnbringend auszunutzen. Zwar hat Spekulation – wenn nicht zu viel spekuliert wird – häufig eine positive Bedeutung; v. a. ermöglicht sie es Produktions- und Handelsunternehmen, Preisrisiken zu „managen", genauerhin: sie ganz oder teilweise an die spekulativen Marktteilnehmer abzugeben. So kann sich z. B. eine Firma, die in drei Monaten mit Sicherheit 1.000 Barrel Öl benötigt, vom Risiko eines starken Ölpreisanstiegs befreien. Dazu kann sie heute für einen festen Tag in drei Monaten einen Ölkauf zu einem bestimmten Preis fest vereinbaren („Future"). Oder sie kauft nur das Recht, 1.000 Barrel Öl zu einem bestimmten Preis zu kaufen, ohne sich zu diesem künftigen Kauf zu verpflichten („Option"). Ist der Preis in drei Monaten dann höher, als in der Option vereinbart, nutzt sie diese. Andernfalls lässt die Firma die Option ungenutzt verfallen. Solche Absicherungen sind nur möglich, weil es spekulative Marktteilnehmer gibt, die der Firma das Preisrisiko abnehmen. Aber die beiden Vf. schießen weit über das Ziel eines ausgewogenen ethischen Urteils hinaus, wenn sie Spekulation einfachhin für ethisch unproblematisch erklären – und davon einzig jene spekulativen Transaktionen ausnehmen, mit denen die Marktteilnehmer andere Akteure bewusst schädigen möchten (z. B. durch Devisenspekulationen, die eine Währungskrise auslösen).[16] Unberücksichtigt lassen die Vf. v. a., dass es häufig zu Wellen oder „manias" kommt, in denen sehr viel spekuliert wird, und Preisblasen immer weiter wachsen oder kurzfristige Preisausschläge immer größer werden. Schließlich hat das zur Folge, dass für nichtspekulative Marktteilnehmer – wie die erwähnten Produktions- und Handelsunternehmen – die Preisrisiken (oder eben: die Kosten für das Abgeben dieser Risiken) immer weiter steigen.

Reynolds und Newell nehmen alle ethischen Probleme nicht wahr, die auf die Kumulation und das Zusammenspiel etlicher Finanzgeschäfte vieler Akteure zurückgehen. Einen blinden Fleck haben sie z. B. bei systemischen Risiken. Darunter werden in der Ökonomie plötzliche Veränderungen des finanzwirtschaftlichen Kontextes wirtschaftlicher Akteure verstanden, die zu geringeren Einnahmen (bzw. Einnahmeerwartungen) oder höheren Ausgaben dieser Akteure führen, und so deren Zahlungsfähigkeit bedrohen. Dass sich dabei kleine Veränderungen zu unerwartet großen Veränderungen selbst verstärken, liegt an Rückkopplungsschleifen, die auf Abhängigkeiten zwischen den Akteuren zurückgehen. Gläubiger z. B. sind darauf angewiesen, dass ihre Schuldner die aufgenommenen Kredite vereinbarungsgemäß bedienen, oder ein Aktionär darauf, dass nicht andere Anleger die gleichen Aktien wie die von ihm gehaltenen in großem Umfang verkaufen und dadurch einen Kurssturz auslösen. Neben den systemischen Risiken lassen Reynolds und Newell auch alle finanzkonjunkturellen Phänomene unberücksichtigt, also Aspekte des eingangs bereits skizzierten Schwankens der Finanzwirtschaft zwischen „boom and bust". Dabei sind Preisblasen für Investmentbanken hoch gefährlich. Zugleich tragen sie häufig viel zu deren starken Wachstum und plötzlichen Platzen bei und erhöhen damit die Krisenanfälligkeit des Finanzsystems. Fragiler wird das System zudem dadurch, dass Investmentbanken – wie andere Finanzinstitute auch – ihre Bilanzen in Boomzeiten überdehnen, indem sie zunehmend langfristig bindende Vermögenswerte erwerben und dies durch die Aufnahme von immer mehr kurzfristigen Verbindlichkeiten finanzieren. Dies zwingt sie dazu, ständig sehr viele auslaufende Verbindlichkeiten durch Aufnahme neuer Schulden zu ersetzen, also Akteure zu finden, die bereit sind, ihnen Geld zu leihen. Dass Investmentbanken vor 2007 ihre Bilanzen stark überdehnt haben, zählt zu den zentralen Ursachen der globalen Finanzkrise. Daran wird deutlich, wie problematisch es ist, dass Reynolds und Newell die finanzkonjunkturellen Phänomene einfach übergehen.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Beschränkung auf die Banker-Binnenperspektive bei Reynolds und Newell einen blinden Fleck für alle ethischen Fragen bedingt, bei denen das Handeln von Investmentbankern nur indirekt, vermittelt über das Finanzsystem als Ganzes, zu ethischen Problemen führt. Sie sehen weder die Problematik wechselseitiger Abhängigkeiten, die Systemrisiken bedingen, noch die Herausforderungen, die mit den kumulativen Prozessen der Finanzkonjunktur verbunden sind. Informierten Leser/inne/n wird dieses Manko in Reynolds und Newells Buch *Ethics in Investment Banking* direkt ins Auge springen. Es beeinträchtigt aber auch die Qualität des etablierten Standardwerks *Ethics in Finance*. Darin greift Boatright zwar Einzelphänomene der globalen Finanzkrise auf. Aber weder Finanzkonjunkturen noch Systemrisiken räumt er einen prominenten Platz in seinen finanzethischen Reflexionen ein. Dabei sind diese systemischen Aspekte für die jüngste Entwicklung der Finanzwirtschaft von zentraler Bedeutung. Sie spielen in die Geschäfte der Banker hinein und sind deshalb auch für eine Finanz-Berufsethik hoch bedeutsam: einerseits als veränderter Kontext, der die Erfolgsaussichten der eigenen Geschäftsstrategien beeinflusst, andererseits weil sie bedeuten, dass das gleichgerichtete Handeln einiger Banker einschneidende gesellschaftliche Folgen haben kann – und z. B. eine Finanzkrise auslösen kann.

Allein John Hendry, der Vf. der dritten Monografie, in der die Finanz-Berufsethik im Vordergrund steht, meidet konsequent die beschriebene Perspektivverengung. Das ist *ein* Grund, sein Buch *Ethics and Finance. An Introduction*[17] als die wichtigste und interessanteste finanzethische Neuerscheinung der letzten Jahre zu identifizieren. Ein anderer Grund ist schlichtweg, dass Hendry eine solide und ausgewogene, aber gut lesbare Einführung in die Finanzethik gelungen ist. Dass er die Perspektivverengung konsequent zu meiden sucht, zeigt schon der Blick in das Inhaltsverzeichnis. Darin finden sich neben den zentralen Kap.n zur Finanz-Berufsethik (Kap. 5–8) auch Kap. zur Finanzkrise und zum Finanzsystem, in denen Phänomene der Finanzkonjunktur – Euphorie, starke Verschuldung, Preisblasen und das plötzliche Umschlagen in der Krise – eine zentrale Rolle spielen, sowie ein Epilog, der ethischen Fragen der Finanzregulierung gewidmet ist.

Zugleich – und das dürfte für die Weiterentwicklung der Finanzethik noch wichtiger sein – bezieht Hendry in seinen berufsethischen Reflexionen hin und wieder die systemische Dimension der reflektierten Geschäftspraktiken ein; d. h. er greift Phänomene auf, die mit der Kumulation und dem Zusammenspiel vieler Finanzgeschäfte zu tun haben. So verweist er z. B. bei seiner ethischen Reflexion der Spekulation mit Optionen und anderen komplexen Finanztiteln darauf, dass auf den entsprechenden Märkten nicht selten sehr viel spekuliert wird, dass dadurch häufig die Preisrisiken steigen und dass jeder einzelne Händler mit seinen spekulativen Transaktionen zu diesem Problem beiträgt. Wenn Hendry Phasen intensiver Spekulation und deshalb stark schwankender Kurse mit großstädtischen Verkehrsstaus zur Rushhour vergleicht und dementsprechend die Verantwortung, solche Übel zu vermeiden, eher den Regulatoren (wie der Stadtverwaltung) statt den einzelnen spekulativen Marktteilnehmern (bzw. den einzelnen Autofahrern) zuweist,[18] trifft er einen wichtigen und richtigen Punkt.

Allerdings kann man ihm zugleich auch entgegenhalten, dass sich hier ein grundlegendes Problem der Finanz-Berufsethik zeigt, das dringend einer eingehenden Reflexion bedarf. Offenbar gibt es – wie auch Hendry in seinem institutionenethischen Kap. über das Finanzsystem klar herausstellt[19] – Gruppen von Finanzgeschäften, die nichts zum Wohlstand der Gesellschaft(en) beitragen oder sich gar negativ auf ihn auswirken. Ist es eine überzeugende Lösung, die berufsethische Reflexion dieser Geschäfte mit dem Hinweis einer vorrangigen Verantwortung der Regulatoren zu beenden und alle weiterführenden Fragen in die Institutionenethik auszulagern? Oder muss nicht auch in der Berufs-Ethik herausgestellt werden, dass sich die Finanzinstitute besser aus den entsprechenden Geschäftsfeldern zurückziehen oder dass sie diese anders gestalten sollten?

Den Punkt, um den es hier geht, kann man anhand einer besonders weit verbreiteten Geschäftspraxis noch etwas deutlicher herausarbeiten; diese Praxis beäugt auch Hendry kritisch, allerdings ohne seine Einschätzung abschließend in einem ethischen Urteil zu bündeln:[20] Ein Großteil der Anlagefonds, die Privatleuten oder auch Stiftungen usw. angeboten werden, sind aktiv gemanagte Fonds. Das bedeutet, dass die Verwalter der Fonds die Zusammensetzung des Anlageportfolios stetig verändern. Bei einem aktiv gemanagten Aktienfonds erwerben die Fondsmanager immer wieder – wie sie beanspruchen – renditeträchtigere Aktien, während sie solche Aktien, für die sie eine unterdurchschnittliche Entwicklung erwarten, abstoßen. Beachtet man, dass sich an der Börse das gegenüber dem gesamten Aktienmarkt bessere Abschneiden der Einen und das schlechtere Abschneiden der Anderen immer die Waage hält, und bezieht zudem die Gebühren,

[16] Vgl. a. a. O., 93, 155f. Für eine ausgewogene ethische Einschätzung von Spekulation vgl. zuletzt: Joachim Wiemeyer: „Immer ein Übel? Spekulation aus sozialethischer Sicht", in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 566–571.

[17] *Hendry*, John: *Ethics and Finance*. An Introduction. – Cambridge: Cambridge University Press 2013. 320 S. (Cambridge Applied Ethics), geb. € 72,76 ISBN: 978–1–107–02422–9.

[18] Vgl. a. a. O., 167.

[19] Vgl. a. a. O., 102–106.

[20] Vgl. a. a. O., 210–212.

die bei Kauf und Verkauf sowie für die „aktive" Betreuung des Fonds durch die Verwalter anfallen, mit ein, dann gelangt man zu der recht eindeutigen Schlussfolgerung, dass der Durchschnitt dieser „aktiv gemanagten" Fonds eine schlechtere Rendite bieten muss als der Aktienmarkt insgesamt. Empirische Untersuchungen bestätigen nicht nur diese einfache Überlegung, sondern zeigen auch, dass es keinem Fonds gelingt, über lange Zeiträume hinweg besser als der Aktienmarkt insgesamt abzuschneiden – ein Ergebnis, für das die Kapitalmarkttheorie im Übrigen gute, hier nicht zu rekapitulierende Gründe benennen kann. Kurzum, das verbreitete aktive Management von Fonds (hier: von Aktienfonds) hat für die Anleger keinen positiven Effekt. Sie würden auf die Dauer höhere Erträge erzielen, wenn sie die Aktien von 20 oder 30 großen Konzernen verschiedenster Branchen kauften und diese erst wieder verkauften, wenn sie das Geld benötigen. Der Wohlstandsbeitrag des ganzen Geschäftsfeldes aktiv gemanagter Fonds ist also fraglich. Müsste den Bankern nicht auch in einer Berufsethik nahegebracht werden, dass sie sich in ihren Instituten am besten für einen Rückzug aus diesem oder aus ähnlich problematischen Geschäftsfeldern stark machen sollten?

In den Ohren vieler Banker mögen derart kritische Bemerkungen zu einträglichen Geschäftsfeldern wohlfeil klingen; in Texten, in denen es um die ethische Orientierung ihres beruflichen Handelns geht, erscheinen diese ihnen wahrscheinlich als deplatziert oder eben als Indiz dafür, dass – wie es dann gerne heißt – Ethiker/innen blauäugig sind. Was hier jedoch zu Tage tritt, sind v. a. die Grenzen einer Berufsethik, deren Aufgabe ja darin besteht, das berufliche Handeln einzelner zu orientieren. In der Finanzwirtschaft gibt es eben Geschäftsbereiche, in denen dieses ethisch zu orientierende Handeln v. a. aus – in der Branche weit verbreiteten – Praktiken besteht, die zu negativen Konsequenzen führen. Eine solide ethische Reflexion kommt zu dem Ergebnis, dass diese Praktiken nicht zu rechtfertigen und folglich aus ethischen Gründen einzustellen sind. Da es sich dabei aber nicht nur um ein paar zweifelhafte, für den Gewinn des Finanzinstituts insgesamt unerhebliche Grenzfälle handelt, sondern ggf. auch um weit verbreitete Praktiken, die den Kern des Geschäftsfeldes ausmachen, steht in diesem Teilbereich das Geschäftsmodell insgesamt in Frage. Schlimmstenfalls, wenn es sich um wichtige „Cash Cows" des Instituts handelt, wäre vielleicht sogar sein Fortbestehen insgesamt bedroht. Eine Berufsethik, die in einem ganzen Teilbereich zu einem derart eindeutig negativen Ergebnis kommt, hebt sich selbst auf. Sie läuft – in einem Teilbereich (!) – auf die Forderung hinaus, jenes Handlungsfeld abzuschaffen, in dem sie eigentlich mit dem Ziel angetreten ist, Handlungen zu orientieren.

Abschließend noch ein Wort zu den moraltheoretischen Grundlagen der vorgestellten berufsethischen Arbeiten: Alle drei Monografien bieten ihren Leser/inne/n kurze – z. T. auch: ultra-kurze – Einführungen in ethische Theorien (v. a. Utilitarismus, Kant, Vertragstheorien, Tugendethiken). Allerdings werden diese Theorien von allen Vf.n nur eklektisch verwendet. Immerhin deutet Hendry an, welche finanzethischen Fragestellungen den Rückgriff auf welche ethische Theorie nahelegen.[21] Zugleich halten die Vf. aller drei Monografien aber an einem kognitivistischen Verständnis von Ethik fest. Keiner von ihnen zieht sich auf die Position zurück, dass man bei allen ethischen Fragen jeweils nur zu einer Pluralität von Sichtweisen und Positionen kommen könne, dass es also weder Normen noch normative Argumente mit einem universalen Geltungsanspruch gebe. Reynolds und Newell z. B. sehen bei dem Verzicht auf eine kognitivistische Ethik die Gefahr, „to draw upon various ethical criteria to rationalise what we *want* to do, rather than to work out from a reasoned ethical framework what we *ought* to do"[22]. Offenbar haben die angelsächsischen Vf. der drei Monografien klar vor Augen, dass es für die Orientierung wirtschaftlichen Handelns – gerade in einer Branche, in der ethisch hochproblematische Geschäftspraktiken verbreitet sind – einer Moraltheorie bedarf, die auch einmal zu einer eindeutigen Grenzziehung in der Lage ist. Business Schools und Wirtschaftsfakultäten in Deutschland lassen da eher eine andere Tendenz erkennen. Falls sie überhaupt in ihren Lehrkörpern eigene Dozent/inn/en oder Prof./inn/en für Wirtschaftsethik integrieren, sind dies zumeist Kolleg/inn/en, die ein nonkognitivistisches Verständnis von Ethik vertreten. Dies scheint besser in einen Wissenschaftskontext zu passen, in dem ein verengtes Verständnis von Vernunft als technische bzw. ökonomische Rationalität weit verbreitet ist – man könnte auch sagen: Es stört dort weniger.

[21] Vgl. a. a. O., 74–78.

[22] *Reynolds / Newell*, 38 (Hervorhebung im Original, B. E.).

Institutionenethik: In der Spannung zwischen Apologetik und Fundamentalkritik

Nach den Büchern zur Finanz-Berufsethik sollen Veröffentlichungen zur Finanzwirtschaft mit institutionenethischem Schwerpunkt vorgestellt werden. Auch hier besteht eine der zentralen Aufgaben der Grundlegung darin, die moraltheoretische Basis der finanzethischen Argumentation zu klären. In dieser Hinsicht kann man die Vf./innen der neueren institutionenethischen Monografien recht eindeutig zwei Gruppen zuordnen: Die eine Gruppe kombiniert zwei Argumentationslinien: eine erste Linie, in der nach den allgemeinen Wohlstandswirkungen der Finanzwirtschaft gefragt wird, mit einer zweiten Linie, die auf Rechte bzw. auf Verteilungsfragen – etwa im Sinne eines Rechtes auf ein Existenzminimum – zielt. Die erste Linie kann mit Amartya Sen als welfaristisch bezeichnet werden.[23] Dazu gehören klassisch-utilitaristische Reflexionen auf das Gesamtwohl der Bevölkerung und Untersuchungen, in denen – wie beim Paretoprinzip der Ökonomie – nach Möglichkeiten gefragt wird, Personen(-gruppen) besser zu stellen, ohne andere schlechter zu stellen. Für die zweite, verteilungs- bzw. rechtebezogene Linie wird u. a. auf John Rawls, Alan Gewirth[24] oder eine Menschenrechtsethik zurückgegriffen. Die andere Gruppe von Vf./inne/n argumentiert im Fahrwasser der Neuscholastik. Diese Wirtschaftsethiker/innen beziehen zwar Wohlfahrtswirkungen, Verteilungseffekte und Fragen nach verletzten ethischen Rechten mit ein, aber integrieren diese Aspekte in eine Gesamtargumentation, in der sie das Wesen (finanz-)wirtschaftlicher Entitäten (wie z. B. Unternehmen, Bank, Aktie, Aktienmarkt) zu erfassen suchen, um daraus ethische Orientierungen für Banker und für Finanzmarktpolitiker/innen zu gewinnen.

Die problematischen Entwicklungen der Finanzindustrie, die in und seit der globalen Finanzkrise offen zu Tage treten, legen für institutionenethische Reflexionen eine recht grundlegende und weitreichende Kritik der Finanzwirtschaft nahe. Tatsächlich identifizieren beinahe alle Vf./innen der hier vorgestellten institutionenethischen Reflexionen fundamentale ethische Problemlagen der heutigen Finanzwirtschaft. Aber gerade mit Blick auf diese kritischen Entwicklungen, die zu Recht in den Mittelpunkt ethischer Reflexionen gerückt werden, ist es von entscheidender Bedeutung, sich auch ein positives Bild von den gesamtwirtschaftlichen Funktionen der Finanzwirtschaft zu machen: Wozu überhaupt Finanzinstitute und -märkte, wozu die Finanztitel, die von den Instituten bereitgestellt oder auf den Märkten gehandelt werden? Wenn Finanzethiker/innen diese Frage übergehen, laufen sie Gefahr, „das Kind mit dem Bade auszuschütten", nämlich in eine – in der Öffentlichkeit verbreitete – fundamentalistische Globalkritik an der Finanzbranche einzustimmen, die häufig mit dem Vorwurf der Gier an alle Banker verbunden ist. Aus einer solchen globalen Fundamentalkritik heraus lassen sich in keiner Weise hilfreiche ethische Handlungsorientierungen entwickeln – nicht einmal für eine Finanzmarktpolitik, die die Herkulesaufgabe in Angriff nähme, das globale Finanzsystem grundlegend zu verändern.

In den hier vorgestellten finanzethischen Veröffentlichungen wird immer wieder auf die ersten vier der folgenden gesamtwirtschaftlichen Funktionen von „finance" rekurriert: 1) einer Gruppe von Akteuren *Geldanlage* zu ermöglichen und 2) einer anderen *Finanzierungs*möglichkeiten (jenseits des eigenen „Geldbeutels") zu erschließen, bzw. – die zwei Aspekte zusammenführend – zwischen diesen beiden Akteursgruppen zu vermitteln („Finanzintermediation"). Hinzu kommen 3) das *Risikomanagement* (vgl. u. a. die kurzen Bemerkungen oben zu „Futures" und „Optionen") und 4) die *Abwicklung des Zahlungsverkehrs* (vgl. z. B. die Guthaben- und die Abbuchungen auf unseren Girokonten durch Überweisungen, Einzugsermächtigungen etc.). Ein weiterer, nicht immer beachteter, aber für das Verständnis der Finanzwirtschaft zentraler Punkt ist 5) die *Geldschöpfung*, denn das Gros unserer Zahlungsmittel ist Buchgeld (z. B. unser Guthaben auf den erwähnten Girokonten), das die Kreditinstitute selbständig schaffen können. Zu beachten sind 6) die Leistungen, mit denen Finanzinstitute und -märkte dazu beitragen, dass Wirtschaftsakteure von ihren Geschäftspartnern als zahlungsfähig angesehen werden, damit sie im

[23] Vgl. Amartya Sen: *Development as Freedom*, Oxford 2001, 58f.

[24] Grundlegend v. a. Klaus Steigleder: „Ethics and Global Finance", in: *The Morality and Global Justice Reader*, hg. v. Michael Boylan, Boulder/CO 2011, 169–184. Neben der im Folgenden besprochenen Monografie von Simone Heinemann vgl. auch die am Nell-Breuning-Institut entstandene Diss.: Wolf-Gero Reichert: *Finanzregulierung zwischen Politik und Markt*. Perspektiven einer Politischen Wirtschaftsethik, Frankfurt/Main – New York 2013, hier: 33–40.

Sinne einer „self-fulfilling prophecy" auch *dauerhaft zahlungsfähig* sind. Eine letzte Funktion besteht darin, 7) das Handeln der Kapitalnehmer im Interesse der Kapitalgeber zu beeinflussen. Das kann man als *Kapitalnehmersteuerung* bezeichnen, deren bekanntester Teilaspekt „corporate control" ist.[25]

Die erwähnte Globalkritik an den Finanzmärkten zumindest in einem Fall – nämlich für Aktienbörsen – begründet zurückzuweisen, ist das zentrale Anliegen der philosophischen Diss. *Ethik und Ästhetik der Börse* Sven Grzebetas[26], der ersten deutschsprachigen Monografie zur Börsenethik seit Oswald von Nell-Breunings *Börsenmoral*[27] von 1928. Grzebeta trägt in seinem Buch eine Vielzahl an eindrücklichen Beobachtungen sowie an spannenden Bezügen und Querverbindungen zu Diskursen verschiedener Wissenschaften zusammen. Die Globalkritik ist für ihn verschränkt mit der ästhetischen Vermittlung der Börse, z. B. in Romanen und Filmen, die in hohem Maße moralisch aufgeladen ist (Zockerbude, Betrugsfälle, schneller Reichtum…). Diesem populären Börsendiskurs stellt er die rein funktionale – man kann auch sagen: amoralische – Sicht v. a. von Insidern und von Ökonom/inn/en gegenüber. Seine eigene ethische Argumentation kann man wohl als Versuch deuten, primär an die besser informierte ökonomische Sicht anzuschließen, aber deren rein funktionale Perspektive zu überwinden und ethische Problemlagen des Phänomens Aktienbörse zu identifizieren sowie zugleich unbegründete Problemdiagnosen zurückzuweisen.

Zur moraltheoretischen Fundierung seiner börsenethischen Reflexionen befragt Grzebeta mit der Diskursethik, der Ökonomischen Theorie der Moral Karl Homanns und der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie drei (wirtschafts-)ethische Ansätze, die in der heutigen, deutschsprachigen Diskussion prominent sind, nach ihrer Leistungsfähigkeit für eine Ethik der Börse. Dabei schneidet John Rawls eindeutig am besten ab. Insgesamt glaubt Grzebeta zeigen zu können, dass Aktienbörsen – v. a. aufgrund ihres positiven Beitrags zu einer effizienten Ressourcenallokation (vgl. oben: Doppelfunktion der Finanzintermediation) – zu den Institutionen gehören, auf die sich die Akteure im Urzustand in einer dritten Anwendungsstufe einigen würden. Der ethische Anspruch eines gerechten Verfahrens ist für den Vf. aufgrund eines – seines Erachtens – gleichen Zugangs aller Akteure zur Börse erfüllt. Verluste von Börsenteilnehmer/inne/n seien mit Ronald Dworkin als „option luck" zu begreifen, also als Ergebnis eines bewussten Sich-Einlassens auf ein riskantes Geschehen, sodass Verteilungswirkungen zwischen Börsenteilnehmern – Verluste und Gewinne aus dem Börsenhandel – moralisch nicht zu beanstanden seien.

Ethische Problemlagen entdeckt Grzebeta fast ausschließlich in der Wirkung der Aktienbörsen nach außen: auf Personen, die nicht am Börsengeschehen beteiligt sind, bzw. auf die Gesellschaft als Ganze. Vom Börsenhandel geht unter Umständen ein hoher Renditedruck auf Unternehmen aus, der für Gruppen von Arbeitnehmern zu niedrigen Löhnen und schlechten Arbeitsbedingungen führt. Außerdem kann die Börse dazu beitragen, dass es zu einer Wirtschaftskrise kommt, in der viele einen erheblichen Verlust an Einkommen hinnehmen müssen. Aber diese Problemlagen ändern nichts an der grundsätzlichen ethischen Berechtigung der Aktienbörse, die für den Vf. v. a. in ihrem Beitrag zur effizienten Ressourcenallokation besteht. Natürlich muss das Risiko, dass die Finanzmärkte eine Wirtschaftskrise auslösen (von Grzebeta „systemisches Risiko" genannt), durch Regulierung minimiert werden. Aber alle anderen Probleme – insbes. der Verteilung – gehen nicht auf die Institution Aktienbörse allein zurück, sondern sind Folge des kapitalistischen Wirtschaftssystems insgesamt und müssen insofern auch von anderen Institutionen als der Börse bearbeitet werden.[28]

Man kann – wie Grzebeta – an der grundsätzlichen Berechtigung von Aktienbörsen festhalten, ohne das Bild, das er vom Börsengeschehen zeichnet, zu teilen. Es ist ein realitätsfernes Idealbild der Börse, das – wie noch zu verdeutlichen ist – ausschließlich auf *einer* „finance"-Theorie beruht. Zudem muss der Vf. für seine Position, dass die Aktienbörse in der Gegenwart für die effiziente Ressourcenallokation in der Gesamtwirtschaft zentral ist, mindestens zwei gut belegte Phänomene ausblenden: Die Emission neuer Aktien spielt für die Finanzierung des Unternehmenssektors nur eine verschwindend geringe Rolle. Zudem können Manager aktiver Aktienfonds, die ihre Kauf-/Verkaufsentscheidungen tatsächlich an den zu erwartenden Erträgen des jeweiligen Unternehmens ausrichten („fundamentale Analyse"), allenfalls über wenige Monate gegen die allgemeine Marktstimmung durchhalten; danach müssen sie sich dem Markttrend doch anpassen. Es ist insofern sehr unwahrscheinlich, dass Aktienbörsen dafür sorgen, dass Anlagegelder wirklich zu denjenigen Unternehmen fließen, bei denen aus guten Gründen die höchsten Renditen (bei gegebenem Risikoniveau) zu erwarten sind. Aber selbst dann, wenn dem so wäre, kann man ausschließen, dass Aktienbörsen in einem Umfang für die Allokation von Finanzmitteln sorgen, der für die Entwicklung der Gesamtwirtschaft von großer Bedeutung wäre.

Der Vf. rekonstruiert das Börsengeschehen anhand der Theorie des (informations-)effizienten Kapitalmarkts und unterstellt dabei, dass es bei den effizient verarbeiteten Informationen v. a. um Hinweise auf die Ertragsentwicklung der Unternehmen geht und nicht vorrangig um andere, Aktienmarkt-interne Informationen (z. B. die über die jüngsten Kursbewegungen von Aktien der gleichen Branche). Anders als Grzebeta kombinieren die meisten Finanzökonom/inn/en die – stark idealisierende – Theorie des effizienten Kapitalmarktes mit Analysen der „Unvollkommenheiten" von Finanzmärkten. So werden neben dem asymmetrischen Zugang zu Informationen (vgl. Informationsökonomie) und deren ineffizienten Verarbeitung (vgl. u. a. „behavioural finance") auch ungleiche Zugänge der Akteure zu den Finanzmärkten einbezogen. Außerdem gibt es neben dieser heute dominanten – gewissermaßen dualen – Sicht von „finance" noch eine Minderheitenposition, welche die Stimmungsanfälligkeit der Märkte, ihr Schwanken zwischen „boom and bust" betont;[29] auch die Perspektiven dieser alternativen „finance"-Theorien sollten Finanzethiker/innen nicht einfach übergehen.

Das größte Manko der Börsenethik Grzebetas ist, dass er die Ungleichheit des Börsenzugangs ausblendet. Nur deshalb kommt er zu der Behauptung, dass an der Börse Verfahrensgerechtigkeit garantiert sei. Mehrere Phänomene, die dieser Sicht widersprechen oder zu widersprechen scheinen, drängen sich auf. Aber nicht alle sind der Institution Börse selbst anzulasten. Kleinanleger z. B., denen man für sie völlig ungeeignete Finanzprodukte verkauft hat, sind v. a. Opfer einer fragwürdigen Anlageberatung – z. B. von Banken. Ein unzweifelhafter Beleg für die Ungleichheit des Zugangs zu Börsen ist jedoch der Hochfrequenzhandel, der seit einigen Jahren stark expandiert. Er stellt für einige große Finanzinstitute v. a. deshalb eine sehr einträgliche Einnahmequelle dar, weil es ihnen mit teurer Soft- und Hardware und durch den Kauf von Stellplätzen für ihre Computer in räumlicher Nähe zum Börsenserver gelingt, Transaktionen um Bruchteile von Sekunden schneller abzuwickeln als alle anderen Marktteilnehmer. Dadurch können sie bei jeder Transaktion eine minimale Preisspanne nutzen. Bei der Unmenge der abgewickelten Transaktionen führt das zu hohen Gewinnen, die von den Marktteilnehmern mit einem langsameren Börsenzugang bezahlt werden. Die Ungleichheit des Zugangs zur Börse macht hier gerade den Kern des Geschäftsmodells aus – von Verfahrensgerechtigkeit keine Spur!

Die Kritik, dass in Grzebetas Börsenethik das strahlende Idealbild des effizienten Kapitalmarkts die Schattenseiten der Börse, wie z. B. das Problem des ungleichen Zugangs, unsichtbar macht, verweist auf eine theoretische Herausforderung der Finanzethik, die sich v. a. bei institutionenethischen Beiträgen stellt: die Frage nach den Theoriebausteinen, mit deren Hilfe man Finanzwirtschaft, den Gegenstand der ethischen Reflexion, zu begreifen sucht. Für ein differenziertes Bild, in dem auch jene Eigenschaften und Entwicklungen der heutigen Finanzwirtschaft zum Vorschein kommen, die aus ethischer Sicht sehr problematisch sind, reicht der Rückgriff auf die ideale Modellwelt, die in der Theorie des effizienten Kapitalmarktes konstruiert wird, nicht aus; vielmehr bedarf es dazu der Kombination mehrerer Theorien. Ein solches Bemühen, mehrere Sichtweisen von „finance" aufzugreifen, kennzeichnet die folgenden institutionenethischen Beiträge, die alle zumindest eine grundlegende Problemlage oder Fehlentwicklung der heutigen Finanzwirtschaft in den Mittelpunkt stellen.

Im Zentrum der Diss. *Ethik der Finanzmarktrisiken am Beispiel des Derivatehandels*[30], die die Philosophin Simone Heinemann an der Ruhr-Univ. Bochum eingereicht hat, steht das systemische Risiko. In

[25] Für eine ausführliche Darstellung der Funktionen vgl. Bernhard Emunds: *Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte*, Wiesbaden 2014, 53–84.

[26] *Grzebeta*, Sven: *Ethik und Ästhetik der Börse*. – München: Fink 2014. 379 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–7705–5680–9.

[27] Oswald von Nell-Breuning: *Grundzüge der Börsenmoral*, Freiburg/Br. 1928 (Nachdruck 1989).

[28] Vgl. *Grzebeta*, 293–313.

[29] Vgl. z. B. die Gegenüberstellung bei Helge Peukert: *Die große Finanzmarkt- und Staatsschuldenkrise*. Eine kritisch-heterodoxe Untersuchung, Marburg [4]2012, 29–219.

[30] *Heinemann*, Simone: *Ethik der Finanzmarktrisiken am Beispiel des Finanzderivatehandels*. – Münster: mentis 2014. 272 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–89785–632–5.

der kenntnisreichen und schlüssig argumentierenden Studie geht es der Vf.in um eine Konkretion und Weiterentwicklung der Risikoethik für Risiken auf den Finanzmärkten. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass Heinemann mit der risikoethischen Literatur „systemisches Risiko" als die Gefahr definiert, dass ein für menschliches (Zusammen-)Leben wichtiges System kollabiert, hier also: dass es zu einer Finanzkrise kommt. Sie fasst den Begriff damit wesentlich enger, als es in der Ökonomie üblich ist, wo alle plötzlichen Veränderungen in der Finanzwirtschaft (Preisstürze auf Finanzmärkten, Zahlungsausfälle einzelner Akteure, Probleme einzelner Finanzinstitute), die einen relevanten Kreis von Akteuren in Zahlungsschwierigkeiten bringen können, unter diesen Begriff fallen (vgl. oben) – also auch solche, bei denen der Bestand des Finanzsystems insgesamt nicht bedroht ist.

Da eine umfassende Untersuchung von Finanzmarktrisiken ein breites Spektrum an Phänomenen berücksichtigen müsste, beschränkt Heinemann ihre risikoethische Reflexion zu Recht auf die Risiken des Derivatehandels. Unter Derivaten versteht man Finanztitel, deren Kurswert von der Preisentwicklung anderer Güter oder Vermögenswerte abhängt. Mit „Futures" und „Optionen" waren oben bereits zwei Grundformen von Derivaten eingeführt worden. Dabei wurde auch skizziert, wie Produktions- und Handelsunternehmen Derivate zur Reduktion von Risiken nutzen können und dass sie dazu auf spekulative Marktteilnehmer angewiesen sind, die ihnen diese Risiken (teilweise) abnehmen. Der Derivatehandel dient aber nicht nur der Reduktion von Risiken einzelner Marktteilnehmer, er schafft auch neue Risiken. Der Begriff „Risiko" steht dabei in Heinemanns Studie sowohl für mögliche negative Folgen, die sich die Akteure ausmalen und für die sie Eintrittswahrscheinlichkeiten abschätzen, als auch für die Ungewissheit der Akteure darüber, welche negativen Konsequenzen denn alle möglich sind und wie verlässlich die eigenen Prognosen dazu sind. Die in der Studie besonders bedeutsamen systemischen Risiken ordnet Heinemann überzeugend den mit dem Derivatehandel verbundenen sozialen Risiken zu, also jenen Risiken, bei denen es auch um mögliche Beeinträchtigungen der Lebensperspektiven von Menschen geht, die sich in keiner Weise an Derivatgeschäften beteiligen. Im Anschluss an die risikoethische Literatur sind solche sozialen Risiken auf die Legitimität der Risikoübertragung hin zu befragen: Unter welchen Bedingungen kann man es als ethisch erlaubt ansehen, dass Menschen durch ihr Handeln – hier eben: durch Geschäfte mit Finanzderivaten – andere Personen erheblichen Risiken aussetzen?[31]

Die Legitimation solcher Risikoübertragungen durch direkte Zustimmung ist kein gangbarer Weg, u. a. weil eine vollständige Befragung aller potenziell Betroffenen undurchführbar ist. Deshalb müssen inhaltliche Kriterien für die ethische Bewertung des Finanzderivatehandels identifiziert werden, deren Einhaltung dann auch als Indiz für eine hypothetische Zustimmung der Betroffenen gewertet werden kann. Hier geht es Heinemann einerseits – welfaristisch argumentierend – um die allgemeinen Wohlstandswirkungen des Derivatehandels, andererseits um seine Auswirkungen auf die moralischen Rechte der Betroffenen. In der Begrifflichkeit von Alan Gewirth geht es bei letzteren um den Zugang aller zu Elementargütern, also zu Gütern, ohne die es auf Dauer unmöglich wird, überhaupt zu handeln (wie z. B. Nahrung oder Kleidung), zu Nichtverminderungsgütern (wie etwa Wohnung und Arbeitsstelle), ohne die man das bereits erreichte Ausmaß an Möglichkeiten, erfolgreich zu handeln, nicht bewahren kann, und zu Zuwachsgütern, derer es für eine Erweiterung der Chancen, erfolgreich zu handeln, bedarf (z. B. der Bildung). Eine erste, prinzipielle Legitimation des Derivatehandels ergibt sich entsprechend daraus, dass er wirtschaftlichen Akteuren, wie z. B. den produzierenden oder Handel treibenden Unternehmen, Risikomanagement ermöglicht. Damit leistet er einen Beitrag dazu, dass die Finanzwirtschaft insgesamt ihre Funktionen für die Gesamtwirtschaft gut erfüllt – damit dann diese wiederum (besser) in der Lage ist, den Zugang aller zu den Elementar-, Nichtverminderungs- und Zuwachsgütern zu ermöglichen bzw. zu verbessern.

Mit dieser prinzipiellen Legitimation des Derivatehandels ist aber noch nicht gezeigt, dass die mit ihm bzw. mit *bestimmten* Derivatgeschäften verbundene Risikoübertragung ethisch zu rechtfertigen ist. Dies setzt nämlich u. a. voraus, dass die drohenden Schäden, v. a. für unbeteiligte Dritte, nicht zu groß sind; sie dürfen nicht so groß sein, dass der mit ihnen verbundene Nachteil gewichtiger ist als die positive Bedeutung des Derivatehandels für die Verwirklichung grundlegender Handlungsrechte. Der entscheidende Punkt ist, dass ein entsprechender Nachweis bei systemischen Risiken (im Sinne der Risikoethik) gerade nicht geführt werden kann. Die Schäden einer Finanzkrise sind ggf. katastrophal.[32] In der globalen Finanzkrise z. B. verloren nicht nur viele Menschen in den Industrieländern durch Unternehmenskonkurse und den Zusammenbruch des Immobilienmarktes ihren Arbeitsplatz bzw. ihre Wohnung – und damit Nichtverminderungsgüter. Vielmehr rutschten u. a. durch den panikartigen Abzug von Finanzanlagen auch viele Menschen in Entwicklungs- und Schwellenländern noch tiefer in die Misere, sodass sie teilweise sogar den Zugang zu elementaren Gütern verloren. Aufgrund dieser möglichen weitreichenden Folgen ist es für Heinemann ethisch nicht zu rechtfertigen, dass Finanzmarktteilnehmer auf Derivatemärkten so agieren, dass mit dem Derivatehandel systemische Risiken verbunden sind, denen auch andere, unbeteiligte Akteure ausgesetzt sind.

Trotz dieses negativen Ergebnisses veranschlagt die Vf.in die positive Bedeutung des Derivatehandels für die Gesamtwirtschaft so hoch, dass sie an seiner prinzipiellen Berechtigung festhält. Zu Recht mag sie der Finanzmarktpolitik nicht empfehlen, den gesamten Derivatehandel zu verbieten. Stattdessen sucht sie der künftigen Regulierung der Derivatemärkte dadurch ethische Orientierung zu geben, dass sie verschiedene Typen von Derivatgeschäften unterscheidet.[33] V. a. bestimmt sie zwei Geschäftstypen, mit denen *keine* systemischen Risiken verbunden sein können. Das sind zum einen Transaktionen, bei denen eine wirkliche Lieferung (im obigen Beispiel einer Option: die Lieferung von 1.000 Barrel Öl) vereinbart wurde, und nicht nur die Zahlung des Differenzbetrags (in dem Beispiel: die Zahlung der Differenz zwischen den höheren Kosten für 1.000 Barrel Öl zum Fälligkeitstermin der Option und den Kosten, die bei dem in der Option genannten Preis entstünden). Zum anderen geht es um Geschäfte, bei denen zumindest einer der beiden Partner nicht spekuliert, sondern (so wie die Firma im obigen Beispiel) ein Absicherungsinteresse verfolgt. Alle anderen Derivatgeschäfte sind für Heinemann problematisch, weil mit ihnen die Ketten der beteiligten Akteure immer länger werden, sodass sie (ggf.) zum Aufbau des systemischen Risikos beitragen. Dafür weist die Vf.in zu Recht darauf hin, dass es mit der enormen Expansion der Derivatgeschäfte immer intransparenter wird, wer welchen Anteil an den Risiken trägt, die mit den Derivaten dieses Typs „gemanagt" werden sollen. Zudem werden so immer mehr Akteure einbezogen, die in dem Augenblick, in dem das Derivatgeschäft abzuwickeln ist, vielleicht nicht zahlen können. Und schließlich werden durch die Vielzahl dieser Geschäfte die Verbindungen zwischen den Akteuren immer intensiver, sodass ihre wechselseitige Abhängigkeit davon, dass keiner der Beteiligten zahlungsunfähig wird („interconnectedness"), immer weiter steigt.

Viel spricht für Heinemanns Diagnose, dass mit der starken Expansion der Derivatemärkte, ein – vermutlich progressiver – Zuwachs des systemischen Risikos verbunden ist, und für ihre Empfehlung an die Finanzmarktpolitik, den Derivatehandel z. B. durch die Belastung mit Steuern zu reduzieren. Nicht überzeugend ist jedoch die Begründung, für die – wie skizziert – die Unterscheidung verschiedener Typen von Derivatgeschäften zentral ist. Die beiden von ihr als legitim identifizierten Typen machen nur einen verschwindend geringen Bruchteil der Transaktionen mit Derivaten aus. Würde man den Handel auf diese beiden Formen beschränken, würden sämtliche Derivatemärkte völlig „austrocknen". Das ist keineswegs in allen Fällen wünschenswert. Derivatemärkte sind nur funktionsfähig, wenn sie liquide sind, d. h.: wenn auf ihnen kontinuierlich in erheblichem Umfang Transaktionen stattfinden. Nur dann kann z. B. ein Akteur, der in größerem Umfang ein Preisrisiko absichern will, davon ausgehen, dass er die von ihm benötigte hohe Zahl an Derivaten erwerben kann, ohne dadurch eine starke Preissteigerung auf dem entsprechenden Derivatmarkt auszulösen. Ließe man dagegen auf Derivatemärkten nur solche Transaktionen spekulativer Marktteilnehmer zu, bei denen der Transaktionspartner ein realwirtschaftlich begründetes Absicherungsinteresse verfolgt, würde auf den Märkten nicht in ausreichendem Maße gehandelt, d. h. es wäre zu wenig Liquidität vorhanden. Versuche, ein Preisrisiko in größerem Umfang abzusichern, würden dann zu massiven Preisausschlägen auf dem entsprechenden Derivatmarkt führen. Der Vorteil, dass man sich auf Derivatemärkten gegen Preisrisiken absichern könnte, wäre großenteils dahin. Für Heinemanns Diagnose und Politikempfehlung bedarf es aber ihres Argumentationsgangs über verschiedene Typen von Transaktionen mit Derivaten gar nicht. Es reicht

[31] Vgl. a. a. O., 84–109.

[32] Vgl. a. a. O., 177–186.

[33] Vgl. a. a. O., 135–148.

die plausible – allerdings noch nicht empirisch belegte – These, dass mit der Expansion der Geschäfte auf einem Derivatmarkt einerseits das systemische Risiko progressiv steigt, andererseits der Vorteil höherer Liquidität, der mit zusätzlichen Transaktionen verbunden ist, immer geringer wird.

Bei Heinemann steht die globale Finanzkrise exemplarisch für die Schrecken, die mit einem Kollaps des Finanzsystems verbunden sind; sie illustriert, was alles auf dem Spiel steht, wenn der Zunahme des systemischen Risikos nicht Einhalt geboten wird. In den Schriften des Ökonomen Paul H. Dembinski dient die Krise dagegen als Indikator für langfristige Fehlentwicklungen der Finanzwirtschaft, die weit über eine gestiegene Krisenanfälligkeit hinausgehen. Dembinski, der aus Polen stammt und an der Univ. Fribourg lehrt, ist seit zwei Jahrzehnten die wichtigste treibende Kraft der finanzethischen Debatte in Kontinentaleuropa – aufgrund seiner Veröffentlichungen, aber auch als „Spiritus Rector" der Genfer Stiftung *Observatoire de la Finance*, die seit 1998 die französisch- und englischsprachige Zeitschrift *Finance & the Common Good/Bien Commun* herausgibt. Sein Buch *Finance: Servant or Deceiver?*[34] beinhaltet eine beeindruckende Analyse des galoppierenden Wachstums der Finanzwirtschaft in den letzten drei Jahrzehnten. Besonders schnell ist der Handel mit Devisen, Wertpapieren und Derivaten gewachsen. Diese immer weiter anschwellende Flut an Transaktionen deutet Dembinski als eine Transformation der Finanzwirtschaft, die auch in der Gesellschaft insgesamt einen tiefgreifenden Wandel bewirke.

In der Finanzwirtschaft werden Transaktionen („transactions") dominant, Finanzbeziehungen („relationships") müssen demgegenüber in den Hintergrund treten.[35] Das Konzept der „Finanzbeziehungen" steht für langfristige Relationen zwischen Kapitalnehmern und Kapitalgebern (zwischen Schuldnern und Gläubigern, Unternehmen und ihren Anteilseignern), die sich persönlich kennen, einander vertrauen und deshalb eine hohe Bereitschaft haben, auf unerwartete Entwicklungen flexibel zu reagieren und ggf. die Bedingungen ihres Finanzierungsverhältnisses anzupassen. Das Konzept der „Finanztransaktionen" verweist dagegen auf den Handel mit Finanztiteln, also mit Rechten bzw. mit Zahlungsverpflichtungen oder -versprechen, die zumeist ihren Ursprung in Finanzbeziehungen hatten. Finanzbeziehungen beinhalten nicht selten eine ganze Reihe von Transaktionen, die im Laufe der Zeit abgewickelt werden. Aber Transaktionen bieten einer Seite der Finanzbeziehung, zumeist der Kapitalgeberseite, die Chance, die Finanzbeziehung einseitig zu beenden. Neben Unternehmensanteilen, die zu börsengehandelten Aktien werden, sind die Verbriefungen von Bankkrediten, die sich in den letzten 30 Jahren schnell ausgebreitet haben, ein gutes Beispiel. Bei einer solchen Verbriefung („securitization") werden die Zahlungsansprüche aus einer größeren Zahl ähnlicher Kredite in einem „Pool" zusammengefasst, dann wieder (im einfachsten Fall) in sehr viele gleiche Teile aufgeteilt, die als eigenständige Wertpapiere an Anleger verkauft werden. Diese können die neuen Wertpapiere ihrerseits jederzeit weiterverkaufen, sodass häufig ein reger Handel damit entsteht – also eine Vielzahl an Transaktionen durchgeführt wird. Bei börsengehandelten Aktien und verbrieften Krediten kann die Kapitalgeber-Rolle also schnell wechseln. Das verdeutlicht: Die heutige Dominanz der Transaktionen gegenüber den Beziehungen bedeutet auch, dass das Finanzierungsverhältnis anonym wird. Kapitalgeber und -nehmer kennen sich zumeist nicht mehr persönlich, sie sehen sich nicht mehr der anderen Seite verpflichtet und bilden kaum mehr Vertrauen zueinander aus. Wenn unerwartete Entwicklungen Probleme verursachen, suchen die Beteiligten häufig nicht mehr nach einverständlichen Lösungen im gemeinsamen Interesse. Zumindest eine Seite – meist ist es die Kapitalgeberseite – verfügt über eine Exit-Option und nutzt diese häufig auch, um sich im drohenden Ernstfall schnell einer aufwändigen Suche nach Problemlösungen zu entziehen.

Der Prozess, der zur heutigen Dominanz der Transaktionen über die Finanzbeziehungen führte und diese immer noch weiter verstärkt, ist für Dembinski eine Transformation nicht allein der Finanzwirtschaft.[36] Vielmehr würden die Unternehmen mit dem Erstarken der Transaktionsdimension ganz auf ökonomische Effizienz, auf die Maximierung des „shareholder value" ausgerichtet. Entsprechend wandelten sich auch die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern – weg von einer langfristigen Mitarbeiterschaft, in der beide Seiten auch die Interessen des jeweils anderen im Blick behalten, hin zu vorübergehenden Jobs, bei denen beide Seiten eine begrenzte Zeit lang jeweils nur für sich selbst das Beste „rauszuholen" suchen. Auch im Alltag gerieten Menschen zunehmend unter den Imperativ ökonomischer Effizienz, deuteten die eigenen Fähigkeiten immer häufiger als ein Portfolio an „assets", die es möglichst gut für künftige Einkommensströme zu nutzen gelte, bzw. sähen sich wechselseitig als solche Portfolios an, mit denen bestimmte Nutzenströme verbunden seien. Vertrauen erodiere, die Bereitschaft, nach Lösungen im gemeinsamen Interesse zu suchen, schwinde, die Orientierung ausschließlich am eigenen Erfolg nehme zu. Auf diese Weise setze sich die Rationalität einer von den Transaktionen bestimmten Finanzwirtschaft in den Köpfen der Menschen fest, präge zunehmend ihr Verhalten und ihre Institutionen. Es ist dieser umfassende Wandel der Gesellschaft, den Dembinski mit dem – auch sonst häufig, allerdings sehr unterschiedlich verwendeten – Begriff der „Finanzialisierung" („financialization"[37]) bezeichnet.

Die zunehmende Dominanz der Transaktionen und der Schwund langfristiger Finanzbeziehungen, die im Mittelpunkt der Analysen und Reflexionen Dembinskis stehen, stellen zweifellos einen zentralen Aspekt des grundlegenden finanzwirtschaftlichen Wandels dar. Es ist ein Aspekt, der sich v. a. aus kontinentaleuropäischer Sicht geradezu aufdrängt. Schließlich waren die nationalen Finanzsysteme des westlichen Kontinentaleuropas noch bis vor 20 Jahren völlig vom Kredit- und Einlagengeschäft der Universalbanken geprägt, was sich z. B. in festen Hausbankbeziehungen („relationship lending") selbst großer Unternehmen und in der Bedeutungslosigkeit der Wertpapiermärkte für die Unternehmensfinanzierung manifestierte. In den angloamerikanischen Finanzsystemen gab es dagegen schon damals recht lebhafte Wertpapiermärkte, spielten insofern Transaktionen bereits eine größere Rolle als in Kontinentaleuropa. Allerdings sind in den letzten 30 Jahren auch in den USA und im Vereinigten Königreich die Handelsvolumina der Wertpapier- und Derivatemärkte sowie der Gesamtwert dieser Finanztitel rasant – und wesentlich schneller als die Bankkredite – gestiegen. Insofern gab es auch dort einen starken Bedeutungszuwachs der Transaktionen.

Im Vergleich zu Dembinskis treffender Analyse, wie sich die Finanzwirtschaft in den letzten Jahrzehnten geändert hat, bleiben seine Überlegungen, was dies für die Gesellschaft insgesamt bedeute, sehr holzschnittartig. So gibt es im Unternehmenssektor natürlich auch Gegenbewegungen und Gegenkräfte zur einseitigen Orientierung am „shareholder value". V. a. seine kulturpessimistische Sicht, dass auch im alltäglichen Interagieren der Menschen das kurzfristige Voneinander-Profitieren („transactions") die langfristigen Vertrauens- und Solidaritätsbindungen („relationships") immer mehr verdränge, vermag kaum zu überzeugen.

Die Analysen und Reflexionen der Studie *Finance: Servant or Deceiver?* werden u. a. in einem Working Paper der *Caritas in Veritate-Foundation* fortgeführt, das neben neueren einschlägigen Texten der Römischen Sozialverkündigung auch den gut 80 S. langen Beitrag *Beyond the Financial Crisis. Towards a Christian Perspective for Action* enthält, den Paul H. Dembinski gemeinsam mit der Mailänder Ökonomie-Prof.in Simona Beretta verfasst hat.[38] In einem ersten, sehr lesenswerten Teil deuten die beiden Vf. den Wandel der Finanzwirtschaft als Teilmoment eines grundlegenden Strukturwandels der Weltwirtschaft, der – beginnend mit dem Ende des Bretton Woods-Systems fester Wechselkurse – von einer sukzessiven Rücknahme staatlicher Steuerung und einer immer stärkeren Dominanz privater Akteure und Märkte geprägt ist. Der zweite Teil weitet die bereits vorgestellte Finanzialisierungsthese Dembinskis aus, indem er eine ganze Reihe von Asymmetrien in der Weltwirtschaft identifiziert. Einige von ihnen – im vorliegenden Kontext die wichtigsten – kreisen um das Verhältnis von Finanz- und Realwirtschaft.[39] Dazu gehören: 1) die Dominanz virtueller Charts und Finanzziele gegenüber der tangiblen Realität von Menschen, Produktionen und Handel; 2) die Übermacht hoch mobiler spekulativer Marktteilnehmer, die sich ständig neue Typen von Vermögenswerten erschließen, um bald darauf die entsprechenden Märkte wieder zu verlassen, gegenüber den realwirtschaftlichen Akteuren, die auf die Kauf- und Verkaufsmöglichkeiten eines Marktes nicht verzichten können; und schließlich 3) der Kontrast zwischen dem großen Einfluss und den aufgeblähten Volumina der Finanztrans-

[34] *Dembinski*, Paul H.: *Finance.* Servant or Deceiver? Financialization at the Crossroads. – New York: Palgrave Macmillan 2008. (X) 185 S. (Observatoire de la Finance), geb. £ 79,00 ISBN: 978–0–230–22037–9.

[35] Vgl. a. a. O., 74–82.

[36] Vgl. a. a. O., 5–7, 111–120, 134–137.

[37] A. a. O., 6.

[38] Vgl. Dembinski / Beretta.

[39] Vgl. a. a. O., 36f.

aktionen einerseits und den geringen Anteilen der Finanzwirtschaft an der Beschäftigung und der Wertschöpfung der Gesamtwirtschaft (5 % bzw. 10 %) andererseits.

Der Versuch der beiden Vf., im dritten Teil des Papers eine spezifisch christliche bzw. katholische Perspektive zu entwickeln und aus ihr heraus die heutige Finanzwirtschaft zu kritisieren, ist für die theologische Wirtschaftsethik besonders interessant, auch wenn er in einigen Punkten nicht überzeugt. Neoklassische Theoriebausteine, wie z. B. Allgemeine Gleichgewichtsmodelle, deuten Dembinski und Beretta als harten Kern einer ökonomistischen Weltanschauung, die nur isolierte materielle Einzelinteressen kenne und stets auf der Suche nach effizienten Gleichgewichtszuständen und maximal möglichen Outputsteigerungen sei („‚Ideality-inspired Efficient Equilibrium' [IEE] view"[40]). Mit ihr kontrastieren sie eine Gemeinwohl-Sicht des Wirtschaftens, bei deren Entwicklung sie sich an Texten der Römischen Sozialverkündigung in einer eher neuscholastisch-ontologisierenden Lesart orientieren.

