

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3

2016

112. Jahrgang

Anders-Ort Kloster. Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens (Thomas Eggensperger) . . . Sp. 179

Exegese / Altes Testament Sp. 189

- JEREMIAS, Jörg: Theologie des Alten Testaments (Andreas Michel)
SAMUEL, Harald: Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament (Joachim Eck)
JOHNSON, Benjamin J.M.: Reading David and Goliath in Greek and Hebrew. A Literary Approach (Christine Treu)
DANGL, Oskar: Das Buch Habakuk (Burkard M. Zapff)
KARTJE, John: Wisdom Epistemology in the Psalter. A Study of Psalms 1, 73, 90, and 107 (Sigrid Eder)

Exegese / Neues Testament Sp. 199

- BIEBERSTEIN, Sabine: Jesus und die Evangelien (Eckart David Schmidt)
KLAIBER, Walter: Das Matthäusevangelium. Teilband 1: Mt 1,1–16,20 (Olaf Rölver)
KLEIN, Hans: Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium. Benediktus und Magnifikat (Christian Wetz)
JUSCHKA, Katrin: „Geheiligt werde dein Name!“. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser (Alois Stimpfle)
SCHMIDT, Eckart David: „Das Wort Gottes immer mehr zu lieben“. Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegese-geschichte der römisch-katholischen Kirche (Robert Vorholt)

Kirchengeschichte Sp. 207

- HIRSCHMANN, Vera: Die Kirche der Reinen. Kirchen- und sozialhistorische Studie zu den Novatianern im 3. bis 5. Jahrhundert (Stefan Klug)
JASER, Christian: Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Thomas Bauer)
SCHÜTZ, Johannes: Hüter der Wirklichkeit. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens (Klaus Unterburger)
CURA animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen, hg. v. Stefan SAMERSKI (Klaus Unterburger)
ALBERT, Marcel: Die Benediktinerabtei Siegburg in der Berichterstattung der Kölner Nuntien (1584–1794) (Jyri Hasecker)
LEHMANN, Hartmut: Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven (Rupert Klieber)
TENHUMBERG, Heinrich: Als Weihbischof auf dem Konzil. Tagebuchnotizen 1962–1965, hg. v. Joachim SCHMIEDL (Thorsten Paprotny)

Theologiegeschichte Sp. 218

- VOGÜÉ, Adalbert de: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie: Le monachisme grec. Band 1: De la Vie de Pachôme aux écrits d'Evagre le Pontique (IV^e–V^e siècles); Band 2: De l'Histoire Lausaque aux premiers Acémètes (V^e–VII^e siècles); Band 3: Du Désert de Gaza à Constantinople (Bernd Jaspert)

- Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation, hg. v. Armin KOHNLE / Christian WINTER (Bernd Jaspert)
TERESA VON ÁVILA: Werke und Briefe. Gesamtausgabe. Band I: Werke; Band II: Briefe, hg. v. Ulrich DOBHAN / Elisabeth PEETERS (Klaus Kleffner)

Dogmatik Sp. 221

- STÜRZKARN, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs (Magnus Lerch)
Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, hg. v. Joachim SCHMIEDL / Robert WALZ (Michael Böhneke)
MAYER, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendental-symbolischen Theologie (Dominik Matuschek)
Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, hg. v. Cornelia RICHTER / Bernhard DRESSLER / Jörg LAUSTER (Gunther Wenz)
Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, hg. v. Julia ENXING (Wolfgang Baum)

Moraltheologie / Sozialethik Sp. 229

- Das Gewissen, hg. v. Stephan SCHAEDE / Thorsten MOOS (Rudolf B. Hein)
Notfallseelsorge. Ein Handbuch, hg. v. Christof BREIT-SAMETER (Doris Nauer)
WIEMEYER, Joachim: Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen (Michael Haspel)
HOFHEINZ, Marco: „Er ist unser Friede“. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder (Arnulf von Scheliha)
RAP, Myroslava: The Public Role of the Church in Contemporary Ukrainian Society. The Contribution of the Ukrainian Greek-Catholic Church to Peace and Reconciliation (Edmund Arens)

Pastoraltheologie Sp. 236

- LAUMER, August: Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen (Wolfgang Beck)
Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Praxis, hg. v. Angela KAUPP / Gabriele BUBMANN / Brigitte LOB / Beate THALHEIMER (Wolfgang Schönig)
ACOLATSE, Esther E.: For Freedom or Bondage? A Critique of African Pastoral Practices (Mwandayi Canisius)
LIENAU, Detlef: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (Martin Lörsch)
Wenn das Unfassbare eintritt. Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft, hg. v. Horst BRANDT / Hermann FRÄNKERT-FECHTER / Justus FIEDLER / Ismail TUNCAY (Doris Nauer)

- Praktische Theologie der Bestattung, hg. v. Thomas KLIE / Martina KUMLEHN / Ralph KUNZ / Thomas SCHLAG (Ferenc Herzig)

Spiritualität Sp. 246

- MEUTHRATH, Annette: Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis (Anton A. Bucher)
JAKOB, Beate / LAEPPLÉ, Ulrich: Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene (Andrea Taf-ferner)
KNOLL, Franziskus: Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege (Andrea Taf-ferner)

Liturgiewissenschaft Sp. 251

- FAGGIOLI, Massimo: Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann. Aus dem Englischen übersetzt von Stefan Meetschen (Klemens Richter)
SCHROTT, Simon A.: Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Liborius Olaf Lumma)
Gemeinschaft im Danken. Grundfragen einer Eucharistiefeyer im ökumenischen Gespräch, hg. v. Stefan BÖNTER (Martin Lüsttraeten)

Kirchenrecht Sp. 255

- RHODE, Ulrich: Kirchenrecht (Thomas Schüller)
SCHMAL, Barbara: Das staatliche Kirchenaustrittsrecht in seiner historischen Entwicklung (Martin Zumbült)
Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Arnd UHLE (Martin Zumbült)

Kurzrezensionen Sp. 261

Bibliographie Sp. 263

Am 7. Juni 2016 ist im Alter von 72 Jahren Prof. Dr. Harald Wagner verstorben, von 1996 bis 2009 Schriftleiter der *Theologischen Revue*. Harald Wagner, promoviert in Rom und habilitiert in München, wirkte am Katholisch-Theologischen Seminar an der Universität Marburg, bevor er 1994 als Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte nach Münster berufen wurde. 2009 trat er in den Ruhestand. Harald Wagner hat Dogmatik immer in ökumenischem Interesse betrieben, was in der Zeit seiner Schriftleitung auch unsere Zeitschrift geprägt hat. Wir werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren. R.i.p.

Anders-Ort Kloster Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens

Von Thomas Eggensperger

Es ist an der Zeit, nach dem Ende des von Papst Franziskus ausgerufenem *Jahrs der Orden* zu prüfen, was dieses Jahr für die Orden in theologischer Hinsicht gebracht hat. Es liegt nahe, dass sich Publikationen der verschiedensten Art mit dem Thema „Orden“ und „Ordensleben“ auseinandergesetzt haben. Dabei ist zu schauen, inwieweit – neben Veröffentlichungen mit Werbe- und Verbreitungsintention sowie Erbauungsbüchern unterschiedlichsten Niveaus – das *Jahr der Orden* für eine systematische *Theologie des Ordenslebens* Konsequenzen zeitigte, die gleichzeitig grundgelegt ist auf soziologisch-sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und Bewertungen zur Situation der Orden heute. Es ist Anliegen dieses Beitrags, auf die benannte Frage nach dem Stand und den möglichen Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens einzugehen. Dabei wird besonders Bezug auf den Diskurs im deutschsprachigen Raum genommen.

„Theologie des Ordenslebens“ – Versuch einer Hermeneutik

Orden stehen in einer Beziehung zu „Kirche“, die im ekklesiologischen und gleichzeitig pastoraltheologischen Sinne zu verstehen ist als aktive Organisation mit Gemeinschaftscharakter und dem sachlich-theologischen Anspruch, Ort des Gottesvolkes zu sein und als ein solches in der Welt zu wirken. In besonderer Weise realisiert sich dieses Verhältnis in der römisch-katholischen Kirche.¹ Unter „Orden“ wird im Folgenden die Gruppe der weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften im eigentlichen Sinne verstanden, aber auch alle weiteren geistlichen Kongregationen und Gemeinschaften, die in irgendeiner gearteten rechtlichen Verfassung seitens der römisch-katholischen Kirche als solche anerkannt sind und sich als Teil von Kirche verstehen.

Was das Wechselverhältnis von Kirche und Orden angeht, so sind die Ordensgemeinschaften in der Regel hervorgegangen aus den kirchlichen Strukturen in der Krise. Historisch betrachtet, haben die Orden ihren jeweiligen Ursprung in Momenten, in denen die Lokalkirche und ihre Amtsträger mit bestimmten Situationen überfordert waren oder sie die aktuelle kirchenpolitische Brisanz von Ereignissen unterschätzten. Nicht umsonst spricht man gerne von Orden als Gegenbewegung, als Alternativ- oder Kontrastgemeinschaften, weil ihre Gründerinnen und Gründer die Zeichen der Zeit erkannten und sich in spezifischer Weise mit einem neuen Profil von bis dato bekannten Formen des Ordenslebens abhoben. Das begann bei den Eremiten, die sich von der Gemeinschaft abwandten und bei den frühen Mönchen, die eine neue Form von geistlicher Gemeinschaft suchten, setzte sich fort bei den Mendikanten, denen die jesuanische Armut ein Anliegen war, die verbunden war mit der Suche nach einer adäquaten Form der Präsenz in Städten und an Universitäten. Die Societas Jesu beispielsweise orientierte sich an Leerstellen der Kirche nach der Reformation, die Kongregationen nutzten im ausgehenden 19. Jh. die Chance, die defizitäre soziale Situation der Industriellen Revolution produktiv aufzugreifen und entsprechende Institutionen wie Krankenhäuser oder andere karitative Einrichtungen zu schaffen, um Armen und Benachteiligten das Überleben zu sichern. Die sog. „neuen“ geistlichen Gemeinschaften des 20. Jh.s suchten eine Lebens- und Arbeitsform, die ihrer Auffassung nach der postvatikanischen Kirche besser dienlich ist.

Prinzipiell ist die gesellschaftliche Erwartung an „Kirche“ – jetzt verstanden als der Oberbegriff für die funktionäre eben dieser Einrichtung – sehr hoch, zeitgemäß und angemessen zu agieren und in der inneren und äußeren Darstellung glaubwürdig zu erscheinen. Dies gilt auch für die Orden und ordensähnlichen geistlichen Gemeinschaften, von denen gemeinhin angenommen wird, dass sie in deutlich sensiblerer und kompetenterer Weise auf Situationen und Aufgaben eingehen, die seitens der diözesanen Strukturen vermeintlich oder wirklich nur defizitär aufgegriffen werden können. Die Orden verstehen sich zwar als Teil von Kirche, sind aber offen, spezifischere Orte der Verkündigung aufzusuchen und im Rahmen ihres je eigenen Profils und ihrer je eigenen Spiritualität zu agieren. Das Design der Ordensgemeinschaften ist zumeist bestimmt von ihren jeweiligen Gründerinnen und Gründern respektive der Gründergeneration, aber es kann nicht nur

um nostalgische Blicke in die Geschichte gehen², sondern es ist nach theologischen und pastoralpraktischen Reformulierungen bzw. Rekonstruktionen eben jenes Charismas zu fragen.³ Ein wichtiges Beschäftigungsfeld ist dabei die kompetente Reduktion von Aktivitäten oder Standorten, um dem Kleinerwerden der Gemeinschaften angemessen Rechnung zu tragen.⁴

Die Berufung zum Religiösen in einer „säkularisierten“ Gesellschaft

Es ist zu untersuchen, welche Bedeutung den katholischen weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften im kirchlichen Kontext zukommt, nicht zuletzt, um nach deren Perspektiven zu fragen, die sie hinsichtlich ihrer Probleme mit fehlendem Nachwuchs in Westeuropa haben. Es kann nicht angehen, dass Orden heute v. a. ihre Geschichte reflektieren oder aufgrund fehlenden Nachwuchses sich territorial oder institutionell reduzieren, ohne jegliche Perspektive auf Zukunft. Es bedarf nicht zuletzt einer theologischen Reflexion dessen, wo und wie Orden in der Gegenwart anzusiedeln sind. Sie sind nicht nur geistliche Gemeinschaften, sondern ihnen eignet jeweils auch ein spezifisch geprägter missionarischer Auftrag.⁵ Ein Forschungsprojekt des in Berlin ansässigen Forschungsinstituts M.-Dominique Chenu der Dominikaner hat in Kooperation mit der Phil.-Theol. Hochschule der Kapuziner in Münster unlängst untersucht, inwieweit die gesellschaftlichen Transformationsprozesse zum einen die Bettelorden (v. a. die franziskanischen Orden und die Dominikaner) in ihrer Existenz prägen und zum anderen auf Zukunft hin konzeptionell herausfordern.⁶ Im Rahmen dieser Forschung wurde dem Freiburger Institut für Angewandte Forschung, Entwicklung und Weiterbildung der Auftrag erteilt, mittels einer groß angelegten Umfrage unter deutschsprachigen männlichen Mendikanten den Einfluss von Säkularisierungsparametern auf die Gemeinschaften und die einzelnen Mitglieder zu evaluieren.⁷ Diese Untersuchung fragte weniger nach Perspektiven von Ordensmännern, sondern mehr danach, wie sie ihre Beziehung zur „Welt“ gegenwärtig leben und inwieweit sie beeinflusst sind von den Säkularisierungsprozessen.

² Eindrucksvoll und mit interessanten Erkenntnissen der Gründer-Promotion seitens der Orden: *Wesjohann, Achim: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert*. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten. – Münster: Lit 2012. (XIII) 728 S. (Vita regularis – Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen, 49), brosch. € 74,90 ISBN: 978-3-6431-1667-3.

³ Vgl. Franz Xaver Bischof: „Abendländisches Mönchtum und Ordensleben in Mittelalter und Neuzeit“, in: *Einführung in die Geschichte des Christentums*, hg. v. DEMS. / Thomas BREMER / Giancarlo COLLET / Alfons FÜRST, Freiburg 2014, 350–384. Das Buch der vier Vf. sucht eine originelle Zusammenschau der Kirchengeschichte in besonderer Hinsicht bezogen auf den Raum, weniger auf die Zeit (d. h. Chronologie).

⁴ Eine Publikationsreihe widmet sich diesem Thema mit unterschiedlichen Analysen und Konzepten: *Veränderung als Chance begreifen*. Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft. – Band 1: Theologische und spirituelle Aspekte, hg. v. Thomas DIENBERG / Markus WARODE / Bernd SCHMIES. – Norderstedt: Books on Demand 2012. 86 S. (Spiritualität – Management – Forschung, 1), pb. € 9,90 ISBN: 978-3-8448-0764-6; Band 2: Erfahrungsberichte aus Orden und Kirche, hg. v. Markus WARODE / Bernd SCHMIES / Thomas M. SCHIMMEL. – Norderstedt: Books on Demand 2013. 93 S. (Spiritualität – Management – Forschung, 1/2), pb. € 10,90 ISBN: 978-3-8482-5924-3; Band 3: Praktische und wissenschaftliche Aspekte, hg. v. Thomas DIENBERG / Markus WARODE / Bernd SCHMIES. – Norderstedt: Books on Demand 2013. 64 S. (Spiritualität – Management – Forschung, 1/3), pb. € 9,90 ISBN: 978-3-7322-8804-5.