Problematisch an diesem Orientierungsversuch ist zum einen die Konstruktion der IEE-Sicht als eines weltanschaulichen Gegenübers zur „common good"-Sicht. Dabei greifen die Vf. zwar auf Elemente zurück, die (wie die Beschränkung der Akteure auf das Verfolgen eines in monetären Größen begriffenen Eigeninteresses oder das Ausblenden von Chancen der Kooperation) sich tatsächlich in den gängigen neoklassischen Modellkonstruktionen finden, die aber von kaum einem Ökonomen oder einer Ökonomin als Teil eines realistischen Bildes von Wirtschaft oder gar der Gesellschaft insgesamt angesehen werden. Das hier konstruierte Menschen- und Gesellschaftsbild der IEE ist nicht mehr als ein Pappkamerad, der ausschließlich der Profilierung der katholischen „common good"-Alternative dient. Der zufolge verlieren die Akteure auch in ihrem wirtschaftlichen Handeln die Bedürfnisse der Anderen nicht ganz aus den Augen; zugleich sind sie an Kooperationen interessiert und behalten das Wohl der Gemeinschaft bzw. des Gemeinwesens im Blick.

Zum anderen vermag auch die Konstruktion dieser Gemeinwohl-Sicht der Wirtschaft nicht in jeder Hinsicht zu überzeugen. So vertreten Dembinski und Beretta einen ontologisch aufgeladenen Gemeinwohlbegriff, in dem sie sozialen Einheiten, wie etwa Unternehmen, ein bestimmtes Wesen zusprechen, dem eine eigene – vom Wohlergehen der Beteiligten unabhängige – Dimension des Gemeinwohls entspreche. Aber gehen die ethischen Defizite z. B. einer „shareholder value"-Unternehmenspolitik wirklich über die Beeinträchtigungen der Lebens- und Entfaltungschancen der betroffenen Individuen (z. B. von Arbeitnehmer/inne/n, Zulieferern und Anwohner/inne/n) hinaus? Ist es wirklich sinnvoll anzunehmen, in solchen Fällen bestünde unabhängig von den Nachteilen der Einzelnen ein weiteres ethisches Problem der rücksichtslosen Geschäftsstrategie darin, dass sie das Wesen des Unternehmens nicht respektiere?[41] In ähnlicher Weise ist nicht verständlich, warum der Vf. und die Vf.in jede konsequentialistische Ethik (also auch die nichtutilitaristischen Varianten) als defizitär ablehnen. Schließlich behandelt ihr Text jeweils Typen wirtschaftlichen Handelns und nicht bestimmte einzelne Handlungen eines Individuums, in denen möglicherweise der moralische Charakter des Handelnden zum Ausdruck käme. Worin genau soll – da es doch um wirtschaftliche Handlungen geht und nicht um Folter, Lüge oder Ähnliches – „the moral quality of the action as such"[42] bestehen, die zusätzlich zu den Handlungsfolgen für alle betroffenen Individuen zu beachten sei. Offenbar rezipieren die Vf. eine Form von Ethik, die unter neuscholastischem Einfluss nach dem Wesen von Handlungen und dem Wesen sozialer Entitäten fragt und den Handelnden darauf verpflichtet, diese in seinem Handeln zu respektieren.

In dem Buch *Ethik der Banken*[43] des 2012 verstorbenen Wirtschaftsethikers Peter Koslowski avanciert ein vergleichbares naturrechtliches Argumentationsmuster zu dem entscheidenden Schema ethischer Urteilsfindung: Handlungen und institutionelle Regelungen bewertet Koslowski ausschließlich danach, ob sie der „Natur der Sache" entsprechen, was er dreifach konkretisiert: Werden die gleichen Rechte für alle Beteiligten respektiert (Gerechtigkeit als *Rechtsgleichheit*), ist für stabile Erwartungen der Beteiligten gesorgt (*Rechtssicherheit*) und, v. a., wird durch die Handlungen und Regelungen der mit der Sache an sich bereits gegebene *Zweck* verwirklicht?[44] So besteht Koslowskis Buch im Wesentlichen darin, dass der Vf. (finanz-)wirtschaftliche Geschäftspraktiken beschreibt und sie daraufhin befragt, ob sie dem Zweck des jeweiligen Sachbereichs entsprechen und so dazu beitragen, dass die (Finanz-)Wirtschaft insgesamt ihrem Ziel (besser) entspricht. Für Koslowski widerspricht es z. B. dem Zweck von Unternehmen, wenn die Maximierung des „shareholder value" zum obersten Ziel der Geschäftspolitik wird. Mit der Ausrichtung auf einen hohen Marktwert des Unternehmens können alle Beteiligten diszipliniert werden, ihren Teil zum Erfolg des Unternehmens beizutragen; aber der objektive Zweck von Unternehmen, auf den alles Handeln ausgerichtet werden soll, ist die Produktion bzw. die Bereitstellung von Gütern und nicht die Maximierung des Marktwerts. Oder: Banken sollen dauerhaft zwischen Sparern und Investoren vermitteln oder andere Finanzdienstleistungen erbringen. Hohe Boni haben die Banker von diesem Zweck abgelenkt. Mit ihnen wurden sie dazu verführt, schnell hohe Gewinne zu erzielen und dafür einerseits riskante Geschäfte zu tätigen, andererseits sich hoch zu verschulden.[45]

Koslowskis Werk hat für die deutschsprachige Renaissance der Wirtschaftsethik in den 1980er- und für die Anfänge der Finanzethik in den 1990er-Jahren große Bedeutung. Dennoch stellt sich die Frage, ob man mit einem essentialistischen Naturrecht heute noch Ethik betreiben kann. Schwer wiegen die Einwände gegen Versuche, das unveränderliche Wesen sozialer Gebilde (wie z. B. von Unternehmen) zu bestimmen und dann daraus Sollensforderungen mit einem universalen Geltungsanspruch abzuleiten. Immer geht es in Koslowskis Finanzethik um die „Natur der Sache", v. a. um den Zweck der Finanzwirtschaft insgesamt, von Finanzinstituten, -geschäften oder -instrumenten. Die Lebensperspektiven und Interessen der betroffenen Menschen, ihr Leid sowie ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen des Gelingens treten angesichts der Vielzahl an vorgegebenen Zwecksetzungen und Normierungen in den Hintergrund. Es dominieren die naturrechtlichen Gehäuse. Hinzu kommt, dass es – gerade in der Finanzwirtschaft – häufig leere Gehäuse sind; aus denen ist im Verlauf des „Age of Euphoric Finance" das Leben längst ausgezogen. Wie viel Orientierung vermag eine ethische Reflexion zu geben, die auf eine Praxis der Vergangenheit rekurriert, deren damaligen Beitrag zum Zusammenleben der Menschen herausarbeitet und heutiges Handeln auf die gleichen positiven Wirkungen verpflichtet? Wie überzeugend ist eine so argumentierende Wirtschaftsethik, wenn sie sich auf eine Branche bezieht, die sich seit drei Jahrzehnten schnell verändert?

Tatsächlich sind mit einigen Geschäftsmodellen der im Umbruch befindlichen Finanzbranche erhebliche ethische Defizite und Probleme verbunden. Dabei geht es jedoch um negative Auswirkungen auf Menschen. Da zudem einige Geschäftsmodelle einträglich sind, aber den Kunden der Finanzwirtschaft keinen Vorteil bringen, muss in diesen Fällen auch das Fehlen jeglicher positiven Wirkung problematisiert werden. Das ist allerdings etwas Anderes als zu monieren, dass *bestimmte* Wirkungen, die früher einmal mit dem Handeln in diesem Bereich verbunden waren, fehlen, und zu behaupten, nur ein Handeln mit solchen Wirkungen entspräche der „Natur der Sache".

Um die Finanzwirtschaft zu stabilisieren, also Finanzkrisen mit ihren katastrophalen Folgen unwahrscheinlicher zu machen, bedarf es v. a. einer einfachen, strengen Regulierung. Z. B. müssen Finanzinstitute – wesentlich stärker als durch die bisher beschlossenen Regeln („Basel III") – zu hohen Eigenkapitalquoten gezwungen werden. Viel Eigenkapital bedeutet, dass die Institute ein großes Sicherheitspolster gegen Einnahmeausfälle haben und stärkt die Haftung der Aktionäre sowie der Topbanker für die eingegangenen Risiken.

Eine wichtige Teilursache der globalen Finanzkrise besteht allerdings darin, dass viele Banker nicht einmal die Grenzen eingehalten haben, die die Gesetzgeber mit eigentlich viel zu laxen Regulierungsvorschriften zu setzen versuchten. Viele Vorstände und Mitarbeiter/innen der Finanzinstitute haben – wie Koslowski bereits in den 1990er-Jahren zu Recht kritisierte – die gesetzlichen Regeln nur dem Buchstaben und nicht dem Geiste nach eingehalten. Hier zeigt sich, dass die Institutionenethik der Finanzwirtschaft nicht ohne eine Finanz-Berufsethik auskommt. Allerdings reicht es dafür nicht, an die Einsicht und den guten Willen der Banker zu appellieren. Es bedarf auch eines eigenen organisatorischen Kontextes, in dem Banker ihre eigene Geschäftspraxis kritisch in den Blick nehmen, Leitlinien einer guten Finanzpraxis entwickeln und Verstöße dagegen sanktionieren;

[40] A. a. O., 59.
[41] Vgl. a. a. O., 36, 62, 64, 72, 94 (Fn. 58).
[42] A. a. O., 65, vgl. a. a. O., 89.
[43] *Koslowski*, Peter: *Ethik der Banken*. Folgerungen aus der Finanzkrise. – Paderborn: Fink 2009. 274 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–7705–4765–4.
[44] Vgl. a. a. O., 24–29.
[45] Vgl. a. a. O., 179–191, 196–205.

es bedarf eines Gegengewichtes zu den einseitig auf materiellen Erfolg ausgerichteten Organisationskulturen der Großbanken. Berufsverbände, wie etwa die *Association Cambiste International*, könnten sich zu einem geeigneten Organisationskontext entwickeln[46] – für die traditionelle katholische Sozialethik kein völlig neuer Gedanke.

Einige Aufgaben der Christlichen Gesellschaftsethik und der Theologie insgesamt

In der Sozialverkündigung der Katholischen Kirche, zumal der römischen Zentrale, finden sich v. a. kritische Bemerkungen zu Spekulation und – in den jüngsten Texten – zur Dominanz der Finanz- über die Realwirtschaft. Solche Anfragen wären glaubwürdiger, wenn zugleich auch herausgestellt würde, was Finanzinstitute und -märkte zum Funktionieren einer hoch komplexen Wirtschaft beitragen (können), v. a. würden sie präziser und könnten deshalb mehr ethische Orientierungskraft gewinnen. Die Christliche Sozialethik hat insofern auch die Aufgabe, für kirchliche Diskurse ein differenziertes Verständnis der Finanzwirtschaft aufzubereiten, das dann in einem zweiten Schritt auch in die Sozialverkündigung Eingang finden könnte. Im Vergleich zu den bisher vorliegenden finanzethischen Studien könnten und sollten dabei die Verteilungswirkungen von „finance" präziser und umfassender berücksichtigt werden.[47] Neben dieser und anderen institutionenethischen Aufgaben steht die bisher noch nicht oder kaum bearbeitete Herausforderung, theologisch-ethische Orientierungshilfen und pastorale Konzepte für die beruflichen Dilemmata und Konfliktsituationen von Bankern zu entwickeln, die immer wieder nach dem „Richtigen im Falschen" oder nach helleren Mischungsverhältnissen in einer breiten Skala von Grautönen suchen müssen.

Die globale Finanzkrise wirkt heute u. a. in der europäischen Schuldenkrise nach. Die vorliegenden Beiträge aus christlich-sozialethischer Sicht[48] wiederholen zumeist die Plausibilitäten der Mehrheit der deutschen Ökonomie, die – darin von Ökonom/inn/en anderer Länder heftig kritisiert – fast ausschließlich die „Schuld" bei den Schuldnern, also bei den hoch in der Kreide stehenden südeuropäischen Mitgliedsstaaten des Euros, sucht. Stärker als dies bisher geschieht, sollten künftige christlich-sozialethische Reflexionen vom Leid der Menschen in Südeuropa ausgehen; neben den politischen Problemen vor Ort müssten auch die Konstruktionsfehler des Euros (währungs- ohne wirtschaftspolitische Integration) sowie die in einer Währungskrise hochproblematischen Wirkungen der Exportorientierung und Leistungsbilanzüberschüsse Deutschlands in den Blick genommen werden.

In den letzten Jahren sind vermehrt inter- und transdisziplinäre Bücher zu zentralen Kategorien der Finanzwirtschaft erschienen, die eine sorgfältige theologische Rezeption verdienen. Ein beeindruckendes Beispiel ist der große Sammelband *Bonds*[49], dessen von Thomas Macho zusammengetragenen kulturwissenschaftlichen, anthropologischen, historischen und gesellschaftstheoretischen Beiträge für eine systematisch-theologische Reflexion über Kredit, Schulden und Schuld fruchtbar gemacht werden könnten. Ansätze für Reflexionen, wie sie hier möglich und sinnvoll wären, finden sich in Ulrich Hemels Buch *Die Wirtschaft ist für den Menschen da*[50] – bei ihm allerdings zum Begriff „Kapital". Seine theologisch-anthropologischen Erwägungen münden in einige individualethische Überlegungen, während das abschließende sozialethische Kap. leider nicht an die vorangehenden Reflexionen anschließt. Eher als zu „Kredit"/„Schulden" oder zu „Kapital" wurden zu „Geld" in den letzten Jahren sorgfältige theologische Reflexionen veröffentlicht. Neben der großen systematisch-theologischen Studie Alois Halbmayrs zur Gottesrede in einer Geld-bestimmten Gesellschaft[51] ist hier z. B. der praktisch-theologische Sammelband *Pastoral und Geld* zu erwähnen, in dem u. a. die Beiträge Ottmar Fuchs' und Christoph Lienkamps interessante weiterführende Perspektiven erschließen.[52]

Schließlich: In der Gegenwart kann man als Theologe oder Theologin nicht über Geld, Kapital, Finanzen und Vermögen reflektieren oder mit Zeitgenossen über ethische Orientierungen für die Finanzwirtschaft debattieren und über die Finanzen der Kirche und ihren Umgang mit Vermögen schweigen. Besondere Brisanz erhielt das Thema hierzulande mit den Verirrungen am Limburger Bischöflichen Stuhl. V. a. zum Thema „Ethisches Investment" wird auch im kirchlichen Kontext viel publiziert[53] – allerdings kaum zu der wichtigen Frage, ob bzw. in welchem Maße die ethisch orientierte Wertpapieranlage auch wirkt und insbes. Einfluss auf den Unternehmenssektor hat.[54] Die bereits erarbeiteten ethischen Orientierungen zur Vermögensanlage bedürfen einerseits einer Fundierung durch theologische Reflexionen auf die Rolle der Kirche – einer reichen Kirche (!) – in modernen Gesellschaften, andererseits endlich auch einer glaubwürdigen Umsetzung. Schließlich kam eine jüngst veröffentlichte Bestandsaufnahme der aktuellen kirchlichen Praxis v. a. für die katholischen Bistümer zu einem sehr ernüchternden Ergebnis.[55]

[46] Vgl. Reichert, 172–184, 333–335. Zur traditionellen Sozialethik vgl. z. B. Oswald von Nell-Breuning: „Berufsständische Ordnung", in: Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, 1, Freiburg/Br. 1956, 219–227.

[47] Für erste, noch bruchstückhafte Reflexionen dazu vgl. *Hendry*, 106–119; Emunds, 86–88, 205–214, 363f, 370f, 406–411; Dembinski / Beretta, 47–52.

[48] *Die Weltwirtschaftskrise.* Lösungsansätze aus christlich-ethischer Sicht, hg. v. Herbert Pribyl. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 331 S., pb. € 15,90 ISBN: 978–3–902694–50–8; *Schüller*, Alfred / *Nass*, Elmar / *Höffner*, Kardinal Joseph: *Wirtschaft, Währung, Werte.* Die Euro(pa)-Krise im Lichte der katholischen Soziallehre. – Paderborn: Schöningh 2014. 120 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–506–77868–0. Ein Teil der Beiträge in dem Buch *Überwindung der EU-Schuldenkrise zwischen Solidarität und Subsidiarität*, hg. v. Martin Dabrowski / Judith Wolf / Karlies Abmeier. – Paderborn: Schöningh 2013. 172 S. (Sozialethik konkret), kt € 19,90 ISBN: 978–3–506–77734–8, ist ähnlich einzuschätzen. Andere Artikel dieses Tagungsbands sind dagegen inspirierend, z. B. der von *Michael Schramm*, 89–110 u. a. zu Christina von Brauns Opfer-Sicht des Geldes und zur Schuldenkapitalismus-These. Erhellend auch die Zusammenschau von globaler Finanz- und europäischer Schuldenkrise in: Friedhelm Hengsbach: „Ein globales Finanzregime unter dem Anspruch der Gerechtigkeit", in: *Wirtschaftsethik interreligiös*, hg. v. Klaus von Stosch, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie, 12), 31–57.

[49] *Bonds.* Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten, hg. v. Thomas Macho. – München: Fink 2014. 547 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7705–5633–5. Gute Anknüpfungspunkte für theologisch-ethische Reflexionen bieten u. a. die inspirierenden Beiträge von *Christina von Braun*, *Marcel Hénaff*, *Michael Hutter* und *Dieter Schnaas*.

[50] *Hemel*, Ulrich: *Die Wirtschaft ist für den Menschen da.* Vom Sinn und der Seele des Kapitals. – Ostfildern: Patmos 2013. 256 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–8436–0344–7.

[51] *Halbmayr*, Alois: *Gott und Geld in Wechselwirkung.* Zur Relativität der Gottesrede. – Paderborn: Schöningh 2009. 516 S., kt € 66,00 ISBN: 978–3–506–76736–3.

[52] *Pastoral und Geld.* Theologische, gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen, hg. v. Johann Pock / Ulrike Bechmann / Rainer Krockauer / Christoph Lienkamp. – Wien: Lit 2011. (VII) 262 S. (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse, 16), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–50198–1, darin *Fuchs* (5–27) und *Lienkamp* (65–82).

[53] *Berg*, Helmut: *Vom Gelde, das dem Leben dient.* Mikrofinanz und andere Aspekte sozial verantwortbaren Umgangs mit Geld im Licht der ökonomischen Bedingtheit des Menschen. – Frankfurt: Peter Lang 2011. 572 S. (Finance and Ethics, 2), pb. € 74,80 ISBN: 978–3–631–63088–4 (mit einem Grundlegungsteil zum Thema Geld: 45–291). Beiträge v. a. aus dem thematischen Umfeld des Ethischen Investments enthält der Sammelband *Ethical Finance.* Festschrift für Bischof Alois Schwarz zum sechzigsten Geburtstag, hg. v. Johannes Krall / Franz Lamprecht / Richard Lernbass / Erhard Rauch. – Frankfurt: Peter Lang 2012. 671 S., geb. € 89,95 ISBN: 978–3–631–63425–7, u. a. auch einen Beitrag von *Karl Defler* und *Philipp Maisel* zu der kaum bearbeiteten Ethik des Immobilienvermögens (283–291).

[54] Eher skeptisch: *Mit Geldanlagen die Welt verändern?* Eine Orientierungshilfe zum ethikbezogenen Investment. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik", hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2010, 43–47.

[55] *Foltin*, Oliver: *Methoden der Bewertung und Messung der Nachhaltigkeit von ethischen, sozialen und ökologischen Kapitalanlagen.* Am Beispiel des Anlageverhaltens der Kirchen in Deutschland. – Marburg: Metropolis 2014. 410 S. (Hochschulschriften, 144), kt € 38,00 ISBN: 978–3–7316–1064–9.

Exegese / Altes Testament

Wörterbuch alttestamentlicher Motive, hg. v. Michael Fieger / Jutta Krispenz / Jörg Lanckau. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 478 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–24681–6

Ein *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* herauszugeben, ist ein unbestreitbares Verdienst, und es stellt sich unwillkürlich die Frage, warum ein solches nicht schon früher auf dem exegetischen Buchmarkt erschienen ist.

Überraschend erscheint, dass die Definition dessen, was ein „literarisches Motiv" darstellt, gar nicht leicht ist. Die intuitiv vorhandene klare Vorstellung lässt sich nur schwer in eine formale Definition überführen. So ist es auch bezeichnend, dass in der Einleitung auf eine lange Definition des Motivs in der Musik (9f) eine nur knappe literaturwissenschaftliche Definition („kleiner, selbständiger und charakteristischer Baustein" [10f]) folgt. Wie unterscheidet man Stichworte, Metaphern, Motive, Stoffe und theologische Themen voneinander? Die Definition aus dem klassischen Methodenleitfaden Stecks, der „geprägte Bilder, geprägte Themen", „Themenensembles, Wortensembles" sowie „geprägte Sachverhalte z. T. hinter den Formulierungen" nennt, hilft hier vielleicht einen Schritt weiter.

Die (möglicherweise unausweichliche) Begriffsunschärfe der Definition spiegelt sich dann auch in den konkreten Artikeln wider. Aus verständlichen Gründen behandeln die einzelnen Artikel keine Motive, sondern die jeweils übergeordnete Symbolebene. Der Artikel „Berg" bezeichnet mit seiner Überschrift noch kein Motiv, wohl aber die diesem Artikel jeweils untergeordneten Abschnitte, nämlich den Berg sowohl als Offenbarungs-, Sterbe- und Kultort als auch den eschatologischen Gottesberg Zion bzw. den Heiligen Berg.

Bei anderen Motiven erscheint die Orientierung innerhalb des Wörterbuchs schwieriger. Bei der Suche nach dem Stichwort „Flut" wird auf die Artikel „Wasser" und „Kasten, bergender" verwiesen, beim Stichwort „Sintflut" auf „Kasten, bergender", „Regenbogen" und „Schöpfung". Im Wasserartikel erscheint das Flutmotiv jedoch nur sehr am Rande; ein Verweis auf den Artikel „Chaoskampf" findet sich nicht.

Einige Artikel widmen sich wirklichen Einzelmotiven, wie z. B. der Artikel „Gefährdung", der sich ausschließlich mit dem Motiv der Gefährdung/Preisgabe der Ahnfrau beschäftigt. Andere Motive erhalten trotz gemeinsamen Oberbegriffs je eigene Artikel; so gibt es z. B. mehrere Artikel zum Thema „Frau", und zwar jeweils mit der Ergänzung „trauernde", „untreue", „verdächtige", „verführende". Der kurze Unterabschnitt „Tochter Zion" versteckt sich hingegen im Artikel „Stadt", einen Verweis findet man über das Stichwort „Zion", nicht jedoch unter „Tochter". Der eigene Artikel „Frau im Efa" widmet sich dagegen keinem Motiv, sondern einem einmalig vorkommenden atl. Bild.

Und auch wenn die Nennung fehlender Artikel durchaus arbiträr erscheint, so könnten bspw. Artikel zum Motivkomplex des Namens (Namensgebung, Offenbarung des Gottesnamens, Ausrufung des Gottesnamens) ebenso in das Wörterbuch hineinpassen wie zum Motiv der Völkerwallfahrt oder des Hirten (Gott/König als Hirte) – die unter diesem Stichwort gegebenen Verweise auf die Artikel „Dienst" und „Feind" holen das Motiv nur ansatzweise ein.

Das Wörterbuch will ausdrücklich den Umgang mit der Bibel gerade auch den Nichtexegeten erleichtern. Um dann aber bestimmte Motive zu finden, braucht es einige bibeltheologische Grundkenntnisse, die möglicherweise auch Studierende nicht ohne weiteres aufbringen können.

Weil die Hierarchie der Kategorien bei der Benutzung nicht gut erkennbar ist, sei der Wunsch vorgebracht, dass bei einer späteren Auflage das Stichwortregister deutlich vermehrt werde, um ein Auffinden der mitunter in den Artikeln versteckten Motive zu erleichtern. Ebenso sollte ein Bibelstellenregister beigefügt werden, das erstaunlicherweise fehlt. Bei der Orientierung im Buch könnte es gute Dienste leisten.

In ihrem Einleitungskap. plädieren die Hg. für einen diachronen Ansatz der Exegese, was sich v. a. in den hilfreichen religionsgeschichtlichen Abschnitten vieler Artikel niederschlägt. Darüber hinaus leisten biblische Motive jedoch einen unschätzbaren Beitrag in der Vernetzung biblischer Bücher, auch jenseits von Autorenintentionen, traditionsgeschichtlichen Abhängigkeiten und redaktionsgeschichtlichen Tätigkeiten. Auch wenn es den Umfang deutlich gesteigert hätte: Eine ausführliche Berücksichtigung der Rezeption atl. Motive im NT könnte einen unschätzbaren Beitrag zu einer gesamtbiblischen Theologie leisten (manche Vf. haben von sich aus diese Perspektive berücksichtigt; vgl. z. B. die Artikel „Berufung", „Jungfrau", „Vater"). Gerade über die Sprachgrenzen Hebräisch/Griechisch hinweg spannen Motive Sinn-Netze auch zwischen den Testamenten, die zur Lesbarkeit der Bibel als Buch beitragen und dem Gesamttext neue Dimensionen hinzufügen.

Die angemerkten Kritikpunkte und Fragen sollen den grundsätzlichen (Mehr-)Wert dieses Buches nicht schmälern. Das *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* bildet eine hochwillkommene Ergänzung der Landschaft atl. Nachschlagewerke.

Dortmund Egbert Ballhorn

Blum, Erhard: **Grundfragen der historischen Exegese**. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. Wolfgang Oswald / Kristin Weingart. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (VI) 230 S. (Forschungen zum Alten Testament, 95), geb. € 94,00 ISBN: 978–3–16–153571–0

Unter dem Titel *Textgestalt und Komposition* (Forschungen zum Alten Testament, 69) erschien vor fünf Jahren ein erster Aufsatzband Erhard Blums mit exegetischen Studien zu Tora und Vorderen Propheten.

Die „Grundfragen" präsentieren sich nun als komplementär dazu, indem sie in den gesammelten elf Beiträgen weniger exegetische Einzelfragen als – so der Klappentext – „methodologische und philologische Grundlegungen sowie hermeneutische Implikationen" ansprechen. Diese drei Stichwörter – „Methodik", „Philologie" und „Hermeneutik" – geben die Gliederung des Buches in drei Abschnitte vor, von denen der erste („Methodologie der Exegese und Pragmatik alttestamentlicher Texte") sechs, der zweite („Sprachwissenschaftliche Klärungen") drei und der dritte („Vorverständnis und historische Hypothesen") zwei Aufsätze umfasst. Im letzten Fall könnte man auch gut von eineinhalb Aufsätzen sprechen, denn der noch vor seiner „Erstveröffentlichung" abgedruckte Vortrag „Das Vorverständnis hinterfragen" greift nicht nur das Anliegen der 1995 veröffentlichten Augsburger Antrittsvorlesung „Volk oder Kultgemeinde?", sondern auch einige Schlüsselzitate und Beispiele aus dem älteren Beitrag auf. Erneut geht es B. darum, exegetische Deutungsmodelle und historische Rekonstruktionen auf ihre theologischen Voraussetzungen und hermeneutischen Implikationen nicht zuletzt im Lichte des jüdisch-christlichen Dialogs transparent zu machen. B. kritisiert darum ein weiteres Mal das Denkmodell der nachexilischen „Jerusalemer Kultgemeinde", nun ergänzt um die Erinnerung an Martin Noths Rede vom „Ende Israels" nach der Zerstörung des zweiten Tempels und die verwandte Problematik des Begriffs „Spätjudentum".

Der Band schließt mit einer Antrittsvorlesung, und von einer anderen wird er eröffnet: Der in Tübingen 2001 gehaltene (und 2005 publizierte) Vortrag bestimmt „Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese" in einer klassischen Mittelposition: Einerseits verwehre die unhintergehbare Erkenntnis, dass die Schriften des AT über einen längeren Zeitraum hinweg entstanden sind, im wissenschaftlichen Bereich einen ahistorischen, holistischen Zugriff; andererseits zeuge die gegenwärtige Hypothesenvielfalt von der Notwendigkeit, die angewandten Kriterien für literargenetische Rekonstruktionen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Entgegen einem als solchen ausgemachten Trend, ausschließlich in Kategorien literarischer Abhängigkeiten, Grundschichten und Fortschreibungen zu denken – B. spricht von einem „Axiom der Selbigkeit der Texte" (15) – sei in der atl. Literaturgeschichte mit einer weit größeren Vielfalt möglicher Operationen zu rechnen. Auch Kürzungen oder die bearbeitende Übernahme ganzer Überlieferungseinheiten seien in Betracht zu ziehen. Nötig sei innerhalb der Disziplin ferner die „Verständigung über strengere, theoretisch und empirisch fundierte Plausibilitätsmaßstäbe" (17) sowie das Einbeziehen einer Ebene ständig mitlaufender metaexegetischer (Selbst-)reflexion, für die B. das schöne Wort „Exegetik" prägt.

Beide Postulate überzeugen unmittelbar, doch drängen sich die Fragen auf, ob a) es jenseits der polemischen Zuspitzung tatsächlich Exegetinnen und Exegeten gibt, die Literarkritik in dem von B. skizzierten unreflektierten Stil betreiben, und b) die implizite Methodendiskussion nicht bei der – wiederum unpolemischen – Rezeption neuer Thesen innerhalb der „scientific community" ohnehin stattfindet. Wäre dies nicht der Fall, Exegese verdiente das Prädikat „wissenschaftlich" in der Tat nicht. Ob und inwieweit dabei jedoch ein Konsens erreicht werden kann oder auch nur sollte, ist eine weitere Meta-Frage.

Es empfiehlt sich, unmittelbar nach diesem ersten Aufsatz den sechsten des Buches zu lesen. „Zwischen Literarkritik und Stilkritik" (2013) demonstriert in Auseinandersetzung mit Ludwig Schmidts Analyse der Josefsgeschichte (vgl. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 124 [2012], 19–37), wie die methodischen Prämissen B.s im konkreten Fall wirksam werden: Während Schmidt Gen 37–50 auf drei, nur mehr fragmentarisch rekonstruierbare „Quellen" verteilt, rechnet B. mit einer weitgehend einheitlichen (durch das *Stilmerkmal* der Dublette gekennzeichneten) Josefserzählung, die durch K^P mit der

„eigenständigen Exodus-Mose-Überlieferung" (121) verbunden wurde und einzelne nachpriesterschriftliche Bearbeitungen erfuhr.

Korrespondiert dem ersten Aufsatz der sechste, so in noch stärkerem Maße – einer Ringkomposition gleich – der zweite dem fünften. In „Historiographie oder Dichtung?" (2005) spricht sich B. im Vergleich mit den frühen griechischen Historikern (und im kritischen Dialog mit van Seters) dafür aus, im atl. Fall nicht von Geschichtsschreibung zu sprechen, da hier, anders als dort, an keiner Stelle ein Autoren-Ich in kritische Distanz zu dem ihm vorgegebenen Stoff trete. Ebenso wenig sei das AT fiktionale Literatur; beides, Historie wie Fiktionalität, beginne in Israel erst mit dem hellenistischen Zeitalter. Zu dieser präzisen und erhellenden Studie bildet nun „Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments" von 2008 die Parallele. Die Berührungen mit dem älteren Beitrag sind eng, und es ergeben sich nicht selten déja lit-Momente (vgl. etwa 36–38 mit 93–95 und 41 mit 99). Der Abdruck eines der beiden Stücke hätte im Rahmen eines Sammelbandes genügt.

Zwischen beiden eingefügt thematisieren zwei Aufsätze exegetische Begrifflichkeit. „Vom Sinn und Nutzen der Kategorie ‚Synchronie'" (2004) verfolgt die Begriffsgeschichte der „synchronen Analyse" zurück zu de Saussure. Anders als im zeitgenössischen exegetischen Gebrauch meine der Terminus bei ihm keineswegs eine holistische Endtextinterpretation, sondern werde diachron relational verstanden: Synchrone Auslegung betrachtet gleichzeitige Elemente – genau wie es die klassische diachrone Exegese immer schon versucht. „‚Formgeschichte' – ein irreführender Begriff" (2006) dekonstruiert den in Frage stehenden exegetischen Terminus begriffsgeschichtlich und -analytisch mit Blick auf seine beiden Bestandteile. Der Begriff sei am besten aufzugeben, die im Allgemeinen darunter verhandelten Anliegen wie Gattungsforschung oder die Frage nach dem Sitz im Leben blieben aber wichtige exegetische Anliegen.

Den Mittelteil des Buches bilden drei „Sprachwissenschaftliche Klärungen" von höchst unterschiedlichen Ausmaßen. Den Anfang macht eine Miszelle zu Ps 2,7c aus dem Jahr 1975: B. favorisiert hier die Übersetzung „Ich selbst mache dich hiermit zu meinem Kind" (132) – unter den „Grundfragen der historischen Exegese" vielleicht eine der eher nachgeordneten. Anders der folgende Beitrag „Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim'" (2008), bildet doch das „Gottesnamenkriterium" seit Beginn der kritischen Pentateuchforschung eines der wichtigsten literarkritischen Argumente. Sorgfältig linguistisch argumentierend zeigt B. überzeugend, dass, appellativ gebraucht, „Elohim" an keiner Stelle als Eigenname zu verstehen, sondern am ehesten mit einem „unmarkiert-determinierten Titel" (145) wie Pharao oder Rabschake zu vergleichen sei. Ob diese Erkenntnis jedoch tatsächlich impliziert, dass „die sprachlogische Grundlage für das oben vorgestellte sogenannte ‚Gottesnamenkriterium' [entfällt]" (150), ist eine andere Frage. Seiner mechanistischen Anwendung wehrt sie freilich in jedem Falle: Ein Nebeneinander von Tetragramm und „Elohim" kann, muss aber nicht Anzeichen für eine literarische Naht sein.

Die längste Studie des Buches geht schließlich um „Das althebräische Verbalsystem" (2008). B. ordnet Tempora und Modi in Inversionspaaren einander in einem System zu, das in seiner Akribie beim Rez.en den Eindruck überzeugender Fundiertheit erweckt, das kritisch zu beurteilen seine semitistischen Fähigkeiten jedoch übersteigt.

Insgesamt vereint der Band somit durchaus heterogene Beiträge, denen neben der argumentativen Sorgfalt und philologischer Präzision ein spürbares Anliegen des Vf.s gemein ist. Es bildet den letzten Halbsatz des Buches und kann sowohl als Motto B.s wie auch als Aufgabe für jede Exegetin und jeden Exegeten angesehen werden: „eigene Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen" (226).

Jena Hannes Bezzel

Assmann, Jan: **Exodus**. Die Revolution der Alten Welt. – München: C.H. Beck 2015. 493 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-406-67430-3

Die neue Studie des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann knüpft thematisch an seine in der Theologie z.T. kontrovers diskutierten Arbeiten *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998), *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* (2000), *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (2003) und *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (2006) an und führt die hier formulierten Thesen zur Genese und Wirkungsgeschichte des Monotheismus im AT weiter.

A.s Hauptthese ist schnell zusammengefasst: Die (exilisch-nachexilisch datierte) biblische Exoduserzählung reflektiere einen für die alte Welt revolutionären Ausstieg („Exodus") aus dem System der altorientalischen Sakralkönigtümer mit der Propagierung einer neuen Form politischer Vergemeinschaftung, die den Gründungsmythos des erwählten Gottesvolkes bilde, den Ausstieg aus dem polytheistischen bzw. kosmotheistischen System der symbiotischen Einbettung von Göttern und Menschen in eine Welt hin zu einem überweltlichen, transzendenten Gott sowie den Übergang von einer mythischen Zeitordnung, der *historia divina*, in eine heilsgeschichtliche, einer *historia sacra* (396f). Im Unterschied zu seinen vorherigen Studien betont A. jedoch weniger den sonst von ihm konstatierten Absolutheitsanspruch des Monotheismus mit der inhärenten genetischen Verbindung von Eingottglaube und Gewalt durch die „mosaische Unterscheidung" zwischen wahr und falsch (was er freilich auch nicht relativiert), sondern fokussiert den Aspekt des Bundes zwischen Jahwe und Israel und die entscheidende Forderung der Bundestreue – die freilich ebenso wie die „mosaische Unterscheidung" zu einer Unterscheidung zwischen „Freund" und „Feind" führe und religiös motivierte Gewalt begründe (280). Der in der Offenbarung gründende dreifache (politische, religiöse und weltbildliche) Exodus habe einerseits die Unterscheidung von Religion und Kultur ermöglicht, andererseits aber auch einen potentiellen Hegemonieanspruch der Religion über die „Kultur" (Recht, Politik, Wirtschaft etc.) begründet.

So anregend A.s Thesen auch immer wieder sind, so beruhen sie doch auf einer Reihe von religionsgeschichtlich problematischen Voraussetzungen und fragwürdigen historischen Metatheorien. Von den zahlreichen kritischen Anfragen im Hinblick auf seine Methodik und die religionsgeschichtliche Rekonstruktion, die an den Vf. zu richten wären, muss der Rez. sich hier auf einige wenige beschränken: A. konstatiert immer wieder einen fundamentalen Gegensatz zwischen der monotheistischen Religion Israels als Offenbarungsreligion bzw. „primärer Religion" und der kosmotheistischen, polytheistischen Religion Ägyptens. Dieser fundamentale, strukturelle Antagonismus ist sozusagen ein Leitmotiv, das alle einschlägigen Arbeiten A.s charakterisiert. Beginnen wir mit dem postulierten Gegensatz „Kosmotheismus" vs. „Monotheismus": Die nachexilische Religion Israels mit ihrer Fokussierung auf den Opferkult und andere Formen ritualsymbolischer Kommunikation am 2. Tempel, wie sie insbes. im priesterlichen Schrifttum belegt ist, widerspricht einer Kategorisierung als „primäre", „Offenbarungs-", „Gegen-" oder „Bekenntnisreligion": Die nachexilische Religion ist vielmehr auf der Ebene des offiziellen Kultes, wie ihn die priesterschriftlichen Ritualtexte repräsentieren, und der Ebene der familiären Religion am zutreffendsten als primäre, kosmotheistische Religion zu bezeichnen, da sie im Bereich der offiziellen religiösen Vollzüge wesentlich auf die „In-Gang-Haltung" der Schöpfung bezogen ist und sich damit welt-, sinn- und handlungsbezogen im Assmann'schen Sinn darstellt sowie im Bereich der familiären Religion auf die Sicherung der existentiellen Bedürfnisse der Familie bezogen ist.

Der biblische Jahwe ist – weder in der Priesterschrift noch sonstwo in den kanonisch gewordenen Texten des AT – keinesfalls ein transzendenter Gott, sondern ein ganz und gar „kosmotheistischer", der sich in ominös lesbaren Naturerscheinungen äußert und die Mächte des Chaos besiegt (Jes 27, Ps 74,12ff). In der Praxis religiöser Vollzüge (u.a. Opferkult, Divination, rituelle Reinigung und Heilung) unterscheiden sich Monotheismus und Polytheismus daher nicht. Der Absolutheitsanspruch Jahwes, wie er u.a. in der nachexilischen prophetischen Fortschreibungsliteratur greifbar ist (und deren Bedeutung von A. religionsgeschichtlich überbewertet wird, siehe 331ff), spielt in den existentiellen religiösen Vollzügen für den Einzelnen, die Familie und für das Kollektiv keinerlei Rolle. Es handelt sich hier um einen Diskurs innerhalb einer schmalen literaten Elite, der erst im Zusammenhang mit dem Prozess der Kanonisierung an Breitenwirkung gewinnen konnte.

Die Begriffe der „Offenbarungs-", „Bekenntnis-" oder „Gegenreligion" beziehen sich auf eine religiöse Invention durch einen Religionsstifter oder eine innovative religiöse Bewegung, die einen Bruch mit religiösen Traditionen herbeizuführen sucht. Die Jahwe-Religion ist religionsgeschichtlich jedoch keine Stifterreligion oder das Ergebnis einer religiösen „Revolution" (wie der Titel des Buches impliziert), sondern das Produkt einer längeren, manchmal linearen, zuweilen aber auch beschleunigten Entwicklung, die auch nach der Kanonisierung ihrer heiligen Schriften zahlreiche Transformationen erfahren hat. A.s Ägypten/Israel-Antagonismus ist von einer zutiefst protestantischen Sichtweise geprägt, die letztlich auf Wellhausens Unterscheidung zwischen „ethischem Monotheismus" und kultusbestimmter Religion basiert sowie auf einer ebenso protestantischen Auffassung von Offenbarungsreligion, die die Offenbarung der atl. Gesetze und Ritualvorschriften im Lichte des Offenbarungsverständnisses des NT versteht und diese „Offenbarung" zu einer Entscheidungsfrage macht (vgl. 35). Doch genau dies ist die atl. Gesetzesoffenbarung nicht: Sie ist

vielmehr mytho-historische Ätiologie der Kultordnungen, die – wie in den altorientalischen Religionen generell – von den Göttern gestiftet und von Mittlerfiguren (in Mesopotamien z. B. Adapa/Oannes, im AT Moses als Urbild des Propheten und Aaron als Urbild des Priesters) implementiert wird. Dies wird insbes. in der Erzählung vom Zauberwettstreit in Ex 7 deutlich, der Ätiologie rituell-„magischer" Autorität der aaronidischen Priesterschaft. A. offeriert hier eine für die alte Welt unsachgemäße Unterscheidung von wunderwirkendem Gotteswort und Zauberei (175ff; 317) und schließt sich implizit dem obsoleten Paradigma von der „Überwindung der Magie" im biblischen Monotheismus an. Exegetischer Widerspruch zu erheben ist auch gegen A.s These einer „Theologisierung" des Rechts als etwas spezifisch Alttestamentliches, das sich von der altvorderasiatischen Rechtsstiftung, wie im *Codex Hammurapi*, unterscheide (285f): Auch der *Codex Hammurapi* ist göttlich legitimiert, der König etabliert im Prolog das Recht auf Geheiß des Marduk bzw. im Auftrag des Richtergottes Šamaš auf dem Relief der Stele. Zu fragen ist ferner, ob neben den genannten problematischen Oppositionen der Antagonismus von Mono-und Polytheismus überhaupt ein für altvorderorientalische Religionen heuristisch sinnvolles Paradigma ist, wenn Mono- und Polytheismus sich in ihrer religiösen Praxis letztlich nicht unterscheiden und auch strukturell nur graduelle Unterschiede aufweisen – hat doch auch die Jahwe-Religion ein „Pantheon" (die „Gottessöhne", Engel etc.), dessen Interaktion mit der Welt im Mythos beschrieben wird (z. B. in Gen 6,1–8).

Insgesamt muss der Rez. daher feststellen, dass A.s *Exodus* nicht viel mehr als eine Variation bekannter Motive aus den früheren Veröffentlichungen ist und kaum neue oder überzeugendere Argumente für den von ihm konstruierten und religionsgeschichtlich höchst problematischen Israel/Ägypten- bzw. Monotheismus/Polytheismus-Antagonismus und das dem Monotheismus vermeintlich inhärente Gewaltpotential bietet.

Münster Rüdiger Schmitt

Exegese / Neues Testament

Peters, Ronald D.: **The Greek Article**. A Functional Grammar of ὁ-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article. – Leiden: Brill 2014. 287 S. (Linguistic Biblical Studies, 9), geb. € 122,60 ISBN: 978–90–04–25722–1

Ein wichtiges Thema behandelt Ronald D. Peters in seinem Werk *The Greek Article*. Im Untertitel wird die Thematik auf die Relativpronomina erweitert. Gerade die (oftmals unreflektierte) Annahme, dass die Verwendung des Artikels in unterschiedlichen Sprachen ähnlichen oder sogar gleichen Gesetzen folgt, ist dazu angetan, bei Übersetzungen einen Sinn in den Text hineinzulesen, der möglicherweise nicht dem entspricht, was dort gemeint war. Und so weist der Vf. auf einen entscheidenden Unterschied im Gebrauch des Artikels zwischen dem Englischen und dem Griechischen hin, ein Unterschied, der auch von anderen Grammatikern beobachtet wurde: Während das Englische (und auch das Deutsche) den unbestimmten Artikel kennt, unterscheidet das Griechische zwischen dem Gebrauch des Artikels und seinem Nichtgebrauch.

In seinem historischen Abriss über den Artikel (1. „Historical Overview"; 5–68) zitiert der Vf. griechische Gelehrte wie Aristoteles, um auf die grundlegende Funktion des griechischen Artikels hinzuweisen: Als ἄρθρον vermag ein Artikel, wie ein Gelenk, Verbindungen herzustellen: „The treatment of the article by ancient writers is difficult to interpret. Categorically, the article was labelled an ἄρθρον, a *joint word*, which suggests a possible cohesive function. Unfortunately, the writers do not explain what they mean by this, or how it was accomplished." (10) Im weiteren Verlauf der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellung widmet der Vf. sich in einem extrem kurzen Abschnitt der Tatsache, dass die deutschsprachige Wissenschaft die englischen Grammatiken stark beeinflusst habe (11–13).

Hier ist bereits ein erstes methodisches Problem versteckt. Im Gegensatz zum Englischen kennt das Deutsche wie auch das Griechische drei Genera und vier Fälle des bestimmten Artikels, die voneinander verschieden sind. Das Englische hingegen kennt nur die Form „the" für den bestimmten Artikel, der nicht dekliniert wird. Dies erklärt natürlich, warum Funktionsanalogien leichter zwischen Griechisch und Deutsch als zwischen Griechisch und Englisch aufzuzeigen sind. Als zweites methodisches Problem ist der Zugang zu werten: „Translators do indeed need a comprehensive theory of the article's function in order to guide and test both translation and interpretation." (42) Es darf bestritten werden, dass eine „umfassende Theorie" benötigt wird. Was benötigt wird, ist vielmehr die möglichst detaillierte Beschreibung und Auflistung von Fallbeispielen, *wie* ein griechischer Artikel verwendet wird. Grundsätzlich ist damit dem Vf. zuzustimmen, wenn er bemerkt: „The grammar of the Greek article must be revisited based on a methodology that is grounded in the Greek language and grows organically from it." (66) Allerdings wird der Vf. gerade diesem Anspruch nicht völlig gerecht. Schließlich eröffnet die These, wie ein Artikel im Griechischen funktioniert, den systematischen Teil seiner Arbeit (2. „The Common Function of the Article and Relative Pronouns: Methodology"; 69–82): „If the Greek article is closely related to the Greek relative pronoun, it is more closely analogous to WH-items in English, rather than TH-items under which the English definite article is found." (73) Diese Theorie mag manches erklären, stößt aber sehr deutlich an Grenzen.

Das deutet sich bereits in dem Abschnitt an, in dem er Relativsätze mit substantivierten Partizipien vergleicht (3. „Defining and Non-Defining Relative Clauses"; 83–122). P. kommt zu folgendem Schluss: „[…] the use of relative clauses and articular participial clauses to fill the same syntactical slot and perform similar functions demonstrates that the article and relative pronoun have a far greater grammatical and functional relationship than has been historically acknowledged." (121) Methodisch ist diese Beschreibung der Funktion des Artikels nicht unproblematisch. Es ist richtig, dass man ein mit einem Artikel versehenes Partizip als Umschreibung eines Relativsatzes sehen kann. Man kann es aber auch als substantiviertes Partizip deuten. Dem Englischen liegt die Umschreibung als Relativsatz aufgrund der eigenen Grammatik näher. Deswegen ist jedoch nicht gesagt, dass Griechen ein mit einem Artikel versehenes Partizip nicht als substantiviertes Partizip wahrgenommen haben. Diese Beschreibung birgt also die Gefahr, englische grammatische Strukturen ins Griechische zu projizieren. Relativsätze können auch an die Stelle eines Subjekts oder Objekts treten (4. „Relative Clauses as the Head of a Nominal Group"; 123–150). Die Untersuchung dieser Materie stützt seine These: „The use of articular participial clauses as a component of a subject or complement is yet another example of how such clauses fill the same slot and perform a similar function as a relative clause. […] this further supports the hypothesis that the article and relative pronoun are morphologically, grammatically, and functionally related." (150) Im nächsten Abschnitt (5. „ὁ-Items in μὲν … δέ Structures"; 151–178) kommt der Vf. zu folgendem Ergebnis: „It has also been argued that the categorization of ὁ-items as demonstrative and personal pronouns in these structures is an incorrect reading of the data." (178) Diese Deutung wird möglich, indem der Vf. mit dem Konzept der Elision arbeitet. Er übersieht dabei jedoch, dass es das Wesen zahlreicher Pronomina ist, auf etwas zu verweisen, und damit könnte man auch – gerade mit Hinweis auf die Struktur ὁ μὲν … ἄλλος δέ (vgl. Mt 16,14; Joh 7,11) bzw. ὁ μὲν … ἐκεῖνοι δέ (Mk 16,19–20) oder gar τοῦτο μὲν … τοῦτο δέ (Hebr 10,33) – behaupten, dass in diesen Strukturen der Artikel wie ein Demonstrativpronomen verwendet wird.

Ein weiterer Abschnitt setzt sich mit dem Gebrauch des Artikels als Artikel auseinander (6. „The Function of the Article Defined"; 179–192). Es folgt ein Kap. mit ausgewählten Beispielen des Artikelgebrauchs (7. „The Article with Individual Parts of Speech"; 193–212) und ein Abschnitt über die Verwendung des Artikels mit Gruppen (8. „The Article with Groups"; 213–225). Daran schließt sich der Gebrauch des Artikels mit Hauptwörtern an (9. „The Article with Nouns"; 226–252).

Hier warnt der Vf. in der Einleitung: „While English idiom will require us to use the definite article in certain structures, it should be approached with caution as a matter of *translation*." (226) Vorsicht bei der Übersetzung lässt der Vf. nicht immer walten. So übersetzt er Röm 1,26c: „They exchanged natural sexual desire for *the one contrary to nature*" (224) (μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν). Es darf darauf hingewiesen werden, dass χρῆσις nicht „Verlangen", sondern „Gebrauch" bedeutet. Noch problematischer erscheint ein anderer Ausflug in die Philologie. Bezüglich 1 Kor 7,1b (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι) bemerkt er: „Since *touch a woman* is a euphemism for sexual intercourse, we might use an English euphemism to produce the same effect: *it is good for man not to sleep with woman*." (242) Er führt für diese philologische Interpretation des vorliegenden Verbs keinerlei Literatur an. Der Bibelwissenschaftler ist gezwungen zu fragen, was Jesus – falls der Vf. des vorliegenden Werkes Recht haben sollte – in Joh 20,17b Maria von Magdala sagen möchte, wenn er spricht: μή μου ἅπτου. Philologische Behauptungen mit derart weitreichenden Konsequenzen sollten gründlich belegt werden.

Das vorletzte Kap. (10. „The Article as a Structural Element"; 253–270) behandelt die Strukturierung von Text mit Hilfe des Artikels. In der Zusammenfassung (11. „Conclusion"; 271–273) wiederholt der Vf. noch einmal seine These, dass

der griechische Artikel in seiner Funktion nicht dem Demonstrativpronomen, sondern dem Relativpronomen zugeordnet werden müsse. Es folgt eine kurze Bibliographie (275–280), ein Index der antiken Autoren (281), ein Index moderner Autoren (282–283) sowie ein Verzeichnis der zitierten biblischen Texte und Stellen (284–287).

Während durchaus zugestanden werden kann, dass es Fälle gibt, in denen der Artikel wie ein Relativpronomen funktioniert, ist die Ausschließlichkeit, mit der dies für den Artikel behauptet wird, nicht belegbar. Das vorliegende Werk hat also zahlreiche wichtige Fragen aufgeworfen, eine letztgültige Antwort bietet es nicht.

Wien Hans Förster

Rollens, Sarah E.: **Framing Social Criticism in the Jesus Movement**. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 226 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 374), pb. € 75,00 ISBN: 978–3–16–153120–0

Sarah E. Rollens' *Framing Social Criticism in the Jesus Movement* is an important intervention in the scholarly discussion about the social circumstances behind the sayings gospel Q, but will be of interest to a wider audience than simply Q scholars because of its engagement with social theory and antiquity, and even more broadly, with the role of intellectuals in mediating class differences.

The book begins by stating the basic problem: the common identification of Q with a "peasant" audience and the friction that results from noting that the document is a rather learned intellectual product. What are Q scholars, or students of the beginnings of the Jesus-movements, to make of this? How can sociological theory and comparison shed light on the development of what may be one of the first documents to use Jesus as a spokesperson?

Chap. 2 starts developing an answer to these questions by focusing on the category of "peasant" itself, whether this category can be applied to ancient Christianity and how it can be defined in an analytically useful way. It reviews the history of peasant studies, its impact on the field of Christian origins (with special attention to Douglas Oakman and Richard Horsley's work, as well as critics), concluding (correctly, in my view) that the term has significant utility for understanding the agrarian sociology of first-century Palestine only insofar as it refers to a specific pattern of socio-economic realities. The chap. is especially notable for its powerful critique of the cultural idea of a "peasant mentality", noting (especially 41–42) that shared economic and social conditions are more than sufficient to account for cross-cultural behavioral similarities among peasants.

Chap. 3—the most strikingly interesting theoretical intervention I have seen in Christian origins in years—goes on to explore the other side of the equation: the *intellectuals* who must of necessity have developed the ideological project of Q. R. explores specifically the sociology of intellectuals and their role in social movements. Beginning with Gramsci's work on "organic intellectuals" and contrasting this to the tendency of scholarship on peasant societies "to assume too strongly that education and literacy were mostly restricted to the elite" (50), R. moves on to describe what can only be called *mediating* figures in antiquity—not a "middle class" as such, of course, but rather those figures who occupy "a pivotal position between the elite and non-elite population" (53). Cross-cultural comparisons (especially examples of agrarian movements in the 20th century) show a tendency of such figures to structural marginality and divided loyalties, and a corresponding tendency not simply to serve as the dominant culture's voice to the peasants, but also to serve as *the peasant's voice to the dominant culture* (and in this role variously as advocates *or* manipulators). Drawing on the work of Dick Pels, R. notes that this interstitial identity can promote innovation and creativity: "the structurally marginal person has experiences and makes connections that are otherwise not evident to one at the center of a particular social configuration" (60).

It should not go unnoticed how informative this claim really is: R. is not simply theorizing the intellectual-peasant interaction which she thinks is behind Q, though she is of course doing that as well. But in addition, she is actually suggesting an *explanation* for the innovations that Q's contents (and one might add, the novelties exhibited by other early Jesus-people as well) seem to display. This chap. in particular should be read carefully by a much larger audience than Q-scholars: it will be of interest to anyone who recognizes the intellectual character of the first Jesus-movement(s), and indeed, anyone exploring social relations in the ancient world, or the wider issue of the role of intellectuals in religious change.

Chap.s 4 through 6 then apply these insights to the composition of Q. Chap. 4 addresses background issues pertaining to the language, written nature, date, and provenance of Q. Chap. 5 discusses at considerable length current views on the social location of the people responsible for Q, contrasting views that associate Q with itinerants (Theissen et al.), and that associate Q with "prophetic" performers (especially Horsley), with the somewhat more recent claim that Q was written by *kōmogrammateis*, village scribes. R. argues (again, correctly in my opinion) that trenchant and as yet unanswered critiques of the itinerancy thesis have largely refuted this model, and, with respect to "prophetic" readings of Q, that "almost no aspect of this reconstruction stands up to scrutiny" (124). Instead, drawing on a broad range of evidence derived from Q's genre, its legal language, its ideology and affinities to petitions preserved in documentary papyri (especially as explored in the work of Giovanni Bazzana), R. concludes that Q was indeed a scribal product, which in turn raises the question, already considerably theorized in the earlier chap.s: "if the Jesus movement in Q originally spoke to the concerns of rural agrarian villagers (i.e., peasants), how did this tradition get 'written up' by scribes?" (139)

With all this in mind, then, chap. 6 explores Q's ideological project. R. demonstrates that while "concerns for socio-economic disadvantage are thus *present* in the language of Q, [...] they function argumentatively not indicatively/demonstratively" (146): Q *uses* peasant *economic* concerns to engage in *social* criticism. What Q actually gives expression to is social marginality, and thus "the text of Q bears marks of being produced by structurally marginal people" (167). Finally—and again it is here where we see the extraordinary explanatory potential of R.' analysis—R. suggests that "the features of Q which have caused problems for some commentators in the past (the audience of Q, the kingdom of God, Q's 'radical' inversionary rhetoric) will benefit from an analytical lens that *sees these features as creative negotiations of multiple discourses*" (168, emphasis added). Such creativity bears fruit in Q's language of the kingdom of God, which hybridizes and manipulates a variety of traditional tropes in order to creatively diagnose the present and imagine a different future. This creativity also serves to negotiate and bridge class differences, or, more accurately, to imaginatively reconfigure class lines: "the authors are not simply capitalizing on a coherent class that is fully formed and waiting to be represented. They are instead creating their own 'class,' or constituency, through this Jesus movement, stitched together from a variety of figures on their social landscape." (176) In short, Q's kingdom of God creatively synthesizes a wide range of different ideas about both politics and society, and in so doing is creating (at least discursively) different social alignments. Chap. 7 sketches out the implications of the analysis, highlighting, *inter alia*, the political dimensions of the kingdom of God, the structural marginality of the people responsible for Q and its impact on their ideology and its creativity, and the circulation and appeal of a document like Q.

One can quibble with minor points here and there. For example, R. claims that the language of storage in Q reveals the interests of administrators rather than peasants. But—as Horden and Purcell have emphasized—storage was a fact of life for Mediterranean economies, even at the subsistence level, and the storage of items like grain and water was a desideratum for *everyone*. Nonetheless, the basic point behind this argument is still correct: that Q shows interests that simply cannot be attributed to peasants. Or again, I would have been interested to see a more extended analysis of the so-called Q "mission charge", a text which is difficult to make much sense of (except on the itinerancy thesis!), but which would benefit tremendously from a sustained political reading. Minor cavils aside, however, R.' work is an important and persuasive contribution to the on-going analysis of the social setting of the sayings gospel Q, and represents a major step forward in our understanding of Q, of first-century Galilean social relations, of the sociology of the first Jesus-people, and of antiquity generally.

Regina, Saskatchewan William Arnal

Conway, Kevin P.: **The Promises of God**. The Background of Paul's Exclusive Use of 'epangelia' for the Divine Pledge. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (XVIII) 297 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 211), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–037507–7

The book is a version of the doctoral diss. of Kevin Conway completed at Cambridge Univ. and supervised by William Horbury and Graham Davies. It seeks to demonstrate two main ideas: (1) the Pauline use of the linguistic group ἐπαγγελία in reference to a divine pledge is unattested in Greek literature; (2) the apostle made use of the linguistic group ἐπαγγελία because of its conceptual and linguistic affinity with the notion of εὐαγγέλιον.

To prove his thesis, C. starts by limiting the field of his linguistic research. Beginning with the term *promissio* in the Vulgate and working backwards, C. searches all equivalent expressions in biblical literature. The result of this first delimitation consists in the extended analysis of the terms ὅρκος / ὄμνυμι; ὑπόσχεσις / ὑπισχνέομαι; ἐπαγγελία / ἐπαγγέλλω (middle voice) in texts from the LXX (with and without corresponding forms in the MT), in classical and Hellenistic literature, apocryphal intertestamental literature, as well as in Philo and Flavius Josephus. As a result of this analysis C. observes that: (1) the most widely used vocabulary in ancient literature to indicate a divine commitment was ὅρκος and ὑπόσχεσις, whereas that of ἐπαγγελία was known but certainly less used; (2) although the apostle could have used other terms known at the time to denote the divine promise, he deliberately chose to use ἐπαγγελία.

The methodological approach in the first part of the thesis deals with the analysis of the word groups mentioned above; in fact C. con-

centrates only on the statistics for those terms corresponding to *promissio*. C.'s thesis is worked out in close dialogue with that of Gerhard Sass (*Leben aus den Verheißungen*: Traditiongeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus, Göttingen 1995 [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 164]) but differs from it because C. does not confine himself to the study of *divine* promise (6), offering instead an analysis of the vocabulary used in reference to a promise in general (87). C.'s methodological approach, however, does not take into account general speech terms that concern God's commitment to Abraham in Genesis. Actually, at the beginning of his examination of the texts in the LXX with MT counterparts, C. acknowledges that "regardless of whether or not any formal pledge terms" are found in the Abrahamic narrative, he must start his analysis with the story of Abraham (46). In it the correlated terms are somewhat general: λέγω, λαλέω. Nevertheless, C. refrains from including such general terms in his statistical analysis. This kind of methodological approach also leaves out the analysis of διαθήκη, a very important term for understanding the particular nature of the promise in Paul.

After examining the lexical occurrences corresponding to *promissio*, C. concludes that the Pauline use of ἐπαγγελία to denote a divine promise is "exclusive" and "unique". This does not mean that Paul is the only one to use ἐπαγγελία to describe a divine pledge. Rather, what is important is that Paul uses ἐπαγγελία *exclusively*, even though he had other terms at his disposal to denote the divine promise. The second conclusion that he draws from the statistical analysis states that the Pauline use of ἐπαγγελία is unique because it refers concretely to the promises made to Abraham. In the literature before or contemporaneous with the apostle ἐπαγγελία is used to describe a divine promise, occasionally to denote the Mosaic covenant (cf. Josephus, *AJ* 3.77), but never to denote the Abrahamic covenant. This usage, therefore, is entirely original.

In the second part of his diss., C. seeks to explain the reason for this particular use of ἐπαγγελία. His thesis picks up an observation made during his statistical analysis of the texts in the LXX: in Psalm 55,9 the play on words based on the root *sphr* is rendered with the expressions ἐξήγγειλα / ἐπαγγελία. On the basis of this evidence C. seeks to show that Paul makes use of a similar assonantal correspondence in his letters (namely, the stem αγγε). The reason why Paul uses ἐπαγγελία in an exclusive way is to be found in its conceptual and linguistic links with the term εὐαγγέλιον.

The conceptual links between ἐπαγγελία and εὐαγγέλιον in the Letter to the Romans are to be found in the epistolary framework: in the opening greetings the apostle refers to the εὐαγγέλιον that God "promised beforehand" (προεπηγγείλατο); in the conclusion to the letter starting at 15,8 Paul confirms the promise and the fulfilment of the revelation (179). Moreover, in Rom 4,13.14.16.20.21 C. sees a close connection between the content of the promise made to Abraham and the gospel. Unfortunately, that link is stated rather than demonstrated. C. goes so far as to say: "For Paul, the two terms are so intertwined that ἐπαγγελία almost serves as a substitute for εὐαγγέλιον in the passage." (187) This suggestion ("almost serves as a substitute") becomes a bold affirmation in the conclusion of the study: "the εὐαγγέλιον and the ἐπαγγελία are closely identified with each other by their association with the Abrahamic covenant" (232). The same statement is applicable to his analysis of Rom 9–11. It is true that in Romans ἐπαγγελία refers fundamentally to the promises made to Abraham; it is also true that the εὐαγγέλιον in Rom 10,16 (and in 16,25) could be understood in a very wide sense as the fulfilment of those promises. However, in Romans as a whole it would be very difficult to identify the promises made to Abraham with the δύναμις θεοῦ for the salvation of mankind. The fact that they are related terms does not mean that they are interchangeable.

The conceptual links between ἐπαγγελία and εὐαγγέλιον in the Letter to the Galatians are not to be found in the epistolary framework, but they can be traced mainly in chap.s 3–4. C. concludes: "Paul appears to go to great lengths to identify the close association of God's ἐπαγγελία to Abraham with Paul's εὐαγγέλιον. [...] It appears that Paul does this to emphasize the interchangeable nature of two terms." (206–207) However, that "interchangeable nature" prevents C. from seeing several fundamental issues in the letter: why does Paul prefer to speak of the ἐπαγγελία to Abraham instead of a διαθήκη with Abraham? Why does it become so important for Paul to demonstrate that the ἐπαγγελία was given to Abraham before the διαθήκη (3,17) and of course before the circumcision (cf. Gn 17,10–14)?

The overall value of this study is limited, especially with regard to the second part. The conceptual links noted by C. are weak. In his eagerness to use statistics to show the interchangeable nature of both terms (ἐπαγγελία and εὐαγγέλιον) C. ends up overlooking a basic question: why does Paul prefer to speak of ἐπαγγελία instead of διαθήκη? The linguistic links, on the other hand, are reduced to the possible assonantal relationship of the two terms, a very unreliable criterion to which C. gives undue importance. Lastly, some misprints are to be noted: the Greek word ὅρκος on pp. 27, 29, 49 (n. 25), 108 (n. 94), 113, 121 (n. 39), 122 (n. 34); also note the final Hebrew *mem* on pp. 11, 50, and *shin* instead of *aleph* on p. 183.

Rom Juan Manuel Granados Rojas

Witetschek, Stephan: **Thomas und Johannes – Johannes und Thomas**. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium. – Freiburg: Herder 2015. (IV) 584 S. (Herders Biblische Studien, 79), geb. € 75,00 ISBN: 978–3–451–31579–4

Seit der Erstveröffentlichung des koptischen Thomasevangeliums durch A. Guillaumont u.a. (Leiden 1959) sind seine überlieferungs- und literargeschichtlichen Beziehungen zu den synoptischen Evangelien immer wieder zum Gegenstand umfassender Untersuchungen gemacht worden. Erst allmählich scheint sich aber die Erkenntnis durchzusetzen, dass weder die Abhängigkeit noch die Unabhängigkeit der beiden Überlieferungsstränge voneinander generell behauptet werden kann, weil in einer losen Spruchsammlung – wie dem Thomasevangelium – jedes Logion für sich betrachtet werden muss und Rückschlüsse vom einen auf das andere jeweils eigens begründungsbedürftig sind. Witetschek macht mit dieser Einsicht radikal Ernst und bringt sie auf einem Feld zur Anwendung, das bisher nur wenig beackert worden ist. Der Untertitel seiner Münchener Habil.schrift ist Programm: Er untersucht das „Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums" (also einzelner Sprucheinheiten, nicht des ganzen Corpus) „zum Johannesevangelium" als einer redaktionell geformten Einheit. Zu Recht kritisiert W. Arbeiten, die „jeweils eine globale Theorie zum Thomasevangelium aufstellen und die einzelnen Logien in diese Theorie einpassen – ein Vorgehen, das der lockeren Komposition des Thomasevangeliums [...] nur bedingt gerecht wird" (14).

W. selbst legt in Teil „A. Einleitung" (11–51) nicht nur über den so skizzierten literarischen Charakter des koptischen Thomasevangeliums (NHC II,2) Rechenschaft ab, sondern bezieht auch die griechischen Fragmente (P.Oxy. 1; 154; 155) mit ein, die in der folgenden Untersuchung – soweit vorhanden – mitberücksichtigt und im Fall von EvThom Prol.+1 und EvThom 30 erneut kritisch ediert werden (71f.284). Mit Blick auf das Johannesevangelium unterscheidet W. „drei Arten von Parallelen: (1) Literarische Abhängigkeit im Sinne der direkten Bezugnahme auf den jeweils anderen Text, (2) Rekurs auf eine Überlieferung bzw. auf gemeinsame Tradition, (3) Analogie. In allen drei Fällen kann aber das Ausmaß bzw. die Intensität des Kontaktes durchaus unterschiedlich sein. In allen drei Fällen (auch bei der Analogie) kann es (1) Übereinstimmungen im Wortlaut geben, aber auch (2) thematische Übereinstimmungen und (3) Übereinstimmungen in einem oder mehreren untergeordneten Motiven." (51) So entsteht eine Matrix, die es erlaubt, neun Klassen von Parallelen zu unterscheiden (55.493–503). Den Hauptteil „B. Durchführung" (53–503) nehmen weitestgehend Einzeluntersuchungen zu den 37 Thomas-Logien ein, die in der Forschung aus verschiedenen Gründen mit dem Johannesevangelium in Verbindung gebracht wurden. Deren Ergebnisse, die in den meisten Fällen stichhaltig und plausibel sind, können hier nicht im Einzelnen referiert werden. Nur an wenigen Stellen ergeben sich Anfragen, z.B.:

W. hält es für ausgeschlossen, dass „der lebendige Jesus", der dort zu Thomas spricht, der Auferstandene und die Situation damit von Joh 20,24–29 inspiriert sei, weil das Thomasevangelium nur Worte des irdischen, nicht aber des erhöhten Jesus enthalte (evtl. Gegenbeispiel EvThom 24; vgl. 220). Wenn aber „der Prolog als ‚Etikett' korrekt angibt, was sich im folgenden Text befindet" (68f), dann dürften die Worte Jesu dort auch nicht als „verborgene Worte" gekennzeichnet werden; denn die zahlreichen Parallelen in der frühchristlichen Literatur belegen, dass der Inhalt der folgenden Logien weithin bekannt war. So oder so müssen wir also damit rechnen, dass der Prolog als späte redaktionelle Hinzufügung dem Corpus eine Bedeutung gibt, die von den darin enthaltenen Worten nicht unbedingt gedeckt ist. Deshalb spielt es auch keine Rolle, dass in Joh 20,24–29 „keine geheimen oder sonstwie bedeutsamen Worte speziell an Thomas" (84) ergehen. Der Prolog des Thomasevangeliums kann das später trotzdem behaupten und dadurch Thomas zum exklusiven Gewährsmann seiner Logienüberlieferung stilisieren.

In EvThom 25,1 steht das Liebesgebot: „Liebe deinen Bruder wie deine Seele." Im Vergleich zum synoptischen Ausdruck „wie dich selbst" (ὡς σεαυτόν – Mk 12,31 parr.) ist die Formulierung „wie deine Seele" von manchen als Semitismus aufgefasst worden. Dann wäre sie

allerdings „‚semitischer' als der hebräische Referenztext" (242), der in Lev 19,18 ebenfalls „wie dich (selbst)" (כמוך) liest. „Auf der anderen Seite fällt auf, dass die Versionen des Liebesgebotes mit der Wendung ‚wie deine Seele' speziell im syrischen Sprachraum beheimatet sind" (241). Dies führt W. auf „das im Syrischen nicht vorhandene Reflexivpronomen" (241) zurück, das es allerdings im Hebräischen genauso wenig gibt. Anders als W. meint, hätte der syrische Übersetzer statt „wie deine Seele" (*'jk npšk*) durchaus „wie dich (selbst)" (*'kwtk*) sagen können.

Wenn überhaupt, bleibt Jesus nach EvThom 28 den Menschen nicht deshalb verborgen, weil er sich etwa nicht zeigte, sondern weil sie ihn nicht erkennen. Als Grund wird ihre Trunkenheit erwähnt, in der Parallele Joh 1,26 bleibt er unausgesprochen. Eine thematische Nähe beider Logien zueinander lässt sich kaum bestreiten (gegen 256). Der Unterschied zwischen Perfekt ἕστηκεν und Aorist ἕστην wird von W. überbewertet, zumal der Aorist wohl eher effektiv (oder komplexiv) als ingressiv aufzufassen ist.

Die Bewertung von EvThom 30,1 bleibt schwierig. Bei der Rekonstruktion von P.Oxy. 1,24 herrscht nach wie vor ein Patt zwischen den Befürwortern von εἰσὶν θεοί (zu denen W. gehört; 277–284) und εἰσὶν ἄθεοι. Offenbar ist der Papyrus so weitgehend zerstört, dass Sicherheit mit den heutigen Methoden nicht zu gewinnen ist. Bis auf Weiteres können daher nur formkritische Erwägungen weiterhelfen, und hier ist klar: Liest man das griechische EvThom 30,1–2 mit εἰσὶν ἄθεοι, ergibt der Spruch einen einwandfreien Sinn, während er mit der Lesart εἰσὶν θεοί genauso sinnlos und rätselhaft bleibt wie sein koptisches Pendant. Dies spricht m.E. für die Lesart εἰσὶν ἄθεοι.

Was macht W. so sicher, dass EvThom 56 und 80 völlig gleichbedeutend sind (377f), obwohl sie sich in einem zentralen Begriff unterscheiden? Gewiss kann σῶμα (EvThom 80) wie πτῶμα (EvThom 56) einen „Leichnam" bezeichnen; σῶμα kann aber genauso gut für den lebendigen Leib stehen. Der Unterschied ist erheblich: Als πτῶμα ist die Welt *per definitionem* tot; als σῶμα ist sie zwar dem Tod geweiht, kann aber als solche lebendig sein. Während EvThom 56 ein ganz und gar negatives Weltbild zeichnet, bleibt dasjenige von EvThom 80 ambivalent und steht dadurch dem vielschichtigen Weltbild des Johannesevangeliums näher.

Der Schlussteil „C. Ergebnis" (505–513) fällt der Anlage der Arbeit entsprechend kurz aus. Die anfänglichen Vorbehalte gegenüber allzu globalen Theorien werden bestätigt: „Das Gegenüber zum Johannesevangelium ist also nicht das Thomasevangelium als literarische Einheit, sondern die 37 für den Vergleich in Frage kommenden Logien. Dabei zeichnete sich als Tendenz ab, dass der erste Eindruck, nach dem ein Logion als ‚johanneisch' erscheint, oftmals trügerisch ist: Nur für etwa die Hälfte der oben besprochenen Logien ließ sich tatsächlich eine spezifische Beziehung zum Johannesevangelium – und sei es nur auf der Ebene gemeinsamer Traditionen – wahrscheinlich machen." (506) Gleichwohl sind diese W. Beleg genug dafür, dass beide Texte „in einem Zusammenhang entstanden sind, der nicht nur intellektueller, literar- und traditionsgeschichtlicher, sondern auch realer und sozialer Natur war" (511).

Im Einzelnen wie im Ganzen überzeugt W.s Arbeit durch ihre differenzierte Argumentation und ihre ausgewogene Darstellung. Durch seine unvoreingenommene Herangehensweise kommt W. immer wieder zu überraschenden und weiterführenden Ergebnissen, z.B. im Blick auf EvThom 24: „Der Kernbestand des Logions hat trotz des Stichwortes ‚Licht' keine einschlägige Beziehung zu den johanneischen Schriften, doch die vorgeschaltete Frage EvThom 24,1 scheint das Johannesevangelium zu rezipieren. In seiner Endgestalt setzt EvThom 24 also das Johannesevangelium voraus, aber ganz anders, als man auf den ersten Blick meinen würde." (234) Nebenbei macht W. Beobachtungen, die für die schwierige Kompositionsgeschichte des Thomasevangeliums von größter Bedeutung sind: „So wie die Endfassung von EvThom 24 auf den Kontext angewiesen ist [weil Jesus als Sprecher nicht genannt wird; W.E.], ist sie nicht als eigenständiges Logion abgefasst, sondern schon als Bestandteil des Thomasevangeliums, eines Textes, den seine Abschreiber und Übersetzer zunehmend als ein Ganzes wahrnahmen" (232f). Auch wenn er mit der klassischen Formgeschichte die kleinere Einheit meistens als die ursprünglichere identifiziert, etwa Jesusworte, denen erst später – oft unpassende – Jüngerfragen zugewachsen seien, erwägt W. im Einzelfall doch auch den umgekehrten Weg, z.B.: „Ist es wirklich ausgeschlossen, dass spätere Tradenten aus dem Komplex Q 7,24–28 einzelne Elemente wie EvThom 46; 78 herausnahmen und separat überlieferten?" (457) So ist für alle Fragen, die das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium betreffen, ein Referenzwerk erster Güte entstanden, das eine klaffende Forschungslücke schließt und lange Zeit unentbehrlich bleiben wird.

Münster Wilfried Eisele

Kirchengeschichte

Baumkamp, Eva: **Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts**. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 376 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 92), brosch. € 89,00 ISBN: 978–3–16–153686–1

Ständige Kommunikation in und zwischen Gemeinden war ein wesentlicher Faktor für die Ausbreitung und Konsolidierung des antiken Christentums und bildete eine seiner Stärken gegenüber den paganen Kulten. Als zentrales Medium im Netzwerk der Gemeinden und Bischöfe galt der Brief, der eine Vielzahl von Funktionen erfüllte. Briefe ermöglichten Kontakte zwischen mitunter weit voneinander entfernten Kirchen, bewirkten Erbauung und Stärkung im gemeinsamen Glauben, förderten den Austausch von Informationen, die Klärung von Problemen und ließen Netzwerke an sozialen Beziehungen entstehen. Nicht zuletzt wurden Lehre und Organisation der Kirche durch die Verwendung von Briefen entscheidend mitgeprägt. Dieser Thematik widmet sich die vorliegende Diss., die an bestehende Tendenzen althistorischer und altkirchengeschichtlicher Forschung anknüpft, Kommunikationsformen in sozialen Netzwerken zu analysieren. Die Münsteraner Althistorikerin behandelt dabei einen Zeitraum, der bislang nicht Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung war. Anhand der (z.T. lückenhaft) überlieferten Briefsammlungen der beiden bedeutendsten Bischöfe des 3. Jh.s, Cyprian von Karthago (248/249–258) und Dionysius von Alexandria (247/248–264/265), thematisiert die Studie die verschiedenen Mechanismen der Bewältigung innerkirchlicher Konflikte und der Beilegung von Streitigkeiten mittels kommunikativer Verfahren.

Nach der Einleitung, die in die Fragestellung einführt und knapp den aktuellen Forschungsstand zu Cyprian und Dionysius sowie generell zum frühchristlichen Informationsaustausch darlegt (1–16), referiert die Vf.in die notwendigen Verständnisgrundlagen für die Analyse frühchristlicher Kommunikationsstrukturen (kirchliche Versammlungen, der Brief als Medium, jüdische und christliche Briefpraxis) und stellt die Briefkorpora der beiden Protagonisten vor (17–57), gefolgt von einem knappen Überblick über den Ablauf der decischen Christenverfolgungen Mitte des 3. Jh.s (58–64). Im Anschluss an einige Ausführungen zur ägyptischen Kirche und zur Rolle des alexandrinischen Bischofs Dionysius (65–77) beschreibt die Studie die Funktion und Bedeutung eines neuen, von Dionysius etablierten Brieftypus, dem sog. Osterfestbrief, der neben der Forcierung einer gemeinsamen christlichen Identität auch zur Stabilisierung der Gemeinden während der akuten Krisensituation der Verfolgung beitragen sollte (77–91). Danach werden einige, z.T. über Ägypten hinausgreifende Konflikte in den Blick genommen, die verdeutlichen, wie Dionysius innerhalb seiner Kirchenregion einheitliche Glaubensvorstellungen durchzusetzen und seine – teils angefochtene – Stellung als Bischof zu festigen versuchte (92–104). Die Studie wendet sich im Folgenden Cyprian von Karthago zu, indem zunächst seine Bischofspersönlichkeit, die nordafrikanische Kirche und die Besonderheiten des karthagischen Episkopats vorgestellt werden (105–122). Sodann erörtert die Vf.in den tiefgreifenden Konflikt um die Wiederaufnahme von Christen, die im Zuge der Verfolgungen vom Glauben abgefallen waren (den sog. *lapsi*), und analysiert die kommunikativen Strategien, mit deren Hilfe Cyprian seine Amtsautorität, die durch seine umstrittene Flucht und Abwesenheit von der Gemeinde massiv infrage gestellt wurde, wiederherzustellen gedachte (122–183). Zur Sicherung seines Machtanspruchs baute sich Cyprian z.B. eine treue Klerikergefolgschaft auf, schickte eine Delegation nach Karthago, führte Exkommunikationen durch und ließ seine Position bzgl. der *lapsi* auf einem Konzil bestätigen. Das nächste Kap. rückt den Informationsaustausch Cyprians mit der einflussreichen römischen Kirche in den Fokus, wodurch der karthagische Bischof seine Anerkennung in Rom durchsetzen und damit seine Stellung innerhalb der eigenen Kirche behaupten konnte (183–206). Daran anschließend werden die Vorgänge um das Schisma des römischen Presbyters Novatian thematisiert, der nach der Bischofswahl seines Kontrahenten Cornelius von seinen Anhängern zum Gegenbischof ausgerufen wurde (207–282). Das Schisma fand schnell eine reichsweite Verbreitung, und angesichts der prekären Situation wandte sich Cornelius an Cyprian, um seine Anerkennung durch die gesamte afrikanische Kirche zu erreichen. Von diesem Informationsaustausch, der insbes. über Boten, Gesandtschaften und durch das Abhalten von Synoden praktiziert wurde, profitierten beide Bischöfe gleichermaßen, indem sie wechselseitig ihre Position innerhalb der jeweiligen Kirche stärkten. Cornelius fungierte dabei als reichsweiter Multiplikator der afrikanischen Synodalentscheidungen. Allerdings bauten die Anhänger Novatians ein konkurrierendes Informationsnetz auf, um ihre rigorosen Ansichten im Umgang mit den *lapsi* zu verbreiten. Dionysius unternahm mehrere briefliche Initiativen, um die Ausbreitung des Schismas einzudämmen und die kirchliche Einheit zu bewahren. Dabei stand er mit dem römischen Bischof in engem Kontakt. An dieses Kap. schließt sich eine Analyse des sog. Ketzertaufstreits an (282–315). Hierbei handelt es sich um das drängende Problem, wie mit Christen verfahren werden sollte, die aus schismatischen bzw. häretischen Gruppen in die „katholische" Großkirche zurückkehren wollten. Ausgehend von jeweils unterschiedlichen theologischen Auffassungen zur Wiedertaufe weitete sich der Streit zu einem Machtkonflikt zwischen Rom und Karthago aus, wodurch die Kirchengemeinschaft zwischen Cyprian und dem römischen Bischof Stephanus zeitweilig unterbrochen wurde, als Stephanus seinen Amts-

kollegen exkommunizierte. Cyprian nutzte erfolgreich die Möglichkeiten des intensiven innerkirchlichen Informationsaustausches, um den nordafrikanischen Episkopat gegen Stephanus zu positionieren. Auch diesmal griff Dionysius mit mehreren Briefen vermittelnd in den Streit ein, um die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Eine direkte Korrespondenz zwischen Dionysius und Cyprian ist allerdings nicht bezeugt. Das nachfolgende Kap. untersucht die letzten Briefe Cyprians, die er während seiner Verbannung aus Karthago im Zuge der valerianischen Christenverfolgung bis zu seinem Märtyrertod verfasste (316–326), gefolgt von einem kurzen Fazit (327–334).

Die Studie arbeitet umsichtig und präzise die Besonderheiten – und nicht zuletzt die Ambivalenzen – des frühchristlichen Informationsaustausches durch Briefkommunikation, Gesandte und Synodalwesen heraus, mit dessen Hilfe nicht nur die Organisation des Gemeindelebens verstärkt und vorangetrieben, sondern auch Macht- und Autoritätskonflikte unter Bischöfen ausgetragen wurden. Zu Recht verweist die Vf.in allerdings darauf, dass aufgrund der selektiven und tendenziösen Zusammenstellung der Quellenkorpora – einerseits durch den unbekannten Kompilator der Cyprian-Briefe, andererseits durch den antiken Kirchenhistoriker Eusebius – eine gewisse Vorsicht vor allzu weitreichenden Schlussfolgerungen geboten ist. Wenngleich viele, an sich bekannte Zusammenhänge aus der Geschichte des frühen Christentums erörtert werden, so liegt das Verdienst der Studie darin, die große Bedeutung von kommunikativen Strukturen für die institutionelle Entwicklung der Alten Kirche überzeugend herausgestellt zu haben, gerade vor dem Hintergrund bestimmter Krisenzeiten, wie etwa den Christenverfolgungen, die gewissermaßen als Katalysatoren dieser Entwicklung wirkten. So wird deutlich, dass der nachhaltige Erfolg des Christentums in der antiken Welt nicht zuletzt auch im Aufbau von sozialen Beziehungen, einer überregionalen Vernetzung und der Suche nach Konsens in Fragen der gemeinsamen christlichen Identität begründet lag.

Münster Stefan Klug

Heuft, Christian: **Spätantike Zwangsverbände zur Versorgung der römischen Bevölkerung**. Rechtshistorische Untersuchungen zu Codex Theodosianus 13.5–9 sowie 14.2–4. – Hildesheim: Olms 2013. 373 S. (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, 11), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–487–15030–7

Zu den Charakteristika des spätantik-christlichen Staates gehört nach traditioneller und noch heute verbreiteter Sicht die Einschränkung wesentlicher Freiheiten, die die Bevölkerung in der Zeit der Republik und des frühen Prinzipats innegehabt hatte: Der Vereinheitlichung und verbindlichen Regelung der Religion hätten demnach vergleichbare Prozesse auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens entsprochen; Ergebnis solcher Gängelung sei der spätantike „Zwangsstaat" gewesen. Ein Argument in dieser Debatte war lange Zeit die Bindung von Menschen an ihren Beruf und damit an ihren sozialen Status. Speziell die für die Lebensmittelversorgung der Hauptstädte Rom und Konstantinopel notwendigen Transport- und Produktionsbranchen (*navicularii*, *suarii* und *pistores*) waren in der Spätantike durch Korporationen geprägt, die mittels eines Systems von Privilegien und Verpflichtungen aufs engste an den Staat gebunden waren, daher strikten Regelungen unterlagen und in der Regel mit den Söhnen der Mitglieder stetig neu aufgefüllt wurden.

Mit diesen „Zwangskorporationen" beschäftigt sich die rechtshistorische Diss. von Christian Heuft. Das Hauptargument, das sich in den detaillierten Untersuchungen der einzelnen Konstitutionen entfaltet, ist abzüglich der vorbereitenden und flankierenden Beobachtungen schnell umrissen. H. wendet sich – im engen Anschluss an die Arbeiten von Sirks – gegen das Bild eines spätantiken Zwangsstaats, der Menschen über Generationen an einen Beruf gebunden hätte. Ein solcher Eindruck entsteht zwar in den Konstitutionen immer da, wo es um Zugehörigkeit zu einer Korporation durch *origo* geht, doch ist damit nach H. keine Bindung der Person, sondern eine Bindung des Vermögens beschrieben. Es geht nicht um (standesmäßige) „Herkunft", sondern darum, dass einmal der Korporation verpflichtetes Vermögen diese Prägung auch beim Erbgang nicht verliert (239–244 und passim). Der Sohn eines *navicularius*, *suarius* oder *pistor* tritt also an die Stelle seines Vaters nicht deshalb, weil er dies von Geburt her muss – er könnte das Erbe auch ausschlagen oder die belasteten Teile veräußern. H. sieht in diesem System und den daraus folgenden Regelungen einen rigiden, aber letztlich nicht außergewöhnlichen Weg des Staates, der Fürsorgepflicht gegenüber seinen Bürgern nachzukommen; von Zwangsstaat oder der Sklaverei vergleichbaren Zuständen könne keine Rede sein (346f).

Dem rechtshistorischen Argument wird man durchaus folgen können, und es mag ungerecht sein, von einer Arbeit, die in erster Linie auf dieser Ebene überzeugen muss, einen stärkeren Bezug zur historischen Realität zu erwarten. Bezieht man letztere aber mit ein, erscheinen H.s Schlüsse in einem anderen Licht. Dass die (speziell bei den *pistores* sogar zwingend vollständige) Nichtannahme des Familienerbes gerade unter antiken Lebensbedingungen für die allermeisten Menschen überhaupt keine realistische Option war, die Vermögensbindung also *de facto* in einer über Generationen hinweg bestehenden Personenbindung resultierte, erwähnt H. spät und eher beiläufig (287). Verbunden mit den (wieder v. a. die *pistores* betreffenden) familienrechtlichen Restriktionen, wie etwa dem seit 403 bestehenden Verbot, außerhalb der Korporation zu heiraten (CTh 14.3.21), ergibt sich in der Praxis doch wohl ein dunkleres Bild, als H. es zeichnet, nämlich eine zumindest partielle Ständebindung. Die strengen Regelungen gegen Flucht- und andere Versuche, sich den Verpflichtungen zu entziehen, sprechen eine deutliche Sprache, auch wenn H. den insgesamt gehobenen Status der betroffenen Personen betont.

Manche Hintergrundinformation zum Leben einzelner Kaiser ist für den Kontext belanglos, anderes hätte man gern zusätzlich behandelt gesehen (etwa die von H. nicht diskutierten Versuche von Klerikern, sich mit Hinweis auf ihr Kirchenamt den navikularischen *munera* zu entziehen, denen die Kaiser entschieden entgegentraten: CTh 14.3.11 u. ö.). Leider unternimmt H. insgesamt wenig, um seine Arbeit in aktuelle historische Debatten zu Kaiserzeit und Spätantike einzubetten. Er kennt die neueren Werke zur *annona*; für alles, was darüber hinaus führt, verlässt er sich weitgehend auf Paulys Realencyclopädie. Diese ist in wesentlichen Teilen deutlich über 100 Jahre alt; selbiges gilt in der Regel für die wenigen Werke, die H. über die RE hinaus benutzt hat. H.s Darlegungen erscheinen somit isoliert von weiten Teilen der gegenwärtigen historischen Forschung (eklatant etwa im Überblick über das ältere Vereinsrecht [306–309]; bezeichnend ist die generelle Nichtberücksichtigung epigraphischer Zeugnisse).

Dennoch liest man sie nicht ohne Gewinn. Die dichte Analyse der Konstitutionen macht diese voraussetzungsreichen Texte leicht zugänglich, und die insgesamt stringent verfolgte Kernthese ist aus rechtshistorischer Perspektive – und es handelt sich um eine rechtshistorische Arbeit – kaum zu kritisieren. Impulse zu weiterführenden historischen bzw. kirchenhistorischen Überlegungen bietet H. zwar nicht von sich aus an, doch als Kommentar zu den Primärquellen ist sein Buch allemal hilfreich.

Bremen Benedikt Eckhardt

O'Malley, John W.: **Eine kurze Geschichte der Jesuiten.** Übersetzt aus dem Französischen von Cornelia M. Knollmeyer. – Würzburg: Echter 2015. 164 S., € 14,90 ISBN: 978–3–429–03777–2

Der Vf. dieser informativen und gut lesbaren jesuitischen Ordenskurzgeschichte schöpft spürbar aus dem Vollen. V. a. im Vorwort wird die radikale Selbstbeschränkung deutlich, die er sich auferlegen muss. Mit nachgerade kokettem Understatement bezeichnet der renommierte Kirchenhistoriker von der Georgetown Univ. sein Büchlein dort (allerdings nur in der deutschen Ausgabe) als ein „Gerippe", an das sich eine „etwas willkürliche Auswahl" der bedeutendsten Unternehmungen aus der Geschichte des Jesuitenordens angelagert habe (12). Das anatomische Bild, dessen er sich bedient, lockt freilich verführerisch auf eine falsche Fährte. Denn was O'Malley auf wenigen Seiten bietet, geht über eine statisch-„skelettöse" Faktensammlung weit hinaus, hat auch mit schlaffem Geschichtsgewebe nicht das Geringste zu tun, das sich lose dazwischen spannen würde. Vielmehr legt er – in der von ihm selbst gewählten Metaphorik weiter gesprochen – einen durchaus „muskulösen", kraftvoll-dynamischen Deutungsversuch über jenen Orden vor, dessen Mitglied er ist. Ein Unbeteiligter, das liegt auf der Hand, kann er dabei nicht sein. Aber er möchte sich seinen Ordensbrüdern doch wenigstens „unvoreingenommener" nähern als eine parteiische Geschichtsschreibung, die in denselben noch bis vor wenigen Jahren nichts anderes als wahlweise „Heilige" oder „Teufel" zu erblicken vermochte (12).

„Die Gesellschaft Jesu hat sich mehrmals neu gegründet", so lautet der erste Teil der Grundthese, die die gesamte Darstellung durchzieht. Die offizielle Anerkennung der Gesellschaft Jesu durch Papst Paul III. 1540 sei ja nur ein Anfang gewesen. Die „zweite Gründung" verortet O'M. um das Jahr 1550, als sich der Orden „die schulische Bildung zum vorrangigen Apostolat" (155) erkor. Die dritte erblickt er in der Wiederherstellung des Ordens (1814) nach seiner Aufhebung im Jahre 1773. Damals habe eine „kulturelle, politische und sogar religiöse Mentalität" im Orden Einzug gehalten, die der allgemeinen „Kultur der Restauration" entsprach. Erst anderthalb Jh.e später sei diese auf der 31. Generalkongregation (1965/66) unter Pedro Arrupe wieder überwunden worden. Diese „vierte Gründung", so O'M., habe „die Gesellschaft über die Barrieren gewisser Positionen hinweg[geführt], auf die sie sich unter den Verhältnissen von 1814 formell oder informell festgelegt hatte" (157).

Der zweite Teil von O'M.s These lautet in Anbetracht all dieser Ab-, Um- und Aufbrüche: „Auch wenn jede Neugründung das Wesen ihrer Identität aus der Vergangenheit übernahm, formte sie das Vergangene zum Teil um oder überholte es." (154) Oder umgekehrt formuliert: In O'M.s Wahrnehmung hielt der Jesuitenorden stets an seiner „wesentlichen Identität" (156) fest. Aus der Vergangenheit heraus, so wird damit klar, betreibt der nordamerikanische Jesuit historisch-theologische Identitätsbildung für Gegenwart und Zukunft seines Ordens. Dieses Anliegen verdichtet sich zuletzt in seinen Schlusssätzen: „Der Gesellschaft Jesu bleibt, wie immer, die Herausforderung, ihre Identität zu wahren, während sie zugleich ihre traditionelle Anpassung an Personen, Orte und Umstände ausschöpft. Es besteht", so O'M. weiter, der damit für einen kurzen Augenblick aus der Rolle des Historikers in die des Propheten schlüpft, „die begründete Hoffnung, diese Identität zu wahren". Denn: „Durch all die Veränderungen hindurch konnten die Jesuiten auf einige große Quellen zurückgreifen, die weiterhin Prüfsteine ihrer Authentizität bleiben. [...] Während jedes dieser Dokumente zu Flexibilität und Anpassung rät, bleiben die sie untermauernden Prinzipien fest und stabil. Sie bilden das Fundament einer Identität, die für einen aufmerksamen Blick in ihren Grundzügen erkennbar bleibt." (157)

Weshalb das ursprünglich in englischer Sprache abgefasste Buch (*The Jesuits*. A History from Ignatius to the Present, Lanham/MD 2014) nicht aus der Originalfassung, sondern nach der französischen Ausgabe (*Une histoire des Jésuites d'Ignace de Loyola à nos jours*, Bruxelles 2014) ins Deutsche übertragen wurde, ist nicht nachzuvollziehen. Die kommentierte anglophone Bibliographie O'M.s ist auf einige wenige Hinweise „[z]um Weiterlesen" abgemagert (161f), die sich zudem auf Quelleneditionen und Sekundärliteratur deutscher Zunge beschränken. Der Vf. selbst aber hatte Glück: Unter den zehn Übersetzungen, die seine wichtige Diss. über die ersten Jesuiten erfahren hat, findet sich gottlob auch eine deutsche.

Münster Gregor Klapczynski

Mühlbauer, Friederike: **Religionskontroversen in der Friedensstadt**. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918. – Göttingen: V&R unipress 2014. 317 S. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 48), geb. € 49,99 ISBN: 978-3-8471-0315-8

Seit dem ausgehenden 20. Jh. hat sich für Osnabrück – wo 1648 (neben Münster) der Westfälische Friede geschlossen wurde und dann bis 1802 die einzigartige Regelung der „Alternativen Sukzession" von katholischen und lutherischen Bischöfen bestand – die Selbstbezeichnung „Friedensstadt" etabliert. Dass dies nicht ein bloßes Label zur Tourismuswerbung ist, zeigt beispielhaft das gute Miteinander der christlichen Konfessionen in Osnabrück, das nicht nur bei besonderen Ereignissen wie dem „Ökumenischen Stadtkirchentag" anlässlich des 350-jährigen Jubiläums des Westfälischen Friedens 1998 oder dem Katholikentag 2008 zum Ausdruck kommt, sondern auch in kontinuierlicher Zusammenarbeit im Rahmen des „Arbeitskreises Christlicher Kirchen in Osnabrück" (ACKOS).

Vor einem Jh. sah es jedoch noch ganz anders aus. Dies zeigt sehr anschaulich die am Institut für Ev. Theol. der Univ. Osnabrück erstellte und für den Druck überarbeitete Diss. von Friederike Mühlbauer über das Verhältnis der Osnabrücker Protestanten und Katholiken im Kaiserreich (1871–1918), das sich in der Tat in den folgenden resümierenden Sätzen der Vf.in zusammenfassen läßt: „Protestanten wie Katholiken erkannten damals die Chancen nicht, die ihnen in dieser konfessionell so besonderen Stadt gegeben waren. Konfrontation, nicht Kooperation stand auf der Tagesordnung." (302) Einer instruktiven Einleitung, die über die Ziele der detailliert gegliederten Arbeit (14), die getätigte Quellenrecherche und den Forschungsstand Auskunft gibt, folgt ein kurzer, durchaus ansprechender Überblick zu „Politik, Kirche und Gesellschaft im 19. Jahrhundert" (19–30), der allerdings ausschließlich auf Lehrbüchern und Fachlexika basiert, während die Forschungsliteratur (darunter die ergiebigen Studien Thomas Nipperdeys) ungenutzt bleibt. Gar nicht angängig ist es, Sperrungen in Originalzitaten prinzipiell wegzulassen (vgl. 16), können diese von den jeweiligen Vf.n mit Bedacht verwendeten Hervorhebungen doch durch Kursivsetzung auf einfache Weise kenntlich gemacht werden.

Zum eigentlichen Thema führt sodann das zweite Kap. über „Konfession und Gesellschaft Osnabrücks im 19. und 20. Jahrhundert" hin (31–51), in dem das Beispiel des Bestattungswesens zeigt, dass es trotz des problematischen Verhältnisses zwischen katholischen und evangelischen Christen doch pragmatische Lösungen geben konnte. Leider wird in diesem Kap. die auch zahlenmäßig bedeutende reformierte Gemeinde Osnabrücks nicht eigens vorgestellt, sondern nur pauschal von „den Protestanten" gesprochen.

Im Mittelpunkt der nur durch zwei Schwarz-Weiß-Abbildungen illustrierten Untersuchung stehen die im dritten Abschnitt ausführlich behandelten konfessionsgeschichtlich relevanten Ereignisse in den Jahrzehnten des Kaiserreichs (53–265), beginnend mit den durch den liberalen Osnabrücker Stadtsuperintendenten Bernhard Heinrich Spiegel (1826–1895) mutwillig vom Zaun gebrochenen Jesuitenkontroversen (1878–1881), die sich letztlich gegen den katholischen Ultramontanismus und das römische Papsttum richteten, gab es doch im Deutschen Reich seit 1872 (Kulturkampf!) und in Osnabrück selbst schon seit 1783 keine Jesuiten mehr.

Als zweites Ereignis schildert M. minutiös die Osnabrücker Gedenkfeier zum 400. Geburtstag Martin Luthers im November 1883, die auf Anordnung Kaiser Wilhelms I. überall im Deutschen Reich feierlich begangen wurde und auch in der Hasestadt mit der damals üblichen Polemik, aber ohne Ausschreitungen vonstatten ging. Unnötige antikatholische Polemik bringt die Vf.in auf S. 153 selbst ins Spiel, wenn sie, um Luther gegen (heutige?) Vorwürfe zu verteidigen, er sei ein „sittenloser Rebell", dem Papsttum nicht nur Sitten-, sondern auch Gewissenlosigkeit vorwirft, die sich u. a. in der Etablierung als weltliche Macht und im Aufruf zu Kreuzzügen zeige (!), und sich dabei im wesentlichen nur auf das schon 1989 erschienene, tendenziöse Buch *Gottes erste Diener* des Ethikers Peter de Rosa stützt (hierzu Georg Denzler: „Verzerrte Geschichte. Zu Peter de Rosas Pamphlet über die Päpste", in: *Christ in der Gegenwart* 41 [1989], 246). Darin, dass der Beginn der Papstgeschichte aus heutiger kirchenhistorischer Sicht schwerlich bei Petrus anzusetzen ist, wird man M. sicher beipflichten, dass sie aber erst mit Gregor d. Gr. (590–604) anhebe, ist ebenso sicher nicht haltbar. Hier ist an Stephan I. (254–257), spätestens aber an Leo d. Gr. (440–461) zu denken.

Sehr ausführlich geht die Vf.in, für die anscheinend nur die Altkatholiken „den rechten Katholizismus" repräsentieren (21, Anm. 5), im nächsten Punkt auf den Osnabrücker Katholikentag vom 25.–29. August 1901 und sein unerfreuliches Nachspiel ein. Die Rede des einflussreichen Heilbronner Zentrumsabgeordneten Adolf Gröber (1854–1919), der einerseits die katholische Kirche als die einzig wahre apostrophierte und andererseits Kritik an der Reformation und an den Aktivitäten der Protestanten seit dem Kulturkampf übte, löste nämlich nach dem recht einvernehmlich verlaufenen Katholikentag scharfe Reaktionen der drei evangelischen Kirchengemeinden Osnabrücks und ihrer Pastoren aus und führten am 10. September 1901 zu einer großen Protestversammlung, bei der besonders der liberale Theologe und streitbare Pastor von St. Marien, August Pfannkuche (1870–1929), Schärfe in die Debatte brachte. Obwohl katholischerseits keine Replik erfolgte, blieb die konfessionelle Lage in Osnabrück, das um 1900 etwa 66 % Protestanten aufwies, in der folgenden Zeit angespannt.

Der anschließende kurze Unterpunkt ist dem 400. Reformationsjubiläum im Herbst 1917 gewidmet, bei dem die politischen und individuellen Bedrängnisse am Ende des Ersten Weltkrieges zu einer gewissen Entschärfung der konfessionellen Auseinandersetzungen führten. Etwas in der Luft hängen der nun folgende Exkurs, der unter der Überschrift „Deutsch-Christentum und liberale Theologie" Darlegungen zur inneren Zerklüftung des damaligen deutschen Protestantismus und zum evangelischen Liberalismus in Osnabrück bietet, und der samt Fußnoten nur eineinhalb Seiten füllende Kurzbeitrag über katholische Prozessionen und Wallfahrten, welcher insbes. von der Marienwallfahrt Telgte handelt.

Das vierte Kap., überschrieben mit „Fragen zur konfessionellen Koexistenz" (267–291), erörtert namentlich die Mischehen und die Krankenpflege und damit Bereiche, in denen es immer wieder Konflikte und menschlich schwierige Situationen gab. Interessant ist, dass in der Zeit um und nach 1800 im osnabrückischen Kirchspiel Belm, das Jürgen Schlumbohm näher untersucht hat, bei Hochzeiten von Paaren unterschiedlicher Konfession etwa die Hälfte der Bräute schwanger war, während es bei katholischen bzw. lutherischen Brautleuten „nur" gut 20 % waren. Zeitlich bewegt sich dieses Kap. allerdings vor dem dritten Kap. (und außerhalb des eigentlichen Untersuchungszeitraums), sodass eine frühere Positionierung ratsam gewesen wäre. Merkwürdig muten auch die zwei sehr kurzen Kap. V und VI an (293–296 bzw. 297–302), die besser zu einem einzigen Punkt „Fazit" zusammengezogen worden wären. Sehr schade ist schließlich, dass ein Register fehlt.

Trotz der überflüssigen antikatholischen Spitzen (die die Gutachter offenbar nicht gestört haben) und der genannten Defizite in der Aufbereitung und Strukturierung des Stoffes gewährt die v. a. aus zahlreichen gedruckten Quellen der Bibliotheken und Archive Osnabrücks schöpfende Studie aufs Ganze gesehen einen wesentlich detaillierteren Einblick in die Mentalitäts-, Frömmigkeits- und Konfessionsgeschichte

der Stadt Osnabrück im späten 19. und frühen 20. Jh., als er bisher möglich war.

Osnabrück Manfred Eder

Faggioli, Massimo: **Sorting out Catholicism**. A Brief History of the New Ecclesial Movements. – Collegeville/MN: Liturgical Press 2014. (XIII) 229 S., brosch. $ 19,95 ISBN: 978–0–8146–8305–7

Massimo Faggioli, Prof. an der Univ. of St. Thomas in St. Paul (Minnesota), gehört zu den scharfsinnigsten Beobachtern der katholischen Szene. Als Schüler Giuseppe Alberigos ist ihm das Erbe des Zweiten Vatikanums ein besonderes Anliegen. Unter dieser Brille beobachtet er auch die Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche und ordnet sie in die kirchenpolitischen Strömungen ein.

Im ersten Teil seiner Studie (3–144) legt F. in acht Schritten eine Geschichte der Bewegungen in der Katholischen Kirche dar. Die Movimenti seien bislang nur unzureichend zum Gegenstand historischer Auseinandersetzungen geworden (3–16), obwohl nach dem Ende der konstantinischen Ära das Christentum selbst wieder Bewegungscharakter angenommen habe. Es gelte jedoch, eine Geschichte zu schreiben, die jenseits von Gründungsmythen und Lobbyarbeit liege. In der Forschung (17–29) wurden Bewegungen unterschiedlich benannt, entweder als religiöse Kulte, als neue religiöse Bewegungen oder als kirchliche Bewegungen, bisweilen auch als Sekten. F. sieht die Ursprünge der Bewegungen um die Wende vom 19. zum 20. Jh. (30–44). Bei aller Förderung der sozialen Frage betonten die Päpste v. a. die vertikale Dimension und lehnten eine politische Betätigung von Katholiken ab. Katholische Organisationen, v. a. in Frankreich und Italien, wurden von den Päpsten akzeptiert, solange sie kontrollierbar waren. Das war allerdings bei den intellektuellen Reformbewegungen der Zwischenkriegszeit nicht der Fall (45–60). Das Gegenmodell forderte Pius XI. mit der Katholischen Aktion ein. F. ordnet in diesen Kontext die Entstehung von Bewegungen ein, die aus Spanien stammten und der Idee der „reconquista", der Rückeroberung katholischen Terrains, verpflichtet waren: Opus Dei, Legionäre Christi und Cursillos de Cristiandad.

Das Zweite Vatikanum (61–81) förderte die Bewegungen implizit, strukturell jedoch eher eine Form der Katholischen Aktion, die nicht unbedingt diesen Namen tragen sollte. Doch im Umfeld des Konzils und danach kam es zu einem Aufbruch der Bewegungen durch die offizielle Anerkennung mehrerer von ihnen durch Papst Paul VI. (Fokolare, Schönstatt, Neokatechumenaler Weg, Legionäre Christi). Die Movimenti (82–103) sahen sich gefördert durch die Wiedereinführung des Katechumenats bei der Erwachsenentaufe, die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* und die Etablierung eines Päpstlichen Rates für die Laien. In Italien wurde durch die Förderung der Bewegung Luigi Giussanis Comunione e liberazione der Abschied von der unpolitischen Katholischen Aktion vollzogen. F. bezeichnet Paul VI. als den letzten Papst der Katholischen Aktion.

Johannes Paul II. (104–126), so die These des Vf.s, sah sein ganzes Pontifikat als Bewegung. Er vollzog die juristische Eingliederung in die Kirche, gab den Movimenti die Möglichkeit zur Errichtung von Priesterseminaren zur Ausbildung des eigenen Nachwuchses, setzte sich über Warnungen einflussreicher Kardinäle vor „parallelen Kirchen" hinweg, lud zu Massenkongressen nach Rom ein, bei denen er seine Sympathien deutlich zum Ausdruck brachte. Gleichzeitig lassen sich nach F. klerikale Tendenzen in den Bewegungen feststellen. Benedikt XVI. (127–144) führte die Linie seines Vorgängers weiter fort. Allerdings legte er strengere Kriterien an, was sich an den Auflagen bzgl. der Eigenliturgien des Neokatechumenalen Wegs und der Absetzung des Gründers der Legionäre Christi, Marcial Maciel, wegen seines Doppellebens zeigte. Papst Franziskus bleibt in der Linie der Kontinuität, betont allerdings stärker als sein Vorgänger die Einheit der Kirche gegenüber der Partikularität der Bewegungen.

Im zweiten Teil seiner Studie (147–214) geht F. auf einige Probleme ein, die sich aus seiner Beurteilung für die Bewegungen ergeben. Zunächst (147–157) beobachtet er einen Wandel von ursprünglich als Laiengruppen gegründeten Kreisen zu Gruppen, die eine Vielzahl von Berufungen in sich einschließen. Damit stellt sich die Frage nach der Ausbildung von Priestern für die Bewegungen. F. illustriert die Spannung am Beispiel der Seminare des Neokatechumenats, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass Johannes Paul II. das Diözesanseminar als den normalen Weg zum Priestertum bezeichnet und auch Papst Franziskus auf die Communio in den Teilkirchen hingewiesen hatte.

In einem zweiten Problemfeld (158–179) analysiert F. die Beziehung der Bewegungen zur Moderne und zur Welt. In der vierten Phase nach der Reaktion auf die soziale Frage, der Katholischen Aktion und der Konzilsperiode differenziert F. seit den 1980er-Jahren die Movimenti in solche, die den päpstlichen Anliegen ad extra, v. a. mit Bezug auf den interreligiösen Dialog, folgen, und solche, die einer Weltanschauung der christlichen Rückeroberung mit einer apologetischen Neukonfessionalisierung folgen. F. konstatiert eine Zurückweisung aktueller „loci theologici", nämlich der missionarischen Ausbreitung, des Pluralismus, der Ökumene und des Laienapostolats. Er verdeutlicht diese These im Blick auf Inklusion und Exklusion (180–195). Die Movimenti hätten die Kirche pluraler und weniger pluralistisch gemacht. Auf lokaler Ebene komme es bisweilen zu Konflikten zwischen Christen, die einer Bewegung angehörten, und solchen, die „nur" gewöhnliche Katholiken seien. Auf universalkirchlicher Ebene hätten sich die Movimenti eingerichtet und ihren Einfluss auf die Institutionen ausgedehnt.

F. beschließt (196–214) seine Studie mit einem Plädoyer für eine Balance zwischen den verschiedenen Typen von Bewegungen, die er in vier Formen einteilt: Assoziationen mit einem hohen Grad an Institutionalisierung und Autonomie; Bewegungen mit Verbindungen zu antiliberaler und antikommunistischer Kultur; Bewegungen des spirituell-charismatischen Typs; spirituelle Eliten, welche die Tradition des Christentums aufnehmen und den ökumenischen Geist pflegen.

F.s Studie ist ein wichtiger Beitrag zur Unterscheidung der Geister. Bei aller immer wieder spürbaren Sympathie für die Bewegungen sieht er doch klar die Gefahren. Sein Background ist das Zweite Vatikanische Konzil. Dessen offenen Geist möchte er der Kirche der Gegenwart bewahren. Dazu dient der Rückgriff auf den Reichtum der christlichen Tradition ebenso wie die Zeitgenossenschaft der Kirche. Sein Unterscheidungskriterium gegenüber den Movimenti liegt genau darin: Sind die Bewegungen in ihrer Spiritualität und in ihrer Gesellschaftsanalyse weit genug, um ihren Dienst an der Kirche sowohl auf lokaler wie universaler Ebene vollziehen zu können? So sind seine Beobachtungen, obwohl sie weitgehend aus der italienischen, nordamerikanischen und spanischen Perspektive gemacht werden, auch für die mitteleuropäische Kirche bedenkenswert.

Vallendar Joachim Schmiedl

Weiss, Otto: **Kulturkatholizismus**. Katholiken auf dem Weg in die Deutsche Kultur. 1900–1933. – Regensburg: Pustet 2014. 312 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2615–1

Die Erforschung des Katholizismus im ersten Drittel des 20. Jh.s hat in diesem Buch ein Standardwerk durch den bekannten Philologen und Historiker Otto Weiss erhalten. Mehrfach hat der Vf. über Kulturkatholizismus, Rechtskatholizismus, Modernismus und Antimodernismus geschrieben.

Im überwiegend protestantisch geprägten deutschen Kaiserreich hatten die als ultramontan geltenden Katholiken in Wissenschaft, Literatur und Kunst Nachholbedarf im Blick auf die „deutsche Nationalkultur". Für die katholischen Intellektuellen der Jahrhundertwende war das Wort „Kultur" zentral. Vielen galt die katholische Kultur als die „wahre Kultur", der sie die protestantisch „neuzeitliche Kultur" gegenüberstellten. Auch innerhalb des Katholizismus kam es zu heftigen Kontroversen. Diese wurden in Zeitschriften wie *Hochland* unter der Leitung Karl Muths und in der von Josef Eberle herausgegebenen Zeitschrift *Schönere Zukunft* ausgetragen.