⁵ Vgl. „Zeit der Orden?“ – Postmodern reloaded“, in: *Wort und Antwort* 56 (2/2015), 49–96.

⁶ Vgl. *Himmelwärts und weltgewandt*. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft // *Heavenward and worldly*. Church and Religious Orders in (Post-)Secular Society, hg. v. Thomas DIENBERG / Thomas EGGENSPPERGER / Ulrich ENGEL, Münster 2014.

⁷ *Orden und Säkularisierung*. Ergebnisse aus Befragungen von Mendikanten in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Michael N. EBERTZ / Lucia A. SEGLER. – Münster: Lit 2015. 208 S. (Kultur und Religion in Europa, 10), brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-643-12942-0. Eine Zusammenfassung des Surveys in: DIES.: *Ordensleben und Säkularisierung*. Einige Ergebnisse der Befragung von Mendikanten im deutschen Sprachraum, in: DIENBERG / EGGENSPPERGER / ENGEL, 365–374.

¹ Vgl. Thomas EGGENSPPERGER: „Orden in Kirche. Verkündigen an den Grenzen zwischen Struktur und Charisma“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2/2014), 99–113.

zessen ihres sozialen Umfelds. Hinsichtlich des Lebens- und Arbeitsumfelds zeigt sich – ein wenig überraschend –, dass die Ordensleute zumeist ausschließlich innerhalb des kirchlichen Milieus wirken und wenig Kontakt zu nichtkirchlichen Gruppierungen haben. So gab nur ein Drittel der Befragten an, außerhalb der Gemeinschaft mit Nichtkatholiken in freundschaftlichen Beziehungen zu stehen. Es fällt auf, dass sich die Mendikanten kaum in areligiöse, profane berufliche oder auch private Erfahrungsräume hineinbewegen, eine gezielte Suche nach neuen Formen der Präsenz innerhalb und außerhalb der Kirche ist nicht allzu ausgeprägt.

„Im Blick auf das Sozialprofil, das Religionsprofil und das Ordens- und Gemeinschaftsprofil der Befragten, nicht zuletzt aber auch im Blick auf ihr Weltverständnis, ihre Dissozianzerfahrungen und ihr Entwicklungsprofil scheinen uns die Mendikanten im deutschsprachigen Raum weniger durch Charakteristika der Säkularisierung, der Entchristlichung und der Entkirchlichung bestimmt zu sein, vielmehr durch eine massive und teilweise auch spannungsvolle Pluralisierung und Individualisierung im Rahmen eines durchlaufenden faktischen und von den befragten mehrheitlich sogar postulierten Megatrends der ‚Verkirchlichung‘.“⁸

Selbstverständlich gilt dies nicht für alle Religiösen, aber die Ergebnisse der Umfrage sind ernüchternd. Sind die deutschsprachigen Mendikanten überhaupt zur Gänze im 21. Jh. angekommen?

In ihrer Habilitationsschrift untersucht die Pastoraltheologin Katharina Karl eine andere Personengruppe, nämlich junge Schwestern und Brüder aus unterschiedlichen Orden oder geistlichen Gemeinschaften und fragt nach religiöser Erfahrung und Entscheidungsfindung.⁹ Die Arbeit basiert auf einer qualitativen Interviewstudie mit 50 jungen Leuten, die nach dem Jahr 2000 eingetreten und maximal 42 Jahre alt sind. Im ersten Teil werden die Bedingungen der Studie dargestellt, im zweiten Teil werden die empirischen Daten ausgewertet und im dritten Teil schließlich wird systematisch-zusammenfassend eine Typologie der Prozess- und Glaubensstile vorgenommen. Dabei gilt das Interesse Karls besonders aktuellen gruppenbezogenen Formen christlicher Lebensgestaltung unter den Bedingungen der Pluralität. Hier sind individuelle Biografieverläufe und Formen der Existenzgestaltung wesentlich – auch für Ordensmitglieder. Die Entscheidung, ein Leben im Orden zu versuchen, wird gemeinhin mit dem Begriff der „Berufung“ umschrieben und impliziert eine Berufsentscheidung, die nicht ausschließlich aus persönlichem Interesse gefällt wird, sondern die in irgendeiner Weise von woanders her – von Gott – inspiriert ist. Karl skizziert zunächst die unterschiedlichen klassischen und aktuellen Konzepte hinsichtlich des Berufungsprozesses zum Priester oder zum Ordensleben. Es fällt auf, dass der für heutige Verhältnisse ein wenig pathetische Begriff der „Berufung“ scheinbar fraglos übernommen wird, ohne dass man sich Gedanken macht, wie denn ein Wunsch nach Ordensleben solcherart von Gott eingefordert werden kann und warum die Entscheidung im Vergleich zu konventionellen Berufen sich in solchen spezifischen Bahnen bewegt. Die Vf. tritt sehr bewusst nicht in diese Falle, über die Berufung an sich zu sinnieren, sondern sie entscheidet sich dafür, diese Fragestellung zum einen empirisch anzugehen, wie sie zum anderen auch methodisch für eine phänomenologische Betrachtung des Berufungsweges junger Ordenschristen eintritt:

„Theologisch gesehen geht es um zwei Grundanliegen: das radikale Ernstnehmen der Biografie und die kairologische Suchbewegung nach der Gotteswirklichkeit in allem Geschehen.“¹⁰

Es ist evident, so Karl, dass die Wahl des Ordenseintritts „prozesshaft“¹¹ abläuft und es für diese Entscheidungsprozesse gewisse Muster gibt. Die Suche nach Gott und der Wunsch nach Nachfolge sind in der Befragung – bei der Möglichkeit von Mehrfachnennungen – die wichtigsten Motive, gefolgt vom Wunsch, für andere da zu sein und der Sehnsucht, Heimat in einer Gemeinschaft zu finden oder den eigenen Glauben zu vertiefen. Die sich z. T. überschneidenden Motive sind als prioritär religiös, danach existenziell und schließlich sozial kategorisierbar. Der Aspekt von Kirchlichkeit erscheint nach Karl zwar als eher marginal, für „die Probanden ist die Kirche nicht der Bezugspunkt, auf die sich ihre Berufung bezieht, sondern eher der Rahmen“¹², aber sie

vermutet, dass sich möglicherweise ein Wandel zu einer wieder stärker artikulierten Identifikation mit Kirche und traditionellen Wertemustern andeutet. Die zumeist eher zufälligen Begegnungen der jungen Menschen mit Ordensleuten als Erstkontakt lassen sie als Vorbild oder zumindest als Ansprechpartner erscheinen, der die Berufsentscheidung beeinflusst – dies übrigens deutlich mehr als die Rezeption von Ordensstifter-Viten oder denen von herausragenden (heiligen) Gestalten des Ordens. Der Weg von den ersten Überlegungen bis zum tatsächlichen Ordenseintritt ist meistens noch recht lang, da die Probanden sich mit ihrer Entscheidung Zeit lassen (deshalb sind Novizinnen und Novizen heute eher „gesetzteren“ Alters). In der Umfrage werden Widerstände formuliert und auch Ängste, sich zu binden oder nicht gut genug zu sein für den Anspruch, der erhoben wird. Karl verbindet dies mit dem theologischen Topos des *kairós*, dem rechten Augenblick, den sie differenziert dem oben beschriebenen langen Weg gegenüber darstellt:

„Wenn hier vom *Kairós* in der Berufsfindung gesprochen wird, geschieht dies bezogen auf die Entscheidungsgeschichte des Einzelnen und zeichnet sich durch eine doppelte Struktur aus: den Gnadencharakter und den Widerfahrnischarakter. In diesem Sinn kann man dann vom ‚An-spruch‘ Gottes sprechen, der sich in der Biografie des Menschen offenbaren will. Mit der Bestimmung eines solchen *Kairós* soll nicht der Prozesscharakter der Berufung verneint werden. In keiner der Narrationen ist es ein einziges Moment allein, an dem ‚ex nihilo‘ der Weg erklärt wäre. [...] Der *Kairós* ist ein spezifischer, theologisch aufgeladener Moment der Erkenntnis, in dessen Konsequenz der Betroffene eine Lebensentscheidung für einen Weg im Orden oder in einer anderen geistlichen Gemeinschaft trifft.“¹³

Karl schlägt daher einen „fluiden Berufungsbegriff“ vor, um den Gegebenheiten recht divergenter Berufungsgeschichten theologisch angemessen Rechnung zu tragen. So stellt sie eine doppelte Typologie dar, da es sowohl Prozessstile (Kontinuität, Wiederannäherung, Krisen) als auch Glaubensstile (spirituell, existenziell, pragmatisch, traditionell-kirchlich) gibt.

„Das Konzept der fluiden Identität weist eine Sensibilität für Wachstum und Veränderung im Identitätsprozess auf. Ein dynamisches Verständnis von Identität ist sicher entscheidend dafür, dass ein Lebensentwurf dauerhaft, auch durch Umbrüche hindurch, gelingt, bzw. dass jemand eine stimmige Glaubenspersönlichkeit entwickeln kann.“¹⁴

Karl weist darauf hin, dass die Probanden hinsichtlich ihres Entscheidungsprozesses kaum danach gefragt haben, wie ihre jeweilige Zukunft im Orden eigentlich aussehen könne. Relevant hingegen ist die Frage, ob man den Weg einschlagen will oder nicht. Wie aber der Weg nach der Grundentscheidung, nach dem Noviziat oder der Ausbildung ausschaut, steht offensichtlich erst einmal im Hintergrund. Diese bei Karl eher am Rande formulierte Feststellung ist m. E. eine wichtige Beobachtung: Auf der einen Seite steht die Tradition der unterschiedlichen Ordensgemeinschaften mit einem klaren Profil ihres Sendungs- und Verkündigungsauftrags, auf der anderen Seite der Ordensnachwuchs, dem es zunächst gleichgültig erscheint, was er später einmal zur Pflege dieses Profils beizutragen vermag. Möglicherweise ist diese Divergenz auch der Grund für die nicht geringe Zahl von Austritten aus dem Orden nach ein paar Jahren Mitgliedschaft: Die intensive Frage nach der Grundentscheidung für den Orden lässt die ebenso wichtige Frage, was man eigentlich aus seinem Ordensleben zu machen gedenkt, zunächst in den Hintergrund treten, stellt sich aber dann nach einigen Jahren im Orden schlussendlich doch mit neuer Brisanz.¹⁵ Implizit und explizit beschäftigten sich aber auch einige andere Vf. mit der Thematik des Scheiterns, das aber gleichzeitig auch als Herausforderung verstanden wird.¹⁶ Schließlich ist auch ein Leben außerhalb des Ordens möglich, der Weg aus der Gemeinschaft günstigenfalls sogar pastoral gut begleitet, wie Karl selbst in einem Aufsatz in einem von ihr verantworteten Sammelband plausibel macht. Ihr Beitrag stellt dabei die Zusammenfassung einer kleiner angelegten Befragung von ausgetretenen Ordensleuten dar.¹⁷

¹³ A. a. O., 140f.

¹⁴ A. a. O., 251.

¹⁵ Ein wenig anders verhält es sich mit Diözesanpriestern, die eigentlich von Beginn ihrer Zeit im Seminar wissen, dass sie früher oder später zunächst Kaplan und dann Pfarrer werden, um dann doch in einigen Fällen nach einigen Jahren der priesterlichen Tätigkeit das Priestertum aufzugeben.

¹⁶ *Scheitern und Glauben als Herausforderung*, hg. v. Katharina KARL. – Würzburg: Echter 2014. 110 S. (Spirituelle Theologie, 4), kt € 12,80 ISBN: 978-3-429-03780-2.

¹⁷ Dies.: „Scheitern auf dem Glaubensweg? Krise und Neuanfang am Beispiel von Ordensbiografien“, in: a. a. O., 93–110.

⁸ EBERTZ / SEGLER, 374.

⁹ Karl, Katharina: *Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung*. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. – Würzburg: Echter 2015. 286 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 93), kt € 30,00 ISBN: 978-3-429-03808-3.

¹⁰ A. a. O., 24.

¹¹ A. a. O., 78.

¹² A. a. O., 99.

Orte der Orden

De facto sind die Ordensgemeinschaften an sehr unterschiedlichen Orten pastoral und spirituell präsent. Es überrascht nicht, dass sie in der deutschen Kirche häufig eng an diözesane Strukturen angebunden sind. Zunehmend besetzen sie Territorien, welche seitens der Diözesen aufgrund des Personalmangels immer weniger bedient werden, beispielsweise die Aufgaben in Hochschulgemeinden, in der Tourismus-, Polizei- oder Militärseelsorge, aber auch in der Verwaltung. Dagegen ist nichts einzuwenden, da es für die deutsche Kirche und für die Orden eine win-win-Situation ist. Aber sind dies adäquate Orte der Orden in der Gegenwart? Wie sieht es mit der Präsenz „jenseits der Institutionen“¹⁸ aus?

Dazu sollen zwei Schwerpunkte skizziert werden, die zwar nicht einfach zu trennen sind, aber dennoch unterschiedliche Hermeneutiken in sich bergen. Zum einen ist das der spirituelle Aspekt des Ordenslebens, der im Folgenden näherhin beleuchtet wird. Zum anderen geht es um den theologischen Aspekt, den es im Anschluss zu reflektieren gilt.

Spiritualität

Klösterliche Einrichtungen waren von jeher spirituelle Orte und Kraftquelle des Glaubens. Von daher legt es sich für bestimmte Ordensgemeinschaften nahe, bereits ihren Lebensort selbst als pastoralen Ort zu bestimmen. Das „Kloster“ ist der Inbegriff von Gegenwelt mit einer Dramaturgie von Raum (*genius loci*) und (rhythmisierter) Zeit. Die Klostergemeinschaft wird von Außenbeobachtern und Gästen als Werte-Gemeinschaft auf der gemeinsamen Suche nach einem harmonischen Zusammenleben mit einem hohen spirituellen Anspruch gedeutet. Diese Andersheit hat bereits der Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) formuliert:

„In einer wechselseitigen Transformation wird die Liturgie ästhetisiert. Sie ist nicht mehr (gedanklich) wahr und nicht mehr (operativ) wirksam, aber sie kann schön sein wie ein Fest, ein Lied, ein Schweigen, wie eine kurzlebige Ekstase kollektiven Einklangs [...]. Der Anklang, den die Klöster finden, kompensiert die Verödung der Pfarrkirchen, und diese Suche ist nicht notwendig ein Alibi. Die Leute, die zu diesen ‚exotischen‘ Liturgien pilgern, kehren wieder zu ihrer Arbeit und zu ihrem Engagement zurück, so wie man vom Strand oder von der Lektüre eines Gedichts zurückkommt, vollgesogen mit einer anderen Luft, die in den alltäglichen Vollzügen durchaus ihre Wirkung haben kann, aber eben auf einer Weise, die jeder selbst verantworten muss.“¹⁹

Es ist anzunehmen, dass de Certeau diese Überlegung mit einer gewissen Skepsis verbunden formuliert hat, da er den Verdacht hegte, dass die Gesellschaft aus diesem Schatz schöpfen wolle, um „auf dem großen Theater der Massenmedien das Religiöse zu inszenieren oder um einen allgemein gehaltenen Beruhigungsdiskurs über die ‚Werte‘ zu organisieren“²⁰.