W. zeichnet den Weg der katholischen Intellektuellen in die deutsche Kultur von der Jahrhundertwende bis zum Beginn des Dritten Reichs nach und stellt Portraits zahlreicher Protagonisten und Wortführer vor. Die Katholiken suchten nach dem Kulturkampf einen Weg aus der konstatierten Ghettosituation. Die Inferiorität der „katholischen Literatur" war von der kirchlichen Autorität mit verursacht, die streng über Glaube und Sitte wachte und manches Buch auf den Index setzte (25f).

Die Untersuchung beginnt mit der Krise im „fin de siècle" und reicht bis zur nächsten Krise der „Neuen Zeit", der „Neuen Ordnung" zu Beginn der NS-Herrschaft. Der „katholischen Literatur" kommt eine herausragende Rolle innerhalb der „katholischen Kultur" zu. So wollte Karl Muth im 1903 gegründeten *Hochland* Katholische Kirche und Zeitkultur zur Wiederbegegnung führen (106–109).

Zahlreiche Zeitschriften werden einbezogen und analysiert: *Das Heilige Feuer, Vom frohen Leben, Die Seele, Schildgenossen, Neuland, Abendland, Der Brenner, Friedenswarte* und *Der Friedenskämpfer, Gelbe Hefte*, einige führten direkt in den Nationalsozialismus.

Sowohl die *Historisch-politischen Blätter* wie auch die *Stimmen aus Maria Laach* (später *Stimmen der Zeit*) bemühten sich, den Unterschied zwischen katholischer und moderner Kultur herauszustellen. Zahlreiche katholische Akademiker suchten die Begegnung mit der modernen Kultur, wie Albert Erhard mit seinem Buch *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*.

Die Görres-Gesellschaft grenzte sich gegen den Katholischen Akademikerverband ab, in Österreich war es die Leo-Gesellschaft. Die Görres-Gesellschaft vertrat die Freiheit der Forschung und Wissenschaft sowie die Ausbildung der Theologen an den Univ.en (38f). Gleichzeitig forderte Papst Pius X. im Modernismusstreit konservative strengkirchliche Überwachung und die Unterordnung der Wissenschaftler unter das kirchliche Lehramt (42). Die Görres-Gesellschaft hat sich als Plattform für katholische Wissenschaftler gesehen, dem Akademikerverband wurde die religiöse Betreuung der Gebildeten zugewiesen, der trotz des Aufschwungs und Blüte als „Bewahrer des bewährten Alten" eingeschätzt wird (161). So betrieb der Akademikerverband die Errichtung einer Kath. Univ. in Salzburg (die Salzburger Hochschulwochen sind bis heute ein Erfolg), während die Görres-Gesellschaft die Katholiken an Staatsuniversitäten stützte (165).

In der Literatur wurden Prinzipien der Kunst eingefordert, die nicht mit Frömmigkeit zu verwechseln seien. Namen wie „Veremundus"-Karl Muth riefen Gegner wie Albert Maria Weiss auf den Plan, erst recht die Gründung der Zeitschrift *Hochland* 1903, die zugleich katholisch *und* deutsch sein wollte (48). Mit dem von Richard Kralik 1905 gegründeten Gralsbund wurde ein Kulturprogramm der Romantik propagiert, was zur Trennung vom *Hochland* führte und 1906 die Gegengründung *Der Gral* (54f) brachte, die antimodernistisch, mit katholisch-nationaler Literatur den Weg zum Nationalsozialismus ebnete. Der „katholische

Literaturstreit" war eine Auseinandersetzung zwischen Kralik und Muth und Autoren der jeweiligen Zeitschriften. Dass Enrica von Handel-Mazzettis Roman *Jesse und Maria* nicht auf dem Index kam, ging auf ihre Unterwerfung unter päpstliche Verlautbarungen zurück (60), während Antonio Fogazzaros Roman *Il Santo* indiziert wurde. Das Indexurteil über *Hochland* wurde mit Hilfe des Münchner Nuntius Frühwirth nicht veröffentlicht (62). Muth vertrat nach dem Erlebnis des Kulturkampfes einen „Kultur-Nationalismus" (70). Im Krieg war auch *Hochland* der Kriegsbegeisterung gefolgt, die nach der Friedensinitiative Papst Benedikts XV. zugunsten der Idee eines christlichen Friedens wich (74).

Der 1912 gegründete Katholische Akademikerverband kam zunehmend verkirchlicht in der vom Episkopat gelenkten „Katholischen Aktion" an (82). Die „liturgische Bewegung", getragen von Abt Ildefons Herwegen, Odo Casel, die in Österreich Pius Parsch in Klosterneuburg prägte, wird teils als Flucht aus der deutschen Kultur der Zeit gesehen (84).

Die Jugendbewegung in Deutschland mündete in mehreren Bünden wie Wandervögel, Quickborn mit striktem Gehorsamsprinzip (87), dann Neudeutschland und in Österreich das von Michael Pfliegler gegründete Neuland mit Bekenntnis zur deutschen Nation (89) und wie im Reichsbund mit einem „ausgeprägten Antisemitismus" (90).

Mit dem Ersten Weltkrieg sind die Katholiken als gute Patrioten in Deutschland angekommen. Nach den römischen Maßnahmen gegen den „Modernismus" und seine Reformansätze wandte sich der Katholizismus in Deutschland von demokratischen Tendenzen zur Autoritätshörigkeit gegenüber Staat und Kirche (93).

Der Theologe Erich Przywara prägte den Begriff „Sieg-Katholizismus" (96), was wenig Raum für die Ökumene ließ, nur Max Josef Metzger sei dafür genannt. Gegen Ökumene trat der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs hervor (161). Das Autoritätsprinzip als Idee näherte sich der neuen Reichsideologie bzw. Reichstheologie (162).

Mit der „Wende zum Objekt" als Überwindung des „Geistes der Neuzeit" sah Romano Guardini Gehorsam gegen das Sein Gottes, wie es die Kirche vertrat, gefordert (99) und näherte sich damit einem wie immer gearteten Führer (153). Die *Rhein-Mainische Volkszeitung* in Köln und das katholische *Hochland* in München vertraten unterschiedliche Positionen. So bekannte sich beim Münchener Katholikentag 1922 Kardinal Faulhaber zur Monarchie während der Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer die „toten Äste der Monarchien zu Recht weggeblasen" (104) sah.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde von Peter Wust Wien als Zentrum katholischer deutscher Kultur gesehen, wo die von Joseph Eberle herausgegebene Zeitschrift *Schönere Zukunft* einen berufsständisch gegliederten Staat nach Othmar Spann (118) präferierte.

Schonungslos wird der „katholische Zugang zum Nationalsozialismus" dargestellt. Nachdem Hitler in seiner Regierungserklärung am 23. März 1933 die Weitergeltung der Länderkonkordate erklärte, schrieb Kardinal Faulhaber begeistert an Hitler (229f).

Die deutsche Jugendbewegung wirkte auch nach Österreich im Bund *Neuland* mit ihren „Führern" Michael Pfliegler und Anton Böhm, der auf dem gesamtdeutschen Katholikentag im September 1933 mit deutschnationaler Gesinnung auftrat (243). Pfliegler lobte den „Anschluss" 1938 als „Gewinn für die österreichischen und deutschen Katholiken" (244).

Über viele Zitate von den Autoren dürften manche heute entsetzt sein, sie tragen aber viel zum Verständnis der Entwicklung bei. Gehorsam, Hierarchie und Ablehnung demokratischer Ideen und Entwicklungen mit Antisemitismus verbunden, hatten zu wenig Kraft gegen die Ideologie des Dritten Reiches, ja förderten diese teils noch. Der Kampf für Gehorsam und Pflichterfüllung gegen autonome Lebensgestaltung und freies Denken führten in den Nationalsozialismus und Faschismus.

W. hat in diesem Buch ein eindrucksvolles Gesamtbild einer Epoche mit Originaltexten und ausgewogenem Urteil vorgelegt – es ist eine reichhaltige Fundgrube.

Graz Rudolf K. Höfer

Jovanović, Zoran M. (Text) / **Brujić**, Dragan (Karten): **Beogradska nadbiskupija i njeno okruženje u vremenu i prostoru**. – Belgrad: Beogradska nadbiskupija 2014. 223 S., brosch. ISBN: 978–86–89179–07–1

Jovanović, Zoran M.: **Istorija župe Uznesenja Bl. Dj. Marije – od „francuske crkve" do katedralne župe**. – Belgrad: Beogradska nadbiskupija 2014. 265 S. brosch. ISBN: 978–86–89179–06–4

Im Jahr 1914 wurde zwischen dem Königreich Serbien und dem Heiligen Stuhl ein Konkordat geschlossen, in dessen Folge – verzögert durch den Ersten Weltkrieg – 1924 das katholische Bistum Belgrad zum Erzbistum erhoben und nach langjähriger Vakanz wieder mit einem Oberhirten besetzt wurde. Die über 90 Jahre, die seither vergangen sind, waren für die Katholiken in Serbien oft schwierig: Im Königreich Jugoslawien waren sie zwar offiziell geduldet, stellten aber nur eine kleine Minderheit dar, zumeist Kroaten, Ungarn und Slowenen, aber auch Deutsche. Der Zweite Weltkrieg, in dem Serbien unter deutscher Militärverwaltung war, unterbrach die Verbindungen zu den vorwiegend katholischen Regionen Jugoslawiens. Im kommunistischen Staat war jede kirchliche Tätigkeit streng reglementiert. Der Zerfall des Vielvölkerstaates ging mit einem blutigen Krieg einher, in dem die Katholiken in Serbien häufig als Vertreter des Kriegsgegners gesehen wurden. Die vielfachen Grenzänderungen der letzten Jahrzehnte schließlich wirkten sich auch auf die kirchlichen Grenzen aus.

In einer Zeit, in der es Grund gibt, auf bessere Beziehungen zwischen den Kirchen in der Region und auf stabilere Verhältnisse auch für die katholische Kirche zu hoffen, hat das Erzbistum Belgrad sein neunzigjähriges Bestehen gefeiert und aus diesem Anlass zwei Publikationen veranlasst, die sich mit der Geschichte des Bistums und der seiner Kathedrale befassen.

Der Band zur Bistumsgeschichte ist eine konzise Darstellung der historischen Ereignisse und Entwicklungen von den Anfängen des Christentums in der Region bis in die Gegenwart. Der Vf., ein Kunsthistoriker, der bereits durch mehrere Arbeiten zur Geschichte der katholischen Kirche in Serbien hervorgetreten ist, bereitet hier in gut verständlicher Form auf, wie sich das Christentum in der Region entwickelt hat. Kaiser Konstantin I., der in Naissus (heute Niš) geboren wurde, also auf dem Territorium des heutigen Erzbistums, wird besondere Aufmerksamkeit zuteil. Dem Band sind zahlreiche Illustrationen, v. a. aber viele eindrucksvolle Karten beigegeben, die die Religionsgeschichte des gesamten Balkans darstellen. Dabei werden auch viele Einzelaspekte erfasst: die Geschichte der Orden (und der heutige Stand der Ordensniederlassungen), die Heiligen und Seligen des Bistums, die Verflechtung zwischen politischer Geschichte und Kirchengeschichte, die Oberhirten etc. Der Vf. widmet auch einige größere Exkurse der Serbischen Orthodoxen Kirche, die ja die Mehrheitskirche im Lande ist. Die letzten Teile stellen die gegenwärtige Lage dar: Die einzelnen Gemeinden und Kirchen werden ebenso vorgestellt wie etwa die religiöse Situation in den Nachbarländern. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Register beschließen den Band.

Dem Vf. ist es mit seiner Darstellung gelungen, die Geschichte der katholischen Kirche in Serbien weder als Triumph- noch als Leidensgeschichte aufzuzeigen, sondern in ihrer ganzen Ambivalenz; ihr Bestehen war immer von den geschichtlichen und politischen Ereignissen und Entwicklungen abhängig, die bekanntlich auf dem Balkan oft besonders unruhig waren. Durch die Einbindung in die weiteren Kontexte ergibt sich eine Geschichte der katholischen Kirche in der Region, in der sie nicht einfach als Größe für sich verstanden wird, sondern als mit der Geschichte des Christentums und der Menschen des Balkans verflochten. Der Titel des Buches – *Das Erzbistum Belgrad und seine Umgebung in Zeit und Raum* – macht das besonders deutlich.

Der zweite anzuzeigende Band desselben Vf.s befasst sich mit der heutigen Kathedrale des Erzbistums, die im Volksmund als „französische Kirche" bekannt war und noch ist. Der Name bezieht sich auf die französischen Assumptionisten, die seit 1924 in Belgrad weilten – sie wurden vom ersten Erzbischof angesichts des Priestermangels eingeladen, und ihnen wurde ein Gelände zugeteilt, auf dem sie eine Kirche und ein Kloster bauen konnten; außerdem wirkte in der Zwischenkriegszeit dort auch äußerst erfolgreich eine Schule. 1927 wurde die Pfarrei kanonisch errichtet. Eine provisorische Kirche sollte durch einen Neubau ersetzt werden, doch verhinderten der Krieg und das sich anschließende kommunistische Regime die Fortsetzung des angefangenen Baus. 1946 musste der französische Pfarrer die Gemeinde einem einheimischen Priester übergeben. Erst 1982 wurde der angefangene Bau der Kirche zurückgegeben, und die Arbeiten konnten fortgesetzt werden; 1988 schließlich wurde die nun fertiggestellte und geweihte Kirche zur Kathedrale des Erzbistums erhoben. Der Band enthält auch eine kurze Chronologie der Pfarrer und Details aus dem Leben der Kathedralgemeinde. Ausführliche Zusammenfassungen in französischer, englischer, deutscher und italienischer Sprache sowie eine Literaturverzeichnis und ein Register schließen sich an.

Beide Publikationen gehen auf die Initiative des jetzigen Erzbischofs Stanislav Hočevar zurück. Sie sind Ausdruck des Bemühens, die katholische Kirche als zu Serbien gehörende Minderheitskirche zu verankern. Das zeigt auch die Tatsache, dass beide Bücher in serbischer Sprache verfasst sind – der Unterschied zum Kroatischen ist nur gering, aber es war immer ein Politikum, welche Sprache die katholische Kirche in Belgrad verwendet hat. Somit sind beide Bücher nicht nur informativ für jede/n, der oder die etwas über die wenig bekannte katholische Kirchengeschichte Serbiens wissen will, sondern geben auch Hoffnung für eine bessere Zukunft der katholischen Kirche in dieser Region, die historisch so viele Probleme zu durchleben hatte.

Münster Thomas Bremer

Theologiegeschichte

Ein Heiliger unterwegs in Europa. Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk (1014–2014), hg. v. Meta Niederkorn-Bruck. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2014. 528 S., geb. € 49,00 ISBN: 978–3–205–79556–8

Der zu besprechende Band beinhaltet Beiträge einer Tagung, die vom 11. bis zum 14. Oktober 2012 im Kloster Melk durchgeführt wurde.

Anlass der Veranstaltung war das Gedenken an die Ermordung jenes im Zentrum stehenden Protagonisten Koloman vor 1000 Jahren nahe Stockerau im heutigen Niederösterreich. Koloman, wohl ein irischer Pilger, der sich auf dem Weg nach Jerusalem befunden haben soll, wurde im damaligen Grenzgebiet zwischen Bayern und Mähren von Einheimischen ermordet, die ihn für einen Spion hielten. Bischof Thietmar von Merseburg, in dessen Chronik sich zum Jahre 1017 der älteste Hinweis auf diesen Koloman und sein tragisches Schicksal findet, berichtet von anschließenden Wundern, die nicht nur die Unschuld des Ermordeten bewiesen, sondern zugleich auch seine Heiligkeit bestätigten. Markgraf Heinrich I., der Herr des Landes, ließ, Thietmar zufolge, den so als Märtyrer erkannten Koloman daraufhin nach Melk überführen und bestatten. Er wurde dort rasch zu einem der zentralen Heiligen jener Territorien, aus denen sich Österreich entwickeln sollte: Patron nicht nur des nachfolgend am Begräbnisort gegründeten Benediktinerklosters, sondern zwischenzeitlich sogar des Landes. Nach Auskunft der Melker Annalen und regionaler Überlieferung fand die Translation aber bereits 1014 statt, das Martyrium selbst im Jahre 1012. Wie bereits dem Titel des Bandes zu entnehmen ist, hält die Hg.in das Jahr 1014 für wahrscheinlicher als jenes, das zeitnah von Thietmar gegeben wurde. *Andreas Bihrer* weist in seinem lesenswerten Beitrag über „Heilige und Helden in der Chronik Thietmars von Merseburg" zu Recht darauf hin, dass hierüber wohl nie Sicherheit gewonnen werden könne (113). Zumindest aber konnte man so, statt noch bis 2017 warten zu müssen, das Jahr 2014 als Gelegenheit fassen, um die Beiträge der genannten Tagung zu veröffentlichen.

Der Titel des Bandes greift dabei nicht jenen der Tagung auf, die das Martyrium zum Anlass hatte („Koloman 1012–2012. Unterwegs in Europa – Unterwegs für die Welt"), sondern rückt stattdessen im Untertitel die Verehrung ins Zentrum: „Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk". Ein solches Unterfangen verspricht nicht nur hochinteressante Einsichten in die Verlaufsformen der Verehrung eines Heiligen, sondern ebenso auch die Möglichkeit des diachronen Vergleichs von Kultpraktiken, Heiligkeitsbildern, literarischen Formen und vielem mehr. Und es sind zahlreiche Aufsätze im Band versammelt, die diese Erwartung auf das Beste erfüllen.

David Merlins Beitrag über „Die einstimmigen liturgischen Gesänge zu Ehren des heiligen Koloman. Kompositionsoriginalität und schriftliche Überlieferung (11.–16. Jh.)", in dem er sich den musikalischen Aspekten des Koloman-Kultes in Melk widmet, oder der von *Christine Glassner* über „Literarische Transformationen des Heiligen. Die mittelalterlichen Legenden von Coloman", in dem sie die Erzählformen von der Heiligkeit des Kolomans in den Blick nimmt, vermögen dem Leser faszinierende Einblicke in Formen und Entwicklungslinien der Heiligenverehrung über größere Zeiträume zu geben. *Gottfried Glassner* („Koloman und Melk. Eine ‚Beziehungsgeschichte' zwischen Aufbruch und Ankunft") und *Werner Telesko* („Der Koloman-Altar in der Stiftskirche Melk") untersuchen wichtige Zeugnisse der Koloman-Verehrung in Melk z. Z. des Barocks und damit in einer für das Stift bis heute prägenden Zeit; *Alois Schmidt* widmet seinen Beitrag der Präsenz und Verehrung Kolomans im benachbarten Bayern. *Elisabeth Klecker* wiederum beschäftigt sich mit dem Phänomen humanistischer Hagiographie am Beispiel Kolomans und deren Niederschlag im Druck, *Edeltraud Ambros* mit seiner Präsenz in „Volksfrömmigkeit" und regionalem Brauchtum bis hinein in die Gegenwart.

Diese Beiträge, die das Thema des Bandes facettenreich und auf hohem Niveau in den Blick nehmen, repräsentieren jedoch nur eine Hälfte des Bandes; neben ihnen sind ebenso viele versammelt, die auf den Gegenstand der Koloman-Verehrung – wenn überhaupt – nur in Nebensätzen zu sprechen kommen. Nicht wenige dieser Aufsätze hätten ohne jede Veränderung auch andernorts erscheinen können, ohne dass an diesem anderen Ort ein Registereintrag „Koloman" nötig geworden wäre. Damit soll nicht der wissenschaftliche Wert dieser Beiträge in Abrede gestellt werden, die von Ausnahmen abgesehen durchweg lesenswert sind. Es darf allerdings bezweifelt werden, dass sie in diesem Band ihren angemessenen Platz gefunden haben.

Hinzu kommt jedoch noch eine gewisse Unübersichtlichkeit des Inhalts, die durch den Verzicht auf jede Binnengliederung des Bandes noch verstärkt wird. Vielleicht hätte bereits die Gliederung nach thematischen Sektionen hier etwas Ordnung stiften können. Die gewählte Reihenfolge der Beiträge hat sich dem Rez.en in ihrer inneren Logik jedenfalls nicht erschlossen. Auch sonst wäre ein mutigeres Eingreifen der Redaktion durchaus wünschenswert gewesen: Weshalb im Titel von Christine Glassners Beitrag der Name „Koloman" anders als sonst mit „C" geschrieben wurde, leuchtete nicht ein. Nicht einsichtig war zudem, warum drei Aufsätze zusätzlich zu den in den Anmerkungen bereits vollständig gegebenen bibliographischen Angaben noch ein Literaturverzeichnis enthalten, zumal von diesen drei Beiträgen zwei nur die bereits aus den Fußnoten bekannten Angaben wiederholen (Fischer, Ambros) und im dritten eine große Zahl an Titeln gelistet wird, von denen unklar bleibt, wofür sie stehen (Grünbart). Am bedauerlichsten erscheint aber der Verzicht auf Querverweise, die Bezüge zwischen den verschiedenen Beiträgen herstellen oder verdeutlichen würden. Da das, was in einem Beitrag nur angerissen wurde, sich zuweilen vertieft in einem anderen findet – verwiesen sei hier nur pars pro toto auf Thietmar von Merseburg und seine Chronik –, wäre ein solches „An-die-Hand-Nehmen" des Lesers sicher nicht unnütz gewesen.

Hiervon abgesehen ist der Ansatz des Bandes aber uneingeschränkt positiv hervorzuheben und zu würdigen: sich nämlich der Verehrung Kolomans über einen Zeitraum von fast 1000 Jahren zu widmen. Solcher diachronen Vergleiche bedarf es mehr, will man tatsächlich die Geschichtlichkeit historischer Phänomene beleuchten. Diesen Versuch unternommen zu haben, ist das Verdienst der Hg.in und ihrer Beiträger.

Dresden Mirko Breitenstein

De Voragine, Jacobus: **Legenda aurea – Goldene Legende**. Legendae sanctorum – Legenden der Heiligen. Lateinisch – Deutsch. 2 Bände, hg. v. Bruno W. Häuptli. – Freiburg: Herder 2014. 2460 S. (Fontes Christiani), Ln. € 228,00 ISBN: 978-3-451-31222-9

Das vorliegende Werk bietet in zwei Bänden auf 2447 Seiten Dünndruckpapier eine kommentierte kritische Edition der *Legenda aurea* und zudem die erste deutsche Übersetzung des vollständigen Textes seit rund 100 Jahren. Durch diese Edition und Übersetzung wird der Zugang zu einem bedeutenden Zeugnis der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte und insbes. zu einer der zentralen Quellen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kunstgeschichte neu eröffnet. Mag diese Sammlung von Legenden aus dem Leben Jesu und von Heiligen für weite Teile der modernen Theologie von untergeordneter Bedeutung (gewesen) sein, so kann sie doch für die Kunstgeschichte des Christentums gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, hat sie doch für die Künstler weitaus mehr Inspirationen bereitgehalten als etwa die biblischen Texte.

Edition und Übersetzung von Bruno W. Häuptli treten an die Stelle der bis heute gebräuchlichen Übersetzung von Richard Benz (zwei Bände, 1917–1921; Volksausgabe zuerst 1925). B. hob in der Einleitung zu seiner Übersetzung die Bedeutung dieser Legendensammlung als Dokument und als Spiegel der mittelalterlichen Religiosität hervor. Dieses Bild versprach seinerzeit, in der breit gefächerten Vielfalt von Heiligenviten und Wundererzählungen eine mythisch-religiöse Schicht gelebter Frömmigkeit unterhalb der monotheistisch fixierten theologischen Lehre sichtbar werden zu lassen, ein Monument des Mittelalters für die Nachkriegszeit des frühen 20. Jh.s, das B. mit dem steinernen Monument der gotischen Kathedrale verglich. Die Anmutung des Mittelalterlichen leitete bei B. noch die Tonlage seiner Übersetzung und sogar die Auswahl der Schrifttype, in denen ein fremdes und zugleich verklärtes Zeitalter der Vergangenheit nachklingen sollte – zur Mahnung und zur Erbauung für die Gegenwart. Mit der jüngeren Forschung ist der Hg. der vorliegenden Edition bemüht, das von B. erfolgreich etablierte Vorurteil zu revidieren, nach dem Jacobus de Voragine – ähnlich den Gebrüdern Grimm – volkstümliche Erzählungen unmittelbar dem Volksmund abgelauscht und das mündlich Tradierte allererst als authentisches Bild mittelalterlicher Frömmigkeit schriftlich festgehalten habe (40).

Vf. der Legendensammlung ist der Dominikanermönch Jacobus de Voragine (oder: Jacopo da Varazze; um 1226/30–1298), Prior in verschiedenen norditalienischen Klöstern, dann Provinzial der Lombardei, schließlich von 1292–1298 Bischof von Genua. Zu seiner Biographie bietet die Einleitung einen konzisen Überblick; die Fertigstellung seiner Legendensammlung datiert H. zwischen 1263 und 1266. Ihr Vf. versah sie ursprünglich mit dem Titel *Legendae sanctorum*. Aber schon für das 13. Jh. ist der Titel *Legenda aurea* bezeugt, was für die rasche Verbreitung und das hohe Ansehen der Sammlung spricht.

Die Legenden sind in 182 Kap. gegliedert, deren Anordnung dem Kirchenjahr folgt. In dessen Gang sind die Zeitalter der Verirrung (3. Teil, Kap. 31–53, von Septuagesima bis Ostern), der Erneuerung (1. Teil, Kap. 1–5, von Advent bis Weihnachten), der Versöhnung (2. Teil, Kap. 6–30, von Weihnachten bis Septuagesima; und 4. Teil, Kap. 54–76, von Ostern bis zur Pfingstoktav) und der Wanderschaft (2. Teil und 5. Teil, Kap. 77–182, von der Pfingstoktav bis zum Advent) integriert, wie Jacobus in seinem Prolog erläutert (72–75). Der Vf. folgt in

diesem Aufbau offensichtlich der *Summa de Ecclesiasticis Officiis* von Johannes Beleth (1160), ersetzt dabei zugleich aber auch das augustinische Dreierschema der Weltzeitalter „ante legem", „sub lege", „sub gratia" durch ein viergliedriges Geschichtsmodell. Neben Johannes Beleth identifiziert die jüngere Forschung eine Reihe weiterer Quellen, v. a. aus dem dominikanischen Bereich, z. B. Jean de Maillys, Bartholomäus von Trient und weitere (14, 39). Die in der *Legenda aurea* entdeckten Zitate sind Legion, und immer noch sind mehr als 100 Zitate nicht definitiv nachgewiesen (40). Die These eines Ur-Legendars wird diskutiert (14, 43), das sich in nicht eindeutig zu rekonstruierenden Schritten erweiterte und das Jacobus schließlich mit der Unterstützung durch ein Redaktorenteam einer abschließenden Bearbeitung unterzog (17).

Es gehört einerseits zu den Grundlagen einer Übersetzung auf der Basis einer kritischen Edition, den Text wie die Übersetzung solcher Idealisierungen wie jener durch B. zu entkleiden. Es gehört andererseits zu den Stärken dieser Edition, die Strukturen des Textes deutlich zu machen, die auch unter den Bedingungen gegenwärtiger religionshistorischer wie theologischer Diskurse den besonderen Charakter dieser Legendensammlung als Manifestation christlicher Religiosität und damit als Quelle theologischer Reflexion zu kennzeichnen vermögen. Diese Strukturen resultieren zum einen aus dem Konzept des Sammelns und zum anderen aus dem Gebrauchszusammenhang des Lesens („Legende").

Jacobus bezeichnet sich selbst als „compilator", worunter nach H. für das 13. Jh. Tätigkeiten des rezeptiven Einsammelns, aber auch der gezielten Auswahl sowie der Zusammenstellung nach eigenen Ordnungsprinzipien bis hin zur eigenständigen Autorenschaft zu verstehen sind (16f). In der Auswahl der Heiligenviten durch Jacobus äußert sich einerseits ein lebhaftes Interesse für die eigene Gegenwart (Franziskus, Dominikus, Elisabeth von Thüringen), auch für italienische Heilige (52); andererseits reicht der Blick von den Quellen der 50er-Jahre des 13. Jh.s bis zu den Kirchenvätern und schließlich bis ins AT zurück (53). Die Auswahl ist frei von jeder Scheu vor apokryphen Überlieferungen, denen teilweise durchaus Authentizität zugesprochen wird (33), die aber auch nach eigenen theologischen und ethischen Kriterien kritisch beurteilt werden (34f). Auch werden die Quellen renommierter Autoren in ihre Bestandteile zerlegt und auf neue Weise zusammengesetzt (55f).

Dieser Prozess der Kompilation mit seinen freien, teilweise poetischen Verfahren wird vorangetrieben von der Funktion, der die Legendensammlung dient: der Lesung in der Liturgie. Die *Legenda aurea* stellt Lesetexte nicht nur für die Gedenktage von 144 Heiligen bereit, sondern auch für 33 kirchliche Hochfeste einschließlich Advent und Fastenzeit; ihre Ordnung orientiert sich am Kirchenjahr, in dessen Ablauf die irdische Heilsgeschichte in vier Epochen eingeschrieben ist. In der liturgischen Markierung dieser beiden miteinander verschränkten Zeitordnungen setzt die *Legenda aurea* Impulse des Gedenkens, der Imagination und der Bedeutungsstiftung, die den Jahreskreis durch den Wechsel von Narrationen und Bildern verlebendigen, in nachdenkenswerter Weise kommentieren und so zu Antriebsfedern kleinerer und weiterer theologischer Reflexionsgänge werden. In ihrem imaginativen Potential erhebt die Kompilation der *Legenda aurea* „einen Wahrheitsanspruch, auch wenn dieser in groteskem Missverhältnis zum Wahrheitsgehalt steht" (27).

Solche theologischen Erkundungsgänge fern aller Nötigung zum umgreifenden systematischen Zusammenhang und ebenso frei von aller absichtsreichen Katechese gewinnen gerade in den gegenwärtigen Zeiten schwindender kirchlicher Bindung, fehlender oder fehlgeleiteter liturgischer Bildung, religiöser Individualisierung und ohnehin ungewisser dogmatischer Orientierung offensichtlich an Attraktivität. So etwa, wenn gerade in einer von Hans Magnus Enzensberger herausgegebenen Reihe (*Die Andere Bibliothek*, Frankfurt a. M.: Eichborn) ein „Immerwährender Heiligenkalender" (von Albert Christian Sellner, 1993) erscheint – dem im Übrigen die *Legenda aurea* als Quelle diente.

Eine auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskurse stehende deutsche Übersetzung der *Legenda aurea* – zumal zusammen mit einem kritisch edierten lateinischen Text – wurde lange vermisst und liegt nun endlich in gründlich erarbeiteter Form vor. Zu wünschen bleibt, dass auch dieser aufwändigen Edition und Übersetzung – ähnlich der von B. – bald eine erschwingliche Ausgabe für jedermanns tägliche Lektüre folgen möge.

Münster Reinhard Hoeps

Nieden, Marcel: **Gerhard Mercator als Theologe**. – Berlin: Duncker & Humblot 2014. 90 S. (Lectiones Inaugurales, 9), kt € 9,90 ISBN: 978–3–428–14109–8

Inwiefern ist der Kartograph und Geograph Gerhard Mercator auch als Theologe zu verstehen? Das ist die Frage, der Marcel Nieden in seiner an der Univ. Duisburg-Essen gehaltenen und für den Druck überarbeiteten Antrittsvorlesung nachgeht. Mit dem Prädikat „Theologe" wurde M. immer wieder belegt. Anlass dazu boten und bieten von biblischer Kenntnis und hohem Sachverstand geprägte theologische Schriften, deren Lektüre indes bis in die jüngste Zeit zu dem merkwürdigen Sachverhalt völlig konträrer Einordnungen der konfessionellen Haltung ihres Vf.s führten. Ohne Zweifel belegen M.s einschlägige Schriften, die er auffälligerweise z. T. nicht in Druck gab, ein starkes religiöses Interesse. Seine Verortung im konfessionellen Spektrum der Zeit aber fällt schwer; ein Phänomen, das, wie N. zu Recht bemerkt, bei Naturwissenschaftlern des ausgehenden 16. Jh.s kein Einzelfall ist. Mit dem komplexen Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft im 16. Jh. stellt sich für N. die Frage nach der Reichweite des Konfessionalisierungsparadigmas, seinen Deutungschancen und -grenzen.

Intention N.s ist es, M. als Theologen zu profilieren. Dazu geht er zunächst biographisch vor, untersucht den theologisch-philosophischen Bildungsweg und konfessionelle Konflikterfahrungen M.s. In einem zweiten Schritt analysiert er einschlägige Schriften M.s, um dessen theologische Position zu konturieren. Von dem so gewonnenen Bild her wirft N. als Ertrag anfragende Überlegungen zum Konfessionalisierungsparadigma auf.

Leitfrage des ersten Schrittes ist, wo und wie M. seine theologischen Erkenntnisse erworben hat. An der durch den Geist der Brüder vom Gemeinsamen Leben geprägten Stadtschule in 's-Hertogenbosch dürften humanistische Überzeugungen und bibelorientierte Frömmigkeit grundgelegt worden sein. Im Artes-Studium in Löwen wurde M. auch mit theologischen Fragen konfrontiert. Einer durch die Diskrepanz zwischen persönlichen, von der Bibel her bestimmten Glaubensüberzeugungen und seinen naturphilosophischen Einsichten evozierten Glaubenskrise begegnete er mit einer Hinwendung zur Esoterik. Der Konflikt mit der Inquisition im Jahre 1544 ist nach N. durch diese Beschäftigung und nicht durch reformatorische Ansichten ausgelöst worden. Auch für den Umzug nach Duisburg 1552 gelte, dass M. nicht als reformatorisch gesinnter Glaubensflüchtling gekommen, wohl aber durch das konziliante konfessionelle Klima im Herzogtum Kleve angezogen worden sei. M.s Zurückhaltung gegenüber konfessionelle Überzeugungen berührenden Fragen führt N. auf die Begegnung mit der Inquisition wie auf den späteren Zusammenstoß mit dem reformierten Glaubensflüchtling Castritius, wohl ein Konflikt mit persönlichem Hintergrund, zurück. Dies bedinge auch den eigentümlich nicht-öffentlichen Charakter seines theologischen Œuvres. Hinzu komme sein Bewusstsein, von Aufträgen abhängig zu sein.

Besonders analysiert N. im zweiten Schritt „‚Die kosmographischen Betrachtungen über die Entstehung der Welt'", eine Kosmologie 1595 posthum herausgegeben, den nicht in Druck gegebenen Römerbrief-Kommentar, entstanden zwischen 1585 und 1590, und zwei Briefe aus der Privatkorrespondenz M.s aus den Jahren 1576 und 1591, in denen er seine Abendmahlsauffassung darlegt. Auf eine nähere Betrachtung der 1592 bzw. bereits 1569 erschienenen Evangelienharmonie verzichtet er. Als charakteristisch für M. stellt N. folgende Theologumena heraus: Eine Besonderheit in der Schöpfungslehre ist die Vorstellung einer Urmaterie, die alles spätere geschöpfliche Sein, auch das der Engel und Seelen, in nuce enthält. Die Pneumatologie erhält in allen theologischen Bezügen eine prägende Stellung. So erschafft der Logos durch den Heiligen Geist als Vehikel die Welt. Der Geist begleitet die Geschöpfe. Nach seinem Entzug infolge des Falls der Menschen wird er durch Christus erneut den Menschen verdient und verbindet sie mit diesem bzw. Gott. M. insistiert auf einer deutlichen Unterscheidung von Gott und Welt; auch der Geist wird kein Teil der entstehenden Dinge. Stark gewichtet er die Erbsünde, die zur Konkupiszenz neigen lässt und auch durch die Taufe nicht aufgehoben wird. Andererseits lehnt er den Gedanken der doppelten Prädestination ab, der in seiner Sicht die Kräfte des Menschen schwächer einschätzt als es der Gedanke der Gottebenbildlichkeit erfordert und Gottes Erwählung willkürlicher erscheinen lässt, als es der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit impliziert. Die Sakramente sind seiner Auffassung nach nur zum Zeichen für externe Betrachter eingesetzt und bieten sensu proprio keine Gnadenmitteilung. Eine Teilhabe an Christus im Mahl gibt es nur im übertragenen Sinne. Die Rede von einem Genießen von Fleisch und Blut Christi interpretiert M. mit Verweis auf Joh 6,63 als im Glauben erfolgendes Ergreifen von Tod und Verdienst Christi. Er favorisiert ein an der Formel „Das Brot ist auf sakramentale Weise [*sacramentaliter*] der Leib Christi" festzumachendes symbolisches Abendmahlsverständnis, das nicht exklusiv aufgefasst sein will, sondern die Frage der Realpräsenz Christi im Mahl beiseite lässt. Auch die Abendmahlslehre ist Reflex seiner Unterscheidung von Gott und Welt; es besteht keine Möglichkeit einer substanziellen Vereinigung von Gott und Kreatur.

Dieses Bild sucht N. zu ordnen: Die Gnaden- und Rechtfertigungslehre lässt einerseits Nähe (Erbsündengedanke), andererseits Ferne (Auffassung der menschlichen Kräfte) zu reformatorischen Positionen erkennen. Die Ablehnung der doppelten Prädestination zugunsten einer *praedestinatio post praevisa merita* richtet sich gegen Calvin. In der Abendmahlslehre wiederum treten zwinglianische Züge zutage;

sie gemahnt aber wie die Form der Schriftauslegung und die Relevanz der Pneumatologie ebenso an die Geistreligion des Erasmus von Rotterdam, dem M. durch den Humanismus verbunden ist. Die Schöpfungslehre mit der singulären Vorstellung einer Urmaterie bedarf noch näherer Erforschung.

Wie ist dieser Eklektizismus, der in Spannung zu den Lehrsystemen der sich in der zweiten Hälfte des Jh.s konfessionalisierenden Kirchen steht, zu deuten? Für N. indiziert er, dass das Konfessionalisierungsparadigma kein geeignetes Modell zur Deutung der Religiosität naturwissenschaftlich suchender Persönlichkeiten ist; es sei, so N. mit Kaspar von Greyerz, zu etatistisch gedacht. Dazu ließe sich freilich sagen, dass ein solcher Befund nicht eo ipso dieses Paradigma desavouiert, wohl aber signalisiert: Der Konfessionalisierung war kein durchgängiger Erfolg beschieden; es gab Personen oder Gruppen, die sich als konfessionalisierungsresistent erwiesen. Dass sich M. – wie andere naturwissenschaftlich ambitionierte und zugleich theologisch interessierte Zeitgenossen – aber auch nicht in das von der neueren Forschung in produktiver Auseinandersetzung mit dem Konfessionalisierungsparadigma ausgearbeitete Spektrum individueller Rezeptions- und Realisierungsformen obrigkeitlich durchgesetzter Konfession in Gestalt von Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessioneller Pluralität oder konfessioneller Ambiguität einordnen lässt, bemerkt N. zu Recht. Züge eines protoaufklärerischen Atheismus, eines indifferenten Konfessionseklektizismus, eines kontextbedingten Konfessionsopportunismus oder bloßer Irenik seien nicht zu erkennen. Vielmehr, so N.s Ergebnis, entnehme M. den sich bildenden Konfessionssystemen das, was seiner humanistischen Geist-Religion entspreche, und vielleicht auch das, was seiner hermetisch beeinflussten Naturphilosophie entgegenkomme.

N. gelingt es, ein lebendiges Bild von dem zu entwickeln, was M. theologisch bewegt hat, und durch sorgsames Abwägen dessen theologisches Denken zu würdigen und in den zeitlichen und theologiegeschichtlichen Kontext einzuordnen. Deutlich wird, dass M. sich einfachen Zuordnungen entzieht – ein Denker sui generis. Die Frage der Glaubenshaltung theologisch interessierter Naturwissenschaftler der Zeit harrt dringend weiterer Erforschung.

Battenberg Detlef Metz

Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Karl Martin in Verbindung mit Detlef Bald und Axel Denecke. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 256 S. (Neue Wege der Forschung, Theologie), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–534–26469–8

Der vorliegende Band enthält Texte, die einen Überblick über das Leben und die theologische Entwicklung Dietrich Bonhoeffers bieten. Karl Martin, der vor der Veröffentlichung des Bandes gestorben ist, hatte wesentliche Vorarbeiten geleistet. Die Publikation wurde nach seinem Tod von Detlev Bald und Axel Denecke zu Ende geführt.

Neben Texten von *Martin* und *Denecke* wurden ältere Arbeiten abgedruckt, die heute nur schwer greifbar sind. Dazu gehören die Ansprachen *Bischof Bells* und *Franz Hildebrandts* in dem Londoner Gedenkgottesdienst für Dietrich und Klaus Bonhoeffer am 27.7.1945, aber auch ein früherer Aufsatz *Eberhard Bethges* (1954), der eine erste Schneise für die Rezeption von Bonhoeffers Erbe schlug: „Das war […] die Sünde seiner Klasse vor Gott und Menschen: die Flucht vor der Verantwortung." Bonhoeffer überließ sich jedoch dem „Wagnis des Handelns" (25f). Davon ausgehend skizzieren die Hg. die weitere „Theologie Dietrich Bonhoeffers" (36–81) als Gratwanderung zwischen Karl Barth und Bonhoeffers Berliner Lehrer Adolf von Harnack.

Martin liefert dazu einen Entwurf (61ff), um ein „liberales Erbe" bei Bonhoeffer aufzuspüren. U. a. die Gefängnisbriefe zeigten Bonhoeffers Rückkehr zu den „liberalen Elementen" (71) in seiner Entwicklung. Die streng christologische Gedankenführung in Bonhoeffers späten Briefen (z.B. vom 16.7.1944) wird dabei leider nicht berücksichtigt. Auch Bonhoeffers „Entdeckung" des AT in der Haft (Briefe vom 27.6.1944 und 28.7.1944) wird man kaum zu einem Stück liberaler Theologie im Geiste Adolf von Harnacks erklären können.

Das folgende Kap. über Bonhoeffers „Stellung zu den Juden" (81ff) gibt Auszüge aus seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage" (82ff) aus dem Jahre 1933 wieder. Es folgen (gekürzt) einschlägige Texte Bethges (88ff) zum gleichen Thema.

Eigenwillig wirkt die Darlegung, mit der Denecke Bonhoeffers Satz „Der Jude hält die Christusfrage offen" (z.B. 105) neu auszulegen versucht. Er dreht Bonhoeffers Satz um, und behauptet: „Christus hält die Judenfrage offen." (82) Es ist jedoch zurückzufragen, ob die „Judenfrage offen ist". Gottes Treue lässt gegenüber Israel nichts „offen": Gott bestimmte seinen Bund mit Israel „für ewige Zeiten" (Ps 111,9). Man darf Bonhoeffers Satz nicht einfach in sein Gegenteil verwandeln.

Weitere Verkürzungen finden sich im 5. Kap. „Biblische Einzelthemen aus Bonhoeffers Theologie". Es überzeugt jedoch, wie Briefauszüge Bonhoeffers belegen, dass er einem ihn selbst bindenden Verständnis der Bergpredigt nur langsam näherkam. Bonhoeffer schreibt an seinen Bruder Karl-Friedrich: „Ich glaube zu wissen, daß ich eigentlich erst innerlich klar und wirklich aufrichtig sein würde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfinge, Ernst zu machen." (am 14.1.1935, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 13, 272) Dies fand in Bonhoeffers Buch *Nachfolge* 1937 seinen epochalen Ausdruck. Die ersten Seiten der *Nachfolge* werden darum abgedruckt und erinnern an Bonhoeffers Begriffe der „billigen" und „teuren Gnade". Dass Bonhoeffer dieses Buch später auch kritisch sah, wird nicht erwähnt. Bemerkenswert ist jedoch die Sorgfalt, mit der Martin in der „Ethik" Bonhoeffers Weg von einer „Gewissensethik" hin zur „Verantwortungsethik" nachzeichnet. Den Abschluss dieses Kap.s bildet Deneckes Versuch, Bonhoeffers „‚nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe' im 21. Jahrhundert" im Zusammenhang darzustellen (147ff).

Denecke setzt sich kritisch mit der ersten hierzu vorgetragenen Interpretation auseinander. Gerhard Ebeling nahm damals Bonhoeffers Anfrage als das Einklagen einer der biblischen Botschaft angemessenen „Sprache" wahr. Die Sprache des „Gesetzes" war für Ebeling der religiösen Norm verpflichtet, während das „Evangelium" „nichtreligiös" befreie. Auch bei Eberhard Bethge, Christian Gremmels und Christiane Tietz gelte das Desiderat einer nichtreligiösen Interpretation als „Sprachproblem". Bonhoeffers Forderung aber ziele – so Denecke – auf *Praxis* und das „Tun des Gerechten" und nicht etwa auf die Kanzelrede. In *Widerstand und Ergebung* ringt jedoch der „Taufbrief" vom Mai 1944 um Glaubwürdigkeit *und* Sprache für die Kirche von morgen, die „befreiend und erlösend" sein werde „wie die Sprache Jesu".

Das 6. Kap. skizziert Bonhoeffers „Friedensethik und Widerstandsbeteiligung". Es ist erfreulich, dass Bonhoeffers berühmte Rede auf der Insel Fanö vom 28. August 1934 vollständig abgedruckt wurde. Ebenso beeindruckt ein Text, in dem *Wilfried Maechler* bereits 1955 den weiteren Weg Bonhoeffers „Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer" nachzeichnet.

Es wäre zu diesem Punkt weiterführend gewesen, auf Bethges *Diskussionssätze zu Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit* (1979) hinzuweisen: „Die Qualität von Gewaltlosigkeit hängt davon ab, wer sie wann, wo, wozu und wem gegenüber übt. […] Schuldlos handeln wollen ist respektabel aber unreif." Wer Bonhoeffers Erbe in die heutige Debatte um militärische Interventionsethik einbringen möchte, findet hier das Entscheidende. Der Abdruck der Protestresolution des *Dietrich-Bonhoeffer-Vereins*, dessen Vorsitz Martin innehatte, als sich der Verein anlässlich einer Rede George W. Bushs im Deutschen Bundestag gegen die „Instrumentalisierung Bonhoeffers für die Rechtfertigung von Kriegseinsätzen" wandte (246), wird jedoch dem Ernst der heutigen Debatte zu dieser Frage nicht gerecht.

Ein weiteres Kap. widmet sich den späten Gedanken Bonhoeffers zu einer glaubwürdigen Gestalt der Kirche: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist, um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben." (184) Die Beiträge von *Sabine Bobert* und *Martin Stöhr* sprechen sich demzufolge für eine Abkehr von volkskirchlichen Strukturen aus. Anleitung dazu bietet eine Ausarbeitung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins, in der der Verein eine „Reform der Kirchenfinanzierung" auf dem Weg zu einer Freikirche empfiehlt, ohne auf kritische Positionen zu dieser Frage einzugehen, wie etwa bei Wolfgang Huber. Wie die beiden Universitätslehrer wäre auch Martin auf die freiwilligen Gaben der Gemeinde nicht angewiesen gewesen. Sollten derartige Fragen nicht immer auch von und mit Betroffenen erörtert werden?

Ein letztes Kap. möchte sich unterschiedlichen Aspekten der Bonhoeffer-Rezeption im Verlauf der letzten Jahrzehnte widmen. Martins (versteckte) Polemik gegen die Tagungen der *Internationalen-Bonhoeffer Gesellschaft* (234) erscheint in den Augen des Rez.en falsch und sehr enttäuschend. Auch erscheint die weitere Auswahl der Texte zu diesem Kap. etwas rätselhaft. Vergleicht man den informativen Überblick – wie ihn etwa Christiane Tietz in ihrer kurzen Einführung zu Leben und Werk Bonhoeffers bieten konnte –, fehlen in Martins Darstellungen (inkl. der posthumen Bemühungen ihrer Hg.!) entscheidende Hinweise, die ein fundiertes Grundwissen über Dietrich Bonhoeffers Lebensweg hätten ermöglichen können. Das Gleiche gilt für das mit Ernst Feil einsetzende Echo auf Bonhoeffers Leben und

Theologie in der katholischen Kirche bis hin zu Gerhard Ludwig Müllers Arbeit über Bonhoeffers Verständnis der Sakramente.

Karl Barths kritische Bemerkung, die Gefängnisbriefe enthalten „Rätselworte" wie auch Barths Selbstkritik, Bonhoeffer habe 1933 in der Judenfrage „zentraler" eingesetzt, erwähnen die Hg. ebenso wenig wie die Tatsache, wie wichtig Bonhoeffers Erbe für die Kirchen in der DDR (rechts wie links) gewesen ist. Das gleiche hätte man an Widerstandsbewegungen (z. B. Bonhoeffer in Südkorea, Südafrika und Südamerika) zeigen können. Für den Widerstand in Polen war die Bonhoeffer-Biographie von Ana Morawska entscheidend. Nicht zuletzt fehlen Hinweise auf eine in den USA breit erfolgte Rezeption Bonhoeffers, die mit immer neuen Provokationen dazu anregt, sich mit ihm selbst zu befassen. Auch der vorliegende Band tut das, weil seine vielen Verkürzungen – bei allem Positiven, was der Band bietet – das Bild Bonhoeffers doch zu sehr beeinträchtigen.

Andratx Heiner Süselbeck

Wippermann, Wolfgang: **Luthers Erbe**. Eine Kritik des deutschen Protestantismus. – Darmstadt: Primus 2014. 224 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–86312–072–6

Der Vf., em. Prof. für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut an der Freien Univ. Berlin, legt ein Werk vor, das einen äußerst kritischen Blick auf den deutschen Protestantismus wirft (wobei die evangelische Kirche in der ehemaligen DDR an vielen Stellen besser beurteilt wird als die evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland) und ihm in sechs Kap.n massive Fehlentwicklungen vorhält: im Verhältnis der Kirche zum Staat, zu Krieg und Frieden, zum Geld, zu den Juden, Roma und den Frauen. Die entsprechenden Themen werden zwar ausgehend von der Bibel durch die Geschichte hindurch behandelt, im Mittelpunkt stehen aber ausdrücklich „Luther und sein (ideologisches) Erbe" (8), wobei in der Darstellung nicht recht deutlich wird, warum sich der Vf. so explizit auf Luther stützt. Ziel ist es, in einer bewusst ideologiekritischen Argumentation eine Diskussion zu diesen Themen in der evangelischen Kirche anzuregen und damit die Reformation an den genannten Punkten entschieden weiterzuführen.

Bei einer Beurteilung dieses Buches muss man zwei Aspekte unterscheiden. Der eine betrifft die hier präsentierten Materialien zu den genannten sechs Themenkreisen, die sicherlich nicht nur die evangelische Kirche, sondern (angesichts der gemeinsamen Geschichte) alle Kirchen beschämen und die dementsprechend zum einen ein ehrliches Wahrnehmen und Bekennen der eigenen Schuld angesichts der Botschaft des Evangeliums und zum anderen eine entsprechende Umkehr der Kirchen herausfordern.

Der andere Aspekt betrifft die Art und Weise, wie diese Themen dargestellt werden. Ohne das persönliche Engagement des Vf.s kritisieren zu wollen, wird nach Ansicht des Rez.en der selbst gestellte Anspruch, Profan- und Kirchengeschichte in ein wirkliches Gespräch zu bringen, nicht eingelöst, u. a. auch deshalb nicht, weil der jeweilige Gang durch die Geschichte an vielen Stellen gerade für einen Historiker viel zu undifferenziert und z. T. polemisch erfolgt und der Komplexität historischer Prozesse dadurch ebenso wenig gerecht wird wie dem aktuellen Stand der Geschichtswissenschaft. So wird etwa im vierten Kap. die aktuelle Diskussion um Luthers Schriften gegen die Juden kaum aufgenommen. Auch die Art und Weise, wie bspw. die „Woche der Brüderlichkeit" sowie die Stellungnahmen zur Frage der Judenmission beurteilt werden (vgl. 111–113), lässt kaum etwas von dem Ernst und der Intensität der Debatte zu diesem Thema nicht nur in der evangelischen Kirche spüren. Aus katholischer Sicht ärgerlich sind darüber hinaus die immer wieder begegnenden sachlich falschen oder verzerrenden Aussagen zur katholischen Kirche bzw. Lehre, so etwa, wenn ihr unterstellt wird, sie verbreite weiterhin antisemitische Ideologien und rufe auch zu entsprechenden Handlungen auf (vgl. 180).

Das führt im Laufe der Lektüre immer wieder zu der Frage, wie reflektiert und selbstkritisch die angewandte Methode der Ideologiekritik ist. So lässt sich etwa der Anspruch, die Bibel nicht theologisch, sondern rein ideologiekritisch, d. h. im Blick auf ihre jeweilige geschichtliche Auslegung, zu interpretieren (vgl. 192, Anm. 6), natürlich nicht durchhalten, weil der Vf. dann doch sehr genau weiß, was eine richtige und was eine falsche Auslegung der Bibel ist (vgl. etwa 10; 13), und daran vergangene Interpretationen misst.

Gegen Ende des Buches wird dann die hinter allen Ausführungen stehende These des Vf.s deutlich formuliert, wonach nämlich einzig und allein der Glaube an einen persönlichen Teufel (an den nach Meinung des Vf.s Katholiken übrigens glauben *müssen*!) die Ursache all der genannten Übel und Fehlentwicklungen sei. Die Aufgabe dieser Überzeugung wird so zum entscheidenden Heilmittel zu deren Überwindung erklärt (vgl. 141f; 147; 190). Ob diese monokausale Erklärung aber ausreicht, um die genannten geschichtlichen Prozesse zu deuten und zu beurteilen, darf man mit Fug und Recht bezweifeln.

So sehr also das Material, das der Vf. hier darbietet, beschämt und sicherlich jede christliche Kirche ins Nachdenken bringen muss, so wenig überzeugt die Art und Weise, wie es präsentiert und historisch eingeordnet wird. Hier haben andere Historiker wie bspw. Arnold Angenendt gezeigt, wie man ehrlich und zugleich historisch verantwortet mit der Schuld und dem Versagen der Christenheit umzugehen hat. Es ist darum bedauerlich, dass die (um es noch einmal zu betonen) vielfach berechtigten Anfragen zur eigenen Geschichte in einer leider an zu vielen Stellen unsachlichen und ärgerlichen Weise dargestellt werden. Dem Anliegen einer Reform(ation) nicht nur des deutschen Protestantismus dient man so wohl kaum.

Paderborn Burkhard Neumann

Philosophie

Seidl, Horst: **Einführung in die Philosophie des Mittelalters**. Hauptprobleme und Lösungen dargelegt anhand der Quellentexte. – Freiburg/München: Alber 2014. 160 S., kt € 18,00 ISBN: 978–3–495–48648–1

Nach der Veröffentlichung seiner *Einführung in die antike Philosophie* (Freiburg/München ^{1}2010, ^{2}2013) legt Horst Seidl nun seine *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* vor.

Diese begreift er im Allgemeinen als die christlich adaptierte Gestalt der Philosophie der Antike und ihre Fortführung (7–8), aber ihn interessiert auch das Kriterium, nach dem die Philosophie des Mittelalters von jener der Antike unterschieden wird (88). Ausgehend von der Öffnung des frühen Christentums gegenüber der Philosophie bei den Apologeten und Kirchenvätern, der wechselseitigen Beeinflussung der christlichen Glaubenslehre und der Philosophie sowie von der Tatsache, dass „uns die Philosophie des Mittelalters hauptsächlich in den theologischen Werken dieses Zeitraumes begegnet" (13), legt S. gewisse Kriterien der Verschiedenheit dieser beiden Bereiche fest. Die formale Verfasstheit als Wissenschaft sei ihnen gemeinsam, stellt er fest, hingegen seien Gegenstand (das Objekt), Methode und Ziel ihrer Diskurse (respektive Subjekte) jeweils das Unterscheidende. Mit diesem dreifachen Kriterium sieht sich der Vf. in der Lage, die Philosophie aus dem theologischen Kontext zu erheben und zeigen zu können, dass und wie Philosophie und Theologie in der abendländischen Tradition als wissenschaftliche Disziplinen definiert und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden (I. „Einleitende Bemerkungen", 13–39).

Aus der Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie, die der Vf. einerseits eng gleichsam als die Metaphysik und andererseits restringiert als die Religion auffasst, leitet er den Wissenschaftsbegriff und die Wissenschaftsprinzipien von Philosophie und Theologie ab. In diesen und oft auch in anderen systematischen Zusammenhängen fällt auf, dass der Vf. auf die Lösungen des Thomas von Aquin verweist, die er offenbar für die Vollendungsgestalt des mittelalterlichen Denkens hält. Von einem systematischen Interesse geleitet, will er sich in seiner Darstellung auf philosophische Kernfragen konzentrieren, die bei den wichtigsten Exponenten der mittelalterlichen Philosophie zu ermitteln seien. Im Vorspann hierzu berührt er einige philosophisch relevante Aussagen im Johannesprolog und im apokryphen Jakobusbrief, bei Philon von Alexandrien und im Gnostizismus (21–39). S. geht selektiv auf die Verwendung der Philosophie bei den frühchristlichen Autoren von den Apologeten Justin und Klemens über Irenäus, Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa und Nemesius von Emesa bis Ps.-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor (40–87) ein. Philosophische Höhepunkte bei den Theologen der Frühscholastik sollen durch Schriften von Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury und Peter Abaelard vergegenwärtigt werden (88–97). Folglich hebt der Vf. die Bedeutung des *Liber de causis* und der *Theologia Aristotelis* für die theologische Adaption der Philosophie hervor und würdigt die arabischen Philosophen Avicenna und Averroes als „wichtige Wegbereiter der hochscholastischen Theologie und Philosophie" (98–103).

Den besonderen Teil seines Hauptanliegens – der „Philosophie bei Theologen der Hoch- und Spätscholastik" (105–159) – meint der Vf. anhand der Werke einiger ihrer bedeutendsten Vertreter zur Geltung zu bringen. Von ihnen berücksichtigt S. Alexander von Hales, Siger von Brabant, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Meister Eckhart, Durandus de Sancto Porciano, Petrus Aureoli und Dietrich von Freiberg, Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Kues. Ein ähnliches Interesse und Berücksichtigung verdienten aufgrund ihrer philosophischen Bedeutung zweifellos auch andere Autoren wie Dominicus Gundissalinus, Johannes Blund, Wilhelm von Auxerre, Philipp der Kanzler, Wilhelm von Auvergne, Johannes de Rupella und Bonaventura. Es überrascht, dass Auskünfte über die Philosophie im Werk Bonaventuras bzw. über dessen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie fehlen.

Diese inhaltliche Knappheit (wenn nicht gar Oberflächlichkeit) der Darstellung lässt unweigerlich an den berühmten Spruch des frühscholastischen Theologen Hugo von St. Viktor *coartata scientia iucunda non est* (*Didascalicon* VI, 3) denken. Sachlich betrachtet muss festgestellt werden, dass der Vf. mit diesem Buch weit hinter seinem eigenen Anspruch und seinen Möglichkeiten, das Interesse an Hauptproblemen der mittelalterlichen Philosophie und ihren Lösungen zum Ausdruck zu bringen, zurückblieb. Das Buch enthält rudimentäres, fast willkürlich zusammengeworfenes Wissen, das durch ungeheuere Fragmentierungen, Vereinfachungen und den Verzicht auf hinreichende Quellenbelege sowie Literaturangaben, wie es von einer wissenschaftlichen Publikation zu erwarten wäre, gekennzeichnet ist. Besonders augenfällig ist dieser negative Befund in Bezug auf Teil IV des Buches, der in die philosophischen Probleme unter systematischer Rücksicht bei den Autoren der Hoch- und Spätscholastik einführen sollte.

Neben den oben genannten Auslassungen wichtiger hochscholastischer Denker ist ein großes Ungleichgewicht an Aufmerksamkeit festzustellen. Die einzig positiv zu verzeichnende Ausnahme bildet die Einführung in das philosophische Denken des Thomas von Aquin (115–143). Für diesen Denker zeigt der Vf. nicht nur das allermeiste Interesse, sondern er scheint ihm in toto zuzustimmen und ihn hoch zu schätzen. Nur Bruchteile der Thomas sowie seinem Lehrer Albert (109–114) gewidmeten Aufmerksamkeit bekommen andere scholastische Denker – Alexander von Hales, Siger von Brabant, Duns Scotus, Meister Eckhart, Durandus de Sancto Porciano und Petrus Aureoli, Dietrich von Freiberg, Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Kues – geschenkt, sodass ein philosophisches Profil der präsentierten Denker kaum erkennbar wird, wohingegen ein fundiertes biobibliographisches Lexikon nützlichere Informationen und weiterführende Hinweise bieten kann. Merkwürdigerweise gilt bei vielen der Biogramme der Bezug auf Thomas von Aquin als diejenige Autorität, die eine bessere oder abschließende Lösung des erörterten Problems liefert. Diese systematische Einführung in die Hochscholastik, die teilweise als die Antizipation der philosophischen Gedankenwelt des Aquinaten anmutet, zeigt eine besonders hohe Wertschätzung für den *Doctor angelicus*. Dieses Alleinstellungsmerkmal kann aber ein gewisses Misstrauen in Bezug auf die Unbefangenheit des Vf.s beim Blick auf die mittelalterlichen Denker der zweiten und dritten Reihe und ihre allzu sehr verkürzte Darstellung sowie objektive Würdigung entstehen lassen.

Nicht so enthusiastisch wie Thomas wird sein Lehrer Albertus Magnus betrachtet. Dessen Darstellung beschränkt sich jedoch im Wesentlichen auf nur eine einzige Fragestellung, nämlich die der Beseelung des menschlichen Embryos. Ihr schickt der Vf. einige allgemeine Informationen zu Albert voraus (109) und gibt eine gekürzte, an einigen Stellen geringfügig abgeänderte Fassung seiner 1986 im *Salzburger Jahrbuch* (und erneut 1987 im Sammelband *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*) veröffentlichten vergleichenden Untersuchung „Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas Aqu." wieder. Dieser stillschweigend vorgenommene Abdruck spiegelt zunächst einen älteren Forschungsstand als seine Vorlage von 1986, denn hier wird der Leser auf Überweg-Geyers ([1]1928, unveränderter Nachdruck 1960) „gute Übersicht" zu Albert als dem Aristoteles-Interpreten verwiesen. Neu hingegen sind die Bezugnahmen auf namentlich nicht genannte „moderne Interpreten/Interpretationen" von Alberts Lehre über den Ursprung der Seele (111, 114), die sich jedoch in den einschlägigen Arbeiten zu dieser Frage von A. Delorme, J.M. da Cruz Pontes, L. Demaitre / A.A. Travill, R.C. Dales, H. Anzulewicz und E. Runggaldier nicht ermitteln lassen. Darüber hinaus sind die Annahmen des Vf.s z.T. missverständlich oder unstimmig, wie die gänzliche Verneinung des Hervorgehens der vegetativen und sensitiven Seele „aus der Materie den Sperma" zeigt (110; vgl. aber 111, 113f), oder die These, Albert habe, „wie fälschlich angenommen worden ist" (114; vgl. 111), die Auffassung von einer sukzessiven Beseelung des menschlichen Embryos, aber keine simultane Beseelung vertreten. Hierzu muss man jedoch einwenden, dass Albert in seinem Frühwerk *De homine* sehr wohl für die Simultaneität der Erschaffung der menschlichen Seele mit all ihren Vermögen eintrat und im *Liber de natura et origine animae* seine frühere Auffassung zugunsten der Konzeption einer sukzessiven Beseelung endgültig aufgab. Wie bedenklich die hier vorgelegte Albert-Darstellung zu diesem Thema ist, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass S. aus Alberts Schrift *De animalibus* nach der unkritischen Ausgabe von A. Borgnet (1891!) zitiert und die Ausgabe nach dem Autograph von H. Stadler (1915–1920) nicht benutzt.

Ungeachtet mancher durchaus informativen Seiten, die man neben der Einführung in die Gedankenwelt und in das Werk des Thomas von Aquin v. a. im zweiten und dritten Teil des Bandes vorfindet, stellt sich für den Rez.en die Frage nach dem Motiv, Ziel und Adressaten für dieses Buch. Diese Frage ist schwer zu beantworten, denn aus dem Vorwort des Vf.s geht nicht hervor, wem seine *Einführung* – für die vielleicht der Name *Hinführung* passender wäre – was genau vermitteln soll. Eine Handreichung für Studierende kann das Buch nicht sein; ein Leitfaden für die im Studium Fortgeschrittenen ist es ebenfalls nicht.

Bonn Henryk Anzulewicz

Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, hg. v. Jochen Schmidt / Heiko Schulz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XXXIV) 318 S. (Religion in Philosophy and Theology, 71), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–152250–5

Ist Irrationalität ein zu kritisierendes oder sogar ein zu forderndes Kennzeichen von Religion? Welche Rolle spielt sie in den diversen intra-, inter- und transreligiösen Konfliktlagen, aus denen sich der Verdacht von Atheisten und Agnostikern nährt, Religion tendiere eo ipso dazu, inkommunikabel und gewaltbereit zu sein? Schon die Einleitung des Tagungsbandes versucht in mehreren Variationen in Text und Anmerkungen (und in einer unverständlichen Matrix auf S. IX) eine Systematisierung der komplexen Problemlage des im Titel genannten Verhältnisses, um resigniert festzustellen, dass bei den vorliegenden Beiträgen bzgl. der „Irrationalität" begriffsanalytisch „ebenso wenig Einigkeit erzielt werden [konnte] wie im Blick auf die Taxierung der exemplarischen und/oder prinzipiellen Rationalitätsfähigkeit oder -unfähigkeit von Theologie(n) und/oder Religion(en)" (X) – man möchte mit O. Wiertz (s.u.) ergänzen: „[…] und/oder Religionskritik(en)".

Mit „exemplarisch" sind die historischen Darstellungen gemeint, deren durchgängiges Anliegen es ist, die ausgewählten Autoren (zur Auswahl s.u.) hinsichtlich der Komplexität des Verhältnisses von Religion einerseits und Rationalität bzw. Irrationalität oder Paradoxalität (was immer das im Einzelfall meint) andererseits zur Geltung zu bringen – die einen in ihren Religionsbestimmungen eher irrationalitätsaffin, die anderen eher rationalitätsbetont. Den Einstieg bilden Hamanns Reflexionen über das Verhältnis von (vernehmender!) Vernunft und Offenbarung (*H. Steffens*). Es folgen Hegels Kritik an der Möglichkeit einer Religion ohne Dogma (diese wäre wirklich irrational – eine Kritik an allen modernen aufklärerisch-irrationalistischen, szientistisch-nichtobjektivistischen und romantisch-subjektivistischen Verzeichnungen von Religion) (*J. Stewart*) und Schellings Absolutheitsspekulation (die das Subjekt in die Undenkbarkeit und doch Vernünftigkeit der gottmenschlichen Natur in Christus hineinzieht) (*K. Wenzel*). Den Beschluss bildet Nietzsches Proklamation des „Todes Gottes" (die weder einen rationalen Atheismus noch eine einfache Rückkehr zum bisherigen Gottesglauben zulässt) (*D. Conway*) sowie Rudolf Ottos Beschreibung der religiösen Erfahrung und ihres Objekts als irreduzibel irrational (was aber nicht zur argumentativen Engstirnigkeit führen muss, sondern auch zu weltanschaulicher Toleranz einlädt) (*T. Gooch*).

Es folgen problemgeschichtliche Beiträge zu Kierkegaard als dem Verteidiger schlechthin der Paradoxalität des Christlichen („neuer Tertullian"). Dessen irrationalistisch-dualistische Zuspitzungen des Theodizee-Problems reißen Gott und Welt unvermittelbar auseinander (das Problem von Gut und Böse ist rein weltlich-ethischer Natur und hat in der göttlichen Sphäre keinen Ort – dies ist u.a. gegen Schellings Lösungsversuch gerichtet) (*Z. Gyenge*). Sein „Tanz in Gott" findet sich als Motiv auch bei Hegel und Whitehead (Tanz als legitim-irrationale Ausdrucksweise der mystischen Transzendenzerfahrung) (*C.L. Thompson*). Die säkularistische Umdeutung des christlich fundierten Irrationalismus Kierkegaards durch Adorno (der sie von den existenzialistischen Umdeutungen durch Jaspers und Heidegger und der daraus resultierenden Anfälligkeit für politische Irrationalismen abzusetzen versucht) wird ebenfalls problematisiert (*P. Šajda*). Kierkegaards Glaubensbegriff lässt sich mit dem „philosophischen Glauben" bei Jaspers konfrontieren (Religion steht für beide jenseits der Unterscheidung von Rationalität und Irrationalität) (*I. Czako*). Kierkegaards „höherer Wahnsinn" ist als „invers dialektische" Transformation ins Eschatologische vom neurotischen bzw. vom an der Welt verzweifelnden, tragischen Wahnsinn abzusetzen (*W. McDonald*). Zum Schluss des Kierkegaard-Teils wird sein Insistieren auf die Begrenztheit einer rationalen Aufhellung der Genese und nicht nur der Geltung des Glaubens analysiert (das Schweigen Abrahams in Gen 22, Ironie und Angst markieren den göttlichen Bildungs- und Erziehungsprozess) (*D. González*).

Abschließend folgen vier systematische Beiträge: „Irrational" (so *Wiertz*) ist erst dann ein eindeutig negativ zu wertendes Synonym für „das Ziel verfehlend" und „für das Subjekt bzw. für seine Umgebung unverständlich machend", wenn man ein hinreichend allgemeines, „minimales" Rationalitätsmodell voraussetzt, dass verschiedene Arten von Rationalität (z.B. die von Gefühlen) und verschiedene Grade zulässt, temporäre (Zweifel, Lernprozesse), partielle oder andere oberflächliche Inkonsistenzen und nicht-zwingende Plausibilitäten bei Überzeugungen akzeptiert sowie situative Entscheidungsalternativen kennt. Das jedoch zumeist vorausgesetzte „klassische", an den Natur- und Handlungswissenschaften orientierte Rationalitätsmodell ist zu eng und wird oft in seinem „alles oder nichts" als lebensfremd kritisiert: Irrationalität wäre dann berechtigt. Die immer nur konkret mögliche Verwendung und Bewertung von „irrational" unterliegt also einer aufwändigen Begründungspflicht. Pauschale Vorwürfe an die Adresse der Gläubigen sind ebenso falsch (mit *P. Strasser*: „Immanenzverblendung")

wie das Lob eines strikten „Credo quia absurdum" („Transzendenzwahnsinn"). Es geht hier nämlich nicht um Gott, der über aller Logik stehen darf, sondern um die Rationalität von Glauben und Handeln sowie die Logik der Gottesrede, diese aber ist nicht selbstverständlich gegeben (siehe Gottesattribute, Theodizee-Frage). Der (christliche) Theismus erscheint so in sich als weder arational (z. B. als Geschmacksfrage) noch irrational. – Analog gilt das dann auch für die Theologie als Wissenschaft: Für sie, als bleibend auf die Offenbarung verwiesene, ist ein schwaches Denken (z. B. im Sinne G. Vattimos) angemessen, aber allen irrationalistischen Versuchungen entgegen auch notwendig (*J. Schmidt*). Aus dogmatischer Perspektive ergibt sich ein ähnliches Ergebnis: Paradoxalität des christlichen Glaubens bedeutet nicht Irrationalität (denn jene betrifft nur uns so erscheinende, nicht aber objektive Widersprüche) (*H. Schulz*). Aus ethischer Perspektive gesehen, ist das Problem der Gewaltbereitschaft von den Religionen auf den konkreten Einzelnen zu verschieben: Orientiert man sich nämlich an Peirces pragmatistischem Rationalitätsmodell (anstelle eines „rational"-„irrational"-Dualismus des Neuen Atheismus lässt er ein bipolares Kontinuum zu), dann erscheinen (religiös motivierte) Handlungen als komplexe Interpretationsprozesse, die immer auch divergierende Selbstkonzeptualisierungen enthalten (Gewaltbereite „lesen" ihre Religion anders als Friedfertige) (*G. Linde*).

Die Beiträge können das Thema nur punktuell ausleuchten. Die behandelten Autoren haben ausschließlich protestantischen, zumeist pietistischen Hintergrund. Es findet sich aber manche erhellende Differenzierung, denn immer wieder sehen sich die Vf. genötigt, gegen klischeeartige Kategorialisierungen anzugehen. Der Grund, sich vornehmlich auf Kierkegaard und seinen näheren und weiteren Kontext (insbes. des Deutschen Idealismus) zu konzentrieren, dürfte in der – sicher diskutablen – These der Hg. liegen, dass extrem irrationalitätsaffine Apologien sich vom 18. Jh. bis ca. 1950 finden. Seitdem dominiere ein eher rationaler Apologietyp, der wiederum entweder evidentialistisch die (objektive) Wahrheitsfrage ins Zentrum stellt (dies v. a. in sprachanalytischer Version) oder vornehmlich pragmatistische Kriterien wie z. B. eine subjektiv-situationsspezifische Krisenbewältigung als Rationalitätserweis heranzieht (vgl. XVIIIf). Wenn deshalb Paulus, Tertullian, Luther und Pascal nur am Rand erscheinen konnten, hätte aber wenigstens das Ringen der Aufklärungstheologie um das Verhältnis von Vernunft und (Offenbarungs-)Glauben sowie die katholische Verteidigung eines vernunftgemäßen christlichen Glaubens im 19./20. Jh. (bis hin zur Regensburger Rede Benedikts XVI.) nicht völlig außer Betracht bleiben dürfen – das Erste Vaticanum wird nur beiläufig erwähnt (248, Anm. 120). Die systematischen Beiträge, die am Ende platziert sind, verdienten eine stärkere Leitfunktion, wobei die Hg. auf den Beitrag von Wiertz („Begriff und Problem der Irrationalität aus religionsphilosophischer Perspektive") mit Recht besondere Hoffnung richten: Er wurde eigens nachgefordert, um das „notgedrungen rhapsodische[…] Aspektspektrum" (XXX) der Tagungsbeiträge zu ergänzen und die verschiedenen Konnotationen von „irrational" analytisch zu entwirren. Wiertz' luzide Begriffsanalyse empfiehlt sich als orientierender Einstieg und als Lesehilfe.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Gómez de Pedro, María Esther: **Auftrag und Risiko**. Zum Freiheitsbegriff im Denken von Joseph Ratzinger. – Regensburg: Schnell & Steiner 2015. 108 S. (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., 2), kt € 19,95 ISBN: 978–3–7954–2971–3

Vergleichend thomistische Verständnisweisen versprechen einen eigenständigen Zugang zur Darstellung des Ratzinger'schen Freiheitsbegriffs in anthropologischer Perspektive. María Esther Gómez de Pedro, eine Philosophin aus Chile, nimmt wiederholt Bezug auf die Lehre zur Willensfreiheit des hl. Thomas von Aquin und berücksichtigt auch die augustinische Frühschrift zu *De libero arbitrio*. Ratzingers Freiheitsbegriff wird in dieser primär philosophischen Studie deskriptiv vorgestellt und systematisch entwickelt. Theologisch zumindest unkonventionell, gewissermaßen hermeneutisch unbefangen vorgehend, bezieht sich die Vf.in häufig auf „päpstliche Lehrschreiben". Sie begründet dies damit, dass „selbstverständlich eine Kontinuität" zwischen dem Theologieprof. und dem Papst der Weltkirche bestehe, schließlich handele es sich um „ein und dieselbe Person". Die „reiche Fundgrube" nutzt G. d. P., ohne den unterschiedlichen Rang der im Pontifikat publizierten Texte Benedikts XVI. zu benennen. Diese werden summarisch als „päpstliche Lehrschreiben" und „Reden" erfasst. Unberücksichtigt bleibt, dass Benedikt XVI. selbst so behutsam wie sorgfältig unterschieden und so etwa die während des Pontifikats publizierte Jesus-Trilogie ausdrücklich als persönliches Zeugnis bezeichnet wie auch um sachlich begründeten Widerspruch gebeten hat. G. d. P. fasst die Texte eher als Konvolut der Äußerungen Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. auf.

Die Vf.in konzentriert sich auf eine „anthropologische Annäherung an die Freiheit" (17). Ratzingers Arbeiten zur Religionsfreiheit und zu einigen Formen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bleiben ausgespart. Sie betont knapp die Verbundenheit Ratzingers mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, belegt „durch seine tiefe Übereinstimmung mit dem Geist des Konzils", die hier indes glaubhaft durch die „oftmalige Bezugnahme auf die Dokumente des Konzils" näher bestimmt ist. G. d. P. scheint mit den kontroversen Diskursen über den „Geist des Konzils" nicht vertraut zu sein.

Joseph Ratzinger sieht den Menschen als personales, als partnerschaftliches Beziehungswesen an: „Für ihn ist der Mensch zuallererst Person, die aus einer Liebesbeziehung stammt und nach wahren Liebesbeziehungen strebt; jeder Mensch ‚braucht' den anderen, um wahrhaft er selbst zu werden." (10f) Konzeptionell lässt sich Ratzingers Anthropologie auch als Weg der Befreiung auffassen, konfrontiert mit Relativismus und Wahrheitsskepsis in der Zeit, als „Überwindung des eigenen Egoismus" (22). Im „verantwortungsbewussten Gebrauch der eigenen Freiheit" entfaltet sich der Einzelne in der verbindlichen Bindung an den geliebten Mitmenschen. Aufschließend für das Freiheitsverständnis scheint der Liebesbegriff zu sein: „Wer wahrhaft und ernsthaft liebt, der wird sich nicht davor scheuen, Bindungen einzugehen." (23) Die letzte Stufe der Freiheit sieht Ratzinger personal in Christus verwirklicht, im Zusammenspiel von liebender Hingabe in Freiheit. Der Mensch gewinnt die Freiheit in einem Akt der Selbstüberschreitung, der Selbstenteignung, die jede bloß innerweltliche, auf das Ich zentrierte Selbstgenügsamkeit radikal durchbricht und nach säkularen Kriterien paradox ihre Verwirklichung in einem Akt der liebenden Hingabe erreicht. Zur „Wahrheit des Menschen" gehöre die Einsicht, dass die „Fähigkeit zur Selbstbestimmung und zur freien Entscheidung kein Absolutum, sondern ein Mittel darstellt", das dem „Sinn des menschlichen Lebens" (37) dient. Diesen Sinn verspielt der Mensch, wenn er sich in sich selbst zurückzieht und allein auf sich schaut. Der geliebte Mitmensch ist niemals „Besitzobjekt", sondern Beziehungspartner: „Lieben heißt, gerade darauf zu verzichten, den anderen Menschen beherrschen oder vereinnahmen zu wollen, ihn als bloßes Besitzobjekt zu betrachten, sondern im Gegenteil, vertrauensvoll darauf zu warten, dass der andere sein Ja der Annahme zu uns spricht. Und gerade, weil dieses Ja nicht erzwungen werden kann, sondern unentgeltlich ist, ist es unendlich wertvoll, denn es setzt Freiheit voraus und respektiert diese. […] Wer den Menschen aufgrund seines Seins, das heißt aufgrund seiner realen Würde, achtet, kann dies nur, wenn er den Blick auf dessen Wesen richtet. Eine solche Liebe meint die Person an sich, ihren innersten Kern, ohne bei ihren Eigenschaften und Schwächen, die ja nur sekundär sind, stehen zu bleiben." (42)

Die liebende Hingabe in der Gestalt des verantwortungsvollen Miteinanders erwächst von innen her und entspricht dem „relationalen Wesen der menschlichen Person" (46). Die Liebe verwandelt die „unvermeidlichen gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen" in die „‚Communio'" und führt auf die „Höhe unserer Berufung zum Personsein" (51). Diese Liebesfähigkeit, die „Berufung zur Fülle der Liebe" lässt sich nur im gläubigen Vertrauen auf Gott verstehen: „Die Entscheidung dafür, sich zu öffnen, ist daher mit dem Eingeständnis verbunden, dass der Mensch der bedingungslosen und ganz und gar offenen Liebe Gottes bedarf, um in Fülle lieben zu können." (55) Die „Verwirklichung des inneren Planes des eigenen Personseins" vollzieht sich in der Einstimmigkeit mit dem „Plan Gottes". Weil Liebe nur frei geschenkt und empfangen werden könne, so sei „das Wertvollste, was wir Gott schenken können, unsere Freiheit" (56). Der Mensch steht in der Welt vor der „Alternative zwischen Liebe und Egoismus, zwischen der Offenheit für Gottes Liebe, die uns selbst fähig macht, Liebe zu schenken, und dem Sich-Verschließen vor ihr, das unfähig macht zu lieben" (57). Die Vf.in greift Ratzingers Kritik der Aufklärungsphilosophie und des postmodernen Relativismus auf und erläutert, dass die „Behauptung absoluter Autonomie" und die „Leugnung der radikalen Abhängigkeit des Menschen" den seelischen Unfrieden wie die existenziell als schmerzhaft erfahrene Einsamkeit beförderte: „Die Folge ist, dass der Mensch einsam geworden ist, unfähig, sich zu verschenken, aus sich herauszutreten und sich zu transzendieren, und von daher auch unfähig zur wahren Liebe. […] Die Fülle des Seins, nach der der Mensch von Natur aus strebt, kommt ihm von der Liebe her zu, während andererseits das größte Unglück, das bitterste Scheitern, eine Folge der Lieblosigkeit wäre, der Unfähigkeit zu lieben oder Liebe zu empfangen." (62) Der Mensch sei zur „Gemeinschaft der Liebe" (63) berufen, die dem „Sich-Verschließen im eigenen Ich" entgegengesetzt ist, „weil es den anderen nicht mehr als ein zweites Ich anerkennen will – die zwischenmenschlichen Beziehungen zerstört oder auf Macht und Wettbewerbsdenken reduziert, ja sie letztendlich in eine Diktatur verwandelt" (64). Hier deutet G. d. P. die zahlreichen Konsequenzen relativistischer Beliebigkeit an, deren Formen, die doch nicht mehr sind als „Parodien der Freiheit" (92), sich heute vermehrt in der Gesellschaft zeigen und bis in die Kirche hineinreichen.

Abschließend stellt die Vf.in eine Parallele zu den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola vor. Die „Vergötzung des eigenen Ichs, des Besitzes, der öffentlichen Meinung" sei die „Anbetung eines falschen Gottes". Der Mensch müsse sich entscheiden „zwischen dem Stolz der Anarchie, die sich auf nichts festlegen lassen will, und der Bindung an die Wahrheit". Gott gebühre der Platz im „Zentrum des eigenen Lebens". Wer sich an ihn bindet, gelangt „zur wahren Annahme seiner selbst in der Wahrheit": „Nur eine Freiheit in und für die Wahrheit macht es uns also möglich, uns selbst wahrhaft zu besitzen, so, wie wir wahrhaft sind." (96)

Diese Studie zur Rezeption der Ratzinger'schen Theologie ist kenntnisreich erarbeitet wie problemorientiert vertiefend ausgeführt und instruktiv. Ein einziger Vorbehalt besteht darin, dass die beschriebene

unkonventionelle hermeneutische Vorgehensweise akzeptiert werden muss – für eine primär philosophische Arbeit erweist sich dies als unproblematisch.

Hannover Thorsten Paprotny

Fundamentaltheologie

Kunst, Kirche, Kontroversen. Der Streit um die kirchlichen Begleitausstellungen zur *documenta*, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern. – Paderborn: Schöningh 2014. 129 S. (ikon Bild + Theologie), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–506–77708–9

Die geradezu erdrückende Fülle an Publikationen, die im Bereich Fundamentaltheologie allein im deutschen Sprachraum erscheint, macht eine flächendeckende auch nur flüchtige Lektüre schon aus biologischen Gründen unmöglich. Selektion ist notwendig, und eines meiner persönlichen Selektionskriterien ist Vf.- und Herausgeberschaft (nicht gerade fair für Nachwuchskräfte, aber um das auszugleichen, gibt es den segensreichen Brauch der mündlichen Empfehlung und mitunter einen geistgeleiteten Zufallsfund).

Wenn Josef Meyer zu Schlochtern, der Paderborner Ordinarius für Fundamentaltheologie, etwas publiziert, dann ist das für mich allemal lesenswert, da er sich seit mittlerweile über 20 Jahren mit dem Bereich Theologie, Kunst und Ästhetik befasst – ein Feld, das für einen Larcher-Schüler wie für den Rez.en naturgemäß von besonderem Interesse ist. M. z. S. ist nicht gerade auf Monografien abonniert – nur wenige haben in seiner Professorenkarriere den Weg auf den Markt gefunden (wobei insbes. der Band *Interventionen*. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen, Paderborn 2007 nach wie vor spannend und gewinnbringend zu lesen ist). Er ist eher der Mann der kürzeren, aber prägnanten und treffenden Texte in Fachjournalen und Sammelbänden, letztere gibt er auch mitunter selbst heraus. Diese Rezension befasst sich mit dem neuesten von ihm verantworteten Sammelband.

Zum Hintergrund: die *documenta* in Kassel besteht seit 1959 in regelmäßiger Form.[1] In einem zeitlichen Abstand von in der Regel fünf Jahren versucht diese in öffentlicher Trägerschaft befindliche Gesellschaft, zeitgenössischer Kunst – v. a. solcher, die sich nicht unbedingt dem *mainstream* zuordnen lässt – eine Plattform zu bieten und durch breite Präsenz im öffentlichen Raum Rezeptions- und Reflexionsprozesse anzuregen, die sehr von den jeweiligen künstlerischen Leitungspersönlichkeiten geprägt und entsprechend von unterschiedlicher Ausrichtung (subjektiv empfunden: unterschiedlicher Qualität) sind. Eine große Initiative, die inzwischen zu einer Weltmarke geworden ist und die Kunstlandschaft und das Kunstempfinden Mitteleuropas zweifellos mit geformt und geprägt hat.

Dass Kunst und Kirche ein Naheverhältnis haben, ist eine noch wesentlich ältere Tradition. Dass dieses Naheverhältnis aber aus dem engen Korsett des Mäzenatentums und der ökonomischen Abhängigkeit herausgelöst ist und beide sich als gegenseitig herausfordernde, kritisierende und befruchtende Partner und mitunter Antagonisten wahrnehmen, ist noch relativ neu; ein wesentlicher Markstein ist hier das Wirken Otto Mauers, der mit der Eröffnung der „Galerie nächst St. Stephan" eine Weiche stellte, die vom Establishment der Theologie und der Kirche zunächst mit großem Misstrauen oder zumindest Distanz betrachtet wurde, letztlich aber zu einem überaus fruchtbaren Reflexionsprozess (freilich mit dreißigjähriger Verzögerung) in der akademischen Theologie geführt hat.[2] Und nun wird es spannend: Diese Initiative Otto Mauers ist mit 1954 in der engeren Umgebung der Entstehung der *documenta* angesiedelt, als deren Vorläuferprojekt eine Präsentation der Kunst des 20. Jh.s durch Arnold Bode im Jahr 1955 angesehen werden kann.

Nun begleitet die Katholische Kirche in Kassel, die im Bistum Fulda angesiedelt ist, seit 2002 die *documenta* mit eigenen Kunstausstellungen, was seitens der *documenta*-Geschäftsführung teilweise heftig kritisiert wird. Diese Auseinandersetzung kulminierte in einem Streit zwischen den handelnden Parteien anlässlich der jeweiligen öffentlich sichtbaren Kunstinterventionen im Rahmen der *documenta 13* im Jahre 2012. Diese Auseinandersetzung bildet den Hintergrund des hier zu besprechenden Buches.

Der Band gliedert sich in drei Teile. Nach dem kurzen Vorwort führt *M. z. S.* in die komplexe Gemengelage des Konfliktes ein (9–21), indem er die (auch von evangelischer Seite getragenen) Kunstinitiativen, die zeitgleich mit der *documenta* stattfanden, präsentiert[3] und die Anthropozentrik als zentralen Terminus der 2012 kulminierenden Auseinandersetzungen herausstellt. Dementsprechend wird anschließend die Frage des christlichen Menschenbildes angesichts der Kunst in der Gegenwart behandelt. Es folgt eine Frage, die sich dem Rez.en schon vom ersten Moment an aufgedrängt hat: Welches Selbstverständnis bzw. Verständnis von „öffentlichem Raum" bildet den Hintergrund der erbitterten Einwände gegen die kirchliche Installation, wo diese doch im Kern an einer Skulptur kristallisiert, die definitiv NICHT im öffentlichen Raum steht, sondern lediglich von diesem aus sichtbar ist? Theologisch wichtig ist hier der Hinweis, dass das Christentum eine „öffentliche" Religion ist (vgl. Joh 18,20), konsequenterweise also die Sichtbarkeit vom öffentlichen Raum aus konstitutiv gesehen werden muss (18). Dass sich daraus ein größerer Horizont des Problems ergibt (wieviel Religion erträgt der öffentliche Raum, und wer befindet darüber?), liegt auf der Hand (20f).

Im Folgenden werden zunächst die Begleitausstellungen zur *documenta 11* und *12* beschrieben. *Burghard Preusler* beschränkt sich nicht auf eine rein deskriptive Betrachtung, sondern liefert auch die Einbettung in den historischen Kontext mit, wenn er etwa darauf verweist, dass mit den Objekten der Ausstellung eine politische Geschichte untrennbar verbunden ist (24f) und die katholische Kirche mithin in einer zumindest noch potentiell konfliktiven Situation steht. Dass hier vor einer „konsumierenden Leichtfertigkeit" und allzu leichtem Verzicht auf buchstäblich „Ergreifendes" gewarnt wird, ist nur allzu berechtigt (26). *Alois Zimmer* reflektiert anschließend im Detail über das In- und Zueinander der Objekte in der Kirche St. Elisabeth 2002 und 2007. Preusler schließt den Kreis mit Überlegungen zur Rolle der Kunst – besonders des Bildes – in Bezug auf die Gottes- und Religionsvorstellungen, insbes. im Blick auf die 2007 gestaltenden Künstler Katarina Veldhues und Gottfried Schumacher (33–36).

Die Ausstellung 2012 – parallel zur *documenta 13* – wird anschließend von *Christoph Baumanns* thematisiert. Die ausdrückliche Absicht der Kirche, dem Publikum der *documenta* einen Raum zu bieten, der zur Ruhe kommen lassen kann, sowie die Absicht, die *documenta* zu begleiten, wird benannt (37f). Von großer Wichtigkeit ist der Hinweis auf die sorgfältige und langjährige Vorbereitung (39) und auf die Absicht, keine Ausstellungsfläche, sondern einen gestalteten Kirchenraum zu bieten (40f). Das Zueinander von Kunstwerken, Raum und Liturgie gewinnt dadurch eine völlig andere Qualität. Der Grund der Auseinandersetzung mit der Leitung der *documenta* war allerdings nicht die Gestaltung des Innenraumes durch Stephan Balkenhols überlebensgroße Figuren und Objekte, sondern eine Installation, die sich als weithin sichtbare und sich drehende auf dem Kirchturm befand. B. beschreibt die Vorwürfe, die erhoben wurden und geht kurz auf die unterschiedlichen Facetten des Konfliktes ein (44–48); er schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse der Ausstellung (sic, in der Zusammenschau mit oben angegebener Distanzierung von einem Ausstellungsbetrieb etwas inkonsistent).

In Sachen der Begleitausstellungen zur *documenta* seitens der evangelischen Kirche legt *Andreas Mertin* eine Zusammenfassung vor. Es ist interessant, dass die EKD bereits 1982 – also 20 Jahre vor der katholischen Kirche – Ausstellungstätigkeiten auf die *documenta* bezogen hat. Nicht ganz nachvollziehbar ist die Argumentation für die Absage der bereits geplanten Begleitausstellung 2012; die entscheidenden Fragestellungen, die M. kurz anreißt (60), sind aber treffend und müssen auch von der katholischen Seite entsprechend beantwortet werden.

Der Benediktiner und ausgewiesene Systematiker *Elmar Salman* beleuchtet in der Schriftform seines Eröffnungsvortrages zur Balkenhol-Ausstellung (61–70) die potentielle Schnittmenge zwischen den Werken und der zentralen Aufgabe der Kirche – das letztlich Unsagbare gegenwärtig zu machen. Dankenswerterweise gelingt es S., dabei nicht zu vereinnahmen, sondern die notwendige Distanz zwischen Kunst und Religion in der gegenwärtigen Kultur deutlich herauszustellen; dadurch treten die Potentiale, die entfaltet werden können, umso deutlicher hervor. Dieser Beitrag ist aber nur in der Zusammenschau mit dem unmittelbar folgenden Gespräch von M. z. S. mit dem Künstler (71–81) völlig erschließbar, der über den Selbstzweck der Kunst (notabene: NICHT Kunst als Selbstzweck) reflektiert und sie von sich aus als potentielles Movens der Theologie identifiziert (81). Vor diesem Hintergrund wirkt der kurze Beitrag von *Dirk Schwarze* (83–85), der den Kirchen vorwirft, „auf den publikumswirksamen *documenta*-Zug aufzuspringen" (85) ziemlich blutleer. Sein an späterer Stelle im Band befindlicher Beitrag zu Elementen des Religiösen in der *documenta* ist hingegen hervorragend (105–111) – es wäre sinnvoll gewesen, beides zusammenzuführen und zu einer konzisen Abwägung auszubauen.

Michael Hübl nähert sich der Ausstellung deskriptiv und solide (87–96), während der unmittelbar folgende Beitrag von *Andreas Mertin* (97–104) auf die Problematik hinweist, die Balkenhol selbst mit seiner Einordnung in die christliche ikonografische Tradition eröffnet (100) – er gebe die Ambivalenz als großes Potential dafür auf. *Friedrich Meschede* schließlich stellt in seinem Beitrag (113–121, ebenfalls die Schriftform eines Vortrages) die Frage nach dem Zeitpunkt, zu dem „die christliche Bildtradition" (117) endet und macht diesen um 1500 fest, demonstriert an einem Selbstbildnis Albrecht Dürers. Er schlägt dann den Bogen zu einem Foto von Steve Jobs, dem 2011 verstorbenen Computerpionier (eine

[1] Vgl. Harald Kimpel: *Documenta*. Mythos und Wirklichkeit, Köln 1997.

[2] Vgl. Josef Mikl: *Otto Mauer*, Wien 1985; Bernhard Böhler: *Monsignore Otto Mauer*: Ein Leben für die Kunst, Wien 2003.

[3] Fragwürdig hier ein kleines Detail: M. z. S. unterstellt (9), die *documenta* sei 1952 begründet worden, ohne eine Quelle zu nennen. Die offiziellen Quellen sprechen von einer Vorläuferausstellung 1955 und dem „regulären Beginn" 1959 (vgl. http://www.documenta.de/de/about#16_documenta_ggmbh, Stand: 3.9.2015). Leider nennt M. z. S. keine Quelle.

Volte, die mir sachlich unangemessen und zu waghalsig erscheint, zumal ich schon der Grundthese nicht zustimmen kann). Im Anschluss an diesen Vortrag folgte eine Diskussion mit M. z. S. (121–126). Wer die in einzelnen Wortmeldungen vorkommenden Mitdiskutant/inn/en Neuwöhner, Jacobs und Sucrow sind, bleibt an diesem Punkt leider im Dunkeln – sie werden schlicht nicht vorgestellt. Schade.

Die Frage, was denn nun Kirche als „öffentliche" (im Sinne von „der Allgemeinheit zur Verfügung stehende") Institution öffentlich sichtbar machen darf, oder schärfer: wer sich denn nun das Verfügungsrecht über öffentlich Sichtbares herausnehmen dürfe, ist eine brennende. Es ist ein unbestreitbares Verdienst dieses Bandes, das anzugehen, wenn dieser zweifellos auch schon aufgrund der konkret zu besprechenden Situation und des beschränkten Platzes das Thema nicht voll entfalten kann. Ebenso ist es gelungen, die Vorgänge – und insbes. die Differenzen – rund um die Balkenhol-Ausstellung in Kassel 2012 zu thematisieren und ihre unterschiedlichen Aspekte zu beleuchten.

Es gibt aber einige Anmerkungen, die ein ehrlicher Rez. machen muss. Formal ist es schade, dass offenbar nicht einmal mehr der Verlag Schöningh eine Fahnenkorrektur bzw. ein solides Lektorat vornehmen lässt – anders sind die zahlreichen Schönheitsfehler nicht zu erklären, die leicht zu vermeiden wären, wenn man sich nicht einfach auf die automatische Silbentrennung verließe (z. B. E-vakuierung [24] bzw. I-deologie [62]). Die Bildlegenden sind völlig inkonsistent, manchmal sogar auf ein und derselben Doppelseite (100f), und leider gibt es auch die leidigen verwaisten Zeilen – an sich ein Anfängerfehler (101). Aber im Großen und Ganzen ist der Satz dennoch sauber und die Bindung solide. Farbbilder sind im Fließtext auf dem normalen Kernpapier gedruckt – dafür sind sie ganz in Ordnung, aber dem Anspruch einer Kunstdokumentation wird das nicht gerecht. Der geringe Mehraufwand von eingebundenen Farbdruckseiten mit qualitativ hochwertigem Papier hätte sich durchaus gelohnt.

Inhaltlich ist anzumerken, dass kein expliziter Vertreter bzw. keine explizite Vertreterin der *documenta* im Band ausführlich zu Wort kommt. Es wäre sicherlich sinnvoll gewesen, hier auch Gegenstimmen hörbar zu machen, um den eigenen Willen zum Diskurs klar darzustellen; wenn es im Vorfeld zu einem derartigen Angebot gekommen sein sollte, hätte man das bei Nichtzustandekommen auch im Vorwort erwähnen können. Immerhin: Ein intensiver Dialog wurde – wie ja im Band beschrieben – mit der Gegenseite geführt; hier die inhaltliche Positionierung genauer zu kennen, wäre ein Desiderat.

Der Band ist sehr hilfreich für jene, die mit den Umständen der Auseinandersetzung nicht vertraut sind und den Hintergrund der zwischendurch doch recht spektakulären medialen Wortwechsel bislang nicht kannten (der Rez. zählt selbst zu diesen). Als metatheoretische Einführung in das Problem an sich – die Verortung kirchlicher Präsenz im öffentlichen Raum und das vermeintliche Exklusivrecht auf Kunst einzelner Gruppierungen – ist er nicht gedacht und wäre er auch nicht geeignet.

Graz Christian Wessely

Grössl, Johannes: **Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes**. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit. – Münster: Aschendorff 2015. 335 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 3), pb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–11893–1

Das zu besprechende Werk ist die in Innsbruck im Rahmen des *Analytic Theology Projects* entstandene Diss. des Vf.s, die sich mit dem in Europa noch weitgehend unbekannten, v. a. in evangelikalen Kreisen in den USA aus missionarisch-intellektuellen Motiven heraus entstandenen sog. Offenen Theismus auseinandersetzt. Johannes Grössl hält fest, dass es „verbreitete Meinung von Theologen ist, dass der Offene Theismus mit dem katholischen Glauben weitgehend unvereinbar" sei (265, vgl. 300). Erklärtes Ziel des Werkes ist daher die Entwicklung eines Konzeptes, das die Anliegen des *open theism*, nämlich „Gott als liebende Person, Gott als Handelnden, Gott als in einer Beziehung mit freien Menschen stehend zu denken", mit einer „Lehre der Eigenschaften Gottes nach neuscholastischem Vorbild" (10) vereinbaren kann. Dabei geht der Offene Theismus von einem „zeitlichen, veränderbaren, die Zukunft nicht umfassend wissenden Gott" (11) aus. Diese Zeitlichkeit Gottes ist jedoch nicht mit weltlicher Zeitlichkeit zu identifizieren und stellt in der Sicht des Offenen Theismus die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens keineswegs in Frage. Veränderlich ist Gott aus dieser Perspektive lediglich „bezüglich seines Wissens und seiner Relation zur Welt" (301). So können Offene Theisten durchaus auch an der Allwissenheit Gottes festhalten, sie aber neu interpretieren: „Wenn Allwissenheit bedeutet, dass Gott den Wahrheitswert jeder wahren Proposition kennt, dann ist ein Gott auch dann allwissend, wenn er die Zukunft nicht vollständig kennt, vorausgesetzt Propositionen über die Zukunft besitzen heute keinen Wahrheitswert." (178) Damit ist freilich wegen der Freiheit zumindest des Menschen auch impliziert, dass „Gott mit der Schöpfung ein Risiko eingegangen ist" (179) – zumindest „in bestimmter Hinsicht" (263). Der Schöpfer verzichtet also in gewisser, „temporärer" (289) Weise auf eine vollständige Souveränität über seine Schöpfung, erlangt diese jedoch angesichts der raumzeitlich-endlichen Freiheit aller Geschöpfe schließlich eschatologisch (wieder) zurück (194f). Das Eingehen dieser „gewaltigen Risiken" (202) in der Schöpfung entspricht jedoch dem Wesen Gottes: „Liebe und nicht Kontrolle ist die zentrale Eigenschaft Gottes" (195). Als „primäres Schöpfungsziel" aus Sicht des Offenen Theismus und des Vf.s ist von daher „die Ermöglichung einer liebenden Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf" (182, vgl. 186f) anzusehen. Diese liebende Beziehung setzt eine zumindest endliche Freiheit des Geschöpfs und eine auch für Gott offene Zukunft voraus. „Ohne offene Zukunft […] keine echte Freiheit." (115) Aber „Freiheit geht notwendigerweise mit Risiko einher" (264). Dieses dem Vf. zufolge reale und unvermeidbare Schöpfungsrisiko (232) kann der Schöpfer gewiss minimieren. Ihn trifft in jedem möglichen Weltverlauf „kein Ereignis unvorbereitet; er hat immer einen ‚Plan B'. […] Gott trifft eine Balance zwischen der Maximierung an Freiheit und der Minimierung des Schöpfungsrisikos." (264) Für den Vf. steht aber auch fest, dass es „zur Frage des Schöpfungsrisikos […] sicherlich weiteren historischen und systematischen Forschungsbedarf" (305) gibt.

So kommt G. zur zusammenfassenden These: „Gottes Souveränität sollte nicht in dem Sinne verstanden werden, dass er immer und überall die Macht hat, seinen Willen durchzusetzen. Sie sollte vielmehr so verstanden werden, dass die göttliche Macht mit der göttlichen Liebe zusammenfällt, wobei Liebe niemals ihren Weg erzwingt." (301) Im Gegensatz zur Prozesstheologie sind Gott und Welt jedoch nicht *notwendig* voneinander abhängig. In den Augen des *open theism* hat sich Gott vielmehr „freiwillig von der Schöpfung abhängig und rezeptiv gemacht" (9).

Diesen Grundgedanken entfaltet der Vf. in seiner Studie systematisch und konsequent. Nach einer einleitenden Übersicht über die „Ursprünge des Offenen Theismus" (33ff) und den „Stellenwert menschlicher Freiheit" (47ff) sowie die „(Un-)Vereinbarkeit von Freiheit und Allwissenheit" (71ff) erörtert der Vf. ausführlich „theologische und metaphysische Implikationen des Libertarismus" (137ff). Im letzteren Kap. erläutert G. umfangreich die Position des Offenen Theismus zum Verhältnis Gottes zur in der Schöpfung geltenden Zeit und „Probleme der Zeitlichkeit Gottes" (169ff). Im folgenden, zentralen Kap. seines Werks entfaltet der Vf. die Vorstellung „der Schöpfung als Risiko Gottes" (179ff). Abgerundet wird das Werk durch eine ausführliche und differenzierte „Gegenüberstellung von Offenem Theismus und katholischer Lehre" (265ff). Hier verweist der Vf. nicht zuletzt auf die Vielfalt der katholisch-theologischen Tradition, die zeige, dass „im Bereich des Wissens und der Zeitlichkeit Gottes die katholischen Dogmen der Theologie einen gewissen Interpretationsspielraum lassen" (266). Besonders im Hinblick auf die Frage des Verständnisses der Überzeitlichkeit Gottes erscheint G. daher „ein fruchtbarer Dialog" zwischen katholischer Theologie und Offenem Theismus „möglich und sinnvoll" (270).

Sehr hilfreich zum Verständnis der oft sehr komplexen und differenziert dargestellten Inhalte sind die Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s, die die relevanten Inhalte und Ergebnisse nochmals prägnant zum Ausdruck bringen.

Das Werk ist ein wichtiger Beitrag in der aktuellen theologischen Diskussion zur Gotteslehre und der Frage nach den „Eigenschaften" Gottes. In der Darstellung und Auseinandersetzung mit dem Neuen Theismus schärft das Buch auch den Blick für Grenzen der katholischen Lehre, v. a. in der Frage nach der Allmacht und Allwissenheit Gottes in ihrem Verhältnis zu geschöpflicher Freiheit. Die Studie ist dabei allerdings eher ein Anfang eines Dialogprozesses von Offenem Theismus und „anderen zeitgenössischen theologischen Strömungen" (302) als ihr Abschluss. Die Frage nach dem Risiko der Schöpfung behandelt der Vf. der Vorgabe des *open theism* folgend weitestgehend fokussiert auf den Aspekt menschlicher Freiheit. So wird z. B. die Frage der Zufallsprozesse in Quantenphysik und Evolution (z. B. 245ff unter der Überschrift „Theistische Evolution") nur en passant gestreift. Hier wäre sicher noch ein bedeutender Spielraum für weitere Untersuchungen im Hinblick auf die Struktur der Schöpfung als Ganzer.

Bedauerlich ist, dass der Vf. gelegentlich zu einer eher saloppen Sprache greift, wenn er z. B. von Gottes „Plan B" (264) spricht oder davor warnt, den Offenen Theismus „kurzum als Häresie abzustempeln" (305). Unbefriedigend sind auch unnötige und nicht durch Literaturhinweise belegte Pauschalisierungen. So behauptet G., heute würden sich „viele Theologinnen und Theologen gerade nicht mehr

von Fragen leiten lassen, welche die Wahrheitsfähigkeit des christlichen Glaubens (bzw. der einzelnen Thesen, Dogmen und Modelle) betreffen [...]. Offene Theisten sind hingegen daran interessiert, den christlichen Glauben konsistent und verständlich darzulegen" (305). Der Vf. wirft (wieder ohne Beleg!) „vor allem der postmodernen Theologie" vor, „immer mehr lyrische und emotionale Elemente" zu enthalten, „und sich dadurch von einem rationalen Diskurs zunehmend" zu entfernen (280). Mit diesen Thesen wird G. dem intensiven und redlichen theologischen Mühen zumindest der übergroßen Mehrheit der Theologinnen und Theologen sicher nicht gerecht.

Fulda Gregor Predel

Strauß, Salomo: **Gemeinschaft mit dem Heiligen**. Zur Ekklesiologie Peter Brunners. – Neuendettelsau: Freimund 2014. 190 S., kt € 18,90 ISBN: 978–3–86540–181–6

Die bei Gunther Wenz gearbeitete und im Wintersemester 2011/2012 von der LMU München als Promotionsleistung angenommene Diss. zur Ekklesiologie des heute eher selten genannten Heidelberger Systematikers und Lutheraners Peter Brunner (1900–1981) leistet in konfessioneller wie ökumenischer Hinsicht einen wesentlichen Beitrag zur Selbstverständigung der Kirche über ihr Kirche-Sein. Gerade angesichts einer sich demographisch, soziologisch, ökonomisch und politisch rasant verändernden Welt ist die Frage nach Wesen, Grundlage und Perspektive der Kirche vor allen strategischen Fragen eine theologische, eine zutiefst geistliche, in ihrem Kern unausweichlich ökumenische Frage. Die Frage nach dem Kirche-Sein der Kirche ist sozusagen das unhintergehbare *prae* jeder kirchlichen Entwicklungs- und Zielplanung, auf welcher Ebene der faktischen Lebens- und Leitungshierarchie auch immer sie bedacht werden mag. Die Frage nach dem Kirche-Sein ist die Frage nach der Schriftgebundenheit und Apostolizität der Kirche. Damit stellt sich Strauß' Arbeit in einen weiten Gesprächszusammenhang ein.

Für B. entschied sich die Frage nach der Apostolizität der Kirche am „rechten", d. h. zutreffenden und also schriftgemäßen Verständnis des *ministerium ecclesiasticum* in Gestalt evangeliumsgemäßer Verkündigung des Wortes und stiftungsgemäßer Handhabung der Sakramente. Der als Pfarrer der Bekennenden Kirche gegenüber dem Hitler-Regime bis zur KZ-Haft widerständige und als theologischer Lehrer seit 1936 im Elberfelder Untergrund für die BK tätige profilierte Lutheraner engagierte sich nach dem Krieg intensiv im sog. Jäger-Stählin-Kreis, jener Urzelle des Dialogs zwischen Luthertum und römischem Katholizismus, der angesichts des von Deutschland ausgehenden katastrophalen Kulturversagens in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (welches, jedenfalls was die Deutsche Evangelische Kirche anging, zugleich auch ein geistliches und moralisches Versagen der Kirche gewesen ist) unausweichlich geworden war. Im Gespräch der innerprotestantischen Ökumene hat B. frühzeitig eine Theorie der Kirchengemeinschaft entwickelt (*Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*. Pro Ecclesia, I, 225ff); er hat an den Arnoldshainer Abendmahlsthesen mitgearbeitet, hat die Entstehung der Leuenberger Konkordie kritisch begleitet und kann über seine Lebenszeit hinaus (zusammen mit seinem Freund und Weggefährten Edmund Schlink) getrost zu den wichtigsten Wegbereitern so bedeutender ökumenischer Dokumente wie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986ff), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) und *Communio Sanctorum* (2000) gerechnet werden. Es ist das letztgenannte Dokument, dem B.s Lehre von der Kirche am nächsten steht und an welchem sich dann aber eben auch präzise der Punkt ausmachen lässt, an dem der Weg zu einer wahren Kirchengemeinschaft sein hinderlichstes, ja geradezu aporetisches Hemmnis findet.