Heute mutet eine solche Aussage zwar ein wenig kulturkritisch an, hat man doch zwischenzeitlich die erwähnte Ästhetisierung in der Regel positiv aufgegriffen, aber die Analyse hatte und hat ein Fundamentum in re. So werden Klöster zunehmend sensibel für Touristen, die sich – wenn die Kirchen, Kreuzgänge und andere Gebäude ansprechend sind – mehr und mehr interessiert zeigen, die Einrichtungen nicht nur aus kunsthistorischem Interesse zu besuchen, sondern sich auch durch die Anders-Artigkeit beeindruckt und beeinflussen zu lassen. Dafür muss der Tourist keineswegs kirchlich gebunden sein, denn auch Nichtchristen lassen sich gerne berühren von dem, was durchaus mit dem Begriff der „Spiritualität“ bezeichnet werden kann. In der Realität stellt dieses pastoral aufgreifbare Interesse für die betroffenen Ordensleute allerdings zuweilen auch eine Herausforderung dar.²¹

Diese „Anders-Artigkeit“ von Klöstern steht immer wieder im Mittelpunkt einschlägiger Untersuchungen.²² Ilona Biendarra verantwortet

einen Sammelband, der die Klöster explizit als „Anders-Orte“ versteht, die aufgrund der Sehnsucht nach dem ganz Anderen aufgesucht werden.²³ In einem der Beiträge untersucht Hildegund Keul dieses Phänomen auf der Grundlage von Michel Foucault.²⁴ Die Anziehungskraft von Klöstern zeigt ihrer Meinung nach, dass diese in Geschichte und Gegenwart „Heterotopien“ waren und sind. Im Sinne Foucaults sind Heterotopien zwar Orte, aber sie stehen in Differenz zu Alltagsorten, weil hier andere Gesetze herrschen und eine andere Grammatik des Lebens umgesetzt ist. Heterotopien sind Orte wie Friedhöfe oder Gefängnisse – und schlussendlich auch Klöster. Anders-Orte sind nach Foucault Orte außerhalb der Orte, die in besonderer Weise etwas zur Sprache bringen, was ansonsten verschwiegen wird:

„Daher kann jeder Alltagsort zu einer Heterotopie werden, wenn dort persönlich oder gesellschaftlich gravierende Ereignisse geschehen. Geschieht in der Dorfbäckerei [eigentlich ein Alltagsort; T.E.] ein Mord, so ist sie postwendend eine Heterotopie.“²⁵

Der Anders-Ort ist nicht nur ein Faktum, sondern eröffnet durch das Aufbrechen gewohnter Denk- und Handlungsmuster die Suche nach Alternativen. Wenn das Reich Gottes als die christliche Heterotopie schlechthin dargestellt wird, dann ist das Kloster ein Anders-Ort, an dem das Reich Gottes ins Leben gerufen wird:

„Zu diesen Andersorten, die das Reich Gottes ins Leben ruft, gehören die Klöster. Als lokalisierbare ‚abgegrenzte Orte‘ haben sie die Chance, das heterotopische Potential von Gottes Reich gesellschaftlich zum Tragen zu bringen. Denn sie sind Lebensorte, die im Dienst des Reich Gottes stehen und die ein sichtbares und wirksames Zeichen seiner verborgenen Präsenz sein wollen. Daher ist für Klöster jene Verbundenheit mit der Welt entscheidend, die in der Abgrenzung geschieht. Man will anders sein, indem man Alternativen zu gesellschaftlichen Denk-, Glaubens- und Handlungsformen aufweist.“²⁶

Dabei ist zu bedenken, dass mit dem Begriff „Kloster“ nicht einfach nur das Gebäude gemeint ist, sondern mit ihm vielmehr die Gemeinschaft respektive die Idee der Gemeinschaft definiert wird. „Für Klöster ist die Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft, allgemein der ‚Welt‘, identitätsstiftend.“²⁷ Mit „Kloster“ werden oftmals große und teilweise beeindruckende Immobilien, die es wert sind, besucht zu werden, bezeichnet. Ein Orden ist allerdings mehr als nur eine (im Unterhalt teure) Immobilie. Er ist eine Gemeinschaft (!) mit einem geistlichen und theologischen Anspruch, den es zeitgemäß zu erfüllen gilt. Ob diese Gruppe in einem schönen Barockkloster lebt oder in einem Einfamilienhaus oder gar Apartment, ist dann sekundär. Wesentlich ist, inwiefern sie Anders-Ort ist! Trifft man auf eine verkrustete Identität, die eher an alte Zeiten erinnert, ist die Gemeinschaft zwar auch Anders-Ort, aber hinsichtlich einer Theologie des Ordenslebens geht es um die Heterotopie als spezifische Weise, der heutigen Gesellschaft zu begegnen und trotz Nähe zu ihr das Spezifische einer Ordensgemeinschaft nicht zu verlieren.²⁸ Keul resümiert:

„Wenn es Klöstern gelingt, ihren Charakter als Andersort des Reiches Gottes zu profilieren, ohne Utopien anheim zu fallen, dann bringen sie Perspektiven des Evangeliums kirchlich und gesellschaftlich überraschend ins Spiel.“²⁹

Ein weiterer Sammelband, der eine Freundesgabe für den rumänisch-orthodoxen Metropoliten Serafim darstellt, beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit der Spiritualität und Aktualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jh.³⁰ Darin findet sich u. a. ein Beitrag von Michael Plattig, der gezielt nach einer Theologie der monastischen Spiritualität für die Gegenwart fragt. Für ihn sind die letzten Vertreter einer monastischen Theologie historische Gestalten wie Bernhard v. Clairvaux und William v. St. Thierry – was implizit bedeutet, dass eine solche theologische Ausrichtung seit dem ausgehenden 12. Jh. nicht mehr gepflegt wurde.

„Eine neue monastische Theologie begründen zu wollen, scheint für das breite theologische Angebot aussichtslos, jedoch keineswegs der Versuch, Glau-

¹⁸ Ulrich ENGEL: „Jetztzeit der Orden. Plädoyer für eine *Vita consecrata situialis* unter postmodernen Bedingungen“, in: *Ordenskorrespondenz* 54 (3/2013), 339–352, hier: 352.

¹⁹ Michel DE CERTEAU: *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009 (ReligionsKulturen, 2) (franz. Original: *La faiblesse de croire*, Paris 1987), 248.

²⁰ A. a. O., 245.

²¹ Thomas EGGENSBERGER: „Kirchen und Klöster als ‚Weltkulturerbe‘. Vom Segen und der Last eines bedeutungsgeladenen Titels“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (5/2015), 252–255.

²² Entsprechend prägnant wird ein Buch, das letztlich eine eher breit angelegte Ordensgeschichte und Geschichte der Klöster darstellt, betitelt: *Imbach, Josef: Die geheimnisvolle Welt der Klöster*. Was Mönche und Nonnen zum Rückzug aus der Welt bewegt. – Kevelaer: Topos 2015. 256 S., kt € 17,95 ISBN: 978-3-8367-0006-1.

²³ „Anders-Orte“. Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, hg. v. Ilona BIENDARRA. – St. Ottilien: EOS 2010. 301 S., kt € 24,80 ISBN: 978-3-8306-7441-2.

²⁴ Vgl. Hildegund KEUL: „Das Reich Gottes und die heterotopische Macht der Klöster. Ein Perspektivenwechsel mit Michel Foucault“, in: a. a. O., 53–78.

²⁵ A. a. O., 57.

²⁶ A. a. O., 63.

²⁷ A. a. O., 64.

²⁸ Vgl. Ulrich ENGEL: „Die stillgelegten Propheten. Die Krise der Orden und Aufbrüche an verborgenen ‚Anders-Orten‘“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2/2015), 65–70.

²⁹ KEUL, 78.

³⁰ *Askese versus Konsumgesellschaft*. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Orden im 21. Jahrhundert, hg. v. Jürgen HENKEL / Nikolaus WYRWOLL. – Bonn: Schiller 2013. 467 S., geb. € 19,90 ISBN: 978-3-941271-18-9.

bensleben und theologisches Denken wieder anzunähern, zu verknüpfen und so den unter anderem von Hans Urs von Balthasar diagnostizierten ‚Ehebruch‘ zwischen Theologie und Spiritualität zu überwinden, denn so von Balthasar: ‚Die ‚wissenschaftliche‘ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.‘³¹

Plattig möchte nicht das Klischee einer Gegensätzlichkeit von wissenschaftlicher seelenloser Theologie einerseits und unwissenschaftlicher erbaulicher Spiritualität andererseits bedienen, sondern versteht Theologie der Spiritualität als theologische Wissenschaft vom Gottverlangen, als „praktische Theologie der Sehnsucht“³².

Das Aushalten der Spannung von (benediktinischer) *stabilitas* einerseits und *conversatio* (Umkehr zu Christus) andererseits ist für monastische Orden ein aktuelles Thema, v. a. wenn sie ihr Kloster gar nicht auf dem ruhigen Land, sondern in der Stadt haben.

„Es ist kein Ordensleben ‚light‘, was wir uns abringen, wenn wir zunehmend zeitflexibel leben, sondern eine gelebte Möglichkeit, den Zeichen der Zeit und einigen Bedürfnissen gerecht zu werden. Kein Minimalkonsens, sondern ein beständiges Suchen um die adäquate situativ passende Antwort auf den unplanbaren Anruf Gottes in die alltägliche Geschäftigkeit hinein.“³³

Mission

Den meisten Orden ist die Verkündigung ein wesentlicher Auftrag.³⁴ Ein ähnlicher Begriff ist der der „Mission“, d. h. der Sendung. Im Deutschen ist der Begriff „Mission“ in Misskredit geraten, da er mit einer aggressiven Weise der Missionstätigkeit von Kirchenvertretern beider Konfessionen in den außereuropäischen Kontinenten in Zusammenhang gebracht wird.³⁵ Paradigmatisch für diesen Konflikt ist eine Studie zur Geschichte der Missionsbenediktiner, die sich mit den Licht- und Schattenseiten dieser Tradition mittels des Ansatzes einer „transnationalen Missionsgeschichte“³⁶ auseinandersetzt, indem „Ostafrika-Missionare“ biografisch untersucht werden. Allerdings nehmen die biografischen Abschnitte über einzelne Benediktiner nur einen recht geringen Raum in der umfassenden Studie ein, da die eigentlichen Lebensgeschichten in vorhergehenden Kap. n fundiert vorbereitet werden. Der Ansatz einer transnationalen Geschichtsforschung hilft, sich für die Entwicklung grenzüberschreitender Phänomene zu interessieren und sie in das Denken von Geschichte miteinzubeziehen.

„Missionarinnen und Missionare gehörten zu den Protagonistinnen und Protagonisten in der langen Geschichte der Transnationalisierung und Globalisierung. Von den christlichen Kirchen wurde ‚Mission‘ als universale Verbreitung des Glaubens definiert. Missionarisches Handeln konnte sich daher sowohl an die eigene Gesellschaft als auch an andere, nicht-christliche Kulturen richten. Theologisch begründet wurden die Evangelisierungsbemühungen durch den sogenannten ‚Missionsbefehl‘, der sich in allen vier Evangelien des Neuen Testaments der Bibel wiederfindet. [...] Die organisierte Form der christlichen Missionierung erlebte im 19. und 20. Jahrhundert in Verbindung mit den europäischen Kolonialismen und Imperialismen ihren historischen Höhepunkt. [...] Auch wenn den lokalen, regionalen und nationalen Zusammenhängen weiterhin große Bedeutung zukam, waren die modernen christlichen Missionen deshalb eindeutig eine transnationale Bewegung. Was liegt demnach näher, als die Benediktinermission in Tanganjika von 1922 bis 1965 als eine transnationale Geschichte zu betrachten?“³⁷

Derartige Missionsaktivitäten der Orden, die in dieser Zeit selbst für so kontemplative und stabile Gemeinschaften wie die Benediktiner nicht ungewöhnlich waren, bedürfen der kritischen Rezeption hinsichtlich der konkreten Methode, den Missionsauftrag zu erfüllen. Egger erinnert daran, dass die Begeisterung, vermeintlich rückständige Territorien auf europäischen Stand zu bringen, nicht nur bei den christlichen Kirchen hoch war:

³¹ Michael PLATTIG: „Theologie einer monastischen Spiritualität für das 21. Jahrhundert“, in: a. a. O., 172–190, hier: 189. Das Zitat ist entnommen aus: Hans URS VON BALTHASAR: „Theologie und Heiligkeit“, in: DERS.: *Verbum caro*. Skizzen zur Theologie (Band 1), Einsiedeln 1960, 195–225, hier: 224.

³² A. a. O., 189.

³³ Carmen TATSCHMURAT: „Dein Eigenen Gott gemeinsam suchen. Zukunftsperspektiven monastischer Gemeinschaften“, in: *Wort und Antwort* 56 (2/2015), 77–82, hier: 81.

³⁴ Die Dominikaner, eigentlich „ordo praedicatorum“, Predigerorden, bezeichnen die Verkündigung in der Regel als „Predigt“; vgl. Thomas EGGENSPERGER: „Predigen in und an ‚Grenzen‘. Orte und Themen der Verkündigung, in: *Dominikanische Predigt*, hg. v. DEMS. / Ulrich ENGEL, Leipzig 2014 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, 18), 201–225.

³⁵ Theologisch „sanierter“ wurde der Missionsbegriff durch Michael SIEVERNICH: *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

³⁶ Egger, Christine: *Transnationale Biographien*. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965. – Köln: Böhlau 2016. 396 S., geb. € 50,00 ISBN: 978–3–412–22507–0.

³⁷ A. a. O., 14ff.

„Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein verlief die säkulare und religiöse Missionierung relativ parallel. Imperialismen, Kolonialismen und christliche Missionen dienten der Verbreitung westlicher Lebensformen in aller Welt und bedingten sich dabei gegenseitig.“³⁸

Die Schablone, auf die hin in Afrika (ebenso wie in Asien und Lateinamerika) missioniert wurde, war der europäische Lebensstil. Egger benennt diesen Grundkonflikt allerdings nur am Rande, zeigt aber auf, dass die Missionsgeschichte der Missionsbenediktiner bis in die Zeit des Vaticanum II nicht geradlinig verlief, sondern geprägt war von Erfolg, Krise und Begrenzungen. Seit den späten 1960er-Jahren verändert sich die Situation; die Aufgaben in Afrika wurden zunehmend von Einheimischen übernommen. Aufgrund des Priestermangels in Deutschland sind heute zunehmend afrikanische Priester in Deutschland „missionarisch“ tätig. Den Missionsbenediktinern von St. Ottilien geht es nicht anders wie vielen Ordensgemeinschaften mit kolonialer Tradition, d. h. es bedarf einer Neuorientierung der Missionskongregationen hinsichtlich ihrer Tätigkeit sowohl in den Heimatländern als auch im Ausland.