Das zeigt sich in hervorragender Weise am inneren Gefälle der Darlegungen S.'. Man darf über den Haupttitel seines Werks *Gemeinschaft mit dem Heiligen* ein wenig erstaunt sein, wofern die Texte B.s diesen massiven Schlagtitel kaum legitimieren; und man mag auch ein wenig darüber enttäuscht sein, dass von der Verve des brunnerschen Vortrags und der Leidenschaftlichkeit seiner Theologie in der gelegentlich etwas schwerfälligen Darlegung S.' wenig zu spüren ist. Umso mehr Recht darf die Sachdarstellung für sich beanspruchen: die Entfaltung der Kirche als einer in Gottes Schöpfungsplan grundgelegten, mit Adams Fall (bei B. der „Urbundesbruch") irreversibel zerstörten und nach göttlichem Heilsratschluss in Christus gnadenhaft neu zugeeigneten Bundespartnerschaft und Gemeinschaft heiliger Liebe. Nichts von dem, was S. in den drei Teilen seiner Arbeit als ekklesiologische Grunddaten zur Sprache bringt („I. Die Kirche als Werk des dreieinen Gottes"; „II. Die Kirche als communio sanctorum"; „III. Die Wesensattribute der Kirche"), steht in einem erkennbaren Widerspruch zu dem, was auch römisch-katholische Kirchenlehre zu sagen wüsste; auch nichts davon, was nicht die protestantische Seite zu bedenken allen Anlass hätte. Hier ist insbes. auf den unter dem Einfluss Rudolf Ottos aufgenommenen Gedanken der Repräsentation und der leiblichen Realpräsenz des Auferstandenen in den Gaben der gottesdienstlichen Mahlfeier zu verweisen, von dem her B. die stiftungsgemäße Verwaltung des Sakramentes strikt (in einem an Melanchthon erinnernden quasi sakramentalen Ordinationsverständnis) an die bekenntnisgerechte Ordination des Hirten gebunden sieht. Ergänzend wären hierzu auch B.s kritische Kommentare zur Leuenberger Konkordie heranzuziehen gewesen, mit denen er mit der Hartnäckigkeit eines Gnesiolutheraners auf der unmissverständlichen Formulierung der Realpräsenz in der Feier des Abendmahls insistierte. Mit innerer Konsequenz und in hoher Sachgemäßheit steuert S.' Rekonstruktion der Ekklesiologie B.s auf den Punkt zu, an welchem Joseph Kardinal Ratzinger als Präfekt der römischen Glaubenskongregation die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zur Enttäuschung vieler evangelischer Christinnen und Christen mit der Einlassung *Dominus Iesus* kommentierte und als Papst Benedikt XVI. dem *Christus solus* der lutherischen Rechtfertigungslehre den *Christus totus* der römisch-katholischen Ekklesiologie entgegensetzte.[1] Insofern findet S.' Arbeit in den Erörterungen zu B.s Amtsverständnis ihren bündigsten Zielpunkt, und zwar nicht nur, indem er mit B. das apostolisch legitimierte und ordinierte Amt in seinem Rückbezug auf das königliche Priestertum der Gemeinde als gesonderte Stiftung göttlichen Rechts der Gemeinde gegenüberstellt; sondern mehr noch, indem er B.s gewagte Konstruktion eines evangelischen „Oberhirtenamtes" (die sich nach neuerer Forschung so kaum an Luther belegen lässt; vgl. Harald Goertz: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997) implizit als gewissermaßen äußerstes ökumenisches Angebot und zugleich Wende- und Scheidepunkt der Konfessionen ins Licht stellt (vgl. hierzu *Communio Sanctorum*, n. 65.186ff). Dass B. an dieser Stelle (wie übrigens an noch manch anderer, wie z. B. in der Aufnahme der Begrifflichkeit vom sakramentalen und sakrifiziellen Handeln im Gottesdienst) eher mit Melanchthon als mit Luther denkt (vgl. in *Pro Ecclesia*, I, 266 B.s Bezug auf Melanchthons „Gutachten für Guillaume du Bellay", in: *Melanchthon deutsch*, 3, Leipzig 2011, 196), sei hier zumindest angemerkt.

S. hat in bewundernswerter Intensität unter Nutzung sämtlicher in Frage kommender Archive dem Schrifttum B.s nachgeforscht. Die im Anhang seines Buches erstmalig veröffentlichten Dokumente wie bspw. das im Auftrag der VELKD 1955 gehaltene Referat „Das ministerium verbi divini und das Pfarramt" und der „Briefwechsel zwischen Bischof Dietzfelbinger u. a. und Brunner zur Frage der Ordination" aus dem Jahr 1969 sind vorzüglich geeignet, das Gesamtbild abzurunden. S.' Untersuchung erweist sich als begrüßenswerte Erinnerung an den bedeutenden Lutheraner B. und darin als ein wichtiger Beitrag zum aktuellen ekklesiologischen Diskurs, dem freilich angesichts manch verunglückter Formulierung und mancher syntaktischen Entgleisung ein zupackendes Lektorat zu wünschen gewesen wäre.

Bretten Konrad Fischer

Haudel, Matthias: **Gotteslehre**. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 304 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–8252–4292–3

Matthias Haudel legt eine ausgeprägt trinitarische Gotteslehre vor, die er mit Edmund Schlink als Inbegriff der gesamten Dogmatik versteht und die deshalb alle dogmatischen Gehalte zumindest in nuce enthalten soll. Die Durchführung dieses Konzeptes muss sich natürlich auf deutlich strukturierte und profilierte Grundmotive beschränken, die immer wieder trinitätstheologisch ausgewiesen und als Kriterien einer ausgewogenen Durchführung der jeweiligen Teiltraktate geltend gemacht werden. So stellt sich einerseits der Eindruck einer immer klaren und in gleicher Weise begründeten Positionierung, andererseits wohl auch der einer gewissen trinitätstheologisch vorgegebenen Monotonie ein: Die richtige, neunizänisch-kappadokische Ausgewogenheit in der Trinitätslehre sichert die Angemessenheit der mittleren Position in der Schöpfungslehre, Christologie, Ekklesiologie und im interreligiösen Gespräch. Wo diese ausgewogene Trinitätslehre nach dieser oder jener Hinsicht verfehlt wird, zeigt sich das in (konfessions-) typischen „Engführungen", die der Vf. aufgrund seines trinitätstheologischen Konzepts korrigieren und integrieren kann.

Von solchen „Engführungen" ist häufig und natürlich pejorativ die Rede. Das weckt beim Rez.en den nur peripher bedeutsamen Wunsch, man möge diese Wortverwendung aus dem Verkehr ziehen. Das Wort hat seine ursprüngliche Bedeutung im Blick auf barocke Fugenkompo-

[1] Interview mit M. J. Rainer: *Der Glaube an die Einheit der Kirche*, in: FAZ (31.10.2007), 11.

sitionen und beschreibt dort ein ausgesprochen spannendes Kompositionsmerkmal. Keine Spur von kritisch-abwertendem Sprachgebrauch. In der Theologie erscheint das Wort in der Feder derer, die einer Position eine *verengte* Sicht attestieren und sie auf die angemessenumfassende Sicht hin weiten wollen. Das ist keine per se illegitime Kritik-Strategie, birgt aber die Gefahr in sich, mit den kritisierten Konzepten doch etwas schulmeisterlich zu verfahren: ihnen mit überlegenem Durchblick ihre jeweils defizitäre Position auf dem Feld der theologischen Lehrbildungen zuzuweisen. Wie wäre es, wenn man damit rechnen würde, dass Engführungen auch in der Theologie für Spannungen stehen, die nicht mit dem Rotstift zu korrigieren, sondern auszutragen oder zu balancieren wären?

Das Schulmeisterliche muss auch in der Theologie nicht von Nachteil sein. Es kann den Studierenden Beurteilungsmaßstäbe an die Hand geben, die sie auf zielsicherem Weg durch den Wust der einschlägigen Informationen zu einem gut orientierenden Prüfungswissen führen. Das vorliegende Lehrbuch dient auch diesem Zweck und es erfüllt ihn auf hilfreiche Weise. Eine Rezension darf auf das Referat der kompetent ausgebreiteten Informationen verzichten und sich auf die Darstellung des „Organisationsprinzips" der Theologie konzentrieren, das H. trinitätstheologisch herleitet und immer wieder neu geltend macht. Die kappadokische Trinitätslehre ist nach H. darin für die ganze Theologie von maßgebender Bedeutung, dass sie, erstens, Trinität als zugleich interpersonale und intrapersonale Gotteswirklichkeit konzipiert; zweitens, dass sie innertrinitarisch zwischen Ursprungsbeziehungen und „Existenzbeziehungen" (Weisen, das eine Gottsein auf spezifische Weise im Miteinander der drei Personen innezuhaben) unterscheidet und so – auf der Ebene der Existenzbeziehungen – die Gleichrangigkeit des Heiligen Geistes wahrt; und schließlich drittens, dass sie es auf diese Weise ermöglicht, den dreieinigen Gott „im Verhältnis von ‚Gegenüber und Nähe' zu den Menschen [zu denken], das die Voraussetzung für ein persönliches Gottesverhältnis in freier und liebender Gemeinschaft bildet" (25).

Wie hängen diese trinitätstheologischen Essentials zusammen? Das Zugleich von intrapersonalem (seit Augustinus nach dem Schema der *einen* Subjektivität gedachtem) und interpersonalem (etwa von Basilius koinonial gedachtem) Trinitätsverständnis bringt das Miteinander von „personalem" Gegenüber und überpersonalem (?) Ineinander zur Geltung, das nach H. Gottes Dasein auszeichnet und von den Menschen nicht zugleich vollzogen werden könne (was der Rez. in Frage stellen würde). Die Unterscheidung von Ursprungsbeziehungen und Existenzbeziehungen begründet die Möglichkeit, das koinonial-interpersonale Nebeneinander (bzw. logische Nacheinander) der Hervorgänge auszugleichen durch das perichoretisch gedachte Ineinander der drei göttlichen Personen (und so auch die Chance, den Filioque-Streit zu entschärfen). Das Zugleich von Gegenüber und Ineinander bildet sich ab im Menschenverhältnis Gottes: Er „wohnt" als der Geist in den Menschen, ist ihnen in diesem Sinne näher, als sie sich selbst nahe sein könnten (Augustinus); und er tritt ihnen gegenüber im Sohn, der ihnen Gott und seine Herrschaft erlösend nahe bringt.

Der Rez. stimmt H. darin zu, dass hier Entscheidendes und nicht in jeder Hinsicht Selbstverständliches über die Elementarstruktur der Trinitätslehre gesagt ist; auch noch darin, dass es hier zu einseitigen Akzentuierungen in westlicher und östlicher Theologie gekommen ist, die mitverantwortlich für das Schisma von 1054 sind. Aber man wird einwenden dürfen, dass es auch im Westen – etwa bei Richard von St. Viktor – deutlich (vielleicht sogar zu deutlich) interpersonal inspirierte Konzepte gegeben hat, welche im Übrigen auch eine Konjunktur solcher Konzepte in der Katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jh.s verständlich macht, die bei der von H. unterstellten stark intrapersonalen Prägung der katholischen Tradition überraschend wäre. Meine Rückfrage geht auch dahin, ob die Möglichkeit, von einem zugleich interpersonal und intrapersonal dreieinen Gott zu sprechen, bei H. hinreichend ausgeleuchtet wird. In der katholischen Theologie wird hier derzeit heftig diskutiert, in welchem Sinne das monistisch-panentheistische „Alles in Allem" (*hen kai pan*) das personale Gegenübersein Gottes einerseits erfordert (damit der Mensch nicht als bloßes Selbstentfaltungsmoment des Absoluten, sondern in Freiheit gesetzt wäre) und andererseits relativiert (damit Gott nicht allzu anthropomorph als das vom Menschen begrenzte bloße Andere des Menschen angesehen würde). Die Fragen, die hier aufgeworfen werden, sind seit Nikolaus von Kues theologisch und v. a. philosophisch virulent. Umso erstaunlicher, dass weder von Richard noch von Nikolaus in diesem Buch die Rede ist.

Man mag das der Zweckbestimmung eines Buches zurechnen, das sich nur begrenzt auf die genannten Voraussetzungs- und Folgeprobleme einlassen kann, wird aber vorsichtig einwenden, dass es in Vergangenheit und Gegenwart höchst diskutable Vermittlungen der von H. zu Recht als elementar angesehenen kappadokischen Modellierung der Trinitätslehre gibt, die ihre Auswirkungen auch auf andere theologische Felder haben können. Zu nennen wäre hier exemplarisch die Ekklesiologie. Es ist eines der wichtigen Verdienste H.s, immer wieder – und so auch in diesem Buch – auf ekklesiologische Konsequenzen trinitätstheologischer Positionierungen hingewiesen zu haben. Auch wenn man einwenden möchte, dass in der Ekklesiologie Sachaspekte eine Rolle spielen, die nicht trinitätstheologisch determiniert oder präfiguriert sind, wird man einräumen, dass es hermeneutisch aufschlussreich sein kann, Entsprechungen zwischen Ekklesiologie und Trinitätslehre aufzuweisen. Das Zweite Vatikanum hat es selbst getan; andere – etwa Wolfhart Pannenberg – haben es in kritischer Absicht getan, wenn sie der katholisch-hierarchischen Ekklesiologie die Orientierung an einem christologisch-trinitätstheologischen Subordinatianismus nachzuweisen suchen. Die Bezüge sind vermutlich komplexer, als es etwa bei dem von H. als für katholische Ekklesiologie repräsentativ herangezogenen Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aufscheint bzw. von H. diagnostiziert wird. Der Befund ist für H. insofern klar, als Ratzinger „ein aktuelles Beispiel dafür bietet, wie sich eine einseitig *intra*personal-monistisch orientierte Trinitätslehre in einem monistisch-hierarchischen Kirchenverständnis widerspiegelt" (276). Erstaunlich ist hier nicht nur der höchst befremdliche Gebrauch von „monistisch", sondern weit wichtiger die Diagnose, Ratzinger selbst vertrete eine „einseitig intrapersonal-monistisch orientierte Trinitätslehre", die sich dann in einem entsprechenden Kirchenbild spiegele. Der Rez. hat bisher Ratzingers Trinitätsverständnis eher – in der Spur Hans Urs von Balthasars – interpersonal akzentuiert gesehen und fand es deshalb auch nicht erstaunlich, dass Ratzinger das Verständnis der Kirche als Communio auf dem Zweiten Vatikanum durchaus teilen konnte. Erstaunlich vielmehr, dass Ratzinger diese Positionierung in der Folge nicht durchgehalten und in kirchlicher Leitungspraxis fruchtbar gemacht hat. Hier hat sich doch eine Hierarchie-Konzeption durchgesetzt, wie sie höchst folgenreich ein Theologe des Ostens in die Theologie eingeführt hat: Dionysius Areopagita.

H. sieht andere Zusammenhänge als ekklesiologisch prägend an. Man wird seine Analysen auch dann als hilfreich würdigen können, wenn man einwenden möchte, dass die unabweisbaren, auch konfessionsspezifisch ausgeprägten Entsprechungen zwischen trinitätstheologischen und ekklesiologischen Konzepten nicht schon die These tragen, ekklesiologische Positionen *erklärten sich* aus trinitätstheologischen Optionen und wiederholten gegebenenfalls deren „Engführung".

Eine Gesamtwürdigung des Lehrbuches von H. wird die gute Übersichtlichkeit der Darstellung und das zugrunde liegende klare Konzept hervorheben. Die weithin lehrgeschichtlich angebundenen Ausführungen zur Gott-immanenten Trinität werden systematisch konkret im Durchgang durch die Heilsökonomie der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses – welcher tatsächlich eine Gesamt-Dogmatik in Kurzform bietet, mitunter aber auch überraschend ausführliche und detaillierte Diskussionen führt, so etwa zum Verhältnis von Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft und zur Soteriologie. Man legt dieses Buch auch als theologischer „Profi" bereichert aus der Hand, wünscht sich eine kritische Rezeption im theologischen Lehrbetrieb und ist herausgefordert, v. a. die These zur trinitätstheologischen Prägung der konfessionellen ekklesiologischen Optionen wegen ihres ökumenisch-theologischen Potentials weiter zu durchdenken.

Münster Jürgen Werbick

Dogmatik

Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, hg. v. José Martínez Gázquez / John Victor Tolan. – Madrid: Casa de Velázquez 2013. 321 S. (Collection de la Casa de Velázquez, 138), pb. € 33,00 ISBN: 978–84–96820–94–4

Während es viele Untersuchungen gibt, die vergleichen, wie weit die einzelnen Religionen die jeweiligen Glaubenslehren oder heiligen Schriften der anderen kannten, gibt es nur wenige, die nicht die Kenntnis der Theorie, sondern die Kenntnis der religiösen Praxis, also der spezifisch religiösen Handlungen, der Liturgie und des Gebetslebens, ins Zentrum stellen. Diese Thematik aufgegriffen und nun in einem Band über die „Riten der Ungläubigen" im Spiegel aller drei monotheistischen Religionen zu einem beachtenswerten Resultat geführt zu haben, ist den Organisatoren und Vf.n dieses Sammelbandes, aber auch den unterschiedlichen Geldgebern hoch anzurechnen.

Beeindruckend ist die Breite, welche die Beiträge in ihrer Gesamtheit abzudecken in der Lage sind. Der Blick schweift vom Osten mit der Wahrnehmung der Muslime in Ungarn, dem Bericht aus der Gefangenschaft im Osmanischen Reich des Gregorios Palamas oder der Reisebeschreibung des Riccoldo da Montecroce über Darstellungen aus Frankreich oder Spanien im Westen Europas bis in den nordafrikanischen Raum. Die untersuchten Texte reichen von kanonistischen und allgemeinen theologischen Schriften bis zu den typischen antiislamischen oder antichristlichen Polemiken. Es werden dabei nicht wirklich neue oder bisher unbekannte Quellen erschlossen. Vielmehr liegt der Fokus darauf, zu einer bestimmten Thematik das bisherige Textmaterial zu sichten und daraus zu erheben, bis zu welchem Grad dieses Thema wirklich den jeweils Andersgläubigen bekannt war. Dabei geht es nicht allein um die Sichtweise der Christen, sondern, da alle drei mediterranen Monotheismen in den Blick genommen werden, auch um die der Muslime und der Juden.

Die 18 Artikel – auf Englisch, Spanisch oder Französisch abgefasst – sind in fünf Ordnungen unterteilt. Sie behandeln die Unterthemen: Neuinterpretation von Riten, Reisebeschreibungen, Darstellungsweisen des Islams, jüdisch-christliche Polemik und Assimilation oder Ablehnung. Außer einer Einführung und einem kurzen, aber sehr klaren und ausgewogen geschriebenen Schlusswort des Mitherausgebers *John V. Tolan* gibt es eine umfangreiche Gesamtbibliographie mit zahlreichen interessanten Einträgen zu neuester Literatur (281–318) sowie ein Verzeichnis der behandelten Autoren und Werke (319–321).

Unter den zahlreichen Einzelthemen und -resultaten können hier nur einige wenige hervorgehoben werden. Als Beispiele aus der religiösen Praxis werden u. a. folgende Themen angesprochen: Gebetszeiten, der Einsatz von Wasser bei Unreinheit, rituellen Waschungen oder der Taufe, Gebete und Gebetsrufe, besonders die fünf muslimischen Gebetszeiten, religiöse Vorschriften zur Sexualität, Bußpraktiken oder schließlich das Purim-Fest. Begegnungsfelder und Gemeinsamkeiten unter allen drei Religionen finden sich viele. Im neutralen Bereich sind es z. B. die chronologische Strukturierung des Tages durch die Gebetszeiten und damit die religiöse Prägung der Lebensabläufe (27), im polemischen das durchaus gegenseitige Lächerlichmachen religiöser Praktiken wie z. B. der Waschungen bzw. der Taufe (44). Dabei entspricht sich die Art und Weise, wie der Blick für die Wahrnehmung des anderen verstellt ist, in den drei Religionen, etwa dass man einander jeweils ein geistloses Kleben am Wortsinn religiöser Texte vorwirft (181), eine der eigenen Praxis ähnliche beim anderen lächerlich macht oder selbst dann, wenn man die Unangemessenheit der eigenen Polemik erahnt, doch nicht von ihr lassen kann. Dabei verhindern durchaus auch die unterschiedlichen realpolitischen Machtgefälle einen sachlichen Zugang (220). Es gibt aber auch Ansätze zu einer zumindest partikularen Wertschätzung der religiösen Praxis der anderen Religion, wie der Beitrag von *R. G. Tvrtković* zu Riccoldo da Montecroce und seinem *Liber peregrinationis* zeigt (85–98). Darin schildert er die religiöse Praxis der Muslime, die er relativ gut kennt und auch teilweise sehr zuverlässig darzustellen vermag, den christlichen Lesern gegenüber in einem recht positiven Licht. Sein Werk *Contra legem Sarracenorum* geht jedoch scharf gegen die religiösen Lehren des Islams vor. Ernüchternd bleibt, dass dann v. a. diese Polemik und nicht die positivere Darstellung eine breite Rezeption fand (92).

Der Band ist somit insgesamt sehr inspirierend, auch wenn man sich leicht in der Vielzahl von Einzeleindrücken verlieren kann. Die unterschiedlichen religiösen Handlungen und Riten werden nicht gesondert für sich, sondern nur gemischt behandelt. Eine Ausnahme macht der sehr konzentrierte Artikel von *Ó. de la Cruz Palma* (133–149) zum Wissen der Christen über das fünfmalige tägliche Gebet der Muslime. So anregend diese Artikelsammlung also ist, in einem zweiten Schritt wäre eine nach Sachthemen geordnete Darstellung durchaus wünschenswert. Es bleibt also zu hoffen, dass die sehr rege Arbeitsgruppe Islamolatina (Univ. Barcelona), die sich hier mit dem inzwischen abgeschlossenen Projekt RELMIN (The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World [5th–15th centuries]) der Univ. Nantes zusammengeschlossen hatte, diese Thematik in konzentrierter Form weiterverfolgen wird.

Freiburg im Breisgau Ulli Roth

Fritz, Peter Joseph: **Karl Rahner's Theological Aesthetics**. – Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2014. (XVII) 312 S., geb. € 49,95 ISBN: 978-0-813225-93-7

Finally! A book that undertakes a fresh look at Karl Rahner's life-long work as a whole and presents it persuasively not as an epistemologically inflected system of thought, nor as theological anthropology in a transcendental key, but as a way of life, a radical, Catholic openness to God's self-manifestation through time—an ethos.

In a ground-breaking re-interpretation of R.'s corpus as a whole, timed beautifully to coincide with the concluding volumes of the *Sämtliche Werke*, the young American theologian Peter Joseph Fritz argues that R.'s contribution was not to bridge neo-scholasticism and modern (or postmodern) thought. Nor was it to reformulate traditional faith in language understandable to "modern man", nor to reduce an overgrown jungle of beliefs to its salvific essentials (as if that were what is meant by theological simplicity). Rather than these partial views, F. proposes, R.'s contribution was to disclose through all the realities of the world how we might live in the grace of God won by the cross of Christ and communicated by the Spirit unrestrictedly through history. His vision was a practice that he himself performed.

This is a bold enterprise. It benefits greatly from having clearly defined objectives and an equally clear structure. In a sustained comparison and contrast of texts by Martin Heidegger and R., who studied with Heidegger in Freiburg from 1934 to 1936, F. has three objectives. The first is to unmask and reject the illusions of the modern subject—self-assertive, self-enclosed, a center of control. "Modern subjectivism" is an equivalent term, as is, in its historical form, modern progressivism. The second objective is to reveal an aesthetic foundation for a genuinely open and true human subjectivity aware of its essentially receptive character. (Aesthetic not in the legitimate sense of pertaining to beauty but rather in the broader sense of the manifestation of being.) Accompanying these first critical and then constructive efforts will be a determination of how R. and his teacher converge but then also diverge. If successful on the three counts, F. believes, he will have established a new, more comprehensive and generative interpretation of R.'s theology as a whole. Each of the book's five chap.s are accordingly structured in four sections, one analyzing a Rahnerian position, the next an analogous theme in Heidegger, the third reflecting on their convergence, and the fourth on their divergence.

F.'s first and second chap.s undertake a close reading of *Geist in Welt* (SW, 2) in relation to Heideggerean texts which are likely to have influenced it or at least clarify its meaning by contrast. Contrary to many recent critics, F. considers the doctoral diss. of major importance and fundamentally consistent with R.'s subsequent theology. (In fact, he never finally submitted it for approval to his director, Martin Honecker.) The text is a study not of epistemology but of the metaphysics of knowledge and the metaphysics of knowledge based on the imagination. On the way to an aesthetic revision of human knowing, R. builds on St. Thomas' analysis of the permanently interrelated moments of sensibility, imagination and intellection which bear the embodied human spirit forward in an unlimited, anticipatory sense of God (summarized with the technical term "Vorgriff", which R. adopts from Heidegger and also refers to as the excessus or transcendence of spirit). As in Heidegger's interpretation of *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929), the centrality of the imagination here reveals true human subjectivity as essentially receptive to the other from the start, freeing it from the illusion of the "modern subject" centered epistemologically on itself and committed to mastery and control of the world external to it. (Hence F.'s repeated insistence that R., with Heidegger, criticizes rather than canonizes the modern "turn to the subject".)

God is the sustaining ground of this dynamic transcendence centered in the imagination and moving through it to reveal a way of life F. calls the Catholic ethos. His second chap. specifies this aesthetic perspective as a Catholic version of the sublime by bringing R. into dialogue with Heidegger's first lectures on Friedrich Hölderlin. Here R. deepens his analysis of the "Vorgriff" as "an anticipatory sense that orients particular things apprehended by the human intellect toward their sustaining ground" in the infinite mystery of God (in sharp contrast to Heidegger's a priorism of human finitude). F. then shows the dissimilar similarity between Heidegger's reading of Hölderlin as disclosing "the poetic [as] the foundational structure of historical existence" and R.'s "more holistic sublime—an exposure (or openness) to being in the fullness of its scope", both poetically and sacramentally, as evidenced in his essay *Priest and Poet* (1958). The difference between the two thinkers appears also in their views of how the world serves as home for humanity, with Heidegger proposing the "authentic self" called to a finite home beyond the everyday world of the crowd, while R. understands "God as the 'beyond' who opens the possibility of truly affirming the world as home". More specifically, "for Rahner being is revealed first and foremost through Jesus Christ", whose Paschal Mystery manifests "God's saving exaltation of all things in the world" and implies "a form of life that affirms, appreciates, and acts upon this exaltation". (F.'s brief but trenchant exposition here of R.'s essay *The Ignatian Mysticism of Joy in the World* [1936] is particularly brilliant.)

The three further chap.s of the book juxtapose later Rahnerian and Heideggerian texts in order to expand the contrast between modern subjectivism and R.'s aesthetic sublime. The profound spirituality, indeed the mystical vein, coursing through F.'s text is particularly evident in his third chap. on "the spirit of the age", in which he examines texts that seem at first to be surprising choices but then prove to be quite revealing. While R. views the angel as a limit-idea in *Geist in Welt*, he later insists that angels cannot be spoken about apart from salvation history. In

this respect he shares an anti-objective view congruent with Heidegger's reading of Rainer Maria Rilke, whose *Duino Elegies* speak of the angel as "a harbinger of an age superior to the age of objectivism and business". A close reading of several key Rahnerian texts on Ignatius of Loyola from the 1950s and 1960s, coupled with insights from Louis Dupré and Romano Guardini, challenge the standard reading of Ignatius as a quintessential modern. More exactly, according to F., Ignatius anticipatively guides modernity to transcend itself by emphasizing "communal, cooperative subjectivity, as opposed to individual, autonomous subjectivity". R.'s Ignatius imagines an alternative modernity and reshapes the Catholic sublime as "a hopeful reaffirmation of Christian transcendence". Indeed, only by opening itself in hope to God's futurity can any humanism claim to be Christian.

To offer a fuller description of R.'s sublime, F.'s final two chap.s juxtapose later Rahnerian and Heideggerian texts with respect to language and history. Both thinkers criticize the notion of reason as the faculty of calculating mastery and promote instead contemplative, appreciative thought open to primordial mystery. R.'s well-known essays on *The Concept of Mystery* (1959) and *Reflections on Methodology* (1969) play a key role here, together with his early essay on the structuring aesthetic in St. Bonaventure's philosophy and theology. A further section on R.'s Mariology and Heidgger's lecture *The Thing* surprisingly (again) but effectively bolsters the claim for the primacy of language open to mystery and a form of discourse based on "an aesthetic rapport with reality prior to reality's noetic determination".

The two authors' contrasting approaches to suffering and evil discussed at the end of the chap. provide a transition to F.'s final chap. on "Rahner's Apocalypse". Here the key issues are Heidegger's "history of being", particularly as elaborated in Contributions to Philosophy, which F. considers second in importance only to Being and Time in Heidegger's oeuvre, and R.'s late essays on the theology of history that speak of God not only as the sustaining ground of history but as "the ground of an actual history that culminates in the self-revelation of being as the God of Jesus Christ". This approach may rightly be termed apocalyptic (if far more reticent than Hans Urs von Balthasar's) in its hope for the divinely bestowed "new earth" imagined in the Book of Revelation (Rev 21.1–3) and then *Gaudium et Spes*. It also has significant critical power, as J. B. Metz has so aptly emphasized.

This prodigiously researched book will be studied wherever theology is taken seriously, not least for F.'s even-handed responses to commentators on R. such as Hans Urs von Balthasar, Karen Kilby, Patrick Burke and Thomas Sheehan (whose materialist reduction of *Geist in Welt* is quite directly and effectively addressed). Critics are likely to argue about his interpretation of the category of "Vorgriff" and whether the idea of the transcendental method still has any place in his approach. Further discussion is also likely on how his greater emphasis on God's self-manifestation relates to R.'s pervasive emphasis on the self-communication of God. But such questions will be among those considered in the companion volume this book implicitly calls for, speaking as it does throughout of the affirmation and freedom that are part of the human anticipatory sense ("Vorgriff") of God, the choice that must be made with respect to the whole of history, and how the Catholic sublime tells of "God's saving exaltation of all things in the world" and intimates "a form of life that affirms, appreciates, and acts upon this exaltation". F.'s immediate longer-term project is a book pairing R.'s ideas on freedom and sacramentality to show how the church communally embodies Christ's grace. The volume might aptly be called *Theological Aesthetics in Practice*, and I trust that it will demonstrate how R.'s Catholic ethos incorporates his basic theses that truth is only fully attained when it is transformed into love and that the love of God and the love of the neighbor are inseparably united.

New York Leo J. O'Donovan

Lerch, Magnus: **Selbstmitteilung Gottes.** Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie. – Regensburg: Pustet 2014. 483 S., kt € 47,00 ISBN: 978–3–7917–2678–6

Ein fast 500 Seiten umfassendes Werk über den theologischen Fachbegriff der „Selbstmitteilung Gottes" löst nicht unbedingt Lesebegeisterung aus. Das ändert sich bei dieser unter Leitung Karl-Heinz Menkes in Bonn entstandenen Diss. bereits nach den ersten Seiten. Der Vf. rekonstruiert klar und verständlich in detailreichen Analysen die Diskussionen um den freiheitstheoretischen Ansatz nach Thomas Pröpper mit stupender Konzentration auf die Frage nach der Bedeutung des Selbstmitteilungsbegriffs als „Denkform" der Theologie (44–49) für eine freiheitstheoretisch argumentierende Theologie.

Das zweite Kap. ist den offenbarungstheologischen Implikationen im freiheitstheoretischen Denken gewidmet (76–139). Naturgemäß konzentriert sich der Vf. dabei auf Thomas Pröpper und seinen Gewährsmann Hermann Krings. Aber auch Magnus Striet und Georg Essen werden mit ihren Beiträgen berücksichtigt. So entsteht ein vielseitiges Bild dieser katholisch-theologischen Bewegung, ihrer Anliegen, Verfahren und Entscheidungen.

Dass mit dem nachfolgenden dritten Kap. (140–238) die Offenbarungstheologie auf Jesus Christus konzentriert wird, verwundert nicht. In ihrer christologischen Explikation des göttlichen Offenbarungshandelns entfernt sich die Pröpper-Schule grundlegend von der Theologie Karl Rahners, der dem Selbstmitteilungsbegriff in der neueren katholischen Theologie nachhaltig Geltung verschafft hat. Rahner ging es mit seiner gnadentheologisch-pneumatologischen Fassung von „Selbstmitteilung" darum, Gottes Gegenwart auch abseits der historischen Gestalt Jesu von Nazareth, ja, auch abseits der Heiligen Schrift denken zu können. Rahners Theologie begründet so die theologische Möglichkeit interreligiöser Gespräche und ermöglicht den qualifizierten Widerspruch gegen den Neo-Markionismus Adolf von Harnacks, der neuerdings mit dem evangelischen Systematiker Notker Slenzka an der Humboldt-Univ. zu Berlin wieder auflebt. Pröpper aber geht es im Anschluss an Walter Kasper darum, das Einmalige und absolut Neue in der Geschichte Jesu „hinreichend zur Geltung" zu bringen (142). Jesus von Nazareth dürfe deshalb nicht mit Rahner als besonders gelungener Fall der prinzipiell jedem Menschen angebotenen Annahme pneumatischer göttlicher Selbstmitteilung gedacht werden. Vielmehr sei Jesu – von Georg Essen so benannte – „Gottunmittelbarkeit" (154), die durch Tod und Auferweckung Jesu ihre endgültige göttliche Bestätigung erfährt, der Grund jenes Vollmachtsanspruches, mit dem Jesus als den Zentralgehalt seiner Offenbarung mitteilt, was sich nur durch personalen Vollzug mitteilen lässt (Grundprinzip der wesentlichen Entsprechung von Form, Gestalt und Inhalt!, 166–169), nämlich dass Gott in seiner absoluten, personalen Freiheit absolut für die Menschen entschieden ist (142). Der Begriff der Offenbarung wird so auf den sachlichen Gehalt des Rechtfertigungsglaubens konzentriert: Gott teilt sich als der mit, der *frei* für alle Menschen entschieden ist. Verabschiedet wird mit der Hinwendung zum freiheitstheoretischen Paradigma die von Rahner festgehaltene realontologische Explikation des Selbstmitteilungsbegriffes. Gott teilt sich nicht selbst mit, indem er quasi-formalursächlich unter der Wahrung menschlichen Selbststandes die Substanz seines eigenen *Seins* mitteilt (Rahner), sondern er teilt dem freien und von Gott unterschiedenen Menschen seine freie *Selbstsetzung* mit (Pröpper).

Im vierten Kap. erläutert der Vf., inwieweit die neuchalkedonische Position Georg Essens in der Christologie dem freiheitstheoretischen Selbstmitteilungskonzept entspringt (239–289). Die Bestimmtheit Jesu von Nazareth durch den Heilswillen Gottes ist nach Essen als *Identität* des Willens Jesu mit dem Willen Gottes zu denken. Das Selbst- und Freiheitsbewusstsein Jesu ist „unvermittelt unmittelbar bestimmt" durch die Liebe des Vaters (253). Diese materiale Identität zweier formal selbständiger Willen ist nur deszendenzchristologisch denkbar, weil das Freiheitsparadigma ein Erreichen solcher Gottunmittelbarkeit *für jeden* Menschen ausschließt (254). An die systematische Stelle der christologischen Dualität von Menschen- und Gottnatur, die freiheitstheoretisch nur als Dualität zweier Freiheiten denkbar ist, tritt jetzt die Dualität der innergöttlichen Freiheiten von Sohn und Vater (261–277). In Jesus von Nazareth vollzieht sich *frei* als innergöttliches Gegenüber des Vaters der ewige göttliche Logos in vollkommener, numerischer Identität des göttlichen Logos mit dem menschlichen Subjekt Jesus (287).

Auf diese Konzeption der christologischen Identitätsthese durch Georg Essen beziehen sich im fünften Kap. die kritischen Einwände des Vf.s. Er notiert den Widerspruch zwischen der formal unbedingten Freiheit des Menschen Jesus und dessen vollkommener Identität mit dem Willen des göttlichen Logos, die insbes. innerhalb des freiheitstheoretischen Konzepts in einer unaufhebbaren Differenz von Gott und Menschen gedacht werden müsse (314–317).

Magnus Striets Beiträge zur Hermeneutik des Trinitätsdogmas werden im sechsten Kap. als Moment freiheitstheoretischen Offenbarungsdenkens entwickelt. Striet weist das trinitätstheologische Grundaxiom Karl Rahners (Die immanente Trinität *ist* die ökonomische und umgekehrt.) zurück: Beinhaltet „Selbstmitteilung" die Mitteilung über die *Entschiedenheit* Gottes für die Menschen, so ist die bleibende Transzendenz Gottes in seiner Offenbarung um der Freiheit Gottes als eines Moments seiner Offenbarungsmitteilung denknotwendig. Der trinitarische Gott teilt sich nicht als der mit, der er von Ewigkeit her *ist*, sondern als der, der er für die Menschen *frei sein will*, darin die Freiheit der Menschen zum antwortenden Verhalten Gott gegenüber ermöglichend (329–331). Wenn interpersonale Liebe das Wesen des sich als Liebe offenbarenden Gottes beinhaltet, so ist Gott wesenhaft *immer schon* in sich durch wechselseitige Relationen (der Liebe) bestimmt (340). Freiheitstheoretisch ist auch die Neufassung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Essen und Striet konzipiert, die sich eng an Hermann Cremer anschließt. Wenn aber Gottes Eigenschaften in der Freiheit seiner *potentia absoluta* gründen, dann kann Gott sich jederzeit ja auch anders als zur freien Liebe gegenüber den Menschen bestimmen, dann – so hebt der Vf. kritisch hervor (363–366) – fällt es schwer, den von Magnus Striet selbst konzedierten „schwelenden nominalistischen Verdacht" als „Kehrseite der Wiederentdeckung der absoluten Freiheit Gottes" abzuwehren (365f). Pröppers rhetorische Abwehr dieses Verdachtes als „schäbig" (368) bleibt jedenfalls unbefriedigend.

Die Konfrontation des Rahner'schen mit dem freiheitstheoretischen Selbstmitteilungskonzept im siebten Kap. rückt die Bedeutung des Rahner'schen Symbolbegriffes in den Vordergrund, der es ermögliche, die steilen Identitätsthesen des freiheitstheoretischen Ansatzes mit ihren nicht wenigen denkerischen und theologischen Problemen zu vermeiden. Insbes. verteidigt der Vf. das von ihm sog. Rahner'sche Proportionalitätsaxiom in seiner Bedeutung für ein freiheitstheoretisches Offenbarungsmodell: Dass zwischen Gott und dem Menschen der freie Selbststand des Menschen im selben Maße wachse wie seine Abhängigkeit von Gott, bedeute keine Aufhebung „der Instanz der formalen Unbedingtheit endlicher Freiheit" (422). Der Vf. plädiert für eine transzendentallogische Deutung von transzendentalem *Selbst* und formal unbedingter Freiheit als gleichursprünglich (425). *Selbst* und Freiheit werden so als geschenkte Größen denkbar, deren Annahme als Geschenk wegen des Proportionalitätsaxioms die formal unbedingte Freiheit nicht aufhebt, sondern im Gegenteil erst ermöglicht.

Der Vf. würdigt abschließend das Pröpper'sche Freiheitsdenken, weil es den Menschen als das Wesen begreift, dessen Freiheit jene offene Frage hervorbringt, die ihm nur *„von außen"* beantwortet werden kann (439). Deshalb richte sich der freiheitstheoretische Ansatz auf die Selbstoffenbarung Gottes als das „theologische Urdatum" der Selbstmitteilung Gottes in Person und Geschick Jesu (441), das Pröpper konsistent begründet und hermeneutisch entfaltet habe.

Das Buch ist überaus anregend und als Medium der profunden Auseinandersetzung mit dem freiheitstheoretischen Ansatz äußerst empfehlenswert. Insbes. seine Verteidigung der Rahner'schen Formel von der mit der Abhängigkeit von Gott wachsenden und nicht abnehmenden menschlichen Freiheit und die daraus resultierende chalkedonische Verteidigung des Menschseins Jesu sind beherzigenswert. Allerdings stellt deren Begründung innerhalb des freiheitstheoretischen Ansatzes und unter Absehung von metaphysischen Kategorien wohl noch ein Desiderat da.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Religionswissenschaft

Tworuschka, Udo: **Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 160 S. (Einführung Theologie), kt € 17,95 ISBN: 978–3–534–26376–9

Gegenstand des in 23 Kap. gegliederten Buches ist die Geschichte der Religionswissenschaft „von der (griechischen) Antike bis in die 1970er Jahre" (9).

Vergleichsweise kurz abgehandelt wird dabei der Zeitraum von den Vorsokratikern bis zum Ausgang des Mittelalters (14–27), entsprechend ausführlich dagegen die Geschichte der Religionswissenschaft bzw. ihrer Vorläufer seit der Frühen Neuzeit (28–141), insbes. im 19. und 20. Jh. (52–141). Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Geschichte des Faches in Deutschland, doch behandelt der Vf. daneben auch Entwicklungen in Großbritannien, den Niederlanden, Belgien, Frankreich, Italien, Skandinavien, den USA, Kanada und Japan. Sind die einzelnen Kap. zumeist jeweils einem Land oder einer Gruppe von Ländern gewidmet, so erfolgt die weitere Untergliederung häufig nach Personen oder Personengruppen. Eine vierzehnseitige Bibliographie und ein knapp vierseitiges Personenregister runden das Werk ab.

Wie der Vf. gleich im ersten Satz des Vorworts bemerkt, „kommt es einer Quadratur des Kreises gleich, eine Geschichte der Religionswissenschaft auf 160 Seiten abzuhandeln" (9). In der Tat ist es wohl in erster Linie dem schmalen Umfang des Buches zuzuschreiben, dass vieles allzu knapp, manchmal gar nur stichwortartig dargestellt wird, was eine ausführlichere Behandlung verdient hätte. Zumeist findet der Leser daher nur elementare erste Informationen zu einem Autor (darunter Lebensdaten, wichtige Werke und Forschungsgebiete sowie eine Einordnung in den zeit- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext), nur selten dagegen Ansätze zu einer kritischen Diskussion. Hier wären Hinweise auf neuere Sekundärliteratur hilfreich gewesen, die jedoch insgesamt sehr sparsam ausgefallen sind. So verweist der Vf. etwa beim Thema „Frühchristliche Apologeten" nur auf eine einzige Monographie aus dem Jahr 1973, und bei J.G. Frazer, F. Max Müller und Joachim Wach fehlt der Hinweis auf die einschlägigen Monographien von Robert Ackerman, Lourens van den Bosch und Rainer Flasche, die man auch in der Bibliographie am Ende des Buches vermisst.

Dass dem Vf. auch einige (wenige) sachliche Fehler unterlaufen sind – so etwa gab Theodor Bibliander 1543 keine deutsche, sondern eine lateinische Übersetzung des Korans heraus (34), und die *Deutsche Mythologie* stammt nicht von Wilhelm, sondern von Jacob Grimm (59) –, war angesichts der Breite des behandelten Themas wohl kaum zu vermeiden. Ärgerlich sind indessen die Falschschreibungen von Namen (z.B. S. 19 „Sybille" statt „Sibylle", S. 36 „Kirchner" statt „Kircher", S. 42 u.ö. „Marrett" statt „Marett", S. 82 „Geradus" statt „Gerardus" und S. 90 „Guiseppe" statt „Giuseppe") sowie ebenso augenfällige wie überflüssige Inkonsistenzen. So etwa hatte der Tübinger Religionswissenschaftler Hauer die Vornamen Jakob Wilhelm (so 90, 92, 108 und 158), nicht aber Jakob Friedrich (7), Friedrich Wilhelm (109) oder Friedrich-Wilhelm (124), und Schleiermacher hieß bekanntlich Friedrich Daniel Ernst, nicht aber David Friedrich (42 u. 159) oder David Friedrich Ernst (6 und 54). Größere Sorgfalt hätte man sich auch bei dem Register gewünscht, in dem mehrere Verweise (z.B. Rudolph, Kurt S. 127 oder Geertz, Clifford und Leeuw, Gerardus van der S. 142) ins Leere laufen. Am problematischsten erscheint indessen – v. a. im Hinblick auf den einführenden Charakter des Buchs – der Verzicht auf eine systematische Diskussion der Entwicklungen in den letzten 40 Jahren, der nicht eben dazu beiträgt, Vertretern und Studierenden von Nachbarfächern der Religionswissenschaft die gegenwärtige Situation des Fachs verständlich zu machen. „Die jüngste [...] Wissenschaftsgeschichte thematisiere ich nicht mehr", heißt es gleich im Anschluss an die Festlegung der zeitlichen Obergrenze „bis in die 1970er Jahre" (9), doch behandelt der Vf. in den letzten Kap.n tatsächlich mehrere Wissenschaftler, deren Schaffen (auch) in die 80er- und 90er-Jahre des 20. Jh.s fällt, darunter Hans-Joachim Klimkeit, Karl Hoheisel, Carl-Albert Keller und Fritz Stolz (122f und 129). Vollständig unberücksichtigt blieben demgegenüber z.B. die inzwischen emeritierten Fachvertreter Peter Antes, Michael von Brück, Burkhard Gladigow, Günter Kehrer, Hans-Gerhard Kippenberg, Karl-Heinz Kohl, Michael Pye, Hubert Seiwert und Hartmut Zinser. Nun erklärt der Vf. zwar zu Beginn des 15. Kap.s, dass er „in der vorliegenden Einführung [...] lebende Fachvertreter durchweg aus der Darstellung ausschließt" (116), doch bleibt die dadurch gegebene Verkürzung der Perspektive gleichwohl bedauerlich. Dies umso mehr, als der Vf. am Anfang und Ende seiner Darstellung (vgl. Vorwort [9] und Ausblick [140f]) dem Leser mit durchweg kritischen und teilweise polemischen Bemerkungen zu der Entwicklung des Faches in den letzten Jahrzehnten zu verstehen gibt, dass ihm die Religionswissenschaft der 1960er- und 1970er-Jahre näher steht als die der jüngsten Vergangenheit oder Gegenwart. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die unverhältnismäßig ausführliche Darstellung Gustav Menschings, der (noch vor Rudolf Otto und Friedrich Heiler) mit Abstand am häufigsten erwähnt wird und dessen neunjähriges Wirken an der Theol. Fak. der Univ. Riga dieser Stadt sogar einen Platz unter den „Frühe[n] Zentren der Religionswissenschaft in Deutschland" [!] beschert (96). Problematisch erscheint in diesem Zusammenhang die Einschätzung, man könne die deutsche Religionswissenschaft zur Zeit des Nationalsozialismus „in drei Gruppen teilen, von denen zwei seriöse Forschung betrieben: die religionshistorisch orientierten Religionswissenschaftler inner- und außerhalb des Faches und die Vertreter der ‚Religionswissenschaft des Verstehens'" (108). Wie wissenschaftsgeschichtliche Studien zeigen, waren die Verhältnisse in diesen Jahren natürlich sehr viel komplizierter, und antijüdische oder dem Zeitgeist verpflichtete unwissenschaftliche Äußerungen findet man keineswegs nur bei den üblichen Verdächtigen. Nicht vergessen sei darüber hinaus auch, dass die vom Vf. im Vorwort (9) beklagten „Paradigmenwechsel und Traditionsabbrüche" der letzten vier Jahrzehnte zumindest teilweise auch durch reale Defizite der stark theologisierenden Religionswissenschaft der Nachkriegszeit bedingt waren. Zweifellos kann man sowohl die Entwicklung der deutschsprachigen Religionswissenschaft seit den 1970er-Jahren als auch die gegenwärtige Situation des Faches – mit all ihren vielfältigen, nicht zuletzt durch Digitalisierung, akademische Internationalisierung, Mentalitätswandel und bildungspolitische Zwänge verursachten Problemen – sehr unterschiedlich beurteilen. Gleichwohl hätte man sich gerade von einer auch für Studierende bestimmten Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft eine ausgewogenere Darstellung besonders der jüngeren Vergangenheit und eine größere Zurückhaltung bei der Verteilung individueller Sympathiebezeigungen gewünscht.

Tübingen Bernhard Maier

Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention, hg. v. Rauf Ceylan / Benjamin Jokisch. – Frankfurt: Peter Lang 2014. 286 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 17), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–631–64458–4

Das von Rauf Ceylan und Benjamin Jokisch herausgegebene Buch gliedert sich neben einer Einleitung und einem Personenverzeichnis in zwei große Teile:

Im ersten Teil reflektieren die Beiträge von *Benjamin Jokisch, Abdurrahim Kozali, Bacem Dziri, Moussa Al-Hassan Diaw* über „Geschichte und Gegenwart des Salafismus in der islamischen Welt". Zu unterscheiden sei hierbei die salafistische Bewegung der Gegenwart (Neo-Salafiyya) erstens von traditionellen Gelehrten (Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Muhammad ibn Abd al-Wahhab), die ebenfalls die Rückkehr in die heilvolle Zeit der as-salaf, der „frommen Vorfahren", forderten; zum zweiten von der modernistisch salafistischen Strömung des 19. Jh.s (Muhammad Abduh, Raschid Rita, al-Afghani), die angesichts des modernen Europas für eine Erneuerung des Islams eintrat. Die politische Ausrichtung der Salafiyya entwickelte sich erst unter den spezifischen Zeitbedingungen des 20. Jh.s (Neo-Salafiyya) und kann nicht, wie ihre Vertreter behaupten, als das Ergebnis einer kontinuierlichen historischen Entwicklung gelten. Nicht nur der Verweis der Neo-Salafiyya auf autoritative Gelehrte, sondern auch

auf traditionelle Konzepte ist somit als selektiv einzustufen. Im Zentrum steht die Ausrichtung nach der traditionalistisch ausgerichteten Strömung der ahl al-hadith, die in anachronistischer Weise – unter Ausschluss der vier Rechtsschulen – gleichsam zu einer eigenen Rechtsschule erhoben wird. Entgegen der islamischen Tradition, wo sowohl Vereinheitlichung als auch Meinungsverschiedenheit gleichzeitig nebeneinander ihren Platz finden, wird bei der Neo-Salafiyya Meinungsverschiedenheit zu einem negativen Kennzeichen des Islams und daher als „Uneinigkeit" gesehen (*Dziri*). *Silvia Horsch* skizziert anhand des Märtyrerkonzeptes von Abdullah Azzam den dschihadistischen Märtyrerkult des 20. und 21. Jh.s. Zu diesem Zwecke adaptiert Azzam den säkular-nationalen Opfermythos der palästinensischen Dichtung und islamisiert ihn. Der Erlösung kommt nach diesem Konzept als Blutopfer für den Heimatboden auch eine erlösende Aufgabe für das Diesseits zu. Auf diese Weise wird die persönliche Erlösung durch eine kollektive erweitert. Mit der medialen Verbreitung von Videos, die den Märtyrertod als heilschaffend und erlösend verherrlichen, wird dieses Märtyrerkonzept visualisiert und eine neue Form der Heiligenverehrung, deren traditionelle Formen bekämpft werden, geschaffen. *Elhakam Sukhni* erörtert das unterschiedliche muslimische Meinungsspektrum bzgl. des gezielten Tötens von Zivilisten und Nichtkombattanten im salafistisch-dschihadistischen Diskurs. Hierbei werde insofern vom islamischen Kriegsrecht abgewichen, als auch Unbeteiligte das legitime Ziel von Anschlägen sein können, weil sie Ungläubige sind und die Muslime bekämpfen (die USA und ihre Verbündeten). Ferner bildet das für Ungläubig-Erklären (takfir) einen erheblichen Ermessensspielraum für legitime Terroranschläge – auch gegen Muslime. So werden von Mus'ab az-Zarqawi auch die Schiiten dem Lager der Ungläubigen zugerechnet. *Rüdiger Lohlker* stellt in seinem Beitrag „Salafismus zwischen Realität und Fantasie" die grundsätzliche Frage, ob der Begriff Radikalisierung überhaupt geeignet ist, die Vielfalt der salafistischen Prozesse darzustellen. Auch meint er, dass die Typologisierungen, v. a. die Dreiteilung (Quintan Wiktorowicz), nicht aufrechtzuerhalten seien, denn gemeinsam sei allen salafistischen Bewegungen, dass sie sich von der Mehrheitsgesellschaft lossagen und auf die Errichtung einer moralisch reinen Gemeinschaft hinzielen. Außerdem haben sich durch die arabischen Revolutionen die Tätigkeitsfelder für die salafistischen Strömungen grundsätzlich verändert, wodurch sich auch neue Differenzierungen herausgebildet haben (vgl. auch den Beitrag von *Sami Zemni*). Schließlich habe der Salafismus auch an einer Entwicklung Anteil, wo Religion und Kultur immer stärker getrennt werden (mit Verweis auf Olivier Roy). Heterogenität und Individualität zeichnen daher vielschichtige Prozesse aus, die auch die salafistischen Richtungen prägen.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem „Salafismus in Deutschland: Aspekte der Radikalisierung und Radikalisierungsprävention":

Claudia Dantschke verbindet Radikalisierung v. a. mit dem politischen Salafismus, der die demokratischen Grundwerte ablehne, und ortet hierbei drei Untergruppen: den politisch-missionarischen ohne bzw. mit Gewalt und den dschihadistischen. Im politischen Salafismus finden Jugendliche, die unter Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen leiden und daher nach Geborgenheit und Orientierung suchen, Aufnahme und Akzeptanz. Für D. bieten die verschiedenen Richtungen des Salafismus letztendlich einen von Klarheit und Eindeutigkeit – bzgl. Islaminterpretation – geprägten Lebensentwurf an, wobei auch Vorbilder aus der Pop-Szene eine entscheidende Rolle spielen. Beim „Pop-Dschihadismus" könne man daher von „einer radikalen Jugendsubkultur als Produkt der westlichen Pop-Kultur sprechen". *Sabine Damir-Geilsdorf* erörtert zu Beginn ihres Beitrages allgemein soziologische und politikwissenschaftliche Theorien zur Radikalisierung. Sie schlägt für Deutschland die Unterscheidung zwischen puristisch salafistischen, religiös-politischen und dschihadistischen Milieus vor. Weiterhin stellt sie die Forderung auf, stärker auch das puristisch salafistische Lager wahrzunehmen, welches vor den Praktiken anderer radikal ausgerichteter salafistischer Strömungen warne, die demokratische Systeme als Götzendienst ablehnen, zum Dschihad in Krisengebieten aufrufen und andere Muslime als Ungläubige bezeichnen. Zwischen den einzelnen salafistischen Gruppierungen gibt es große Auffassungsunterschiede darüber, wer überhaupt als Muslim gelten kann, ob Gewaltanwendung ein legitimes Mittel sein kann und wie sich Muslime gegenüber Gesetzen in einem nichtislamischen Staat verhalten sollen. Nach ihrer Einschätzung der Szene könnten gerade puristische Gruppen durch ihre moderate Haltung einen deradikalisierenden Einfluss auf junge Muslime ausüben. *Marwan Abou Taam* zeigt auf, dass Radikalisierung ein Produkt allgemeiner gesellschaftlicher Transformationsprozesse ist. Er lenkt das Augenmerk auf die Gruppenidentität, die Denken und Handeln der Gruppe steuere und somit gleichzeitig auch als Kontrollinstanz fungiere. Integration in die jeweilige Gruppe bringe daher neben der Isolierung der Gruppe von der Gesellschaft auch die totale Auflösung des Individuums mit sich. *Michael Kiefer* legt „Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung" vor. Zur Prävention gegen Missionsarbeit von Szenenakteuren stellt er 16 Thesen auf: Neben einer Bestandsaufnahme des neosalafistischen Spektrums in Deutschland fordert er auch eine Kategorisierung der Radikalisierungsprozesse. Da die neosalafistische Szene sehr heterogen ausgerichtet ist und sich darunter auch Konvertiten befinden, sei die Radikalisierungsprävention als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe zu begreifen und nicht allein Sache der muslimischen Gemeinden. Erfolgreich kann eine Prävention nur dann sein, wenn alle relevanten Akteure des Sozialraums in angemessener Weise beteiligt werden, also eine fachübergreifende Zusammenarbeit der Sozialarbeiter, der Pädagogen, Psychologen und Islamwissenschaftler stattfinde. Ähnlich argumentiert auch *Marwan Abou Taam* für Deradikalisierungsmechanismen, die, um effektiv zu sein, als gesamtgesellschaftliche Vorgangsweisen konzipiert werden müssen.

Der vorliegende Sammelband bietet einen gelungenen Überblick über die Vielschichtigkeit salafistischer Bewegungen in Geschichte und Gegenwart und speziell für Deutschland. Den Vf.n ist es anhand ihrer fachkundigen Analysen und den damit verbundenen Überlegungen bestens gelungen, das heterogene Denken und Handeln salafistischer Gruppen differenziert darzustellen und Konzepte für eine effektive Radikalisierungsprävention zu präsentieren.