Ausbildung zur Nachfolge

Im weiterführenden Sinne gilt die Aufgabe der Neuorientierung auch für Kongregationen, die im 19. Jh. in die Leerstellen des unterentwickelten Sozialsystems des Industrialisierungszeitalters traten, um sie mit karitativem Engagement zu füllen. Auch für sie gibt es heute einiges zu tun, aber es bedarf anderer Ausbildungsvoraussetzungen und inhaltlicher Konzepte. Beispielhaft für diese Überlegungen ist eine Studie, die sich am Beispiel einer Kongregationsgründerin die Frage stellt, wie in einem solchen Kontext „Nachfolge“ gelingen kann. Die Vf.in, Ruth Stengel, orientiert sich dabei am bereits oben erwähnten Michel de Certeau.³⁹ Der französische Jesuit versteht Spiritualität als kontextuell verortete Erfahrungswissenschaft und als praktische Weisheit, sie ist ein permanenter Prozess, in dem Gott sich in der Geschichte des Menschen einschreibt. Allerdings gilt in seiner Idee von Spiritualität der „Bruch“ als konstitutiv. Die Suche der Mystiker innerhalb brüchiger Weiterführung nach einer neuen und angemessenen Sprache führt zu einer Praxis des ständigen Aufbrechens, die nach erfolgtem Bruch umgesetzt werden kann. Dies zeitigt auch Konsequenzen für die Nachfolge Jesu; das leere Grab wird zur jesuanischen Geste des Platzmachens für Neues. Dies ist der Rahmen, in die Stengel die Ordensstifterin Maria Magdalena Postel einbettet, da sie ihre Nachfolge als radikal neue Herausforderung versteht. Appliziert auf die Gegenwart sucht Stengel nach einer Perspektive für solcherart Gemeinschaften in den Zeiten der Postmoderne:

„Der mystische Einspruch der Gründerin und der Anspruch der Postmoderne eröffnen Spuren für heutige Wege der Nachfolge. Es ist der Weg der Tiefendimension der eigenen Existenz, der sich als Orientierung für die Gemeinschaft erweist. Es ist die Option für eine vertiefte Beziehungs- und Begegnungsarbeit, in der Weise, wie jede Schwester ihr Leben im Horizont der Lebensdynamik Jesu Christi (im Gebet) erfährt und (im Leben) gestaltet: Schweigen, Stille, Denken, Reden, Handeln, Lieben und Leiden gehören dazu.“⁴⁰

Nicht zuletzt angesichts geringer Nachwuchszahlen setzt man sich – auch theologisch – mit dem Thema der Ausbildung auseinander. Neben den notwendigen Voraussetzungen im psychosozialen Bereich ist zu prüfen, wie die Basics von Ordensleben wie Nachfolge und Gelübde heute so zu begründen sind, dass sie zeitgemäß daherkommen. Der australische Trappist Michael Casey nennt dies in seiner Publikation im engl. Original „Pastoral Care of Novices“ – ein für deutsche Verhältnisse ungewöhnlicher Bezug.⁴¹ Sinnvollerweise analysiert er zunächst, welche Typen von Kandidaten heute über Ordensleben nachdenken. Es ist – nicht nur in Australien – eine Generation, die zwischen „Spiritualität“ und „Religion“ zu unterscheiden gelernt hat, aber dies eher in Verbindung bringt mit ostasiatischen Denk- und Meditationsschulen.

„Sicher, sie wünschen sich auch Gemeinschaft und geben oft viel für den Versuch, eine solche zu schaffen. Aber ein frischer Atem des kirchlichen Lebens

³⁸ A. a. O., 48.

³⁹ Stengel, Ruth: *Brucherfahrung einer Heiligen*. Maria Magdalena Postel: Spurenlese mit Michel de Certeau für die heutige Nachfolge. – St. Ottilien: EOS 2015. 173 S. (Theologie der Spiritualität: Quellen und Spiritualität, 8), kt € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7728–4.

⁴⁰ A. a. O., 135.

⁴¹ Casey, Michael: *Die Kunst, Seelen zu gewinnen*. Novizatsausbildung heute. Aus dem Englischen übers. v. Bernardin SCHELLENBERGER. – St. Ottilien: EOS 2014. 207 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7646–1 (engl. Original: *The Art of Winning Souls*. Pastoral Care of Novices, Collegeville/MN 2012).

ist ihnen derart unbekannt, dass sie gar nicht auf den Gedanken kommen, dass es bei dem, was sie als die verkalkten religiösen Institutionen einer vergangenen Zeit wahrnehmen, in Wirklichkeit eigentlich um ein lebendiges Gemeinschaftsleben geht.⁴²

Im Blick auf Ordenskandidaten der „Generation Y“ (1980–2000) zeigt der Vf. eine hohe Erwartungshaltung an die Praxis des Ordenslebens. Sie erwarten Leitung und Führung (durchaus in traditioneller Weise, aber transparent), starke Strukturen, aber auch eine offene Komunität mit einem guten und gastfreundlichen Gemeinschaftsleben und einem zeitgemäßen Lebensstil hinsichtlich des Umweltverhaltens und sozialer Gerechtigkeit. Sie praktizieren religiöse Ausdrucksformen, die vor einigen Jahren keine so große Rolle mehr spielten (marianische und eucharistische Frömmigkeit) und begeistern sich wieder für Äußerlichkeiten (Liturgie, Tragen des Habits). Das Buch ist sicherlich eine spirituell sehr reflektierte Hilfe für Kolleginnen und Kollegen in der Ausbildung, setzt sich aber weniger mit eigentlichen theologischen Fragen des Ordensstands auseinander.

Nachfolge und evangelische Räte

Die klassischen evangelischen Räte der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams sind für die theologische Rezeption des Ordenslebens von signifikanter Bedeutung, wenngleich sie in den verschiedenen Orden und Gemeinschaften unterschiedliche Interpretationen erfahren. Zudem stehen sie in Korrelation zueinander und diese ist durchaus fluide. Damit setzt sich Anneliese Herzig auseinander und erinnert gleichzeitig daran, dass es nicht ausreicht, diese Gelübde formal einfach halten zu wollen.⁴³ Herzig stellt ebenso heraus, dass die Thematik nicht nur Sache von Ordensleuten ist, da sie nichts Anderes machen als alle anderen Christen auch – sie versuchen, in einer von vielen Varianten Christus nachzufolgen. „Die evangelischen Räte sind kein ‚Alleinstellungsmerkmal‘ der Orden.“⁴⁴ Dabei spielt die Dimension der Umkehr (metánoia) eine gewisse Rolle.

„Die evangelischen Räte von Armut, Ehelosigkeit und Keuschheit kann man auch als heilvolle Gegenprinzipien gegen diesen unheilvollen Zug der Kräfte im Menschen sehen. Die Tradition hat darauf einen großen Wert gelegt, vor allem in Form der Askese, die manchmal überhandgenommen hat. Die hinter der asketischen Ausrichtung stehende Einsicht darf meines Erachtens aber auch heute nicht vergessen werden. Unser Leben braucht Ordnung und manchmal auch Askese und Disziplin, damit es für mich und andere gut geht.“⁴⁵

Es ist evident, dass das, was für Ordensleute gilt, auch für alle Menschen guten Willens gilt. Umso mehr stellt sich das Problem, wie denn schlussendlich die drei Gelübde so interpretiert werden können, dass sie das Spezifikum des Lebens im Orden rechtfertigen.

Das Thema der Armut und der Bescheidenheit wird von Papst Franziskus immer wieder in den Blickpunkt gerückt, aber er meint damit nicht nur Ordensleute oder Kleriker, sondern alle Christen. Bibeltheologisch gesehen spielt die freiwillige Armut im NT in unterschiedlicher Weise eine Rolle. Abgesehen von den Evangelienberichten findet sich das Thema bei Paulus eher marginal.⁴⁶ Konkrete materielle und soziale Armut gab es auch in den paulinischen Gemeinden und soll nach Paulus auch bekämpft werden. Dass die Apostel selbst arm sind, ist nicht nur notwendiges Übel, sondern kann Paradigma für christliche Existenz überhaupt werden – ist doch die Armut Jesu der paradoxe Gnadenweg zum Reichtum des menschlichen Heils. „Schon Jesus und seine Jünger erstrebten als Ziel nicht die Armut, sondern das Reich Gottes.“⁴⁷ Armut ist ein „analoger Ausdruck und hat viele Gesichter“, wie Herzig zu Recht schreibt.⁴⁸ Das Gelübde mag zwar der Pflege der persönlichen Askese dienen, aber theologisch betrachtet, ist es m. E. Mittel zum Zweck. Ziel ist ein erfülltes christliches Leben, die freiwillig gewählte und nach Möglichkeit gepflegte Armut hilft, diesen Weg zum Ziel zu gehen.⁴⁹ Die Mitglieder der Jerusalemer Urgemeinde waren nicht stolz darauf, arm zu sein, sondern darauf, dass sie alles

miteinander teilen.⁵⁰ Selbst bei den Mendikanten meint Betteln nicht, als gesellschaftlicher Schmarotzer zu erfragen, was man gar nicht verdient hat, sondern von des Kopfes und der Hände Arbeit zu leben.

„Gehorsam hat keinen guten Ruf mehr“⁵¹, stellt Herzig weiterhin fest. In der Tat klingt der Begriff ein wenig nach autoritär veranlagter Kindererziehung und erinnert an obskure Vorstellungen von Autorität und Befolgen von Befehlen. Das Gelübde des Gehorsams ist ein sensibles Thema in der Theologie des Ordenslebens, weil es prinzipiell so gar nicht mehr in die gegenwärtige Vorstellung von Leitung, Teamarbeit und Projektentwicklung passt. Es kommt darauf an, wo man hinsichtlich des Gehorsams den Akzent setzt. Wenn man meint, Gehorsam sei eine Machtfrage, es gehe um Durchsetzung von Autorität und Disziplinierung, dann dürfte dies kaum zukunftsweisend sein. Sicherlich gibt es Menschen, die meinen, sich solchen Strukturen unterordnen zu wollen und die dann einen Ordenseintritt erwägen, in der Hoffnung, in dieser Weise Geborgenheit und Führung zu erhalten, die sie ansonsten vermissen. Aber es ist kaum vorstellbar, dass dies ein Kriterium sein kann, auf Dauer und authentisch ein Leben in einer Ordensgemeinschaft zu führen. Setzt man allerdings den Akzent nicht auf Macht und Unterordnung, sondern auf Leitung und Entwicklung, dann ist Gehorsam eine Art und Weise, in Gemeinschaft Ideen zu entwickeln und durchzuführen. Dazu braucht es Selbstbewusstsein und ein (selbst-)kritisches Potential.⁵² Die Orden heute pflegen – je nach ihrer Tradition und Gründungsgeschichte – unterschiedliche Formen der Leitung. Manche Gemeinschaften sind eher autoritär und hierarchisch orientiert, andere eher dialogisch oder weitgehend demokratisch. Es ist interessant, dass immer wieder Ordensleute gebeten werden, Kurse und Seminare zu Führung und Leitung anzubieten oder Veränderungsprozesse in Firmen und Abteilungen zu begleiten. Scheinbar ist die Art und Weise gemeinschaftlichen Lebens und Arbeitens in den Orden eine überzeugende Grundlage, auf die das Management von Unternehmen vertraut.

„Die christliche Spiritualitätsgeschichte ist voller Impulse für ein erneuertes und aus fundamentalen Quellen sich speisendes Leistungsverständnis. Doch hat niemand in der langen Tradition von Führung und Leitung einen Kurs ‚absolviert‘ oder ‚Fortbildungen‘ durchlaufen. Das Leitungshandeln speist sich aus einer konsequenten und je unterschiedlichen Interpretation des Weges der Nachfolge Jesu.“⁵³

Last but not least ist auf das Gelübde der Keuschheit einzugehen, oftmals übersetzt mit „Ehelosigkeit“ oder – etwas antiquiert – mit „Jungfräulichkeit“. Herzig differenziert in ihrer Reflexion zwischen den Begriffen: „Keuschheit und Jungfräulichkeit sehe ich dabei als zwei ‚Flügel‘, die zu einem gelungenen ehelosen Leben gehören.“⁵⁴ Für sie ist Ehelosigkeit im eigentlichen Sinne das „Lassen“ von einem Partner oder von Kindern einerseits und Pflege von Freundschaft und auch Intimität andererseits. Der eine Flügel der Keuschheit meint eine gute Ordnung im Umgang mit Sexualität, aber auch in einem weiteren Sinne im Umgang mit Sinnlichkeit und Genuss überhaupt. Der zweite Flügel der Jungfräulichkeit gilt auch für Männer. Nach Herzig sind jungfräulich diejenigen, die offen und interessiert nach vorne schauen, ihren Körper im weitesten Sinne des Wortes pflegen, sich selbst und andere gleich wertschätzen. Recht plakativ veranschaulicht sie dies mit dem Rekurs auf die Bibel – ist doch das Gegenbild zur Jungfrau nicht die verheiratete Frau, sondern die Hure.⁵⁵

„Jungfräulich“ sind also diejenigen, die sich eindeutig zu Gott als dem einzigen Herrn bekennen und nicht mit anderen Göttern spielen und kokettieren. In der Zeit Israels mögen das ganz bestimmte Gottheiten gewesen sein, heute tragen die Götzen andere Namen: Geld, Markt, Macht.“⁵⁶

Sicherlich spielen im Umfeld der Ehelosigkeit weitere Formen des Umgangs mit Beziehungen eine Rolle. Deshalb ist die Gemeinschaft ein nicht zu unterschätzender Faktor, da er in geschwisterlicher Weise Defizite der Trias Ehelosigkeit, Keuschheit und Jungfräulichkeit kom-

⁴² A. a. O., 67.

⁴³ Herzig, Anneliese: *In der Spur Jesu. Leben nach den evangelischen Räten.* – Innsbruck: Tyrolia 2012. 111 S. (Spiritualität und Seelsorge, 5), kt € 9,95 ISBN: 978-3-7022-3203-0.

⁴⁴ A. a. O., 23.

⁴⁵ A. a. O., 26.

⁴⁶ Vgl. Gerhard Hotze: „Armut bei Paulus“, in: *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*, hg. v. Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte. – Münster: Aschendorff 2015. 382 S., geb. € 24,80 ISBN: 978-3-402-13137-4, 69–81.

⁴⁷ A. a. O., 80.

⁴⁸ Herzig, 37.

⁴⁹ Vgl. Thomas Eggensperger: „Armut als Ordensgelübde und Akt der Solidarität. Eine Analogie“, in: Möllenbeck / Schulte, 331–346.

⁵⁰ „Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon jedem so viel, wie er nötig hatte.“ (Apg 2,44f)

⁵¹ Herzig, 53.

⁵² Vgl. Thomas Eggensperger: „Mit Klugheit führen. Ein sozialetischer Rekurs auf Thomas von Aquin“, in: *Hochschulbericht 2012/13*, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, Münster 2013, 28–40.

⁵³ Dienberg, Thomas: *Leiten. Von der Kunst des Dienens.* – Würzburg: Echter 2016. 86 S. (Franziskanische Akzente, 9) kt € 8,90 ISBN: 978-3-429-03935-6, 17.

⁵⁴ Herzig, 71.

⁵⁵ A. a. O., 81.

⁵⁶ A. a. O., 82.

pensiert. Aber es ist v.a. die Freundschaft, die m.E. eine wichtige Position im Leben von Ordensleuten einnimmt. Freunde innerhalb und außerhalb der Ordensgemeinschaft sind wichtige Bezugspunkte und sie sind unverzichtbar – nicht zuletzt, weil Mit-Brüder oder Mit-Schwester weder Brüder und Schwestern sind noch Freunde sein müssen. Dabei geht es in den Gemeinschaften nicht nur um Lebens-, sondern auch um Arbeits-Beziehungen, da man sowohl im täglichen Zusammenleben als auch in der konzeptionellen Zusammenarbeit aufeinander angewiesen ist. Der ehemalige Ordensmeister der Dominikaner, Timothy Radcliffe, hat dies ebenfalls herausgehoben: „Unsere Demokratie soll Ausdruck unserer Brüderlichkeit sein.“⁵⁷

Orden heute – theologische und konzeptionelle Perspektiven ad intra und ad extra

Es zeigt sich, dass in Kirche und Gesellschaft die Orden hinsichtlich Aufgabe, Struktur und Charisma durchaus ihren Platz haben und dies u. a., weil sie in der Regel unabhängiger von formalen oder doktrinarischen Verbindlichkeiten sind. Reflektiert man eine Theologie des Ordenslebens, dann ist der Blick auf die Orden selbst nur ein Teil des Gesamten. Es stellt sich nicht nur die Frage, wie Orden konstituiert sind, sondern auch, was sie in dem ihnen gegebenen Freiraum konkret leisten. Die Priorisierung spiritueller und pastoraler Aufgaben ist von jeder Ordensgemeinschaft selbst zu leisten, weil nicht jeder Orden, nicht einmal jede Gemeinschaft innerhalb des Ordens das Gleiche machen muss oder kann.

Ad intra bedarf es einer gesunden Spiritualität. Die Klöster als Anders-Orte sollen keine Kasernen der Schrulligkeit sein, sondern das Heterotope an ihnen ist ihre Orientierung an der Nachfolge Jesu und der Anspruch einer geistlich gelebten Gemeinschaft. Sie sind gut beraten, Spiritualität nicht gegen Theologie auszuspielen. Emotionen und Vernunft gehören prinzipiell zusammen; klafft zwischen beiden eine zu große Lücke, wäre der Anders-Ort Kloster ein gescheitertes Projekt. Ein breites Feld der ordensinternen Debatten beschäftigt sich mit Fragen der Ausbildung. In der Regel gibt es wenig Nachwuchs und so versucht man, mit den geringen Ressourcen behutsam zu agieren, empathisch auf die Bedürfnisse der jungen Menschen einzugehen, aber sie gleichzeitig auf die Zukunft hin zu rüsten. Einerseits stellen diese andere, neue Fragen an das Ordensleben oder bringen alternative Erwartungen mit, andererseits ist die kleiner und älter werdende Gemeinschaft angewiesen auf kompetentes Personal, das in Zukunft

die Herausforderungen souverän annehmen kann und sich nicht in frommen Nischen verliert.⁵⁸ Zentral für theologische Perspektiven von Ordensleben sind die drei Gelübde. Allen dreien, sowohl der Armut, der Keuschheit als auch dem Gehorsam, eignet zunächst ein gewisser Anachronismus, der Zeitgenossen ratlos macht. Es gibt eine Reihe von Versuchen theologischer Provenienz, diese Klassiker zeitgemäß aufzuarbeiten und sie damit wieder plausibler zu machen. Dies ist zunächst für die Religiösen selbst von Bedeutung, weil niemand auf Dauer bereit ist, vormodern zu leben. Das gilt des Weiteren aber auch für Menschen, die mit Ordensleuten in Kontakt treten und sich fragen, auf was für eigenartige Verbindlichkeiten diese sich mit ihrer Ordensprofess eingelassen haben. Aber am Ende steht für sie nicht so sehr im Vordergrund, vollumfassend die persönlichen Motive von Ordensleuten zu verstehen, diese dreifache Last auf sich zu nehmen, sondern eher zu erfahren, wie diese Gelübde die Religiösen in ihrem Verhalten und Gebahren prägen und wie sie sie jeweils erfolgreich umsetzen: An den Früchten wird man sie erkennen, nicht an ihren Ansprüchen persönlicher Lebensform ...

Ad extra ist Ordensleben nicht einfach Klosterleben, sondern es gibt einen klaren Verkündigungsauftrag, von jeher bestimmt von der Gründungsgeschichte und den Obliegenheiten einzelner Gemeinschaften. Die Mission, d. h. die Sendung der Orden, bedarf oftmals einer Überarbeitung, weil sich die Zeiten und Herausforderungen verändern. Es gibt einige essentielle Aufgaben, die sich den Ordensleuten heute stellen: Zum ersten sind das soziale Themen wie Gerechtigkeit und Frieden im engeren und weiteren Sinne, d. h. national und transnational brodeln es und es bereichert, die Gute Nachricht den kritischen Nachrichten adäquat entgegenzustellen. Es gibt zweitens Benachteiligte (beispielsweise in den aktuellen Migrationsbewegungen, welche viel Leid und Elend produzieren), die Hilfe brauchen. Drittens sind christliche Ordensgemeinschaften gute Partner für den Kontakt mit nichtchristlichen Religionen, die oftmals auch in ihrem Kulturkreis geistliche Gemeinschaften haben, die ähnliche Ansprüche hegen. Viertens leben geistliche Gemeinschaften, ob sie wollen oder nicht, inmitten einer Gesellschaft, die von rasanten Transformationsprozessen gezeichnet ist, welche die Welt säkularer und agnostischer machen und zunehmend mehr Menschen von Selbstverständlichkeiten christlicher Lebensgestaltung sich distanzieren lassen.

Es war mittelbar das Anliegen, als das *Jahr der Orden* ausgerufen wurde, eben jene Form der geistlichen und theologischen Neubeginnung zu wagen. Sie endet allerdings nicht mit diesem Jahr, sondern sie setzt sich – hoffentlich – mit unvermindertem Elan fort.

⁵⁷ Vgl. dazu die Auseinandersetzung durch Ulrich ENGEL: „Unsere Demokratie soll Ausdruck unserer Brüderlichkeit sein.“ – Eine theologische Rekonstruktion von Geschwisterlichkeitskonzeptionen in katholischen Ordensgemeinschaften am Beispiel des *Ordo Praedicatorum*, in: *Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten*, hg. v. Ulrike SCHNEIDER / Helga VÖLKENING / Daniel VORPAHL. – Frankfurt: Lang 2015. 337 S., geb. € 64,95 ISBN: 978-3-631-65057-8, 303–318.

⁵⁸ Vgl. *Die Zukunft der Orden*. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg. v. Gerhard KRUIP / Frano PRCELA. – Würzburg: Echter 2016. 150 S., geb. € 14,90 ISBN: 978-3-4290-3938-7.

Exegese / Altes Testament

Jeremias, Jörg: *Theologie des Alten Testaments*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 502 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe, 6), geb. € 80,00 ISBN: 978-3-525-51696-6

Die vorliegende Theologie hält sich nicht mit hermeneutischen Vorüberlegungen auf. Auf 20 S. Einleitung, die u. a. die Grenze zu einer Religionsgeschichte bestimmt, folgt ein originell gegliedertes Werk:

Teil I stellt die älteren „zentralen Denkformen des Glaubens im Alten Testament“ vor (25–190), Teil II die „großen Neuentwürfe“ des 6. Jh.s, die auf das Ende von Königtum, staatlicher Selbstständigkeit, Tempel, die Dezimierung des Volkes und die Exilierung reagieren (191–281). Teil III behandelt auf der Basis der vorexilisch-exilischen Vorgaben deren Weiterentwicklung zu stärker homogenisierten „tragenden Themen“ (283–478). Am Ende steht ein „Ausblick“ (479–495), der die vorausgehenden Seiten auf wenige Einsichten bündelt, danach ein sehr brauchbares Sachregister (497ff) und ein prägnantes Stellenregister (500ff).

Als „zentrale Denkformen“ werden die älteren Psalmen (25–41), die ältere Weisheit (42–54), Recht und Ethos (55–64) und die Ursprungstraditionen Israels mit den „Erzvätern“ (64–85), Mose (85–115) und David (115–122) identifiziert, anschließend die vielgestaltige Prophetie (123–190). Die „großen Neuentwürfe“ setzen mit dem noch für vorexilisch gehaltenen Dtn bzw. Ur-Dtn ein (195–204). Es folgen zwei kürzere Abschnitte über das exilische Jer- und das Ez-Buch (206–212) einerseits, Ex 32–34 (212–222) andererseits. Ausführlicher kommen die (vor-)exi-

lische deuteronomistische Theologie (223–243), die Priesterschrift (244–259) und Deuterocesaja (260–281) zu Wort. Den „tragenden Themen“ werden „Gottes Zorn und seine Güte“ (285–300) vorangestellt, gefolgt von den „Vergewisserungen“ (301–362) genannten Themen, die sich um den „Bund“, die veränderte Zions-theologie, den „neuen Gottesdienst“, „Gottes Schöpfung“ und „Gottes Wort“ drehen. „Orientierungen“ (363–400) bieten der Dekalog und das „Gebet im Psalter“, „Hoffnungen“ (401–459) liefern die „Rettung am Tag JHWHs“, die veränderte Anthropologie, die Neukalibrierung des Königtums Gottes, die Gestalt des „Kommanden“ (als Messias, David, Gottesknecht), das erstmalig angedachte Heil der Völker, die Apokalyptik und die dort entwickelte Auferstehung der Toten. Dem kontrastieren „Bohrende Fragen“ (460–478).

Bei dem Einstieg mit den Psalmen und dem ostentativen Achtergewicht auf den Propheten kann Jörg Jeremias dank seiner Forschungsschwerpunkte aus dem Vollen schöpfen: Elija und Hosea arbeiten an der Verhältnisbestimmung Baal/JHWH, Amos am Komplex „Recht und Gerechtigkeit“. Jesaja reflektiert in seiner für authentisch gehaltenen Denkschrift Jes 6–8 das „abgewiesene Heilsangebot“ (mit dem Leitbegriff „Glauben“), in Jer (und Ez) geht es um wahre und falsche Prophetie und, in den im Prinzip authentischen Konfessionen, um das Leiden des Propheten für das Gotteswort. Dazwischen stehen die erzählenden Denkformen: die ursprünglich verbundenen vorpriesterschriftlichen Gründungstexte in Gen und Ex (und Num 13–14*); der noch vorexilische Text Gen 22,1–14 als Prolepse zu Ex 19*; die

prägende, tatsächlich mythisierte (90) Grunderfahrung göttlicher Fürsorge im Exoduserlebnis (ältester Text: das Mirjamlied Ex 15,21); die traditions-geschichtlich alten, noch vorexilischen Sinaitraditionen in Ex 19,24, ohne „Bund“, aber mit Theophanie und Gottesschau (105ff); und schließlich die Davidtradition, die spätvorexilisch in 2Sam 7 „ihren Höhepunkt erreicht“ (121).

Das spätvorexilische Dtn nimmt bei den Neuentwürfen eine Gelenkfunktion ein, weil theologische Leitbegriffe („Liebe“, „Erwählung“, „Gottes Namen wohnen lassen“) auftauchen und erstmals bundestheologisch gedacht wird, noch ohne Gebrauch des Bundesbegriffs (Dtn 26,17–18*). Eine Initialzündung stellt Jeremias Brief an die Exilanten in Jer 29,5–7 dar, in dem „die Beschränkung des Handelns Gottes [sic!] auf sein Land fundamental durchbrochen“ (207), sogar eine „Weltgesellschaft“ (208) intendiert wird. Das hauptsächlich exilische Ausbaustadium von Ex 32–34 erläutert Gottes Wesen als barmherzig, gnädig und vergebend (speziell Ex 34,6–7; die Adjektive formulieren erstmals Eigenschaften, nicht nur einmaliges Tun, so systematisierend in Teil III, 291–294). Noch vorexilische dtr Königsbücher, v.a. aber das exilische DtrG (also nach Noth) haben die Katastrophe 587 wirkmächtig „mit Hilfe einer popularisierten Prophetentheologie gedeutet“ (229) und doch zarte Zukunftserwartungen um das Stichwort „Umkehr“ herum entwickelt, ebenso wie die dtr Redaktionen in Am und Jer. Wichtig ist die „universale Perspektive“ (248) der Priesterschrift, wenngleich die partikuläre Errichtung des Heiligtums am Sinai das Ziel darstellt (251). Den krönenden Abschluss von Teil II bildet der Abschnitt über Deuteriojesaja (260–281; mit biographischen Zügen einer Prophetengestalt): Jes 43,16–19 verkündet das „Vergessen-Dürfen“ der Schuld; 45,1–7 den Monotheismus im Dienst der Auseinandersetzungen um den „Gesalbten“ Kyros, weitere Texte das Gericht über die Götter. Für das vierte der sog. „Lieder vom Gottesknecht“ gilt: „Tiefer ist im Alten Testament weder früher noch später über das Leiden im Namen Gottes gesprochen worden.“ (281)

Teil III kontrastiert sehr eindrücklich Gottes Zorn (Kgl 2) und seine überlegene und den Zorn begrenzende Güte (Ps 30,6; Ex 34,6f; Ps 103,8–11; Joel 2,12–14; Jona 4,2; dazu Hos 11,8f). Hauptzeuge aber ist Jes 54,7–10 mit dem Fazit: „Gott schränkt seine Allmacht freiwillig ein“ (300) – einem Schlüsselsatz für diese Theologie des AT (vgl. 488ff). Die nachfolgenden „Vergewisserungen“ kommen als Themen zwar eher konventionell daher, gewinnen aber dank starker Texte und ebensolcher Besprechung für den Leser eine hohe Eindrücklichkeit, ebenso die „Orientierungen“, speziell die Behandlung des Dekalogs (363–388, dabei das Heiligkeitgesetz). Die „Hoffnungen“ bezeugen junge Leittexte wie Joel 1–2, das nachdtr Jer 31,31–34, dazu Jes 11,1–5 und das spätere (!) Jes 9; Sach 9,9f; Jes 25,6–7; Ps 100; Gen 12,1–3 (!) und selbstredend (prä-)apokalyptische Texte wie Dan 12,2; Jes 26,19 und 25,8.

Den „zentralen Themen“ werden am Ende Ijob und Kohelet entgegengestellt, mit „bohrenden Fragen“ nach dem Gott-Sein Gottes und dem Sinn des menschlichen Lebens. Das gibt dem Werk geschickt eine selbstkritische Note und hält das Ende offen, trotz des präferierten Vertrauens auf den geglaubten Gott der Tradition gegen den scheinbar erlebten, erfahrbaren Gott (Ijob 19,25–27 gegen 9,22–24). „Gott gegen Gott“ steht auch am Ende des „Ausblicks“, mit dem lutherschen *deus revelatus/incarnatus* gegen den *deus absconditus* (495f) und nach dem zentralen Satz, dass „Gottes Reue Teil seines Wesens ist“ (492). Wenn Gott so radikal seine Allmacht beschränkt, ist für J. bereits inneratl. eine ntl. anmutende Entschiedenheit erreicht. Sie wird sekundiert von einer inneratl. Entwicklung, die die ursprüngliche Vielfalt atl. Gottesaussagen sukzessiv vereindeutigt und der Beliebigkeit Grenzen setzt (480–485).