Graz Karl Prenner

Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, hg. v. Philipp Thull / Hamid Reza Yousefi. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 156 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–534–26412–4

Der Münsteraner Nachwuchstheologe Philipp Thull und der sich als agnostisch bezeichnende Koblenzer Philosoph Hamid Reza Yousefi (24) wagen sich mit diesem Sammelband an ein brennendes und politisch bedeutsames Thema unserer Zeit. Sie hoffen, dass sie „dadurch einen Beitrag für Frieden und Verständigung leisten" (7) und behaupten, dass durch ihr Buch deutlich wird, „wie facettenreich der christlich-islamische Dialog ist" (13). Wörtlich heißt es: „Dieser erste Versuch möge mit all seinen Unzulänglichkeiten eine Grundlage für weitere systematische Versuche bieten, um den kritischen und versöhnlichen Dialog zwischen den beiden Weltreligionen Christentum und Islam voranzutreiben." (13) Gerne würde man den Hg.n die tatsächlich offensichtlichen Unzulänglichkeiten ihres Buches verzeihen, wenn es in Deutschland keine etablierten Formen und Foren des islamisch-christlichen Dialogs gäbe und wenn der Band tatsächlich Maßstäbe setzen würde, die es erlauben würden, auf ihm aufzubauen. Beides ist aber nicht der Fall. Als Beispiel für eine etablierte Dialogform erinnere ich nur an das *Theologische Forum Christentum – Islam*, das seit über 10 Jahren diesen Bereich prägt. Wenn man die wissenschaftliche Qualität des Bandes in den Blick nimmt, fällt negativ auf, dass kein Beitrag in dem Band länger als 11 Seiten ist, sodass selbst komplizierteste Themen in einer Weise abgehandelt werden, die viele Wünsche offen lassen. Vermutlich trifft hier nicht die Vf. die Schuld, sondern die Verlagsvorgaben bringen eine solche Beschränkung mit sich. Doch der Verlag muss sich bei derartigen quantitativen Obergrenzen fragen, welche Berechtigung das Wort „wissenschaftlich" im Verlagsnamen eigentlich noch hat, wenn zentrale Themen des Dialogs immer wieder auf sechs Seiten abgehandelt werden.

Trotz dieser grundsätzlichen Bedenken, die der Band hervorruft, greift er wichtige Themen auf und enthält einige gute Beiträge, die jeweils dialogisch angeordnet sind, d. h. in der Regel folgen ein christlicher und ein muslimischer Beitrag aufeinander und widmen sich demselben Thema. Leider gehen diese Beiträge allerdings nie aufeinander ein, sodass der versprochene Dialog nicht im Buch stattfindet, wohl aber durch seine Rezeption ermöglicht werden kann.

Der Band wird durch den programmatischen Beitrag des Koblenzer Philosophen und Mitherausgebers *H. R. Yousefi* eröffnet (15–25), in dem er das Konzept einer kontextuellen Kommunikation vorlegt und u. a. in den exklusivistischen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen der Religionen das Haupthindernis der Kommunikation und die Quelle der Gewalt ausmacht (22) – eine Simplifizierung der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen um den Exklusivismus im Kontext der Theologie der Religionen, die auch einem Gegner exklusivistischer Konzepte die Schamesröte ins Gesicht treibt. Gefolgt wird Y.s streitbarer Beitrag von einem sehr knappen Plädoyer für Toleranz

durch den Eichstätter Fundamentaltheologen *C. Böttigheimer*. Seine Bezugnahme auf den Islam erschöpft sich in dem nicht weiter belegten Vorwurf, dass die islamische Welt im Blick auf die Religionsfreiheit noch Nachholbedarf habe (31f).

Deutlich gelungener ist dann das nächste Dialogtandem, das Voraussetzungen des Dialogs aus der Sicht beider Religionen benennt: Nach einem kurzen Abriss für die christliche Seite durch den Würzburger Fundamentaltheologen *W. Klausnitzer* (33–37) kommt mit *A. Falaturi* ein Altmeister des Dialogs zu Wort, dessen Beobachtungen bewegend und lesenswert sind (41–51). Implizit weist er die Hg. des Buches auch auf den Fehler hin, dass sie denken, dass Religionen miteinander Dialog führen können, und fordert genau die mikrologische Genauigkeit ein, die in der Anlage des Bandes fehlt (41). Direkt konnte er das den Hg.n allerdings nicht sagen, weil er bereits 1996 verstorben ist.

Nach zwei lexikonartigen Kurzüberblicken zum Thema „Blasphemie und Häresie aus christlicher Sicht" durch *P. Thull* (52–58) und aus muslimischer Sicht durch *E. Sukhni* (60–65), deren theologisches Profil mir nur begrenzt einleuchtet, folgt eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in beiden Religionen. Während *U. Elsdörfer* einen holzschnittartigen Durchlauf durch die christliche Theologiegeschichte bietet (68–75), leistet *K.M. Hübsch* ein engagiertes Plädoyer für die Gleichrangigkeit von Mann und Frau im Islam, das einige bekannte Argumente in ansprechender Weise zusammenfasst (76–82). Auch in der Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte aus Sicht der Religion sind sich die für den hier vorliegenden Sammelband ausgewählten Vf. einig: Der evangelikale Theologe *T. Schirrmacher* übernimmt die Begründung aus der jüdisch-christlichen Tradition (84–91), bestreitet aber, dass eine solche Begründungsleistung außerhalb dieser Tradition erbracht werden kann (90). Der schiitische Theologe *M.R. Rad* bietet genau die Begründung, die Schirrmacher für unmöglich hält, aber ohne die von Schirrmacher angeführten Argumente aufzugreifen, sodass auch hier leider keine wirkliche Klärung der Fragestellung erfolgt (93–102). Nach zwei schönen Texten zur Liebe von *R. Kirste* (103–110) und von *M. Güneş* (112–117) wird das Konzept des Heiligen Krieges, das es in der islamischen Tradition gar nicht gibt, von dem Karlsruher muslimischen Theologen *A. Ginaidi* in kenntnisreicher und wohltuend ausgewogener Weise behandelt (121–129). Weitere jetzt solitär behandelte Themen des Buches sind der Fundamentalismus (*H.-J. Scheidgen*) und – in sehr kenntnisreicher Weise im Blick auf die Traditionen beider Religionen – die Mystik (*M. Tamcke*). Abgeschlossen wird der Sammelband mit einem engagierten Text zur Toleranz, in dem der Frankfurter Religionswissenschaftler *W. Gantke* völlig zu Recht darauf hinweist, dass der „vielbeschworene Kampf der Kulturen" längst stattfindet, und zwar als „Kampf zwischen den Mächtigen und Ohnmächtigen, zwischen Traditionalisten und Modernisten, zwischen Gewaltbefürwortern und den Mahnern zu Toleranz und Friedfertigkeit auch innerhalb der einzelnen Kulturen" (150) – und eben auch innerhalb von Islam und Christentum. Seiner Kritik an einer immer weiter um sich greifenden Freude an der Provokation und einer damit gepaarten Intoleranz gegenüber Menschen, die sich in ihren heiligsten Überzeugungen bedroht fühlen (153), kann man sich nur anschließen.

Insgesamt ist der Band also ein buntes Sammelsurium unterschiedlicher Zugänge und Themen, in dem spannende und weiterführende Kurzbeiträge direkt neben Beiträge gestellt werden, über die man besser den Mantel des Schweigens breitet. Die Auswahl der Vf. erscheint mir letztlich willkürlich, und es fällt mir schwer, eine innere Stringenz und Kohärenz in der Themenabfolge zu finden. Gelegentlich beschleicht einen das ungute Gefühl, als würden einfach alle Themen traktiert, die gegenwärtig von öffentlichem Interesse zu sein scheinen – unabhängig davon, ob die Themen in weiterführender Weise verknüpft werden. Die größte Schwäche des Buches scheint mir aber folgende zu sein: Durch die Anlage des Bandes und seine Rahmung durch die Hg. wird die Illusion geweckt, als gäbe es *den* Islam und *das* Christentum und als stünden die Vf. repräsentativ für ihre Religion. Nirgends wird reflektiert, wer aus welcher theologischen Schule oder Richtung heraus argumentiert und wie diese Perspektiven sinnvoll miteinander zu verknüpfen wären. Von daher bietet der vorliegende Sammelband als Gesamtwerk keine neue Leitidee christlich-islamischen Dialogs – wie der Werbetext des Buches verspricht –, sondern eine Form von Dialog, die zurückführt in die Zeit, in der es noch keine elaborierten theologischen Dialogversuche zwischen Vertretern beider Religionen gab und man sich über die kleinsten Schritte aufeinander zu freuen musste. Wie gut, dass wir im christlich-islamischen Dialog in Deutschland schon viel weiter sind, als die Hg. dieses kleinen Büchleins meinen!

Paderborn Klaus von Stosch

Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie, hg. v. Markus Luber / Roman Beck / Simon Neuberg. – Regensburg: Pustet 2015. 239 S. (Weltkirche und Mission, 5), kt € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2672–4

In diesem Sammelband, der aus der Jahrestagung 2013 des *Instituts für Weltkirche und Mission* (IWM) der Deutschen Bischofskonferenz an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main hervorgegangen ist, äußern sich zehn Expert/inn/en aus dem Bereich der katholischen systematischen Theologie zu den religionstheologischen Ansätzen der Komparativen Theologie und der Israeltheologie, die miteinander ins Gespräch gebracht und auf ihre missionstheologischen Implikationen hin befragt werden.

In ihrem Eröffnungsreferat zeigt die Berliner Juniorprof.in *Anja Middelbeck-Varwick* Probleme und Aufgabenstellungen der gegenwärtigen Religionstheologie in christologischer Perspektive auf, um in den aktuellen Stand der Diskussion einzuführen. Mit dem nachfolgenden Beitrag von *Robert C. Neville* liefert der Tagungsband dann eine theoretische Steilvorlage. In seiner religionsphilosophisch-metaphysischen Grundlegung der Komparativen Theologie postuliert der Bostoner Religionsphilosoph N., einer der Gründungsväter und Vordenker dieser Disziplin, dass die empirische Wirklichkeit aus letzten Strukturen (*ultimate structures*) besteht, die als unhintergehbare Rahmenbedingungen in allen Kulturen Einfluss auf das menschliche Denken und Handeln haben. Diese „ultimates" würden mit Hilfe der Religionen durch ihre je eigenen Symbolsysteme kognitiv erfasst und kontextspezifisch gedeutet.

Nun ist allerdings nicht zu übersehen, dass keiner der übrigen Referent/inn/en der Tagung N.s ontologischen Ansatz aufgreift und anzuwenden versucht. Dafür ist der Anmarschweg dieser abstrakten Methode des Vergleichens wohl doch zu lang und wohl auch zu umständlich, um zu aussagekräftigen empirischen bzw. historischen Aussagen zu gelangen. Die anderen Beiträge basieren eindeutig auf weniger formalen historischen und texthermeneutischen Verfahren.

Unter diesen Beiträgen finden sich eine ganze Reihe hochinteressanter und ergiebiger religionstheologischer Einzeluntersuchungen, die den Titel des Buches *Christus und die Religionen* von ganz unterschiedlichen Seiten beleuchten und bereichern und das Werk lesenswert machen. Beispielhaft möchte ich hier auf *Florian Bruckmanns* Beitrag zur Israeltheologie verweisen, der zeigt, wie eine detaillierte historisch-kritische Analyse des ursprünglichen Auseinanderdriftens der beiden Religionen neue Impulse in den jüdisch-christlichen Dialog der Gegenwart bringen kann.

Schwieriger wird die Beurteilung jedoch, wenn man den Band unter dem Aspekt seines Untertitels als „Standortbestimmung der Missionstheologie" liest. Zwar lässt sich nicht bestreiten, dass die meisten Referent/inn/en die Frage nach der christlichen Mission als ernsthafte Nagelprobe für die Praxis des interreligiösen Dialogs auffassen und die verantwortungsvolle Bezeugung des eigenen christlichen Glaubens als Bestandteil der dialogischen Praxis beteuern. Die Frage jedoch, inwieweit und in welcher Form dem christlichen Sendungsanspruch genüge getan werden kann, wird entweder umgangen oder in minimalistischer Bescheidenheit beantwortet. Wenn *Klaus von Stosch* die Aufgabe der Mission im „Einsatz für mehr Menschlichkeit" und „im Kampf gegen Not und Unterdrückung" sieht (69), dann wird man diesem humanitären Diktum gerne zustimmen, es jedoch kaum als eine „Neubestimmung des Missionsbegriffs" (67) deklarieren wollen. Originalitätswert hat hingegen die Aufgabenbeschreibung von *Ulrich Winkler*, für den – angesichts der Kolonialgeschichte und unheilvoller christlicher Herrschaften – die Berechtigung des Missionsbegriffs „*ex negativo* für die postkoloniale Verantwortung der Kirche für ihre Erblasten" (172) steht, mit anderen Worten: Die noch verbleibende Aufgabe der Mission ist die Abarbeitung kirchlicher Altlasten in Übersee – also wohl eine Art Wiedergutmachungsprojekt zum Abschluss eines unrühmlichen Kapitels der Kirchengeschichte. Wenn dies im Ernst eine „Standortbestimmung der Missionstheologie" sein soll, hätten wir es mit ihrem Schlussakt zu tun. Lediglich *Bertram Stubenrauch* formuliert die Bezeugung des christlichen Glaubens als eine positive Aufgabe, die sich – in Anerkennung fremder Glaubensinhalte und in Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis – im Kontext eines „interreligionellen Dialogs" als „ein Oszillieren zwischen Verkündigen und Hören, zwischen Lehren und Lernen" (192) ereignet.

Insgesamt scheinen es die systematischen Theologen den praktischen Theologen bzw. Missionswissenschaftlern überlassen zu wollen, die Frage zu klären, inwieweit und in welcher Form dem biblischen Missionsauftrag genüge getan werden kann. Die Feststellung eines der Mitherausgeber dieses Bandes, *Roman Beck*, am Ende seiner über-

sichtlichen und sehr informativen Einleitung, dass als Resultat dieser Tagung „das Desiderat weiterführender missionstheologischer Bestimmungen des Sendungsanspruchs" bleibt (17), darf als Stoßseufzer verstanden werden, der wohl auch dem ein oder anderen geduldigen und in seinem Urteil besonnenen Leser am Ende seiner Lektüre entfahren könnte.

Essen Rainer Neu

Pastoraltheologie

The Public Significance of Religion, hg. v. Leslie J. Francis / Hans-Georg Ziebertz. – Leiden: Brill 2011. (XI) 495 S. (Empirical Studies in Theology, 20), geb. € 174,00 ISBN: 978–90–04–20706–6

Der von den beiden Religionspädagogen Leslie J. Francis (Warwick) und Hans-Georg Ziebertz (Würzburg) herausgegebene Band versammelt 18 Beiträge, die nach den Bedeutungen und Formen von Religion in der Öffentlichkeit fragen wollen. Die Artikel des Sammelbandes gehen auf Vorträge im Rahmen der 4. Konferenz der *International Society for Empirical Research in Theology* aus dem Jahr 2008 zurück. Im Zentrum der Publikation steht der Terminus „public significance", der von empirisch Forschenden aus der Theologie und den Religious Studies aus Nordamerika und Europa her angegangen und in seinen kulturellen, politischen und religiösen Dimensionen erkundet wird. Inwieweit erlangt Religion (wieder) öffentliche Bedeutung? Wie lässt sich diese Entwicklung fassen und bewerten? Welche Motive, Akteure und Probleme sind dabei zentral?

Die Beiträge nähern sich diesen Fragen unterschiedlich: Fünf der Beiträge sind wissenschaftstheoretische Aufsätze, acht Studien gehen empirisch-quantitativ vor, fünf weitere sind empirisch-qualitative Studien oder sehen einen kombinatorischen Methodenansatz vor.

Eröffnet und grundgelegt wird der Band durch einen Aufsatz von *Hans-Georg Ziebertz*. Er fasst den Titel des Bandes sowohl als offene Frage nach der öffentlichen Bedeutung von Religion wie auch als Aussage auf, wonach die „public significance" schon längst ein Fakt sei, weshalb v. a. Art und Weise des öffentlichen Einflusses und der gesellschaftlichen Präsenz interessieren. Dieses Spannungsfeld ergründet Z. mit zeitgenössischen theoretischen Ansätzen, etwa mit Casanova, Norris/Inglehart oder Luhmann. Die öffentliche Präsenz und Relevanz von Religion nötige den klassischen Säkularisierungstheorien eine schwächere Lesart, wenn nicht gar eine Revision ihrer zentralen These des allgemeinen oder sozialen Bedeutungsverlustes ab. Welche zivilgesellschaftlichen und globalen Perspektiven sich in normativer Hinsicht für öffentliche Religion ergeben, bedürfe weiterer Forschungen.

Richard R. Osmer beschäftigt sich interpretativ und normativ mit dem konservativen Christentum in den USA. Dabei sieht der Vf. insbes. die Praktische Theologie in der Pflicht, kulturelle Polarisierungen und religiöse Subkulturen ernst zu nehmen. Erst so könne der an die Öffentlichkeit drängende Evangelikalismus theologisch operationalisierbar gemacht werden.

Hans Schilderman plädiert in seinem Beitrag für ein Konzept religiösen Kapitals, um der Frage Herr zu werden, wie Religion mit ihren partikularen Interessen transparent und kritisch zu einem „common good" in der Öffentlichkeit beitragen kann. Da religiöse Stellungnahmen in der Öffentlichkeit nicht unbedingt konsensorientiert aufträten, bedürfe es einer gründlichen Erforschung von Gütern und Interessen hinsichtlich eines verantwortlichen öffentlichen Charakters („publicness") von Religion.

David Herbert entwickelt eine soziologische Theorie religiöser „publication", die Prozesse und Formen von religiöser Präsenz in der Gesellschaft thematisiert. „Religion has gone public" – dieser Debatte könne nur begegnen, wer frei von säkularisierungstheoretischen Unterstellungen der abnehmenden Relevanz von Religion sei. Stattdessen frage „publicization" nach Bedeutung und Nutzen der öffentlichen religiösen Präsenz in ihren reaktionären und progressiven Facetten.

R. Ruard Ganzevoort zeigt auf, wie das Potenzial religiöser Bedeutungsmuster in popkulturelle Zusammenhänge transformiert werden kann. Romantische Liebe, „Thrillseeking" der Erlebnisgesellschaft und das „Mehr" zwischen Himmel und Erde seien Momente kultureller Deutungen vor dem Hintergrund religiöser Tradition. Als originär theologische Fragen stellten sie ein großes Potential dar, das jedoch nicht vorschnell durch wiederum theologische Deutungen vereinnahmt werden dürfe.

Inwieweit sich der religiöse Glaube junger Menschen in den Niederlanden auf die Haltung zur multikulturellen Gesellschaft auswirkt, untersucht *Johannes A. van der Ven* in seiner quantitativen Studie. Als Indikatoren gelten ihm die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit. Dabei fällt auf, dass die Befürwortung der multikulturellen Gesellschaft weniger von der spirituellen Dimension der Religion, sondern vielmehr von ihrer politischen respektive sozialen Ethik abhängt.

Fünf weitere Studien setzen sich dezidiert mit Großbritannien auseinander: *Andrew Village* fragt, wie religiöse Faktoren soziales Engagement unter anglikanischen Gläubigen prägen. Trotz eines homogenen Samples sind die pluralen Formen des Engagements so individuell wie der gelebte Glaube. *Christine E. Brewster, Leslie J. Francis und Mandy Robbins* untersuchen die berufsbedingte psychische Gesundheit anglikanischer Geistlicher auf dem Land. Sie plädieren für ein „psychological type profiling", das individuellen psychischen Problemen der Erschöpfung anhand der Unterscheidungen Extraversion/Intraversion und Fühlen/Denken nachgeht. *Mandy Robbins* stellt in ihrer Studie fest, dass die individuelle Akzeptanz von Diakoninnen und Priesterinnen in der Church of England zwar wachse, diese sich bisher aber noch nicht in der allgemeinen Akzeptanz der weiblichen Geistlichen als Gruppe spiegle. Den Zusammenhang von Religiosität (Kirchenbesuch und Religionszugehörigkeit) und sich wandelnden Mustern des familiären Zusammenlebens (Ehe, Partnerschaft, Scheidung) untersuchen *Emyr Williams und Leslie J. Francis* anhand des British Social Attitudes Survey. Je liberaler sich die Gesellschaft entwickelt, desto offensichtlicher der Zusammenhang von religiöser Praxis und traditionellen Einstellungen zur Ehe. *Tania ap Siôn* wertet mittels Gebetskarten die Alltagstheologie in Gebetsanliegen aus, um zu erforschen, welches Bild sich Menschen von Gott machen und wieweit er in dieser Vorstellung auf öffentliche Themen einwirkt.

Zwei quantitative Studien (*Chris A.M. Hermans, Francis-Vincent Anthony u.a.*) beschäftigen sich mit Religion im indischen Kulturraum: Zum einen werden studentische Einstellungen gegenüber der Beziehung zwischen Religion und gewaltsamen Konflikten eruiert. Zum anderen wird die Teilnahme christlicher, muslimischer und hinduistischer Studierender an Ritualen der jeweils anderen Religion untersucht. Insgesamt sei hier ein religiöser Monismus, etwa bei Muslimen, als starker Prädikator für den Ausdruck und die Bewahrung der religiösen Identität zu sehen.

Friedrich Schweitzer behandelt in seiner qualitativ-quantitativen Studie Religion in der deutschen Vorschulerziehung. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass – obwohl Religion durch Essensvorschriften, Rituale und Feste im Vorschulalltag präsent ist – die Unterstützung der religiösen Entwicklung, v. a. muslimischer Kinder, mangelhaft ausfällt. Die systematische Vernachlässigung der Religion in der Vorschule würde weder dem Recht des Kindes auf religiöse Erziehung noch den Herausforderungen der pluralen Zusammensetzung von Vorschulklassen gerecht.

Die hier beispielhaft aufgeführten Beiträge sollen die breite Vielfalt der Fragestellungen des Bandes widerspiegeln. Der Titel *The Public Significance of Religion* schürt allerdings Erwartungen hinsichtlich der Thematisierung des öffentlichen Stellenwerts von Religion, die in einigen Beiträgen kaum Erfüllung finden. Dem ambitioniert gesetzten cantus firmus des Bandes – die Debatten um Deprivatisierung der Religion und Remoralisierung des öffentlichen Raumes – ist etwas abträglich, dass die Beiträge thematisch weder gruppiert noch geordnet sind. Zudem wird in den empirischen Studien „public significance of religion" allzu oft im Lichte kirchensoziologisch enggeführter Religiosität (Gottesglaube, Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis) gesehen. Weder hat dies eine Aussagekraft hinsichtlich der öffentlichen Bedeutung von „Religion" noch wird dies den Phänomenen des Religiösen in der Gegenwart gerecht. Die gelegentlichen Rufe nach einer Revision der Säkularisierungstheorie zeichnen dann aber ein differenzierteres Bild. Insgesamt finden sich einige äußerst interessante Gedanken, die sich mit neu wahrgenommenen Herausforderungen der „publicization" von Religion weiterführend auseinandersetzen.

Berlin Julian-Christopher Marx

Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, hg. v. der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft". – Heidelberg: Springer 2015. 353 S., pb. € 39,99 ISBN: 978–3–658–05718–0

Die vorliegende interdisziplinäre Studie untersucht mit (quantitativen und qualitativen) empirischen Methoden die inhaltliche Vorbereitung auf die Erstkommunion und deren Auswirkungen auf die religiöse und moralische Sozialisation der Teilnehmenden. Dabei nimmt sie Kinder im Alter von neun bis zehn Jahren, ihre Eltern, Katechet/inn/en und hauptamtliche Mitarbeiter/innen in den Blick.

In drei Wellen (2010–2012) wurden vor Beginn/am Anfang der Erstkommunionkatechese, unmittelbar nach ihrem Abschluss und ein Jahr später Kinder, Eltern, Katechet/inn/en und Pfarrer mit Fragebögen und in Interviews befragt – Themen dabei waren die persönliche religiöse Einstellung (Gottesbilder, Gebetserfahrung, Feste), Erwartungen und Erinnerungen an die Erstkommunion, Werteorientierungen (Erziehungsstil, moralisches Wissen und Verhalten) und die Veränderung von Werten und Handlungskonzepten im Zeitraum der Befragung (vgl. die Aufstellung, 127). Als Kontrollgruppe diente eine Gruppe von gleichaltrigen Kindern und ihren Eltern, die im genannten Zeitraum nicht auf die Erstkommunion vorbereitet wurden.

Nach einer Vergewisserung über den Forschungsstand zur Erstkommunionkatechese sowie zur religiösen Sozialisation (Kap. 2) werden Ziele und Methoden der Evaluationsforschung sowie Fragestellungen, Hypothesenbildung und Untersuchungsziele der Studie vorgestellt (Kap. 3 und 4). Auf die Darlegung der Methodologie (Kap. 5) erfolgt im umfangreichsten Teil der Studie (Kap. 6) die

detaillierte Vorstellung der Ergebnisse. Diese werden in Kap. 7 aus religionspädagogischer und katechetischer Sicht in knapper Weise diskutiert. Die Ergebnisse in Kap. 6 werden unter den Gesichtspunkten a) Zugang zur Erstkommunionkatechese, b) Durchführung, c) Wirksamkeit und d) Veränderung und Bedingungen von Religiosität systematisiert.

Im Gegensatz zu den graphisch umgesetzten „Strukturgleichungsmodellen", die in ihrer Komplexität eher lese-unfreundlich erscheinen, geben die ab Kap. 6.4.2 wiedergegebenen Familienporträts einen intensiven und sehr konkreten Einblick in das Leben der Teilnehmenden und ihre Einstellungen zur Erstkommunion, zur eigenen Religiosität und Werteorientierung.

Unter „Fazit und Konsequenzen" finden sich in Kap. 7.2 religionspädagogische Grundlinien zur Reflexion katechetischer Prozesse, die einer falschen Gegenüberstellung von Inhaltsorientierung und Beziehungsorientierung in der Katechese entgegentreten. „Es geht nicht um eine Verkürzung der Inhalte, sondern um deren Relevanz" (336). Religiöse Bildung als „Lebensbegleitung und Erneuerung" (332) hat gerade in der Katechese die Aufgabe, die Subjektwerdung der Einzelnen, ihre Beziehungen untereinander und ihre je persönliche Gottesbeziehung zu fördern. Daraus ergibt sich für die Vf.gruppe als Konsequenzen sowohl eine differenzierte Katechese, die schablonenhaftes Überstülpen von Modellen vermeidet, als auch eine differenzierte Sicht auf „Familie" und die Aufgabe, Kommunikation innerhalb der Familien zu unterstützen (333f). Die Erstkommunionkatechese, so die Vf., hat „signifikanten Einfluss" auf christliche Werte und Dispositionen; nach ihren Angaben werden alle ihre Ziele „erreicht, zumindest teilweise" (339). Diese Ziele werden folgendermaßen umschrieben: „Es geht darum, die Kinder vertieft mit dem christlichen Glauben bekannt zu machen, sie in das Leben der Gemeinde und der Kirche einzuführen, christliche Wertvorstellungen zu vermitteln bzw. zu fördern, mit biblischen Geschichten und Liturgie, insbesondere der Eucharistie, vertraut zu machen und nicht zuletzt eine eigene Gebets- bzw. Glaubenspraxis zu fördern." (19) Diese Ziele wurden zur Fragebogenentwicklung der quantitativen Teilstudie und zur Auswertung der qualitativen Daten aus den Interviews operationalisiert (vgl. Kap. 5.8.1 und 5.8.2).

Die vorgelegte Studie ist die erste bundesweit durchgeführte, interdisziplinäre (Soziologie, Psychologie, Theologie) Wirkungsstudie zur Erstkommunionkatechese und beginnt damit, eine augenfällige Lücke in der religionspädagogischen Forschung zu schließen. Ihre Ergebnisse stellen längst festgestellte Desiderate, Vermutungen und Hypothesen zur Katechese auf eine fundierte empirische Basis.

Die Frage nach der „Wirksamkeit" von Katechese stellt sich umso dringlicher, je stärker sich kirchliche Strukturveränderungen und pastorale Umbrüche auf Prozesse der Glaubenskommunikation auswirken. Deren innerer Zusammenhang mit Wertebildung und der Entwicklung von Religiosität ist von gesamtgesellschaftlicher Relevanz, wie das Schlusswort (340) unterstreicht, und deshalb nicht nur für eine binnenkirchliche Perspektive interessant. Trotz dieses Hinweises bietet die Studie eine sehr individuelle und familienorientierte Sicht und ordnet Katechese weniger als „speziellen Fall der Pastoral" in die lebens- und sozialraumorientierten Bezüge praktisch-theologischer Forschung ein.

Empirische Studien untersuchen den Ist-Stand eines Gegenstandes bzw. eines Prozesses, in diesem Fall der Erstkommunionvorbereitung und ihrer Wirksamkeit. „Fortschritte" für die religionspädagogische Forschung sind durch die Sichtung der Daten, die Beurteilung der Ergebnisse und konkrete Handlungsoptionen in der weiterführenden Bearbeitung der Thematik zu erwarten, wie sie sich in Kap. 7 andeutet.

Wie schon auf S. 13 der Studie angemerkt, plant die Vf.gruppe ein zweites Buch, in dem konkrete religionspädagogische Konsequenzen aus den Ergebnissen gezogen werden und bewährte Beispiele aus der Praxis zusammengestellt und kommentiert werden sollen. Im Sinne einer Interpretation der Ergebnisse durch „best practice" liegt die Weiterführung der Thematik in dieser Weise nahe.

Neben der schon erwähnten Erweiterung um sozialraumorientierte/lebensraumorientierte und systemische Aspekte der Katechese ist mit Sicherheit die theologische Fundierung eucharistiekatechetischer Arbeit ein zu vertiefendes Forschungsthema. „Der wichtigste Inhalt der Eucharistiekatechese ist Begegnung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander." (336) Diese beziehungstheologisch orientierte These ist zu vertiefen und zu erweitern um Aspekte der Sakramententheologie und Katechetik, wie sie etwa bei Dieter Emeis / Karl-Heinz Schmitt dargestellt werden. „Eucharistie" wird von ihnen u.a. als „Mahl der Einheit und des Friedens", als „Nahrung und Heilung des Lebens", als „Gedächtnis und Vergegenwärtigung", als „Danksagung, Sammlung und Sendung" interpretiert (*Grundkurs der Sakramentenkatechese*, Freiburg i.Br. 1980, 121–140). Theologische Akzentuierungen wirken sich auf Form und Inhalt sakramentenkatechetischer Modelle und Lernwege aus und sind daher im Blick auf eine „Wirksamkeits-Studie" vertieft zu bedenken.

Obwohl bspw. auf S. 196 der Studie die Rolle der Gemeindereferentin im Rahmen der Eucharistiekatechese sehr lobend hervorgehoben wird, ist auf S. 12 nur von einer Befragung der Pfarrer die Rede. Rolle und Aufgaben der verschiedenen hauptamtlichen Berufsgruppen sind in Bezug auf die Eucharistiekatechese aber differenziert in den Blick zu nehmen, da sehr häufig Gemeindereferent/inn/en oder Pastoralreferent/inn/en für die Konzeption und Durchführung der katechetischen Vorbereitung und für die Begleitung der ehrenamtlichen Katechet/inn/en verantwortlich sind.

Als „Mosaikstein in einem größeren Bild" (339) – nicht nur auf Lebenslinie, sondern auch auf Lebensraum und gesellschaftlichen/kirchlichen Kontext bezogen – bieten sich für das Forschungsfeld „Erstkommunionkatechese" weitere, bereits in der Studie kurz angesprochene Forschungsfragen an: In welcher Weise lässt sie sich „inklusiv" und möglichst barrierefrei gestalten? Inwieweit trägt ein gender- und milieusensibler Blick zu Veränderungen in Form und Inhalt der Katechese bei? Und welche nachhaltige und konkrete Übersetzung findet die Forderung nach „mystagogischer Begleitung" während und nach der Zeit der Erstkommunionvorbereitung?

Die von der Vf.gruppe festgestellte gesellschaftliche Relevanz der Erstkommunionkatechese im Blick auf Wertebildung, Glaubenskommunikation und religiöse Entwicklung ruft dazu auf, nach der soliden empirischen Grundlegung vertiefend an der theologischen Fundierung und an religionspädagogischen Konkretionen zu arbeiten, die in der Praxis unterstützen und dazu beitragen, inmitten von pastoralen Veränderungen sowohl flexibel agieren als auch Orientierung geben zu können.

Trier Carola Fleck

Stelzer, Marius: **Wie lernen Seelsorger?** Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung. – Würzburg: Echter 2014. 395 S. (Angewandte Pastoralforschung, 1), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–429–03748–2

Unter dem nüchternen, aber aussagekräftigen Titel „Weiterbildung und Lernen in der Pastoral: Adressaten- und Milieuforschung zu Weiterbildungsverhalten und -interessen von Priestern, Diakonen und Pastoralreferent(inn)en in der Diözese Münster" wurde diese Studie im Sommersemester 2013 von der Phil. Fak. der WWU Münster als Diss. angenommen. Ihr Vf. hat zunächst an der Kath. Fachhochschule in Paderborn Religionspädagogik studiert; hieran schloss sich ein zweijähriges Studium der Erziehungswissenschaften an der Univ. Münster an, das ihn zu einem Promotionsstudium in diesem Fach befähigte, dessen Resultat die vorliegende Arbeit ist.

Herzstück der Arbeit ist Teil II (102–290) mit einer empirischen Datenanalyse über das Weiterbildungsverhalten von pastoralen Mitarbeitern im Bistum Münster. Hierzu zählen Priester, Ständige Diakone sowie Pastoralreferent/inn/en; bei der letztgenannten Berufsgruppe unterscheidet der Vf. konsequent zwischen männlichen und weiblichen Personen. In einer Komplementärerhebung wurden anhand eines reduzierten standardisierten Fragebogens auch junge Erwachsene befragt, die sich im Studium oder in der Berufseinführung auf einen kirchlichen Beruf vorbereiten. Da im Bistum Münster auch Fachhochschulabsolventen nach abgeschlossener Berufseinführungsphase „Pastoralreferent/inn/en" heißen, taucht die Berufsgruppe der „Gemeindereferent/inn/en" in dieser Studie nicht auf. Die Ergebnisse dieser quantitativen Studie werden in Teil III (291–344) weiter ausgewertet und diskutiert. Der ausführliche Anhang (345–395) dokumentiert den der Arbeit zu Grunde liegenden Fragebogen und die Datenauszählung. Anzumerken ist, dass das Literaturverzeichnis (375–387) ein unverzichtbarer Teil einer wissenschaftlichen Arbeit ist und nicht mitten in den Anhang gehört.

Teil I (14–101) „Theoretische Grundlagen" eröffnet die Arbeit, wirft aber auch die meisten Fragen auf. Nach „Einleitung und Problemstellung" (14–28) werden auf S. 29–50 aktuelle religionssoziologische Befunde repetiert. Ein Schreibfehler ist vermutlich der Satz: „30 % aller Deutschen gehören einer christlichen Konfession an" (32); eine tendenziöse Fußnote über die Ernennung Rainer Maria Woelkis zum Erzbischof von Berlin (39, FN 37) anno 2011 hätte vor der Drucklegung der Arbeit gestrichen werden können. In Abschnitt „2.3 Symptome gegenwärtiger Kompetenz- und Professionalisierungsdefizite in der Seelsorge" (51–53) lehnt sich der Vf. unkritisch an einen polemisierenden Zeitschriftenartikel an. Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive vielleicht verständlich, im Gesamtduktus der Arbeit jedoch wenig zielführend ist Kap. 3 „Theoriegeschichte von Professionalitätsentwicklung durch Weiterbildung" (60–97). Zwar handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine erziehungswissenschaftliche Diss.; gleichwohl bleiben aus theologischer Perspektive drei zentrale Aspekte

unberücksichtigt: 1. Unter „1.6 Einordnung der Arbeit und Stand der Forschung" (23f) vermisst der Rez. einen Verweis auf einschlägige Studien zum Thema, wie z. B. die Habil. von Georg Köhl (*Lern-Ort Praxis.* Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann [2003]), die Freiburger Diss. von Jan Meyerberg (*Seelsorge als Prozess.* Eine empirische Studie zum Kompetenz- und Berufsprofil von Seelsorgerinnen und Seelsorgern [2002]) oder die umfangreiche Arbeit von Markus Nicolay (*Zeitgerechte Priesterbildung.* Berufsbiografische Analysen – systematische Vergewisserungen – pastoraltheologische Perspektiven [2007]). Es wäre lohnend gewesen, die Ergebnisse dieser Studien in die weiteren Reflexionen einzubeziehen. 2. Im Fokus der Arbeit stehen die pastoralen Mitarbeiter im Bistum Münster. Insofern hätte es nahegelegen, den diözesanen Kontext in einem eigenen Kap. anhand folgender Fragen stärker auszuleuchten: Welche theologischen (oder sonstigen fachlichen) Voraussetzungen muss ein Priester, ein Diakon oder ein/e Pastoralreferent/in im Bistum Münster mitbringen, und welche Einsatzfelder sind konzeptionell für sie vorgesehen? Wie wird diese Zuordnung jeweils begründet? Welche konkreten Fort- und Weiterbildungsmaßnahmen sind für welche Berufsgruppe jeweils wann obligatorisch? Seit wann gibt es in diesem Bistum Pastoralreferent/inn/en und warum wurde auf den Titel der Gemeindereferent/inn/en verzichtet? 3. Der Titel der Arbeit lautet: „Wie lernen Seelsorger?". Es fehlt eine theologische Reflexion darüber, was Seelsorge ist und was die Träger der Seelsorge ausmachen sollte.

Ab Teil II bewegt sich der Vf. auf eigenem Forschungsterrain; hier stellt er unter Beweis, dass er sein empirisches Metier beherrscht. Im Mittelpunkt der Arbeit steht eine umfangreiche Darstellung und detaillierte Auswertung des Datenmaterials. Die Kap. 5–9 machen zunächst die methodischen Vorgehensweisen sowie die zentralen Analyseeinheiten transparent, während die Kap. 10–18 auf die einzelnen Forschungsfragen differenziert eingehen, welche sich in die Themenbereiche *Weiterbildung* (Verhalten, Strategien, Planung und Barrieren), *formelles und informelles Lernen* sowie spezifische *Weiterbildungsthemen* klassifizieren lassen. Zu Beginn eines jeden Kap.s listet der Vf. die leitenden Forschungsfragen auf und hebt sie farblich hervor; am Ende werden die wichtigsten Ergebnisse nochmals thesenartig gebündelt. Es ist sehr aufschlussreich, wenn der Vf. die Befragten aufgrund eines speziellen Messinstruments jeweils einem der Sinus-Milieus zuordnet. So lässt sich erkennen, in welchem Milieu die Mitglieder der unterschiedlichen pastoralen Berufsgruppen jeweils wie stark und wo sie überhaupt nicht vertreten sind; zudem ergeben sich interessante Querverbindungen zu Einzelaspekten ihres Weiterbildungsverhaltens, die mit dem der Allgemeinbevölkerung verglichen werden. Referenzstudien sind hierbei v. a. die vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderte Untersuchung von Heiner Barz und Rudolf Tippelt über „Weiterbildung und soziale Milieus in Deutschland" sowie die einschlägigen Studien Paul M. Zulehners zu pastoralen Berufsgruppen (vgl. 165–190). Es ist jedoch fraglich, ob die Zulehner'sche Priestertypologie noch dem Selbstverständnis heutiger Priester entspricht; v. a. ist es bedenklich, diese ohne theologische Reflexion auf pastorale Laienberufe zu übertragen, weil hierdurch unter der Hand eine Klerikalisierung dieser Berufsgruppe droht.

Teil III fasst zunächst nochmals wichtige Ergebnisse des vorhergehenden Teils zusammen und entwickelt hieraus eine Reihe interessanter Handlungsperspektiven und Handlungsstrategien für eine innovative kirchliche Weiterbildungspraxis. Ein erfreuliches Ergebnis dieser Studie lautet, dass sich pastorale Mitarbeiter insgesamt in hohem Maße fortbilden, auch wenn sich je nach pastoralem Beruf und Milieuorientierung deutliche Unterschiede zeigen. Zudem ergeben sich vielfältige Impulse, welche Weiterbildungsthemen künftig relevant sind, wie eine diözesane Weiterbildung in Zukunft effektiver organisiert werden kann und welche strukturellen kirchlichen Veränderungen sich aus all dem ergeben können. Positiv hervorzuheben ist zudem die gute Verständlichkeit dieser empirischen Studie.

Insgesamt kommen in dieser erziehungswissenschaftlichen Arbeit zentrale Aspekte der Aus- und Weiterbildung zur Sprache und erfahren im Blick auf das pastorale Personal des Bistums Münster eine empirisch fundierte Antwort. Auch wenn sich die Ergebnisse dieser Studie nicht en détail auf andere Diözesen übertragen lassen, so werden doch Tendenzen sichtbar, die auch für andere Bistümer gelten. Trotzdem bleibt die Frage offen, inwieweit aus der Empirie allein Handlungsoptionen für die pastorale Praxis resultieren. Gewiss ist die Empirie eine verlässliche und unverzichtbare Methode der Wirklichkeitswahrnehmung, die in der deutschen Kirche (etwa im Vergleich zur katholischen Kirche der USA) deutlich unterbelichtet ist. Um pastorale Handlungsoptionen zu entwickeln, bedarf es jedoch zusätzlich einer gediegenen theologischen Reflexion, deren Erkenntnisse mit denen der Empirie in einem hermeneutischen Prozess zu vermitteln sind.

Mainz Philipp Müller

Religionspädagogik

Müller, Markus: **Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980.** Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken. – Paderborn: Schöningh 2014. 698 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 126), Ln. € 98,00 ISBN: 978–3–506–77740–9

Untersuchungsgegenstand und methodische Konzeption dieser Tübinger Diss. sind hervorragend aufeinander abgestimmt (vgl. die knappe „Einleitung", 21–30, v. a. 25f). Anhand des „Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik" (DIP) in Münster will der Vf. einen pädagogikgeschichtlichen „Paradigmenwechsel" (vgl. 606–608) nachzeichnen, der sich im Laufe des 20. Jh.s vollzogen habe, genauer: den Übergang von der „katholischen Pädagogik" zur „Pädagogik von Katholiken". Vier chronologisch angeordnete Hauptkap. (A. „Weimarer Republik", 31–222; B. „Nationalsozialismus", 223–294; C. „Nachkriegszeit bis 1970", 295–516; und D. „ab 1971", 517–590; dazu eine „Schlussbetrachtung", 591–611) bilden den Rahmen für 22 Unterkap., in denen personen- und institutionengeschichtliche Netzwerk- sowie ideengeschichtlich orientierte Diskursanalysen geschickt so arrangiert werden, dass weit mehr entsteht als bloß eine umfassende Institutsgeschichte jener Einrichtung, die in ihrer frühen Zeit als die „Zentrale der katholischen Pädagogik" (23 u. 591) galt oder gelten wollte. Nicht nur der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung, sondern auch der historischen Bildungsforschung hat Müller ein opulentes Werk hinterlegt, das die Forschung anregen und befördern wird.

Bis über das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hinaus, so der Vf., habe das DIP, ja nahezu das gesamte katholische Erziehungsdenken im Banne dessen gestanden, was er selbst das „Paradigma der katholischen Pädagogik" (23) nennt. Was ist damit gemeint? Bekanntlich ging die katholische Vorkriegsinferiorität nach dem Ersten Weltkrieg in einen gemäßigten Triumphalismus über, der sich, wie M. zeigt, auch auf erziehungswissenschaftlichem Gebiet auswirkte. Seit seiner Gründung im Jahre 1922 stand dort das aus einer Initiative des „Katholischen Lehrerverbandes des Deutschen Reiches" und des „Vereins deutscher katholischer Lehrerinnen" hervorgegangene DIP symptomatisch für den Mentalitätswechsel von der intellektuellen Defensive in die Offensive. Rasch übernahm es die Führerschaft im katholischen Erziehungsdiskurs. Man wollte einen Beitrag zum geistig-moralischen Wiederaufbau Deutschlands leisten. Nun hatte Papst Leo XIII. (1878–1903) schon in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* von 1879 klargestellt, dass die scholastische Philosophie nicht nur die notwendige Grundlage einer jeden Theologie, sondern jeglicher Wissenschaft überhaupt sein sollte, die sich „katholisch" nennen wollte. Was als „katholische Pädagogik" gelten durfte, das schien also zunächst einigermaßen auf der Hand zu liegen. Bereits um die Jahrhundertwende hatten Otto Willmann und sein „Verein für christliche Erziehung" auf der Basis der „philosophia perennis" eine „paedagogia perennis" aufzubauen versucht. Mit einer bloßen pädagogischen Neuscholastikadaption war es, wie man sehr bald im DIP bemerkte, inzwischen aber nicht mehr getan. Nicht als ob man sich in spätmodernistischer Volte statt an Thomas von Aquin lieber an Immanuel Kant hätte anschließen wollen, wie dies der auf die Theorien Johann F. Herbarts und Tuiskon Zillers rekurrierende Münchener (1887) bzw. Deutsche (1921) Katecheten-Verein schon seit Längerem vormachte. (Übrigens wäre vielleicht auch einmal der katholische Modernist Joseph Schnitzer eine pädagogikgeschichtliche Betrachtung wert. Womöglich sagte sich ja der Münchener Ordinarius nach der Jahrhundertwende nicht nur in der Dogmengeschichte, sondern auch in der Pädagogik von der Neuscholastik los. In diese Richtung deutet jedenfalls die Zusammenarbeit, die er anlässlich der Habilitationsquerelen um Franz X. Thalhofer 1905/1906 mit dem Jenenser Herbartianer Wilhelm Rein suchte, bei dem dieser schließlich habilitierte.) Vielmehr gerieten die katholische Zwischenkriegsphilosophie, -theologie und -pädagogik unter den maßgeblichen Einfluss von Phänomenologie und Personalismus. Aber war das wirklich noch ein „nova veteris augere et perficere" nach dem Willen Leos XIII.? War die Phänomenologie, wie Erich Przywara meinte, tatsächlich „die Form, in der die außerkatholische kantisch orientierte Philosophie den Durchbruch zu den Wesenspunkten der alten ‚philosophia perennis'" versuchte, „der Heimweg des außerkatholischen Geisteslebens zum verlassenen Dom der alten Philosophie" (Erich Przywara: *Gottgeheimnis der Gegenwart.* Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart, München 1923, 9f)? Waren Scheler und Konsorten die besseren Neuscholastiker? Oder überwand nicht, wer, wie der letztere, den neuscholastischen Intellektualismus hinter sich ließ, damit faktisch die Neuscholastik selbst? Welche Pädagogik war dann aber noch „katholisch": die neuscholastische, die nicht-mehr-neuscholastische – oder beide? Fing sich nicht vielleicht damals schon die nur scheinbar uniforme „katholische" qua neuscholastische Pädagogik in pluriformere „Pädagogiken von Katholiken" aufzulösen an? Manches spricht für eine solche Deutung.

Eine schwere Krise bedeutete für das DIP die nationalsozialistische Herrschaftsübernahme im Jahre 1933. Zwar schlüpften der zweite wissenschaftliche Leiter des Instituts Johann P. Steffes und manch andere kurzfristig in die Rolle von katholischen „Brückenbauern". Seine temporären Ambitionen, die nationalsozialistische Expertise im „natürlichen" mit der katholischen Expertise im „übernatürlichen" Erziehungsbereich zu kombinieren, berührt gerade angesichts des bekannten Schicksals seiner Mitarbeiterin Edith Stein besonders peinlich (vgl. v. a. 215–222). Aber das Scheitern solcher Versuche wurde doch schnell offenkundig. 1934 zu einer unter bischöflicher Obhut stehenden katechetischen Fortbildungsstätte umgebildet, wodurch dem Institut reichskonkordatärer Schutz gewährleistet werden sollte, kam es bereits 1938 zu seiner Schließung.

Die Wiedereröffnung erfolgte zwölf Jahre später. Wie schon in den 1920er- und frühen 1930er-Jahren, so gab man sich auch in den 50er- und 60er-Jahren des 20. Jh.s katholischerseits wieder gesamtgesellschaftlichen Rechristianisierungshoffnungen hin, die gleichermaßen hochgesteckt wie heillos überspannt waren. Nicht im Zentrum, sondern am Rande der öffentlichen Debatten fand sich das DIP zunehmend wieder. Hinzu kam, dass sich der katholisch-pädagogische Teildiskurs nach innen hin weiter pluralisierte. Nach wie vor gehörten scholastische Metaphysiker wie Gustav Siewerth dazu, nun aber auch neukantianisch geprägte Denker wie Alfred Petzelt mit seiner transzendentalkritischen Pädagogik – von 1955 bis 1958 immerhin wissenschaftlicher Leiter des DIP – und der eher praktisch orientierte Erwachsenenbildner Franz Pöggeler. Begann sich nicht spätestens jetzt die „katholische Pädagogik" in eine „Pädagogik von Katholiken" zu transformieren? Verlor nicht, präziser gesagt, der eine, vermeintlich objektive (neuscholastisch oder phänomenologisch erschlossene) „katholische" Glaubensstandpunkt nach und nach jene Plausibilität, die mehr und mehr (ob mit Kant oder ohne ihn) an die gläubigen Subjektstandpunkte „von Katholiken" überging? Für eine solche Interpretation lassen sich starke Argumente namhaft machen. Jedenfalls steuerte das DIP in der jungen Bundesrepublik auf eine tiefgehende Krise zu, zumal nicht klar war, ob das Institut – neudeutsch gesprochen – als bildungpolitisches *back office* des deutschen Katholizismus oder aber als eine Art erziehungswissenschaftlicher *think tank* zu betrachten sei. Ein erster organisatorischer Umbau im Jahre 1963 löste die Probleme nicht dauerhafter als ein zweiter im Jahre 1971. Es blieb dabei: „Letztlich gelang es dem Institut nicht, die grundsätzliche Spannung zwischen den auf Nutzanwendung zielenden Ad-hoc-Anfragen kirchlicher und anderer Stellen und dem Willen, die eigene Forschungsarbeit zielstrebig zu verfolgen, aufzulösen." (550) Den Schlusspunkt bildete die endgültige Institutsschließung im Jahre 1980.

Für M. stellt dieweil erst der um 1970 vollzogene, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgte, grundlegende Strategiewechsel des DIP den eigentlichen Überschritt von der „katholischen" zur „Pädagogik von Katholiken" dar. Warum? Schon vor dem Konzil, 1959, hatte Wolfgang Brezinka „der weltanschaulich fundierten katholischen Pädagogik den Wissenschaftscharakter" abgesprochen und das eingeleitet, was man den katholischen Nachvollzug der „empirische[n] Wende" in der Pädagogik nennen könnte (487). Nach M.s Darstellung scheint der pädagogische Paradigmenwechsel gerade darin bestanden zu haben, dass die in Brezinkas Grundsatzkritik angelegte Trennung von Wissenschaft und Weltanschauung nach dem Konzil tatsächlich durchgeführt und genau dadurch die „katholische Pädagogik" in den späten 1960er- und frühen 1970er-Jahren zur „Pädagogik von Katholiken" umgestaltet wurde. Auf das Konzil selbst konnte sich eine solche Selbsttransformation freilich nicht berufen. Was zunächst die pädagogisch einschlägige Konzilserklärung *Gravissimum Educationis* über die christliche Erziehung angeht, ein klassisches, für verschiedene Lesarten offenes Kompromissdokument, so scheint dasselbe in den sich an die Kirchenversammlung anschließenden Auseinandersetzungen eine weniger bedeutende Rolle gespielt zu haben. Für viele Beteiligte war die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* ungleich wichtiger. V. a. auf das, was in dem Dokument unter der Bezeichnung der „iusta autonomia", der „richtigen" bzw. „berechtigten" Autonomie der Wissenschaft, firmierte (GS 36), griff man nun gerne zurück. Allerdings war dieser Gedanke keineswegs erst von den Vätern des Zweiten, sondern schon von denen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) ersonnen worden. So hatte die dogmatische Konstitution *Dei Filius*, auf die sich *Gaudium et Spes* in dem genannten Abschnitt ausdrücklich stützte, von der „richtigen" bzw. „berechtigten Freiheit" („iustam libertatem") gesprochen, mit der „die verschiedenen Disziplinen in ihrem jeweiligen Bereich ihre eigenen Prinzipien und Methoden anwenden". Beiden Lehrdokumenten schwebte also offenbar eine relative, nicht eine absolute Wissenschaftsautonomie bzw. -freiheit vor. Einer glatten Trennung von Wissen und Glaube, von Wissenschaft und Weltanschauung redete keines von ihnen das Wort. Aber etwas anderes konnte doch legitimer Weise als wissenschaftsprogrammatische Zeitenwende gedeutet werden, dass nämlich die Pastoralkonstitution mit beredtem Schweigen die wissenschaftliche Hegemonie der Neuscholastik überging, die zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum geherrscht hatte. Erlaubte das Konzil damit nicht faktisch den neuscholastischen Exklusivismus zu durchbrechen? Vor diesem Hintergrund dürfte der reformorientierte Kurs zu deuten sein, den Joseph Homeyer 1971 als Vertreter des Episkopats gegen konservative Widerstände in der Mitgliederversammlung des DIP durchsetzte und der in einer sehr einprägsamen, vielfältig variierbaren Formel zum Ausdruck kam. Es dürfte kein Zufall sein, dass sie sich zum ersten Mal schon bei Marian Heitger nachweisen lässt, einem Petzelt-Schüler, und nicht erst bei einem pädagogischem Empiriker. Heitger äußerte sich 1967 überzeugt, dass statt von „katholischer Pädagogik [...] wohl besser von katholischen Pädagogen, die diese Wissenschaft betreiben", gesprochen werden sollte (499). Die bald darauf von Homeyer ans DIP geholte Doris Knab postulierte ein Jahr später, dass nicht länger „katholische Kulturpolitik, sondern Kulturpolitik von Katholiken" (523) an der Tagesordnung sei. 1969 nahm dann auch Homeyer selbst die formelhafte Wendung auf, als er anlässlich der Eröffnung der Friedensschule in Münster, einer differenzierten Gesamtschule für Jungen und Mädchen, nicht „so sehr von einer katholischen Schule [...] als vielmehr von einer von Katholiken gestalteten Schule" (483) reden hören wollte. Der Sache nach, so wird deutlich, zielten derartige griffige Gegensatzbildungen weniger auf eine radikale Trennung von Wissen und Glaube ab. Vielmehr brachten sie eine schon länger schleichend progressierende Entwicklung auf den Begriff, derzufolge sich die vermittelnde Koordination von Glaube und Wissen immer weiter verlagerte: weg von Neuscholastik und Phänomenologie, weg aus dem objektiven Bereich der authentischen Lehre, hin in den subjektiven Bereich gelebter Authentizität. Den damaligen Protagonisten, so wird damit gleichfalls klar, diente die Formel in gewisser Weise zum Zwecke einer auf sich selbst hin finalisierten fachlichen Selbstkonstruktion, einer Teleologie, die allerdings den Tatsachen nicht entsprach. Zieht man nämlich wie angedeutet in Betracht, in welch unterschiedlicher Weise sich bestimmen lässt, was alles unter die Paradigmata von „katholischer Pädagogik" und „Pädagogik von Katholiken" fallen kann, so leuchtet unmittelbar ein, dass der pädagogische Paradigmenwechsel, von dem M. spricht, nicht auf die Jahre um 1970 herum eingegrenzt werden kann. Überhaupt dürfte der Vorgang besser denn als umschlaghaft-revolutionärer „Paradigmenwechsel" im Sinne Thomas S. Kuhns als ein über einen längeren Zeitraum sich erstreckender historischer Prozess beschrieben sein, in dem verschiedene Paradigmata in unterschiedlicher Gewichtung auf- und abtraten, dominierten und wieder an Dominanz verloren. Nicht zuletzt dass gerade die von manchen gewollte „Rückkehr hinter das Paradigma ‚Pädagogik von Katholiken' zurück zu einer ‚katholischen Pädagogik'" (610) dem DIP endgültig den Garaus machte, wirft ja doch die Frage auf, ob denn die „katholische Pädagogik" wirklich so schlagartig und restlos „von der Bildfläche" (23 u. 26) verschwand, wie die „Pädagogik von Katholiken" laut M. darauf aufgetaucht sein soll.