Die vorliegende Theologie müht sich ernsthaft um eine konsensfähige literarhistorische Basis, die Extreme vermeidet. Sie ist trotz mancher notwendiger Komplexitätszunahme sehr gut lesbar. Für die Übersichtlichkeit ist sehr hilfreich, dass zentrale Erkenntnisse in Kursiva geboten werden. Der Gottesname JHWH wird fast nie wiedergegeben, meistens steht ein einfaches „Gott“, was bisweilen zu befremdlichen, fast schiefen Formulierungen führt. Natürlich liegt eine christliche Theologie des „Alten Testaments“ vor. Deshalb fehlt das gewichtige atl. Thema „Reinheit/Unreinheit“, kommen Kultordnungen, kommt der Tempel als Tempel viel zu kurz, fehlt auch eine Figur und ein Buch wie Esra, steht die Tora als solche dem christlich (zu) viel beachteten Dekalog nach, bleibt Lev 16 (324f) eher unterbelichtet. Dass Mose in Ex 32–34 „christologische“ Funktionen erhält (491), wäre bei einer jüdischen Lektüre – unter Verzicht auf den Begriff „christologisch“ – kaum eine Überraschung. Wegen des Fehlens der katholischen deuterokanonischen Bücher kommt von der Weisheitstheologie für ntl.

geübte Augen zu wenig vor, obwohl den ntl. anschlussfähigen Texten sonst großes Gewicht zukommt (Jes 52,13–53,12, Sach 9,9f, Jer 31,31–34). Freilich ist das von der Konzeption der Reihe her unvermeidlich, trotz der ATD-„Apokryphen“-Bände.

Die wohlüberlegte Darbietung, die Ausgewogenheit der Argumentation in historisch-kritischer Anlage, die Leserorientierung, die Expertise des Vf.s gerade auch bei den zentralen Themen „Zorn“, „Güte“ und „Reue“ Gottes und vielem anderen mehr machen dieses Buch zu einem echten Standardwerk. Es gehört ganz oben auf die Literaturliste beim Studium des AT.

Köln

Andreas Michel

Samuel, Harald: Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament. – Berlin: De Gruyter 2014. (XIII) 453 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 448), geb. € 129,00 ISBN: 978–3–11–031039–9

Die Monographie, eine unter Betreuung R.G. Kratz' entstandene Diss., befasst sich unter literar- und redaktionskritischen Gesichtspunkten mit den Leviten und ihrem Verhältnis zu Priesteramt, aaronidischen Priestern und dem Stammvater Levi. Nach Klärung von Thema, Terminologie und Etymologie folgt mit den Leviten-Belegen des Pentateuch der Schwerpunkt der Arbeit, ehe auf die vorderen und hinteren Propheten eingegangen wird. Ausblicke auf Esra-Nehemia, Chronik, Sirach und Qumran sowie eine Zusammenfassung runden die Untersuchung ab. Ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister sind beigefügt.

Das breiteste Spektrum verschiedener Sichtweisen enthalten die Leviten-Belege des Deuteronomium (Kap. 2 [16–147]). Deren älteste verweisen fast alle (Dtn 12,18; 14,27; 26,11 sowie 16,11.14 als frühe Fortschreibung; nicht jedoch 17,9; 18,1* 6f) auf die Einbindung des in einer gesellschaftlichen Sonderrolle stehenden landbesitzlosen Leviten (לוי) in die erweiterte Festfamilie. Dort komme er hinsichtlich der Festfreude in den Blick, während seine Versorgung zusammen mit den *personae miserae* ein Nebenaspekt sei (141f). Die Ursache der Landbesitzlosigkeit der Leviten bleibe unklar, gründe jedoch in ihrer kultischen Rolle, deren Konturen aber weder für die vor- noch die nachdeuteronomische Zeit deutlich würden (für Leviten am Zentralheiligtum vgl. immerhin 17,9; 18,1* 6f). Die Differenzierung in o.g. frühen Texten zwischen „dem Leviten“ (לוי) und der Bezeichnung „levitische Priester“, speziell im Kontext des Dienstes am Zentralheiligtum, spiegle möglicherweise eine terminologische Konsequenz der dtn Kultzentralisation, derzufolge nur am Zentralheiligtum tätige Leviten faktisch auch Priester seien (142). Umgekehrt kenne das frühe Dtn keine Priester, die nicht levitisch sind. Alle Erwähnungen von כהנים/כהן ohne dieses Attribut seien später ergänzt. In den dtr Leviten-Belegen Dtn 10,8f.; 12,12.19; 27,14(?); 31,25; 33,8.9a.11; Fortschreibungen 18,1–8* begegne eine Hochschätzung der Leviten (144), deren Autorität sich u.a. in der Mitwirkung bei der Bundesverkündigung, der Verantwortung für Lade und mosaische Tora sowie in den Bereichen des Rechts und der Orakelerteilung zeige. Dtr Erweiterungen geschuldet sei auch der Gedanke eines Stammes Levi, durch den die Abstammung von Levi ein Merkmal des Priestertums werde. Dies sei jedoch keine Levitisierung, sondern allenfalls eine genealogische Theorie (145). Mit den postdtr/postpriesterschriftlichen Leviten-Belegen, die jenseits des Dtn bereits P bzw. spätpriesterliche Texte voraussetzen, würden die letzten Entwicklungsstadien des Buches erreicht. Eine dieser Fortschreibungen sei die Vorschaltung von 10,6f vor 10,8f (145), durch welche die der vorherrschenden aaronidischen Konzeption des Priestertums widersprechende, ursprünglich am Gottesberg verortete Einsetzung des Stammes Levi in seinen priesterlichen Dienst (V. 8) nach Jotbata verlegt werde. Der Verlegung weg vom Offenbarungsort sei in dem auf 10,8f reagierenden Text Num 8,5–22 eine Einschränkung der priesterlichen Befugnisse der Leviten vorausgegangen (27f). Die spätpriesterschriftlichen Eintragungen im Dtn führten dazu, dass zwischen den Priestern als vorrangigem und den nun zu den *personae miserae* gezählten Leviten als zweitrangigem Kultpersonal unterschieden werde (146f). Die Vielfalt von Positionen hinsichtlich der Leviten im Dtn erfordere es, beim Vergleich mit priesterschriftlichen Ansätzen genau zwischen den ältesten, eigentlich dtn, jüngeren dtr und noch späteren postdtr bzw. postpriesterschriftlichen Belegen zu differenzieren. Die späten Schichten seien das natürliche Bindeglied der Entwicklung hin zu weiteren späten Texten in Pentateuch (v.a. Num), Esra-Nehemia und Chronik (147).

Den ältesten Leviten-Beleg im Buch Numeri (Kap. 3 [148–245]) enthalte das von Gen 46 abhängige Kap. 26, das folglich eine supplementierte P voraussetze, seinerseits aber Voraussetzung für den Schluss der Sinai-Perikope in Num 1–10 sei (242). Während Aaron und seiner Familie in der Grundschrift von 1–4; 18,1–6* gegenüber den Leviten lediglich ein Ehrenrang zukomme (242), ordne die erste, in 1; 3; 4 sowie 8 fassbare Bearbeitungsstufe die Leviten den Aaroniden unter und schränke ihre Verantwortungsbereiche ein (243). Die letzte, nochmals verschärfende Bearbeitung, zu der auch 18,2aß–3.5aß.7.8–32 gehörten, bestimme sie zum Ersatz für die Erstgeburt der Israeliten (3,11–13.40–51; 8,16b–18) und mute ihnen eine permanente Gefährdung durch mögliche Fehlritte zu (4,17–20; Endfassung Num 16f). Abweichend von den klassischen Analysen rechnet S. die zunehmende Hierarchisierung des Kultpersonals nicht den Ergänzungsschichten der P, sondern erst den spätesten Fortschreibungen zu (243f).

Exodus (Kap. 4 [246–300]) 2,1 biete mit Moses levitischer Abstammung den neben Gen 29,34 einzigen vorexilischen Leviten-Beleg (401, 295). Indem Ex 4,14 „Aaron, den Leviten,“ als stammesverwandten, nicht unbedingt leiblichen Bruder Moses einführt, hebe sich der Text vom Interesse der P an den Aaroniden als den Leviten übergeordneten Priestern ab. Da Ex 4 jedoch intertextuell auf den P-Text 6f bezogen sei, gehöre 4,14 wohl zu einem späten nichtpriesterlichen Text, der noch vor Zusammenarbeit von P und NP auf P reagiere (296). Entsprechendes gelte für Ex 32,26.28. Hier falle Aarons negative, mit P kaum vereinbare Rolle bei der Herstellung des goldenen Kalbs in 32,1–6* auf (296). Damit korrespondierend begegne in 32* (v.a. V. 29, vgl. 281–285) noch einmal das dtr Konzept eines (potentiellen) Priestertums aller Söhne Levis, das P jedoch in 34–40 durch Zentrierung auf die Aaroniden verdränge (297). Der von 1 Kön 12,26ff beeinflusste und in Dtn 9f vorausgesetzte Text sei keine Fortschreibung eines priesterschriftlich überarbeiteten Pentateuch, sondern wohl wie Ex 4 eine auf P reagierende Fortschreibung im noch selbständigen NP-Text (287–291, 297). Das Buch Exodus enthalte somit vorpriesterliche (2,1) und nichtpriesterliche (4,14; 32,26.28), ferner spätpriesterliche (6,16.19.25; 38,21), jedoch keine zu P^G gehörigen Leviten-Belege. Da in Num alle Erwähnungen der Leviten nachpriesterlich ergänzt seien, folge daraus, dass P^G die Leviten nicht erwähnt (298f). Eine schlüssige Erklärung dieses Befundes sei einstweilen nicht möglich (300). In Genesis (Kap. 5 [301–307]) 34, der einzigen Erzählung zur Person des Jakobsohnes Levi, des *heros eponymos* der Leviten, überrasche, dass dieser nicht als Priester, sondern recht säkular erscheine, wodurch das kultische Moment eher zurückgedrängt werde (306f).

Jos–2 Kön (Kap. 6 [308–356]) enthalten disparate Leviten-Belege, die sich in Jos und Ri im Wesentlichen den Sichtweisen des Pentateuch zuordnen lassen (352f), während 1 Sam 6,15; 2 Sam 15,24; 1 Kön 8,4 junge, der Chronik nahestehende Nachträge seien. Im übrigen spiegle das Desinteresse der Bücher 1 Sam–2 Kön an der Abstammung des Kultpersonals wohl vordtn Zustände (354f).

Bei den Propheten spiele das Buch Ezechiel (Kap. 7 [357–385]) eine Sonderrolle. In 40–48 zeige sich eine Entwicklung zu einer dreistufigen, von den Zadoqiden angeführten Priesterschaft, die keiner der Konzeptionen im Pentateuch entspreche (405). Jenseits davon betreffe Mal 2,4.8 („Bund mit dem Leviten/Levis“) das ganze Kultpersonal, bezeichne aber auch einen Bund mit dem Jakobsohn Levi und sei so ein Anhaltspunkt für biographische Ausdeutungen im Jubiläenbuch und Aramäischen Levi-Dokument, wo Levi zu einer priesterlichen Identifikationsfigur sowohl für Leviten als auch Priester werde (406).

Die Arbeit bietet eine umfassende redaktionskritische Behandlung der Leviten-Frage. Sie argumentiert sorgfältig abwägend und setzt sich eingehend mit verschiedenen Positionen auseinander. Neben der neueren Forschung werden auch ältere Vf. berücksichtigt und neu zur Geltung gebracht. Bei allem Recht zur Kritik wäre es jedoch gut, auch im Rahmen von Fußnoten einen Beitrag nicht ohne konkrete Benennung sachlicher bzw. methodischer Gründe als „gänzlich unbrauchbar“ zu beurteilen (Fußnote 1746). Durch genaue Textbeobachtung verdeutlicht S. mehrfach, wie kleinere redaktionelle Eingriffe den Sinn erheblich ändern können. Dies stellt einen wertvollen Beitrag zum Problembewusstsein im Kontext historisch-kritischen Arbeitens dar. Seine Behandlung des Leviten-Themas bringt eine Reihe von Impulsen in die Pentateuch-Diskussion ein. Zu nennen ist hier etwa die mit neuer Tiefe erarbeitete These, dass die älteren Belege von umfassenden priesterlichen Befugnissen der Leviten ausgehen, während spätere literarische Entwicklungen von einem Ringen zwischen Leviten und aaronidischer Priesterschaft um priesterliche Befugnisse zeugen, an dessen Ende sich die Aaroniden als eigentliche Priesterschaft durchsetzen, der die levitischen Kulddiener untergeordnet sind. Die interessante Annahme, es müsse ein bis in jüngere Zeit reichendes Nebeneinander eines schon priesterlich bearbeiteten Pentateuch und noch für sich stehender NP-Texte gegeben haben, bedarf weiteren Nachfragens im Blick auf andere Themenkreise. Hinsichtlich der historischen Auswertung der literarkritischen Befunde übt S. Zurückhaltung, da die Geschichte der literarischen Auseinandersetzungen kaum ein sicheres Fundament für historische Schlussfolgerungen biete (407). Eine solche Auswertung zu versuchen ist sicherlich ein Schritt, der einen neuen Anlauf erfordert. In diesem Rahmen wäre etwa zu fragen, ob bzw. inwieweit die Datierung des UrDtn in die tempellose Exilszeit (402) und die Annahme, das dtr überarbeitete Dtn habe den Leviten ursprünglich umfassende priesterliche Befugnisse zuerkannt (Dtn 10,8f), die später immer weiter reduziert wurden, tatsächlich miteinander harmonisieren. Ferner wäre ergänzend zur These einer machtpolitischen Verdrängung der Leviten noch nach anderen Erklärungen zu fragen. Z.B. könnte hier die hohe Spezialisierung der Leviten in späten Texten wie Num 4,1–33 einen Ansatzpunkt bieten. Diese entspricht ja nicht nur einer allgemeinen Tendenz sich entfaltender Kulturen, sondern passt auch in eine Situation, in der das Kultpersonal anwächst oder/und die Zahl kultischer Handlungen abnimmt, sodass die knappere Zahl kultischer Verrichtungen mittels Spezialisierung auf verschiedene Sippen aufzuteilen ist, etwa um ihnen Anteile an kultischen Einnahmen zu sichern. Auslöser hierfür könnten z.B. Kultzentralisation oder/und Rückkehr traditionell

im Kult tätiger Familien aus dem Exil sein, wie auch immer man diese Prozesse im Einzelnen geschichtlich verorten mag. Daneben könnte eine intensivere Erforschung der mit Leviten, Priestern und ihrem Tun einhergehenden theologischen Konzepte zum weiteren Verständnis beitragen. Z.B. wäre noch genauer zu bedenken, ob der Gedanke der Auslösung der Erstgeborenen Israels durch die Leviten (Num 3; 8) tatsächlich als nicht levitenfreundlich zu qualifizieren ist (243). Es könnte also weiterführen, die Geschichte von Leviten und Aaroniden noch stärker als Ergebnis multipler Faktoren in den Blick zu nehmen. Dies allerdings wäre, wie gesagt, weiteren Studien vorbehalten. Insgesamt ist S.s Buch ein lesenswerter Beitrag, der zu weiterer Diskussion anregt.