Kurzum: M. hat eine sprachlich gewandte, gekonnt disponierte, stringent durchargumentierte, manches begriffliche Klärungsbedürfnis offenlegende, deutungsstrategisch jedoch nicht immer alternativlose Studie vorlegt. Die Lektüre ist ein anspruchsvolles, aber kurzweiliges Vergnügen, das reichen Erkenntnisgewinn gewährt. Dass das Buch zu weiterführenden Diskussionen einlädt, konnte hier nur anhand seiner Hauptthese angedeutet werden. Möge es in weiten Kreisen eine freundliche Aufnahme finden!

Münster Gregor Klapczynski

Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven, hg. v. Claudia Kohli Reichenbach / Isabelle Noth. Zürich: Theologischer Verlag 2013. 143 S. (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 7), pb. € 27,70 ISBN: 978–3–290–17705–8

In Abhandlungen über religiöse Bildung und Erwachsenenbildung tauchen die Stichworte „Umbruch" oder „Transformation" seit einigen Jahren unvermeidlich auf, so auch im vorliegenden Sammelband (z. B. 15,27,55), eine erweiterte Dokumentation einer Tagung über religiöse Erwachsenenbildung (REB) an der Theol. Fak. der Univ. Bern im Jahr 2012. Umbruch und Transformation beziehen sich dabei sowohl auf die Gesellschaft im Ganzen als auch auf die Erwachsenenbildung im Speziellen. Der noch vor einiger Zeit „schlafende Riese" REB scheint aufgewacht zu sein, denn es sind an vielen Stellen Veränderungen und Erneuerungen zu verzeichnen, wie dieser Band auf interessante Weise aufzeigt. Drei Rubriken gliedern das Buch in „I Zugänge", „II Herausforderungen" und „III Perspektiven".

Zu I: Eine der Hg.innen, *Claudia Kohli Reichenbach* (Bern), zeichnet Entwicklungslinien auf, die die REB aus der Milieuverengung führen und Teilnehmer/innen für einen dialogischen, offenen und partizipatorischen Kommunikationsprozess gewinnen können. Konkrete Beispiele aus der Praxis illustrieren, wie „Menschen als Betroffene und Beteiligte angesprochen" (22) werden, sodass sie Impulse auf ihrer Suche nach Identität und für Fragen ihrer Lebensführung bekommen. Ein kritischer Neuansatz der REB muss sich, so die reformierte Theologin, stets „vom Rechtfertigungsgeschehen in Christus" (26) leiten lassen. *Jürgen Wolff* (Bayreuth) analysiert gängige evangelische und katholische Theoriemodelle der REB und sieht allein in dialogischen, polyperspektivischen Ansätzen (etwa in Anschluss an Rudolf Englert) Chancen zur Neudefinition. REB muss die „Suchbewegung" der Erwachsenen unterstützen und „Lernen als permanente Selbstvergewisserung" ermöglichen (40).

Zu II: Die zweite Hg.in, *Isabelle Noth* (Bern), weist zu Recht darauf hin, dass der mittlere Lebensabschnitt (übrigens, was nicht erwähnt wird, auch die Phase des jungen Erwachsenenalters) eine „terra incognita" (45) der Religionspädagogik darstellt und noch viel zu wenig empirisch untersucht wurde – im Gegensatz zu Kindern, Jugendlichen und älteren Menschen. Sie stellt fest, dass zwar „niederschwellige Modelle mit geringem Verpflichtungscharakter am ehesten Anklang finden" (54), dass aber gerade auch Menschen im mittleren Lebensalter in den Angeboten der REB *theologische* Deutungsperspektiven, eine „theologische ‚Wohin'-Dimension" (53) für ihr Leben suchen. *Daniel Schmidt Holz* (St. Gallen) nimmt deutliche Bewegungen in der REB wahr: weg von der „kirchlichen", hin zur „religiösen Erwachsenenbildung" (56), was bei weitem nicht nur ein Wechsel der Nomenklatur darstellt, sondern eine Verschiebung der Ausrichtung, nämlich hin zur Religiosität und den religiösen Bedürfnissen der Menschen. Als einziger

bringt er eine Definition: „Religiöse Erwachsenenbildung bezeichne ich als Vorgang, in dem durch theologisches Fragen Antworten auf persönliche existentielle oder gesellschaftliche Fragen gesucht werden." (58) REB verbindet sprachliche mit symbolischen Kontexten und wird von Außenstehenden insbes. in ihrer zeichenhaften Inszenierung, ihrem gestalterischen Konzept wahrgenommen. Im bewussten Einsatz dieser inszenierenden Dimension kann REB die „Schwellenhöhe" für potentielle Teilnehmer/innen reduzieren.

Zu III: Die Frage nach den Adressat/inn/en und den Zielen der REB ist eine klassische Frage, der sich die Luzerner katholische Religionspädagogin *Monika Jakobs* neu stellt. Denn Ansätze des lebenslangen Lernens und Wahrnehmung der völlig veränderten Religiosität Erwachsener erfordern neue Bildungswege, die v. a. eines nicht mehr sein können: homogen. Heterogenität ist das Kennzeichen der pluralen Gesellschaft, ebenso ihrer erwachsenen Bewohner/innen. Nur eine differenzierte und biografieorientierte Zielperspektive führt zur Erschließung neuer Zielgruppen. Ein zweiter Beitrag aus katholisch-religionspädagogischer Feder stammt von *Stefan Altmeyer* (Bonn). Er widmet sich einem wichtigen Aspekt der REB, der sich in zahlreichen Programmen von kirchlichen Bildungswerken wiederfindet: dem der Spiritualität. Dieser Containerbegriff wird zunächst kritisch beleuchtet, denn er wird von den verschiedenen Akteuren höchst unterschiedlich gedeutet. Manche gehen sogar von der These aus: „‚Spiritualität' ersetzt Religion und Religiosität" (85), was aber auch die Gefahr in sich birgt, dass „Spiritualität" Religion und Religiosität reduziert oder gar instrumentalisiert. A. hingegen forscht empirisch zu spirituellen Selbstbeschreibungen von Menschen und nimmt ihre subjektive Semantik ernst. Als Ergebnis zeigt er auf, dass „spirituelle Bildung" (93) und „spirituelles Lernen" (96) ein hohes Maß an Wahrnehmungsfähigkeit benötigen, aber gerade dadurch zu kritisch-reflektierter Sprach- und Urteilsfähigkeit beitragen können. Ein solches Bildungskonzept von REB ist weit entfernt von flachen und seichten spirituellen Angeboten, die die Bedürfnisse von Menschen oberflächlich bedienen, ihnen das Gefühl von Wellness vermitteln, aber keine weiterführende bildende Perspektiven eröffnen. *Thomas Schlag* (Zürich) plädiert für eine Profilierung der REB, die er in einer programmatischen und konzeptionellen „Partizipationskultur" der Angebote sieht. Kern seiner Argumentation ist, dass reformiert kirchliche Erwachsenenbildung sich durch Konzentration auf die Gerechtigkeit in Gesellschaft, Kirche und Bildung profilieren kann. Seine zehn Thesen dazu (108–112) sind ein Feuerwerk von Impulsen für eine konturreiche REB, die allerdings nicht einfach „nice to have" (113) ist, sondern aufrüttelt und irritiert. *Friedrich Schweitzer* (Tübingen) entwickelt einen neuen Zugang zur Religiosität Erwachsener: „Es geht darum, sie mit ihrer eigenen theologischen Kompetenz wahrzunehmen und ernst zu nehmen." (117) Diesen Ansatz bezeichnet er als „Erwachsenentheologie" und führt dabei die Linie fort, die sich in der jüngeren Religionspädagogik in Konzeptionen wie die der Kindertheologie und Jugendtheologie etablierte. Sogleich grenzt er die Rede von „Erwachsenentheologie" gegen Missverständnisse ab, etwa das der Verkürzung der REB auf theologische Informationsweitergabe (Theologie *für* Erwachsene). „Erwachsenentheologie" ist vielmehr „Reflexion und Kommunikation religiöser Vorstellungen durch Erwachsene" (120), die eigene und fremde religiöse Haltungen im Blick haben. Entscheidend für den Bildungsvorgang ist es, Theologie *mit* Erwachsenen und Theologie *von* Erwachsenen zu betreiben, d. h. sie als aktive und selbstbestimmende Subjekte wertzuschätzen. Nicht Entmündigung, sondern religiöse Mündigkeit steht im Kern und Ziel der REB. Der letzte Beitrag von *David Plüss* (Bern) macht auf eine in der REB weitgehend vernachlässigte Dimension religiöser Bildung aufmerksam: die bildende Kraft der Liturgie und ihrer Ordnung. Kommunikation des Evangeliums im Gottesdienst kann als „qualifizierende Bildungsaufgabe verstanden und gestaltet" (130) werden, wobei das Medium dieser Bildung die liturgische Ordnung darstellt. Die Ordnung der Gottesdienste in der reformierten Kirche ist „auf die Bildung religiös mündiger Subjekte ausgerichtet" (139).

Der perspektivenreiche Band zeigt die Vielfalt von Ansätzen auf, die religiöse Erwachsenenbildung in der Zeit der Postmoderne neu aufstellen lässt. Seine auf die reformierte Kirche und Theologie konzentrierte Perspektive ist seine Stärke (profilbildend), aber zugleich seine Schwäche, denn er vernachlässigt weitere Ansätze, die gar nicht oder nur implizit angesprochen werden, z. B. interreligiöse und interkulturelle Bildung Erwachsener oder die Konzeption der „unterbrechenden religiösen Erwachsenenbildung" (Ralph Bergold), die die Teilnehmer/innen in Irritation, ins „Stolpern" und dadurch in ihrer Persönlichkeitsbildung weiter bringt. Als Beitrag zur Erneuerung der REB ist der Band auf jeden Fall lesenswert.

Tübingen Reinhold Boschki

Identitätsraum Dorf. Religiöse Bildung in der Peripherie, hg. v. Michael Domsgen / Ekkehard Steinhäuser. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 178 S., kt € 28,00 ISBN: 978-3-374-03918-0

Die Publikation zur Landpastoral geht auf eine religionspädagogische Fachtagung der Theol. Fak. in Halle-Wittenberg im Jahr 2013 zurück, bleibt aber nicht nur eine Tagungsdokumentation, sondern arbeitet systematisch das gestellte Thema ab. Im Rahmen der vielfältigen Publikationen der letzten Jahre zur „Landpastoral" fragt sie nach der „Religiösen Bildung in der Peripherie". Sie geht somit auf eine zentrale Selbstbestimmung protestantischer Kirchenwerdungsprozesse ein.

Neben theoretischen Artikeln bietet der Sammelband auch Einblicke in die Praxis der Kirche, spezifisch in den neuen Bundesländern, also in die Herausforderungen der Kirche in einer mehrheitlich nicht christlich geprägten Umwelt. Der Band versucht „[d]as Thema ‚Religiöse Bildung in der Peripherie' in der Form zu diskutieren, dass das Dorf als ‚Lernort des Glaubens' und ‚Raum für Identität' verstehbar wird" (5). Dabei wird Kirche nicht nur als seelsorgerische Größe und in ihrer moralischen Funktion verstanden. Vielmehr wird ausdrücklich ihre Funktion als Träger von Identität und als Raumgestalter gewürdigt.

Einführend entfalten *Michael Domsgen* und *Ekkehard Steinhäuser* die Herausforderungen der Kirche am Beispiel Sachsen-Anhalts (13–17). Sie verweisen auf die demographische Veränderung durch die Abwanderung der Jugend und die sich damit verändernde Altersstruktur. Praktisch-theologisch ergeben sich daraus diverse Probleme mit unterschiedlichen Strategien: Die Lerngruppen bei der Konfirmation und Christenlehre sind zu klein. Die „Regionalisierung" kann auch nicht als unkompliziertes Leitbild wirken. Die Gruppe junger Erwachsener ist fast ausgestorben, was mit deutlichem „Kompetenzverlust" verbunden ist. „Kinder und Jugendliche sind im Alltag so selten geworden, ‚dass viele Menschen nicht mehr wissen, wie sie sich ihnen gegenüber verhalten sollen. In sehr stark überalterten Ortschaften sind Kinder zuweilen schon so selten, dass [...] ihre Sozialisation gegenüber Gleichaltrigen durchaus problematisch werden kann.'" (15f mit Zitat von W. Weiß / J. Fritzsch: „Folgen der demographischen Entwicklung in ländlichen Räumen", in: *Demographischer Wandel als Querschnittsaufgabe*, hg. v. K. Friedrich / P. Pasternack, Halle 2012, 69–84, hier: 77) Schon das Wissen, wie Personen mit Kinderwagen an Bus und Bahn zu helfen ist, geht verloren. Dies hat Auswirkungen auf den Bildungsauftrag der Kirche.

In drei Hauptkap.n werden die Themen bearbeitet:

Grundlegende Vergewisserungen schaffen die strukturgeographischen Beschreibungen des Dorfes als Residualort durch *Karl Martin Born* (21–39). Die Problematik der Definition von Dorf und ländlichem Raum wird aufbereitet, ein Einblick in die Funktionen und das Selbstverständnis wird gegeben. Das Dorf ist geprägt von ganz unterschiedlichen Teilgesellschaften oder wenigstens Lebensformen und Typen. Kirche ist darum „nicht nur Träger von Identität und Engagement, sondern in erheblichem Maße auch Raumgestalter in Dörfern und ländlichen Räumen: Kirchen, Gemeindehäuser, Pfarrhäuser und Friedhöfe prägen die dörfliche Physiognomie und sind dabei Identifikationssymbole und Landmarken. [...] [Sie erhalten] eine Machtposition, die sich gleichermaßen auf ihre moralische und ökonomische Position stützt." (31f) Daraus erwachsen jedoch spezifische Herausforderungen, wenn Gemeindegrößen und Kirchensteueraufkommen diese Funktionen nicht mehr tragen. Kirche muss darum klären, ob sie die Abwärtsspirale der Dörfer mitbeschleunigt oder gar durchbrechen kann. Strategisch geht das v. a. durch eine hohe Bürgerbeteiligung und damit auch durch die Beteiligung der Kirchen bei Dorf-Planungsprozessen.

Domsgen leuchtet dann die Position der Kirche als Bildungsinstitution aus (40–56). Er greift zurück auf die CA VII und wertet den Verkündigungsauftrag als Kommunikationsgeschehen der Bildung. Damit trägt sie zur Subjektwerdung bei. In Anschluss an Christian Grethlein geht es um Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern und Helfen zum Leben. Bildung ist allgemein-bildend und religiös-bildend. Grundhaltungen dazu sind „In Freiheit bilden" (45) und „Werbend bilden" (47). Orte der Bildung sind lebensweltlich geprägt.

In einem zweiten Abschnitt werden empirische Perspektiven dokumentiert. Konkret beschreibt *Frank M. Lütze* zwei Regionen Sachsen-Anhalts (59–77) unter der Perspektive der Überalterung. In beiden Kirchenkreisen geht es gerade um die Chancen, Jugendliche anzusprechen und zu Verbindlichkeit zu gewinnen. Jugendarbeit ist – bei aller Diskontinuität auf dem Land – ein subsidiäres Freizeitangebot und will helfen, dass „Religion lernen in Dorf und Region" (75) gelingt. *Kerstin Menzel* zeigt dann Potenziale der Gemeindepädagogik auf (78–112). Es kommt auf die Elementarisierung religiösen Wissens nach dem teilweisen totalen Überlieferungsabbruch an. Lebensweltliche Beziehungsgeflechte müssen diese Prozesse stützen. Eine diakonische Haltung ist grundlegend, genau wie die Bereitschaft der Kirche zur Öffnung und zu neuen Formen der Präsenz. *Ullrich Hahn* berichtet über „Themenkirchen als neues Angebot" (113–124).

Der letzte Abschnitt gibt „Orientierende Impulse", *Gerald Kretzschmar* (127–141) macht Mut: „Religiöse Bildung kann gelingen, wenn Bildungsangebote anschlussfähig sind an den lebensweltlichen Kontext der Menschen, das damit einhergehende Lebensgefühl, die maßgeblichen Faktoren der Identitätsbildung und die kommunikative Praxis." (127) Auch er betrachtet konkrete Beispiele aus der Region. Er plädiert dafür, dass „die jugendspezifischen Gelegenheitsmuster und kasuellen Phänomene als theologisch legitime Formen christlicher Gemeinschaft gewürdigt und einer abschätzigen Wahrnehmung, die darin lediglich so etwas wie Beliebigkeit, Bindungslosigkeit und Unbestimmtheit sieht, enthoben" (141) werden. Grundlegend entfaltet *Christian Grethlein* seinen Ansatz der „Kommunikation des Evangeliums" (142–154). Dabei problematisiert er einen verkürzten Begriff von Kirche und Gemeinde in Selbstwahrnehmung und Praxis. Die Kommunikationsmodi Jesu betonen die Botschaft der Versöhnung, die konkrete, aktive Nächstenliebe und den gemeinsame Tisch zur Feier der Versöhnung. Aus landeskirchlicher Sicht setzt *Thomas Schlegel* (Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland) drei ermutigende Akzente (155–160): Kirche

erreicht in der Peripherie Außenstehende, zeigt dabei ein hohes kreatives Potenzial und führt Ehrenamtliche zu Verantwortungsübernahme. Die Hg. beschließen den Band mit einer Beschreibung des momentanen Zwischenstandes (161–176). Das Evangelium müsse unterhaltend, unterstützend und vernetzt kommuniziert werden. „Religiöse Bildung gelingt, wenn sie anschlussfähig ist an den lebensweltlichen Kontext, das damit einhergehende Lebensgefühl, die maßgeblichen Fakturen der Identitätsbildung und die kommunikative Praxis der Menschen." (175)

Der Band ist auf der Höhe der Forschung zur Pastoral auf dem Lande und bringt durch die Perspektive auf die Bildungsaufgabe einen neuen zusätzlichen Akzent ein. Schade ist allein, dass – zu entschuldigen aufgrund der zahlenmäßigen Irrelevanz in den neuen Bundesländern – die interkonfessionelle Perspektive nicht in den Blick gerät und in ihren Veröffentlichungen auch nicht rezipiert ist. Umgekehrt sollte dies jedoch unbedingt geschehen.

Fulda Richard Hartmann

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

58. Bericht der Stiftung, 47. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Beuron: Herder 2014. 40 S., brosch. € o. A. Bestellnr. 940515.

Antonianum. LXXXIX, Fasc. 4, 2014 ISSN: 0003–6064: 543–560: Forthomme, OFM, B.: Philosophie, theologie, sagesse franciscaine et configurations scripturaires de la folie; 561–570: Capuzza, V.: La data del martirio di Paolo di Tarso nella *Lettera ai Corinti* di Clemente romano; 571–610: Núñez, OFM, M.C.: La gioia di evangelizzare. Potenzialità della *via pulchritudinis* e del linguaggio narrativo; 611–645: Harsányi, OFM, P.O.: Ricerca della felicità e mentalità consumistica. Una lettura alla luce dell'antropologia del Concilio Vaticano II; 645–678: Scozia, M.: La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto; 679–700: Kraschl, OFM, D.J.: A Philosophical Argument for the Createdness of the World; 701–712: Buffon, OFM, G.: Il *Proprium* del Concilio Vaticano II tra testi, ermeneutiche e stile. Appunti per una riflessione; 713–726: Solares, OFM, C.: El encuentro corre el riesgo de convertirse en un choque: Fransisco de Asís y Alik al Kamil, sultán (rey) de Egipto; 727–744: Pastwa, A.: La tutela dei diritti soggettivi nell'ordinamento giuridico della Chiesa: nell'ottica del principio sistemico aequitas canonica (can. 221 CIC); 745–756: Horowski, A.: Questioni Disputate di Alessandro Di Hales: aspetto dottrinale.

Antonianum. XC, Fasc. 1, 2015 ISSN: 0003–6064: 7–46: Allegra, OFM, G.M.: Attiraci a te, Vergine Immacolata; 47–80: Serafini, M.: "L'altezza ineffabile della sua misericordia". Incarnazione e Redenzione nella riflessione di Anselmo d'Aosta e Duns Scoto; 81–100: Mursia, A.: Frate Matteo d'Agrigento: fondatore dei primi conventi osservanti in Sicilia; 101–124: Torcivia, M.: Febronia Ferdinanda di Gesù (1657–1718). Clarissa del monastero di S. Chiara di Palmero; 125–144: Vanhoutte, K.K.P.: Chi ha paura della filosofia contemporanea continentale? Per una prospettiva di diagolo con il francescanesimo; 145–152: Demontis, L.: Perfetta pazienza e «miles celestis» nella Vita di San Lanfranco, vescovo di Pavia († 1198); 153–162: Perry, OFM, M.A.: Ministro generale, Discorso in occasione della inaugurazione ufficiale dell'Anno Accademico 2014–2015 della Pontificia Università "Antonianum" (10 novembre 2014); 161–174: Melone, SFA, M.: Rettore magnifico, Relazione sull'Anno Accademico 2013–2014; 175–192: Kośla, OFM, R.H.: *Redamatio.* L'influsso del pensiero di Giovanni Duns Scoto sulla teologia della riparazione.

Antonianum. XC, Fasc. 2, 2015 ISSN: 0003–6064: 249–274: Harmon, T.P.: Augustine and the Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy; 275–288: Moore, A.: 'From Rational Apologetics to Witness Apologetics'; 289–318: Marsh, M.N.: Above the Bright Blue Sky: A Critique of Near-Death Experiences – Artefact or Reality?; 319–342: Ruiz-Ortiz, F.-J.: "Their Fame Continues to Grow" (cf. Esth 9:4). The Book of Esther and its Reception; 343–384: Carrero, OFM, Á.D.: Tras la huella de la vida religiosa de américa latina y el caribe memoria, balance y prospectiva; 385–402: Faggioni, OFM, M.P.: L'ideologia del "gender". Sfida all'antropologia e all'etica cristiana; 403–422: Zani, A.V.: Quale idea di università? La prospettiva degli studi ecclesiastici (16 gennaio 2015); 423–428: Perry, OFM, Ministro Generale, M.A.: Fraternità e minorità fra tradizione e attulità; 429–434: Melone, SFA, Rettore Magnifico, M.: Novità e tradizione nella Pontificia Università Antonianum.

Antonianum. XC, Fasc. 3, 2015 ISSN: 0003–6064: 495–520: Forthomme, OFM, B.: La folie comme force réformatrice. Approche dialectique et romanesque selon Raymond Lulle; 521–544: Sari, S.: La percezione Iulliana della mariologie islamica; 545–562: Demontis, L.: Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il "Superamento" della crociata; 563–582: De Vizio, R.: Francesco d'Assisi e Raimondo Lullo: continuità e differenze nel loro rapporto con l'islam; 583–606: Ramis-Barceló, R.: Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias Iulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI; 607–622: Sedda, F.: La predicazione agli infedeli tra Francesco d'Assisi e Ramon Llull; 623–654: Díaz Marcilla, F.J.: La influencia de Ramon Llull en el entorno del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena; 655–660: Tessari, A.: Ramon Llull, Vida i Obres; 661–670: Compagno, C.: Il Lullismo in Italia.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 91, Fasc. 1, 2015 ISSN: 0013–9513: 1–32: Fleddermann, H.T.: The Resurrection of Jesus in the Plot of Q; 33–53: Moloney, F.J.: The Literary Unity of John 13,1–38; 55–86: Witulski, T.: Bischof contra Prophet: Das kleinasiatische Christentum des 2. Jahrhunderts zwischen lokaler Verfaßtheit und universaler Freiheit; 87–110: Nolland, J.: Does the Cultic אשם Make Reparation to God?; 111–130: Kraus, T.J.: Kritische Ausgaben des Neuen Testaments und Textkritik: Anmerkungen anhand von Lk 14,5 als Testfall?; 131–144: Juhás, P. / Lapko, R.: Aspis und Draqōnē und die mythologischen Wesen der Syrischen Baruch-Apokalypse.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 91, Fasc. 2, 2015 ISSN: 0013–9513: 201–222: Gemeinhardt, P.: The Dynamics of Mutual Condemnations in the Filioque Controversy: From the Carolingian Era to the Late Middle Ages; 223–238: Galle, G.: The Relation between the Condemnations of 1277 and Peter of Auvergne's Questions on *De caelo*; 239–256: François, W.: The Compositors' Neglect or the True Story behind the Prohibition of Vorsterman's Dutch Bibles; 257–269: Stanciu, D.: The Condemned Biography of Leonardus Lessius and the Debates on the Efficacy of Gracy; 271–280: Agten, E.: The Condemnation of Jansenist Vernacular Bibles in the Low Countries: The Case of Aegidius de Witte (1638–1721); 281–293: Vanysacker, D.: The Role of Giuseppe Garampi in the Hontheim Case; 295–309: De Pril, W.: The Resurgence of Integrism: The Action of the Holy Office against René Draguet; 311–332: Schelkens, K.: "Le plus aristocratique des goûts": Modernist, Orientalist and Anti-Semitic Bible Readings in Late Nineteenth-Century Belgium.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 61. Jahrgang, Heft 1, 2014 ISSN: 0016–0725: 5–18: Imbach, R.: „Was bringt das Klettern?" Der Aufstieg (*ascensus*) als Bild philosophischen Bemühens; 19–42: Brenet, J.-B.: Du corporel au spirituel. Averroès et la question d'un sens «agent»; 43–58: Boureau, A.: Albert le Grand, commentateur de l'Apocalypse; 59–76: Kaiser, C.: Basilius der Große und die *studia humanitatis* des Coluccio Salutati: Von Fehlschüssen, Bildungsmoden und differenten Wahrheitsformen; 77–95: Wolf, J.-C. / Buchmüller-Codoni, C.: Kierkegaard – der Einzelne gegen die Masse; 96–126: Quero-Sánchez, A.: „Einsam die Straße zu ziehn, gehört zum Wesen des Philosophen." Nietzsches Einsamkeit als metaphysisches Grundprinzip; 127–140: Cimino, A.: Messianic Experience of Language and Performativity of Faith. Agamben's Interpretation of Pauline Faith; 141–179: Knebel, S.K.: „Puella est domina sui corporis". Sexuelle Selbstbestimmung in der Theologie um 1600; 180–198: Rossini, M.: Einige Bemerkungen zum neuen Interesse an der philosophischen Anthropologie. Anlässlich der „Einführung" von H. Delitz: *Arnold Gehlen*; 199–213: Stammer, D.: Dynamische Ontologie im Ausgang von der Erfahrung des Subjekts. S.L. Frank und A.N. Whitehead; 214–236: Amor, Ch.J.: Das Leid der Tiere. Neuere Lösungsansätze der analytischen Religionsphilosophie in der Diskussion.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 61. Jahrgang, Heft 2, 2014 ISSN: 0016–0725: 301–338: Theissen, H.: Die Hermeneutik einer Schatzkammer. Der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst; 339–358: Perkams, M.: Formen neuplatonischen Einheitsdenkens in Schellings früher und mittlerer Philosophie; 359–388: Hödl, L.: Die Eckhartsentenzen im Sentenzenkommentar des Wilhelm von Macclesfield OP († 1303) in der Brügge-Stadtbibl.-Hs. 491; 389–411: Furlan, T.J.: Aristotelian Limits; 412–429: Mayer, M.: Augustinus *De Civitate Dei*: Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie; 430–464: Hofmeister Pich, R.: Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach; 465–478: Heilig, Ch.: Schöpfungsglaube und Teleologie.

Harvard Theological Review. 107:3, 2014 ISSN: 0017–8160: 255–289: Brown, B.: Jewish Political Theology: The Doctrine of *Da'at Torah* as a Case Study; 290–313: Kuehn, E.: Godforsakenness as the End of Prophecy: A Proposal from Schleiermacher's *Glaubenslehre;* 314–339: Schwartz, D.R.: Rabbinic Law between Biblical Logic and Biblical Text: The Pitfalls of Exodus 21:33–34; 340–362: Bagby, S.: Volitional Sin in Origen's *Commentary on Romans*; 363–398: Paget, J.C.: Albert Schweitzer and the Jews.

Harvard Theological Review. 108:1, 2015 ISSN: 0017–8160: 1–29: Beise Kiblinger, K.: Comparative Theology as Repeating with a Difference: Deconstruction, Yogācāra Buddhism, and Our Conditioned Condition; 30–51: Young, S.Y.: Paul's Ethnic Discourse on "Faith": Christ's Faithfulness and Gentile Access to the Judean God in Romans 3:21–5:1; 52–69: Alfsvåg, K.: Luther on Necessity; 70–97: Weiss, D.: Divine Concessions in the *Tanhuma* Midrashim; 98–112: Penny, W.K.: Dialect of the Tribe: Modes of Communication and the Epiphanic Role of Nonhuman Imagery in T.S. Eliot's *Four Quartets*; 113–128: Fraade, S.: "A Heart of Many Chambers": The Theological Hermeneutics of Legal Multivocality; 129–154: Singh, D.: Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues; 155–164: Waters, B.: Irreducible Reality, Irreducible Persons.

Harvard Theological Review. 108:2, 2015 ISSN: 0017–8160: 167–196: Pollock, B.: The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn's *Jerusalem*; 197–212: Gavrilyuk, P.L.: Georges Florovsky's Monograph "Herzen's Philosophy of History": The New

Archival Material and the Reconstruction of the Full Text; 213–234: Gregory, B. C.: Pride and Sin in Sirach 10:13 (15): A Study in the Interdependence of Text and Tradition; 235–262: Agostini, I.: Descarte's Proofs of God and the Crisis of Thomas Aquinas's Five Ways in Early-Modern Thomism: Scholastic and Cartesian Debates; 263–288: Giulea, D. A.: *Simpliciores, Eruditi*, and the Noetic Form of God: Pre-Nicene Christology Revisited; 289–306: Edwards, M.: "One Nature of the Word Enfleshed"; 307–324: Whitley, J. B.: The Literary Expansion of Ezekiel's "Two Sticks" Sign Act (Ezekiel 37:15–28).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 2, 2014 ISSN: 0035–2209: 193–240: Tremblay, B.: La logique comme science du langage chez Albert le Grand; 241–260: Bourdin, B.: Carl Schmitt: Un contre-messianisme théologico-politique?; 261–352: Fouilloux, È.: L'affaire Chenu (1937–1943); 353–380: Durand, E.: Note sur la théologie de l'histoire; 381–404: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 3, 2014 ISSN: 0035–2209: 413–442: Imbach, R.: Prédicateur philosophe – Philosophe prédicateur; 443–456: Sturlese, L.: Observations sur la prédication d'Eckhart; 457–478: Grellard, Ch.: Le sermon comme exercice de casuistique chez Jean Gerson; 479–496: Edelheit, A.: Philosophy and Theology in an Oral Culture: Renaissance Humanists and Renaissance Scholastics; 497–542: Rothschild, J.-P.: La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du XIII[e] au XVI[e] siècle; 543–562: Counet, J.-M.: Le sermon comme *manuductio* chez Nicolas de Cues; 563–580: Büttgen, Ph.: Martin Luther et l'objet de la prédication; 581–596: Millet, O.: La philosophie et les philosophes dans les sermons de Calvin.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 4, 2014 ISSN: 0035–2209: 601–668: Oliva, A.: Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin. Pour un soin pastoral renouvelé; 669–704: Amir-Moezzi, M. A.: 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV); 705–732: Menin, M.: La morale des étoiles. Pluralité des mondes et providentialisme anthropocentrique dans la pensée de Bernardin de Saint-Pierre; 733–754: Jossua, J.-P.: En relisant Bremond.

Revue théologique de Louvain. 46[e] Année, Fasc. 1, 2015 ISSN: 0080–2654: 1–26: Lafont, G.: Le décret *Perfectae Caritatis* et la vie religieuse aujourd'hui; 27–56: Manhaeghe, É.: Le décret *Ad Gentes*. Début d'une nouvelle ère missionnaire; 57–83: Brito, E.: Dieu est-il nécessaire? L'approche d'Eberhard Jüngel; 84–96: De Martin De Viviés, P.: Les deux fils envoyés à la vigne (Mt 21,28–32). Une parabole dans tous ses états.

Revue théologique de Louvain. 46[e] Année, Fasc. 2, 2015 ISSN: 0080–2654: 153–177: Scheuer, J.: À 50 ans de *Nostra Aetate*. Dialogue interreligieux et théologie des religions; 178–203: Lesch, W.: *Inter mirifica*. Un texte révélateur de problèmes communicationnels; 204–224: Holzer, V.: L'unité de la christologie. La contribution du théologien Hans Urs von Balthasar à la résolution de la distase entre «Historie» et «Geschichte»; 225–247: Join-Jambert, A. / Yudistiro Adifitri Tyassanto, A.: La conciliarité en Indonésie. Nouveautés et enjeux ecclésiologiques; 248–255: Famerée, J.: Du neuf dans les relations de l'Église orthodoxe avec les autres chrétiens.

Saeculum. 64. Jahrgang, 1. Halbband, 2014 ISSN: 0080–5319: 1–8: Wendt, R.: Einleitung: Der Pazifische Ozean und die Europäer. Ambitionen, Erfahrungen, Transfers; 9–24: Rath, I.: Von Geistern, die zu Hexen wurden: Transreligiöser Kulturkontakt mit dem Bösen in der spanisch-katholischen Mission auf den Philippinen; 25–40: Crailsheim, E.: Wandel und Ambivalenz der Darstellung der „Moros" auf den kolonial-spanischen Philippinen (16.–17. Jahrhundert); 41–54: Mückler, H.: Imperialistischer Wettlauf, Stützpunktkolonialismus und „indirect rule": Britische koloniale Aktivitäten im Pazifik; 55–72: Anderhandt, J.: Statt mit den Großen zu irren. Das praktische Kolonialprogramm Eduard Hernheims; 73–90: Schütte, H.: „Ein kleiner Fortschritt in kultureller Hinsicht": Mission als Modernisierung; 91–108: Wendt, R.: Deutsche Gräber auf dem europäischen Friedhof in Neiafu, Vava'u, Tonga-Inseln. Erinnerungsort zu Auswanderung und Transkulturation; 109–124: Dürbeck, G.: Ozeanismus im postkolonialen Roman, Christian Krachts *Imperium*; 125–141: Schindlbeck, M.: Schaufenster Ozeanien. Museale Blicke auf eine Inselwelt.

Theologie der Gegenwart. 58. Jahrgang, Heft 1, 2015 ISSN: 0342–1457: 2–15: Lau, M.: „Wenn einer hinter mir nachfolgen will …". Konturen markinischer Jesusnachfolge; 16–28: Schütz, C.: Christus nachfolgen als Mönch – Ursprung und Weg; 29–41: Eder, M.: „Mach's nach!" Johann Michael Sailer (1751–1832) und Johann Evangelist Wagner (1807–1886) – zwei „Apostel" der Nächstenliebe als Vorbilder für uns heute; 42–53: Scheuchenpflug, P.: Neue Räume für ein altes Motiv. Wie „Nachfolge" zum Thema in der modernisierten Gesellschaft werden kann; 54–63: März, C.-P.: Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum"; 64–67: Holzbrecher, S.: Zwischen Rausch und Realität. Tagungsbericht „Erster Weltkrieg und die Theologie".

Theologie der Gegenwart. 58. Jahrgang, Heft 2, 2015 ISSN: 0342–1457: 82–93: Beinert, W.: Einstimmen oder Übereinstimmen? Die Aufgabe des Glaubenssinnes der Gläubigen; 94–106: Althaus, R.: Die Zulassung „wiederverheirateter Geschiedener" zu den Sakramenten. Ein Bruch mit der Tradition?; 107–119: Römelt, J.: Zweite Ehe und Kommunionempfang. Aspekte einer Gewissensentscheidung; 120–130: Kranemann, B.: Konzilsgedenken als Identitätsklärung. Das Jubiläum von Sacrosanctum Concilium in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft; 131–143: Collet, G.: Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragestellung für ein altes Problem oder alte Fragestellung für ein neues Problem?; 144–155: Feldhoff, N.: Die Kirche und ihre Finanzen. Staatsleistungen – Aufsicht – Tranzparenz.

Theological Studies. Vol. 76, No. 1, 2015 ISSN: 0040–5639: 7–28: Crowley, S. J., P.: Mystagogy and Mission: The Challenges of Nonbelief and the Task of Theology; 29–42: O'Collins, S. J., G. / Braithwaite, S. J., D.: Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled; 43–64: Moyaert, M.: Theology Today: Comparative Theology as a Catholic Theological Approach; 65–86: Doyle, D. M.: Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II; 87–111: Johnson, C. V.: From Organic Growth to Liturgico-Plasticity: Reconceptualizing the Process of Liturgical Reform; 112–128: Chan, S. J., L.: Biblical Ethics: 3D; 129–147: Keenan, S. J., J.: Redeeming Conscience; 148–165: Vincini, S. J., A. / Brazal, A. M.: Longing for Transcendence: Cyborgs and Trans- and Posthumans.

Theological Studies. Vol. 76, No. 2, 2015 ISSN: 0040–5639: 243–259: Doran, S. J., R. M.: A New Project in Systematic Theology; 260–279: Peppard, M.: Paul Would Be Proud: The New Testament and Jewish-Gentile Respect; 280–297: Ables, T. E.: The World in Which All Things Are Spoken: Augustine, Anselm, and Bonaventure on Christology and the Metaphysics of Exemplarity; 298–310: Howland Sanks, S. J., T.: A Church That Can and Cannot Change: The Dynamics of Tradition; 311–329: Durheim, B. / Turnbloom, D. F.: Tactical Ecumenism; 300–346: Ekpo, A.: The *Sensus Fidelium* and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of *Lumen Gentium* No. 12.

Zeitschrift für katholische Theologie. 137. Band, Heft 2, 2015 ISSN: 0044–2895: 127–140: Neufeld SJ, K. H.: Joseph Maréchal und Karl Rahner. Vom Umgang mit Thomas von Aquin; 141–169: Brachtendorf, J.: „Et lacrymatus est Jesus" (Joh 11,35). Die Traurigkeit Jesu in der Affektenlehre bei Augustinus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Für Gerhard Leibold zum 70. Geburtstag; 170–192: Kirchschläger, P. G.: Nächstenliebe – das Leitprinzip christlicher Moraltheologie; 193–205: Markl SJ, D.: Ein „leidenschaftlicher Gott". Zu einem zentralen Motiv biblischer Theologie.

Exegese / Bibelwissenschaft

Becker, Jakob / Zimmermann, Daniel: Es war, wie geschrieben steht. Jesu Leben nach den Evangelien neu erzählt und kontrovers gedeutet. – Heidelberg: Winter 2015. 279 S., geb. € 54,00 ISBN: 978–3–8253–6480–9.

Bilby, Mark Glen: As the bandit will I confess you. Luke 23,39–43 in early Christian interpretation. – Strasbourg: Brepols Publishers 2013. 371 S. (Cahiers de Biblia Patristica, 13), pb. € 39,50 ISBN: 978–290–680–512–5.

Braulik, Georg: Psalmen beten mit dem Benediktinischen Antiphonale. – Frankfurt: Peter Lang 2011. 155 S. (Österreichische Biblische Studien, 40), geb. € 37,95 ISBN: 978–3–631–63056–3.

Eckstein, Juliane Maria: Kurz- oder Langvorlage? Anwendung des Idiolekttests auf die in der griechischen Textüberlieferung asterisierten Passagen des Ijobbuches. – St. Ottilien: EOS 2015. 176 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 98), pb. € 24,95 ISBN: 978–3–8306–7707–9.

Others and the Construction of Early Christian Identities, hg. v. Raimo Hakola / Nina Nikki / Ulla Tervahauta. – Helsinki: Finnish Exegetical Society 2013. 344 S. (Publications of Finnish Exegetical Society, 106), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–61–1.

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: „Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes" (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 328 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–460–33149–5.

Irsigler, Hubert: „Denk an deinen Schöpfer". Studien zum Verständnis von Gott, Mensch und Volk im Alten Testament. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 349 S. (Stuttgarter Biblische Aufsätzbände – Altes Testament, 60), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–06601–4.

Kremser, Konrad: Augustins Auslegung des Psalms 131 (130) im Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 141 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 234), kt € 24,90 ISBN: 978–3–460–03344–3.

Pavan, Marco: "He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return" (Ps 78,39). The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73–89). – Frankfurt: Peter Lang 2014. 473 S. (Österreichische Biblische Studien, 44), geb. € 87,95 ISBN: 978–3–631–65623–5.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Iohannem. Fascicle 2. Jo 4,49–9,41, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2013. 660 S. (Vetus Latina. Neues Testament, 19), kt € 238,00 ISBN: 978–3–451–00319–6.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Marcum. Fascicule 4. Mc 4,15–6,16, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2015. 320 S. (Vetus Latina. Neues Testament, 17), geh. € 64,00 ISBN: 978–3–451–00589–3.

Vetus Latina. Sirach (Ecclesiasticus). Pars altera, 11/2. Fascicle 1. Sir 25,1–28,24, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2014. 80 S., brosch. € 64,00 ISBN: 978–3–451–00646–3.

Wrembek, Christoph: Sentire Jesum – Jesus erspüren. Vom Gottesbild Jesu und vom Gottesbild von Menschen. – Paderborn: Bonifatius 2014. 428 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–89710–584–3.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXIX: Super Euclidem, hg. v. Paul M. J. E. Tummers. – Münster: Aschendorff 2014. (XXIV) 125 S., kt € 98,00 ISBN: 978–3–402–10111–7.

Burkard, Dominik: Sebastian Merkle (1862–1945). Leben und Werk des Würzburger Kirchenhistorikers im Urteil seiner Zeitgenossen. – Würzburg: Schöningh 2014. 356 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, LXVII), geb. € 36,00 ISBN: 978–3–87717–073–1.

Der Jansenismus – eine „katholische Häresie"? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit, hg. v. Dominik Burkard / Tanja Thanner. – Münster: Aschendorff 2014. (VIII) 464 S.

(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 159), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–11583–1.

Egelkraut, Helmuth: Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen. Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission. – Berlin: Lit 2015. 531 S. (Interkulturalität & Religion, 3), kt € 39,90 ISBN: 978–3–643–12980–2.

Flammer, Thomas: Nationalsozialismus und katholische Kirche im Freistaat Braunschweig 1931–1945. – Paderborn: Schöningh 2013. (CD-Beilage) 347 S. (Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 124), Ln. € 49,90 ISBN: 978–3–506–77686–0.

Die litterae annuae. Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu aus Altona und Hamburg (1598–1781). Erster Halbband: 17. Jahrhundert. Zweiter Teilband: 18. Jahrhundert, hg. v. Christoph Flucke. – Münster: Aschendorff 2015. 1300 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 123), kt € 49,00 ISBN: 978–3–402–13102–2.

Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century, hg. v. Elias H. Füllenbach OP / Gianfranco Miletto. – Berlin: De Gruyter 2015. (L) 548 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, 14), geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–004515–3.

Origenes Humanista. Pico della Mirandolas Traktat „De salute Origenis disputatio", hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann. – Münster: Aschendorff 2015. 464 S. (Adamantiana, 5), geb. € 62,00 ISBN: 978–3–402–13715–4.

Petráček, Tomáš: Church, Society and Change. Christianity Impaired by Conflicting Elites. – Lublin: EL Press 2014. 124 S., kt € o. A. ISBN: 978–83–86869–35–0.

Petráček, Tomáš: Man, Values and the Dynamics of Medieval Society. Anthropological Concepts of the Middle Ages in a Transcultural Perspective. – Lublin: EL Press 2014. 126 S., kt € o. A. ISBN: 978–83–86869–39–8.

Schmidt-Eppendorf, Peter: Die katholischen Geistlichen auf Nordstrand. 1654–1999. – Münster: Aschendorff 2015. 238 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–13096–4.

Minucius Felix. „Octavius", hg. v. Christoph Schubert. – Freiburg: Herder 2014. 766 S. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, 12), geb. € 140,00 ISBN: 978–3–451–29049–7.

Thielicke, Helmut: The Waiting Father. Sermons on the Parables of Jesus. – Cambridge: Lutterworth Press 2015. 192 S., pb. £ 19,50 ISBN: 978–0–7188–9366–8.

Wickes, Jeffrey: St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2015. (XXI) 424 S. (Fathers of the Church Series, 130), geb. $ 39,95 ISBN: 978–0–8132–2735–1.

Systematische Theologie

Baab, Florian: Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute. – Regensburg: Pustet 2013. 300 S. (ratio fidei, 51), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2553–6.

Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, hg. v. Margit Eckholt / Saskia Wendel. – Ostfildern: Grünewald 2012. 319 S., kt € 23,00 ISBN: 978–3–7867–2926–6.

Gerwing, Manfred: Glaube in Geschichte und Gegenwart. – Münster: Aschendorff 2015. 344 S., geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–13136–7.

Keppeler, Cornelius: Heil ohne Kirche? Antworten von Karl Rahner, dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Erklärung *Dominus Iesus.* – Hofheim am Taunus: Skepping 2015. 203 S. (Theologische Studien, 1), pb. € 16,90 ISBN: 978–3–9815322–5–8.

Kubitza, Heinz-Werner: Der Dogmenwahn. Scheinprobleme der Theologie. Holzwege einer angemaßten Wissenschaft. – Marburg: Tectum 2015. 393 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–8288–3500–9.

Moraltheologie

Kollateralopfer. Die Tötung von Unschuldigen als rechtliches und moralisches Problem, hg. v. Matthias Gillner / Volker Stümke. – Münster: Aschendorff 2014. 258 S. (Studien zur Friedensethik, 49), geb. € 46,00 ISBN: 978–3–402–11693–7.

Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe, hg. v. Thomas Knieps-Port le Roi / Bernhard Sill. – St. Ottilien: EOS 2013. 308 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7601–0.

Werden, Rita: Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie. – Münster: Aschendorff 2015. 239 S. (Studien der Moraltheologie, Neue Folge, 3), kt € 36,00 ISBN: 978–3–402–11932–7.

Ökumene

Erik Peterson und die Universität Bonn, hg. v. Michael Meyer-Blanck. – Würzburg: Ergon 2014. 345 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 11), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–95650–044–2.

Peiponen, Matti: Ecumenical Action in World Politics. The Creation of the Commission of the Churches on International Affairs (CCIA), 1945–1949. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2012. 434 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 66), geb. € 28,00 ISBN: 978–951–9047–74–4.

Missionswissenschaft / Religionswissenschaft

Fornet-Betancourt, Raúl: Interkulturalität und Menschlichkeit. – Aachen: Mainz 2013. 156 S. (Concordia, Reihe Monographien, 61), pb. € 25,00 ISBN: 978–3–86130–293–3.

„Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!" Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913–1979). Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013, Universitäts- und Landesbibliothek Münster, hg. v. Ursula Hacker-Klom / Jan Klom / Reinhard Feldmann. – Münster: MV Wissenschaft 2013. 127 S. (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe 1, 1), pb. € 12,40 ISBN: 978–3–8405–0089–3.

Eine arme Kirche für die Armen. Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen, hg. v. Jorge Gallegos Sánchez / Markus Luber. – Regensburg: Pustet 2015. 296 S. (Weltkirche und Mission, 6), kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2673–1.

Migration als Ort der Theologie, hg. v. Tobias Kessler. – Regensburg: Pustet 2014. 207 S. (Weltkirche und Mission, 4), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2579–6.

Reconciliation – Justice – Peace. Versöhnung – Gerechtigkeit – Friede, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunnen 2014. 278 S. (Forum Mission, 10), pb. CHF 48,00 ISBN: 978–3–03727–059–2.

Liturgiewissenschaft

Chauvet, Louis-Marie: Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz. – Regensburg: Pustet 2015. 527 S. (Theologie der Liturgie, 8), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2670–0.

Jeûne et pratiques de repentance: dimensions communautaires et liturgiques, hg. v. André Lossky / Goran Sekulovski. – Münster: Aschendorff 2015. 332 S. (Semaines d'Études Liturgiques Saint-Serge, 58), kt € 47,00 ISBN: 978–3–402–11330–1.

Lateinische Hymnen, hg. v. Alexander Stock. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2012. 402 S., Ln. € 38,00 ISBN: 978–3–458–70038–8.

Spiritualität

Bernhart, Joseph: „Da rief Er ein Kind …". Predigten – Betrachtungen. – Weißenhorn: Anton H. Konrad 2014. 295 S., geb. € 22,00 ISBN: 978–3–87437–563–4.

Knechten, Heinrich Michael: Russische Klostergründer. – Kamen: Hartmut Spenner 2013. 221 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XII), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–141–1.

Knechten, Heinrich Michael: Russische Glaubensboten. – Kamen: Hartmut Spenner 2013. 213 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XIII), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–151–0.

Müller, Klaus: Gottes ABC. Gedanken und Texte zum Lesejahr B. – Münster: Aschendorff 2015. 347 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–13041–4.

Unterwegs im Namen der Religion / On the Road in the Name of Religion. Pilgern als Form von Kontingenzbewältigung und Zukunftssicherung in den Weltreligionen / Pilgrimage as a Means of Coping with Contingency and Fixing the Future in the World's Major Religions, hg. v. Klaus Herbers / Hans Christian Lehner. – Stuttgart: Franz Steiner 2014. 152 S. (Beiträge zur Hagiographie, 15), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–515–10777–8.

Kirchenrecht

Hallermann, Heribert: Katholische Theologie im Bologna-Prozess. Gesetze, Dokumente, Berichte. – Paderborn: Schöningh 2011. 572 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 13), kt € 69,00 ISBN: 978–3–506–77123–0.

Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns, hg. v. Burkhard Kämper / Hans W. Thönnes. – Münster: Aschendorff 2013. (X) 189 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 47), pb. € 32,80 ISBN: 978–3–402–10565–8.

Rothe, Wolfgang F.: Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC. Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechtskritische Untersuchung. – St. Ottilien: EOS 2014. 538 S. (Münchener Theologische Studien, 68), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–8306–7647–8.

Wodrazka, Paul Bernhard: Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer. – St. Ottilien: EOS 2015. 75 S. (Kanonistische Reihe, 26), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7700–0.

Sozialethik

Friedensethik im frühen Mittelalter. Theologie zwischen Kritik und Legitimation von Gewalt, hg. v. Gerhard Beestermöller. – Münster: Aschendorff 2014. 327 S. (Studien zur Friedensethik, 46), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–11690–6.

armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen" und ihre Bedeutung für die christliche Sozialethik, hg. v. Julia Blanc / Maria Brinkschmidt / Christoph Krauss / Wolf-Gero Reichert. – Münster: Aschendorff 2014. 262 S. (Forum Sozialethik, 14), kt € 19,80 ISBN: 978–3–402–10640–2.

Handbuch Militärische Berufsethik. Band 1: Grundlagen, hg. v. Thomas Bohrmann / Karl-Heinz Lather / Friedrich Lohmann. – Wiesbaden: Springer 2013. (XII) 442 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–531–17715–1.

Erben der Gewalt: Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg. Eredi della Violenza: Sulle problematiche di ingiustizia, dolore e guerra, hg. v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 203 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch. 5. Jahrgang / Annuario Teologico Bressanone. Anno 2014), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3456–0.

Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance, hg. v. Hermann Fechtrup / William Hoye / Thomas Sternberg. – Berlin: Lit 2015. 229 S. (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, 8), kt € 29,90 ISBN: 978–3–643–12870–6.

Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, hg. v. Marco Hofheinz / Frank Mathwig / Matthias Zeindler. – Zürich: TVZ 2012. 392 S., pb. € 36,00 ISBN: 978–3–290–17557–3.

Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft. Gedenkschrift für Franz Martin Schmölz, hg. v. Elisabeth Kapferer / Gertraud Putz / Cle-

mens Sedmak / M.C. Wintersteiger. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 342 S. (Salzburger theologische Studien, 52), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3417–1.

Wink, Walter: Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit. – Regensburg: Pustet 2014. 170 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2591–8.

Interreligiöser Dialog

Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Justice, Knowledge and Spirituality. Justicia, Conocimiento y Espiritualidad, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Aachen: Mainz 2014. 210 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 38), pb. € 29,50 ISBN: 978–3–95886–001–8.

Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven. *Towards a just Universality.* Philosophical Foundations and Political Perspectives. *Hacia una universalidad justa.* Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt / Hans Schelkshorn / Franz Gmainer-Pranzl. – Aachen: Mainz 2013. 242 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 36), pb. € 29,50 ISBN: 978–3–86130–641–2.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm / Safrai, Chana: Talmud lernen. Vorträge an der Evangelischen Akademie zu Berlin 1992–2001. – Bonn: Orient und Okzident 2014. 371 S., pb. € 29,00 ISBN: 978–3–9806216–6–3.

Theologie und Gesellschaft

Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft, hg. v. Christoph Böhr / Philipp W. Hildmann / Johann Christian Koecke. – Wiesbaden: Springer 2015. 332 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–658–08287–1.

Felix iste viator. Franziskanisch unterwegs in Kunst, Literatur und Geschichte. Jürgen Werinhard Einhorn zum Gedenken, hg. v. Cornelius Bohl / Bernd Schmies. – Münster: Aschendorff 2014. (XIII) 354 S. (Franziskanische Forschungen, 54), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–18690–9.

Deininger, Bernd: Wie die Kirche ihre Macht missbraucht. Ein Theologe und Therapeut berichtet. – Frankfurt a.M.: Fischer 2014. 189 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–596–19894–8.

Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Rodrigue M. Naortangar SJ. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013. 381 S. (Salzburger Theologische Studien, 49 – interkulturell, 13), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3289–4.

Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann, hg. v. Stephan Goertz / Hermann-Josef Große Kracht. – Paderborn: Schöningh 2014. 186 S., pb. € 26,90 ISBN: 978–3–506–76952–7.

Krengel, Lisa J.: Die Evangelische Theologie und der Bologna-Prozess. Eine Rekonstruktion der ersten Dekade (1999–2009). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 428 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 48), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02923–5.

Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative, hg. v. Paolo Martinelli / Albert Schmucki. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2014. 202 S., pb. € 18,00 ISBN: 978–88–10–54152–4.

Der kirchliche Auftrag zur Mitgestaltung unserer freiheitlichen Demokratie, hg. v. Burkhard Kämper / Klaus Pfeffer. – Münster: Aschendorff 2015. (XII) 157 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 48), kt € 32,80 ISBN: 978–3–402–10566–5.

Sander, Gisela Maria: Unter dem Diktat der Kunst. Propheten im Spiegel der Gedichte Rainer Maria Rilkes. – Ostfildern: Grünewald 2015. 455 S. (Theologie und Literatur, 29), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–7867–3037–8.

Wenzel, Eugen: Ein neues Lied? Ein besseres Lied? Die neuen „Evangelien" nach Heine, Wagner und Nietzsche. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2014. 423 S. (Epistemata Literaturwissenschaft, 804), pb. € 56,00 ISBN: 978–3–8260–5370–2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. William Arnal, 3737 Wascana Parkway, Regina, SK S4S 0A2, Kanada
Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Hannes Bezzel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Reinhold Boschki, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Mirko Breitenstein, Helmholtzstr. 10, 01069 Dresden
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Bernhard Emunds, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a.M.
Dr. Konrad Fischer, Rosa-Luxemburg-Str. 2, 75015 Bretten
PD Dr. Carola Fleck, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Juan Manuel Granados Rojas SJ, Piazza della Pilotta 35, 00187 Rom, Italien
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich
Dr. Gregor Klapczynski, Stettiner Str. 57, 48147 Münster
Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
Prof. Dr. Bernhard Maier, Wilhelmstr. 50, 72074 Tübingen
Julian-Christopher Marx M.A., Erich-Weinert-Str. 142 D, 10409 Berlin
PD Dr. Detlef Metz, Pfarrweg 1, 35088 Battenberg
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Philipp Müller, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
PD Dr. Rainer Neu, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Leo J. O'Donavan SJ, 106 West 56 Street, New York, NY 10019, USA
Dr. Thorsten Paprotny, Appelstr. 11 A, 30167 Hannover
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Karl Prenner, Heinrichstr. 78 B/II, 8010 Graz, Österreich
PD Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg im Breisgau
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster
Dr. Heiner Süselbeck, C/Sevilla 2, 07150 Andratx/Mallorca, Spanien
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. em. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christian Wessely, Heinrichstr. 78 B/I, 8010 Graz, Österreich

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