Eichstätt

Joachim Eck

Johnson, Benjamin J.M.: *Reading David and Goliath in Greek and Hebrew. A Literary Approach.* – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XIV) 270 S. (Forschungen zum Alten Testament, II, 82), kt € 79,00 ISBN: 978–3–16–154046–2

Wer kennt sie nicht – die Geschichte von David und Goliath? Unzählige Male wurde sie dargestellt, in der Kunstgeschichte ebenso wie in Comics, und bereits eine Anspielung auf das Motiv von „Klein gegen Groß“ genügt, um sich die Geschichte ins Gedächtnis zu rufen. Aber gibt es die Geschichte überhaupt?

Der Vf. Benjamin J.M. Johnson, der dieser Geschichte im Rahmen seiner Doktorarbeit an der Univ. of Durham auf die Spur zu kommen versucht, konstatiert gleich zu Beginn seiner Arbeit, dass man im Grunde genommen von zwei Geschichten ausgehen muss: Die erste und ausführlichere Version findet sich in der BHS (1Sam 16–18), die zweite, kürzere Version in der LXX^B, die dem Codex Vaticanus folgt (1Kön 16–18) und sich von anderen LXX-Überlieferungssträngen, die nachträglich nach dem MT korrigiert wurden, maßgeblich unterscheidet. Da die griechische Version zwar kürzer, aber keineswegs „einfacher“ ist, lässt sich das Verhältnis zwischen den beiden Versionen nicht einfach als „Vorlage“ und „short story“ beschreiben. Ein kleines Beispiel soll diesen Umstand veranschaulichen: Ein Widerspruch in der Darstellung der Person Davids ist der Umstand, dass er einerseits als „Krieger“ (1Sam/1Kön 16,18: *איש מלחמה*, *ὁ ἀνὴρ πολεμιστής*) beschrieben wird, andererseits aber Probleme hat, Sauls Schwert zu halten, als er sich zum Kampf gegen Goliath rüstet (1Sam/1Kön 17,39). Die Frage, warum ein so offensichtlicher Widerspruch in der Charakterzeichnung des Protagonisten stehen geblieben ist, muss an dieser Stelle wohl gestellt werden (6f).

Unter der Voraussetzung, dass das Verhältnis zwischen den beiden uns zugänglichen Versionen nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann (9), macht es sich J. vorerst zur Aufgabe, den Text der LXX^B kapitelweise einer literarischen Analyse zu unterziehen (Kap. 2–4). Dabei wird der Text der LXX^B sowohl als Übersetzungstext („*qua translation*“) als auch als eigenständiges Produkt der griechischen Sprache („*qua text*“) ernst genommen (18). Dass der Text der LXX^B es um seiner selbst willen verdient, im Mittelpunkt einer Untersuchung zu stehen („*in its own right*“), wird von J. mehrfach betont. Im fünften Kap. der Arbeit werden die Ergebnisse der vorangegangenen literarischen Analyse mit der Version der BHS abgeglichen. Dabei wird die Bedeutung der hebräischen „Plus-Texte“ ausführlich erörtert. Punktuell und vorwiegend im Zusammenhang mit sprachlichen Problemen wird in diesem Kap. auch auf 4QSam Bezug genommen. Die auf diese Weise herausgearbeiteten Eigenheiten der griechischen Version betrachtet J. – der Speech-Act-Theorie folgend – als „communicative act that intended to communicate the Hebrew Scriptures into the linguistic, cultural and religious register of Hellenistic Judaism“ (18). Das sechste und letzte Kap. fasst die Ergebnisse der Arbeit noch einmal überblicksmäßig zusammen. Eine umfangreiche Bibliographie (229–251), ein Stellenregister zur Bibel und zu den zitierten Autoren der Antike (253–262) sowie ein Index der zeitgenössischen Autoren (263–270) runden das Buch ab.

Die Unterschiede zwischen der hebräischen und griechischen Version der „David und Goliath-Geschichte“ liegen – das wird von J. systematisch herausgearbeitet – weniger im Bereich der Übersetzungstechnik als im literarischen Konzept. Die Übersetzung folgt der Vorlage weitgehend Wort für Wort, wobei auch unidiomatische griechische Ausdrucksweisen und Wortstellungen in Kauf genommen werden. Dem entgegen gestaltet der Übersetzer seine eigene Geschichte, indem er bspw. durch den Einsatz verschiedener Vergangenheitsformen (v.a. Aorist, Imperfekt und historisches Präsens) verschiedene Handlungsstränge voneinander absetzt und dadurch die Dramatik der Erzählung erhöht. So wird im Text der LXX^B am Beginn des 17. Kap.s im Präsens beschrieben, wie das Heer der Philister und „Saul und die Männer Israels“ auf zwei gegenüberliegenden Bergen Stellung beziehen (1Sam/1Kön 17,1–3). Vor diesem Präsens-Hintergrund tritt dann der Riese Goliath im Aorist das Schlachtfeld (*ἐξῆλθεν ἀνὴρ δυνατός* [...] *Γολιάθ ὄνομα αὐτοῦ*) und das Spektakel kann beginnen (1Sam/1Kön 17,4ff). Die Gestaltung einer Kampfszene nach diesem Muster ist aus der klassischen griechischen Literatur gut bekannt, wofür J. ein analoges Beispiel bei Thukydides anführt (72f).

Auch lässt sich im Text von LXX^B nachvollziehen, dass der Übersetzer an der Personenzeichnung von David und Saul „gebastelt“ hat:

Während sich immer wieder Versuche finden, David in einem möglichst guten Licht erscheinen zu lassen (z. B. in 1Sam/1Kön 16,12, wo David beschrieben und vorgestellt wird: ἀγαθὸς ὁράσει κυρίῳ für ראי טוב oder οὗτος ἀγαθὸς ἔστιν für ראי טוב), wird mit offener und versteckter Kritik an Saul nicht gespart (z. B. lässt der Übersetzer in 1Sam 17,4b Goliath durch eine veränderte Größenangabe nicht mehr als eigentlichen Riesen, sondern nur noch als *sehr großen* Menschen erscheinen und macht ihn damit zum „logischen“ Gegner von Saul, der nach 1Sam 9,2 „einen Kopf größer als alles Volk“ war) (73–75). Gegenüber Saul, der offensichtlich seiner Rolle als König nicht mehr gewachsen ist, sticht Davids Weisheit und Eloquenz (1Sam/1Kön 16,18 ἀνὴρ συνετός für גבור, σοφὸς λόγῳ für נבון דבר) nun umso deutlicher hervor: So schleudert David, als sich Goliath über ihn, da er ihm nur mit einem Stock bewaffnet entgegentritt, empört („Bin ich denn ein Hund?“) in einem LXX^B-Zusatz frech entgegen: „Nein, schlimmer als ein Hund!“ (1Kön 17,43b: καὶ εἶπεν Δαυὶδ Οὐκί, ἀλλ’ ἡ χειρὸν κυνός.) Was mit einer semantisch nuancierenden Übersetzung begonnen hat, wird an dieser Stelle mit einem praktischen Beispiel für Davids Unverfrorenheit und Redegewandtheit anschaulich in Szene gesetzt (111f).

Das Ausspielen der beiden Charaktere wird erzähltechnisch noch mit einem anderen Mittel erzielt: Indem der Übersetzer im 17. Kap. die Verse 12–31 mit einem Einschub, in dem erzählt wird, wie der Schafhirte David seinen Brüdern Essen bringt, einfach auslässt, kommen im griechischen Text die ängstliche Reaktion Sauls auf die Erscheinung Goliaths (1Kön 17,11: [...] καὶ ἤκουσαν Σαουλ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ τὰ ῥήματα τοῦ ἀλλοφύλου ταῦτα καὶ ἐξέστησαν καὶ ἐφοβήθησαν σφοδρὰ) und die angriffs-lustige Rede Davids vor Saul (1Kön 17,34: Μὴ δὴ συμπεσέτω ἡ καρδία) in direkter Abfolge aufeinander zu stehen, was bewirkt, dass die beiden Figuren noch stärker miteinander kontrastieren.

Am Ende seiner Arbeit erstellt J. den Befund, dass es sich bei der Version des MT und des LXX^B-Textes hinsichtlich des Erzähltempos und der Erzählstruktur, des Genres und der Intertextualität um zwei voneinander substantiell unterschiedliche Texte handelt: LXX^B erzählt geraffter, geradliniger und (v. a. auf die Person Davids hin) fokussierter, während der Masoretentext mit all seinen Aus- und Abschwefungen seiner Erzählweise nach an ein Epos oder Volksmärchen denken lässt. Die Reichhaltigkeit der hebräischen Version bietet zudem viele Möglichkeiten für intertextuelle Bezüge, sodass diese Textvariante innerbiblisch um vieles besser vernetzt ist (225f).

J. hat als moderner Leser den Text der LXX^B vor dem Hintergrund des Masoretentextes *neu* gelesen, dabei zahlreiche Beobachtungen zur Intention des Übersetzers dokumentiert und die literarischen Aspekte beider Versionen herausgearbeitet. Die Vorgehensweise, beide Versionen in ihrer Eigenheit anzuerkennen und nebeneinander als gleichwertige und gleichberechtigte Varianten stehen zu lassen, ist in dem besprochenen Buch vorbildlich und richtungsweisend durchgeführt worden.

Wien

Christine Treu

Dangl, Oskar: *Das Buch Habakuk*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2014. 151 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament, 25/1), pb. € 19,95 ISBN: 978-3-460-07251-0

Unter den zwölf Schriften des Dodekapropheten stellt die nur drei Kap. umfassende Habakukschrift aufgrund ihrer schwierigen, z. T. schier unverständlichen hebräischen Textüberlieferung jeden Interpreten vor große Herausforderungen. Dies gilt v. a. dann, wenn die Textgrundlage entsprechend der Kommentarreihe *Neuer Stuttgarter Kommentar* die Einheitsübersetzung sein soll, ist diese doch in vielen Teilen ein künstlicher Mischtext. So steht eine diesbezügliche Interpretation vor der Aufgabe, einerseits den Text der Einheitsübersetzung und sein Zustandekommen zu erklären, zum anderen gleichzeitig den masoretischen Text und die wohl überwiegend bereits als Interpretationen zu betrachtenden alten Übersetzungen einer hebräischen Vorlage (v. a. LXX und Peshitta) nicht aus dem Blick zu verlieren. Dass dies noch dazu einem breiteren Adressatenkreis gegenüber geschehen soll, bei dem wenig oder keine Kenntnisse der biblischen Sprachen vorausgesetzt werden können, ist eine weitere Herausforderung. Um es gleich vorweg zu sagen, stellt sich der von Oskar Dangl vorgelegte Kommentar diesem ambitionierten Unternehmen in vorbildlicher, bisweilen durchaus bewundernswerter Weise.

Der Aufbau entspricht zunächst der in Kommentaren üblichen Vorgehensweise. Der Kommentar beginnt mit einer Grobgliederung der Habakukschrift. Dabei werden die beiden in der Forschung vertretenen Alternativen – Gliederung in zwei Teile (v. a. aufgrund der Überschrif-

ten in Hab 1,1 und 3,1) bzw. in drei Teile (Hab 1,1–2,4; die sog. Wehrufe in Hab 2,5[6]–20 und der Habakukpsalm in Hab 3) – vorgestellt und für beide Auffassungen Beobachtungen angeführt, ohne dabei den Leser letztlich auf eine Entscheidung festzulegen (10ff). Ähnlich geht D. hinsichtlich der Datierung der Schrift bzw. der Identifikation und der Zeitumstände des Propheten vor. Auch hier werden verschiedene Möglichkeiten erwogen, die von einer zeitlichen Ansetzung um 650, 630 oder der traditionellen Datierung um das Jahr 605 v. Chr. (Schlacht bei Karkemisch) reichen (18ff). Gerade letztere wird als historischer Anhaltspunkt des Aufstieges Babylons zur bestimmenden Macht im Vorderen Orient gesehen. Hinsichtlich der Form und Gattung zitiert D. die gängige These, wonach es sich hier um einen Dialog zwischen JHWH und dem Propheten handle, die allerdings auch manchen Widerspruch hervorgerufen hat, hängt sie doch, wie D. in seiner Einzelauslegung deutlich machen kann, von einer Reihe von (Vor-)Entscheidungen ab (20.64). Der Bezug zu den beiden „Nachbarn“ Nahum und Zefanja wird nur kurz gestreift. Literarkritischen Scheidungen innerhalb der Habakukschrift scheint D. aufgrund des diesbezüglich großen Dissenses in neueren Entwürfen eher skeptisch gegenüberzu-stehen. Allenfalls Hab 1,2–4.13–17 und Hab 3 könnten die Annahme der Einheitlichkeit der Schrift in Frage stellen (18).

Insgesamt weckt die durchaus informative Einführung, die in angenehm knapper Form die Problemstellungen der Schrift nach Meinung des Rez. überzeugend veranschaulicht, dennoch den Eindruck, dass der Vf. sich letztlich nicht wirklich festlegen möchte und seinen Kommentar eher als eine Art Überblick zu gängigen Forschungsmeinungen versteht. Auf S. 24 allerdings äußert er sich verbindlicher, insofern er für „die innere Kohärenz der Komposition des Gesamtbuches“ folgenden Leitfaden gibt: „Aus lebensbedrohender Gewalt rettet den Gerechten allein sein Glaube im Sinne des Vertrauens auf Jahwes Lebenszusage einerseits und im Sinne des Gewaltverzichts andererseits“. Dazu ermächtigt ihn ein „stark gewalthaltige[s] Gottesbild“, insofern „Jahwe allein [...] das Subjekt der Rettung und Vernichtung, in seiner ungeheuren, alle noch so gewaltigen Systeme der Menschheit in den Schatten stellenden Mächtigkeit“ ist. Letzteres wird paradigmatisch anhand des Aufstieges Babylons veranschaulicht, das dennoch nichts gegen JHWHs Macht auszurichten vermag.

Die Einzelauslegung ist gründlich und sucht den Text der EÜ zu erklären und zu interpretieren, ohne dabei, wie gesagt, den masoretischen Text aus den Augen zu verlieren. Es stellt sich natürlich die Frage, ob jemand, der nicht in der Lage ist, den hebräischen Text heranzuziehen, von dessen nur recht knappen wörtlichen Übersetzungen einen wirklichen Gewinn hat. In jedem Fall zeigt sich nicht zuletzt durch die Vielfalt der zitierten Auslegungsvorschläge, welches Interpretationspotential im Text liegt (sehr schön zu sehen ist dies z. B. an der unterschiedlichen Deutung der in Hab 3,6 durch das Kommen JHWHs erschütterten Berge und Hügel, 124), sodass sich mit Recht die Frage stellt, ob die Möglichkeit zu verschiedenen Interpretationen nicht bisweilen aufgrund einer bewussten Aussageoffenheit des Textes selbst beabsichtigt ist. Insofern ist die meist nur dezente Positionierung des Vf.s durchaus nachvollziehbar. Unterbrochen wird die Kommentierung durch drei Exkurse („Gewalt“, 33f; „Prophetisches Glaubensverständnis“, 80f und „Dunkle Gottesbilder“, 122f), die ebenfalls kurz aber inhaltsreich dem Leser wichtiges Hintergrundwissen zu den genannten Problemkomplexen vermitteln. Sie zeigen, dass D. durchgängig bemüht ist, den Text, soweit dies möglich ist, auf aktuelle Probleme zu beziehen und somit die theologische Relevanz dieser oft übersehenen Schrift des AT herauszustellen.

Der Kommentar bietet an seinem Ende einige Abschnitte zur Wirkungsgeschichte. Dabei wird die Version der LXX mit Recht als Interpretation des hebräischen Textes aufgefasst, den sie bisweilen offenbar überhaupt nicht verstanden hat. Dies wird anhand einiger sehr anschaulicher Beispiele gezeigt (z. B. Hab 3,2, wo LXX anstelle MT „inmitten zweier Jahre“ „inmitten zweier Tiere“ liest, was möglicherweise das geläufige Weihnachtsmotiv „zwischen Ochs und Esel“ angeregt hat, 131). Ausführlich wird außerdem die Rezeption des für die paulinische Rechtfertigungslehre so wichtigen Verses Hab 2,4 in Röm 1,17 und Gal 3,11 behandelt. Dabei werden Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Unterschiede zwischen dem ursprünglichen Sinn der Habakukstelle und seiner Bedeutung bei Paulus benannt (137), etwa, dass es bei Habakuk „nicht um die bei Paulus zentrale Problematik der Rechtfertigung des Sünders, sondern um das (Über-)Leben des Gerechten in einer geschichtlich gefährlichen Situation (Chaldäer-gefahr)“ geht. Es fehlt ebenfalls nicht die Rezeption der Habakuk-schrift in kirchlich-liturgischer Tradition (141f) sowie ihre Aktualität als umfassende Kritik an Gewalt in ihren vielfältigen Formen (146).

D. legt mit seiner Interpretation der Habakuksschrift eine kompakte und sehr informative Kommentierung vor, die jedem ein Gewinn sein wird, der sich in Kürze mit dieser Schrift auseinandersetzen will. Eines der wenigen offengebliebenen Desiderate wäre eine stärkere Berücksichtigung der kontextuellen und möglicherweise redaktionsgeschichtlichen Einbindung der Schrift ins Dodekapropheton. Immerhin handelt es sich hier – trotz des Einwandes von Perlitt (17) – um eine wichtige Frage, die die Zwölfprophetenforschung der letzten 20 Jahre bestimmte (vgl. z.B. Nogalski, Wöhrle). Dass etwa bei der Interpretation von Hab 3,19b die auffällige Entsprechung zum Hymnenfragment in Am 4,13b, das noch dazu auch in Mi 1,3b eine Rolle spielt, nicht wahrgenommen, geschweige denn ein diesbezüglicher Interpretationsversuch vorgenommen wird, ist nach Meinung des Rez.en eine vertane Chance, um die Habakuksschrift als Teil des entstehenden Dodekapropheton besser zu verstehen.

Eichstätt

Burkard M. Zapff

Kartje, John: Wisdom Epistemology in the Psalter. A Study of Psalms 1, 73, 90, and 107. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. 215 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 472), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–035053–1

Während in der Psalmenforschung der Fokus in Bezug auf weisheitliche Elemente im Psalter darauf liegt, zu erheben, welche Psalmen zu den sog. Weisheitspsalmen zählen und wie diese Gattung zu charakterisieren ist, stellt die erkenntnistheoretische Erforschung weisheitlicher Motive im Psalter ein Forschungsdesiderat dar. Daher liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Diss., in der aus der epistemologischen Philosophie abgeleitete Methodologien auf biblische Texte angewandt werden, in der vergleichenden Analyse der Epistemologien von Ps 1, 73, 90 und 107. Ein weiteres Ziel der Studie ist die Darstellung der erkenntnistheoretischen Implikationen des jeweiligen Psalms und der in ihm repräsentierten Weltsicht im Rahmen der kanonisch gewordenen Gestalt des Psalters. Die Auswahl der Psalmen erfolgt nach dem Inhalt, also dem Vorhandensein weisheitlicher Motive, sowie nach der Stellung im Kanon, zumal die vier ausgewählten Psalmen jeweils eines der insgesamt fünf Teilbücher des Psalters eröffnen.

In Kap. I werden jene Begriffe aus der Epistemologie erläutert, welche die Grundlagen für die Entwicklung des Analyseverfahrens bilden sowie für die Erhebung erkenntnistheoretischer Merkmale in den biblischen Texten relevant sind. Dieser theoretische Bezugsrahmen wird entlang der Begriffe „Fundamentismus“, „Kohärenz“, „Wissenssoziologie“ und den Unterkategorien „sozialer Bestand von Wissen“, „Externalisierung“, „Objektivierung“ und „Internalisierung“ entwickelt. Im Rahmen der Wissenssoziologie folgt der Vf. den Ausführungen P. Bergers und T. Luckmanns.

Das Kap. schließt mit Erläuterungen zur Frage, wie eine Gesellschaft ihre Weltsicht konstruiert. In biblischer Lyrik geschieht dies meist durch Metaphern. Metaphern können auch ein Fenster in die Weltsicht jener Gesellschaft, aus der sie stammen, sein. Innerhalb der Vielzahl an Metapherntheorien hält der Vf. die kognitive Metapherntheorie am geeignetsten für die Erforschung einer bestimmten Weltsicht. Metaphorische Ausdrücke werden dabei als sprachliche Phänomene betrachtet, die ein System bilden, das auf zugrunde liegende Denkkonzepte, sog. konzeptuelle Metaphern, schließen lässt. Aus diesen konzeptuellen Metaphern können Konturen der dahinterstehenden Weltsicht, die sie repräsentieren, abgeleitet werden.

Aus der Verbindung von Wissenssoziologie und konzeptueller Metapherntheorie entwickelt der Vf. sodann sein diagnostisches Analyseverfahren anhand der drei folgenden Hauptfragen und mehreren Teilfragen: 1) Satzinhalt: Welche Aussagen, Behauptungen und Thesen enthält der Text? 2) Bilden diese Aussagen echte/authentische Erkenntnis ab, d.h. sind sie wahr, und in welcher Relation stehen diese Aussagen zur sozial konstruierten Weltsicht, die im Text repräsentiert ist? 3) Weltsicht: Von welcher Art und Weise ist die sozial konstruierte Welt, die im Text repräsentiert wird? Welche konzeptuell strukturierenden Metaphern sind eruierbar? Nach der Anwendung dieses Verfahrens auf den in der Exegese in Bezug auf Erkenntnistheorie bereits ausführlich behandelten und darum gewählten Text Spr 1–9 als Fallbeispiel und der Vorbereitung der Lesenden auf die Psalmanalyse (Kap. II) sowie nach dem Überblick über die ältere und aktuelle Forschungsdebatte hinsichtlich weisheitlicher Elemente in den Psalmen (Kap. III) erfolgen in den Kap. IV–VII die Psalmanalysen. Am Beginn stehen jeweils der MT, eine engl. Übersetzung, die Klärung von textkritischen, semantisch-syntaktischen und literarkritischen Fragestellungen sowie eine Gliederung des Psalms. Anschließend beginnt das eigentliche Analyseverfahren, indem weisheitliche Motive identifiziert, konzeptuelle Metaphern extrapoliert und die dahinterstehende Weltsicht eruiert werden. Die soziale Erkenntnistheorie des Psalms und das Begründungsschema dahinter werden dabei dargestellt.

In Ps 1 sind laut K. die nur leicht ausgeprägte konzeptuelle Metapher „Das Leben ist eine Reise/ein Weg“ sowie die stärker entfaltete Metapher „Menschen sind Pflanzen“ vorhanden. Das statische und starre Weltbild, das laut K. hinter Ps 1 steht, besagt, dass jene, denen es gut geht, die Gerechten sein müssen, und jene, die versagen, die Frevler. Die epistemologische Bedeutung der Stellung von

Ps 1 im Kanon ist daher folgende: Da Ps 1 das Tor zum Psalter bildet, könnten alle darauffolgenden Psalmen mit der Frage gelesen werden, ob die darin repräsentierte Weltsicht auch stimmt bzw. welche Herausforderungen diese aufwirft. In der Analyse von Ps 73 steht neben der konzeptuellen Metapher „Das Leben ist eine Reise/ein Weg“ der Vers 17 als *crux interpretum* und Wendepunkt des Textes (Gotteserfahrung) im Mittelpunkt der Exegese. In Ps 90 erörtert der Vf. die grundlegende konzeptuelle Metapher „Eine Lebensspanne ist ein Tag“, d.h. die gesamte Lebenszeit eines Menschen bildet sich an einem Tag ab, sowie die zwei sekundären Metaphern „Zeit bewegt sich“ und „Menschen sind Pflanzen“. Auch in Ps 107 wird, wie bereits aus Ps 1 und 73 bekannt, die Metapher „Das Leben ist ein Weg/eine Reise“ erörtert, wobei diese in V4–9 und V23–32 deutlich ausgeprägt ist, in V10–16 sowie V17–22 aber weniger klar hervortritt. In der Weltsicht von Ps 107 bildet sich eine Bewegung ab, die den gesamten Psalter durchzieht: Notsituation – Hilfschrei – göttliche Errettung – Antwort des Menschen in Form des Lobpreises.

Im Schlusskap. wird im Rahmen des erkenntnistheoretischen Vergleichs der vier Psalmen die aus den Analysen erhobene Progression im Weltbild und in der Erkenntnis nochmals auf den Punkt gebracht: So kommt es in Ps 73 gegenüber Ps 1 zu einer erkenntnistheoretischen Steigerung: Der Psalmist nimmt wahr, dass Frevler manchmal erfolgreich sind und sich im materiellen Reichtum suhlen, was jenen, die reinen Herzens sind, Kummer verursacht. Erleichterung aus dieser Situation erfährt der Psalmist durch die Gnade Gottes (V17). Die hinter Ps 90 stehende Weltsicht ist resignativ: Jede Person, egal ob gerecht oder böse, muss Not erleiden, das Leben ist trotz kurzzeitiger Freuden mühsam und geht schnell zu Ende. Erleichterung daraus erfährt das lyrische Wir durch den Hilferuf an JHWH mit der Bitte, die Tage zählen bzw. ordnen zu lernen, um ein Herz von Weisheit zu erlangen (V12), wodurch das lyrische Wir über die Grenze der im Psalm repräsentierten Weltsicht hinaustritt: Nur JHWH kann eine neue Art von Erkenntnis bringen, die innerhalb der im Psalm selbst vertretenen Weltsicht nicht errungen werden kann. Ps 107 zeigt auf, dass Leid jeden treffen kann, wenn man jedoch als unschuldig Leidender zu Gott schreit, dann rettet Gott. Die soziale Epistemologie von Ps 107, der zwischen moralisch schuldig und unschuldig Leidenden differenziert, lautet daher: JHWH hilft jenen, die zu ihm um Hilfe schreien. Während Erkenntnis in Ps 90 nur von Gott kommt, lernt der am Ende von Ps 107 erwähnte weise Mensch die Lektionen aus den Charakteren und Situationen des Psalms selbst. Für die Epistemologie der vier Psalmen gilt somit: Erkenntnis kann nur durch aufmerksames Hinhören der Zuhörerschaft errungen werden, der Lernfortschritt liegt in der Verantwortung eines jeden einzelnen. Erkenntnisgewinn kann erzielt werden, wenn JHWH bewusst gesucht und angesprochen wird.

Die Studie zeichnet sich im Besonderen dadurch aus, dass komplexe Begrifflichkeiten aus der Theorie anhand von Beispielen anschaulich und nachvollziehbar erklärt werden. Durch den ansprechenden Schreibstil, durch Hinführungen, Überleitungen und kurze Zusammenfassungen sowie die Textanalyse, die sich auf die wesentlichen Aspekte beschränkt, werden die Lesenden mit auf einen Weg genommen, der durch die ausgewählten Psalmen hindurch den Psalter durchschreitet und zu mehr Einsicht in die Texte, die metaphorische Sprache und die Weltsicht, die dahinter steht, führt. Dabei werden die konzeptuellen Metaphern detailliert und gut nachvollziehbar ausgelegt. Die Metaphernanalyse erweist sich zudem methodisch als äußerst interessant, da diese als umgekehrte Analyse funktioniert, insofern als aus dem fassbaren Sprachmaterial der Psalmen konzeptuelle Metaphern und nicht die linguistischen Metaphern, wie sonst üblich, in ihren Bildbereichen erschlossen werden.

Kritisch kann angemerkt werden, dass die Analyse von Spr 1–9 nicht am Textkorpus selbst, sondern entlang der Sekundärliteratur erfolgt (Kap. II). Das Kap. ist zwar interessant und inhaltsreich gestaltet, als Testfall für die nachfolgende Analyse jedoch wenig hilfreich, da sie nicht am biblischen Text, sondern an den Kommentaren vollzogen wird. Die Ergebnisse aus der Analyse von Spr 1–9 werden zudem leider am Schluss der Arbeit nicht mehr aufgenommen.

Eine methodische Operationalisierung der theoretischen und methodologischen Grundlagen, also Hinweise darauf, welche Textelemente wie und warum bei der Analyse konkret ins Visier genommen wurden, fehlt, die epistemologische Texterarbeitung selbst dagegen ist klar und nachvollziehbar gestaltet.

Weiterhin überrascht, dass die Textanalyse angesichts der Komplexität der aus Philosophie, Wissenssoziologie und Kognitionswissenschaft stammenden Begrifflichkeit relativ kurz ausfällt und die Kategorien wie Objektivierung, Internalisierung etc. nur mehr vereinzelt vorkommen. Teilweise sind jene Inhalte, die unter der Aussageabsicht des Psalms angeführt werden, mit jenen, die unter dem Stichwort „Epistemologie des Psalms“ genannt werden, identisch, wodurch die Frage nach der Differenzierung der Begrifflichkeiten aufkommt. Bei der Auslegung zu Ps 1 fällt auf, dass die in der Exegese oft erwähnte Pädagogik des Psalms, welche durch die Zwei-Wege-Antithetik eine bewusste Entscheidung der Lesenden für den Weg mit der Tora JHWHs herausfordert, mit keinem Wort erwähnt wird – ein Faktum, das wesentlichen Einfluss auf die Ausrichtung der Auslegung von Ps 1 hat.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen kann festgehalten werden, dass die Arbeit durch die Anwendung der kognitiven Metapherntheorie auf ausgewählte Psalmen einen essentiellen Beitrag zur Metaphernanalyse in biblischen Texten leistet. Sie ist des Weiteren ein wichtiger Beitrag im Diskurs um weisheitliche und erkenntnistheoretische Elemente in den Psalmen und sticht dabei durch ihren theoretischen Rahmen, die methodische Vorgehensweise und die Herausarbeitung der psalmübergreifenden Dynamik des Erkennens hervor. Die Studie stellt insgesamt einen gelungenen Versuch dar, Analysekatégorien aus aktuellen Wissenschaftsdisziplinen auf biblische Texte anzuwenden und den daraus gewonnenen Mehrwert und die Erkenntnisleistung anschaulich darzustellen.

LinZ

Sigrid Eder

Exegese / Neues Testament

Bieberstein, Sabine: *Jesus und die Evangelien*. – Zürich: Theologischer Verlag 2015. 385 S. (Studiengang Theologie II, 1. Neues Testament, 1), kt € 32,00 ISBN: 978-3-290-20103-6

Die seit 2009 erscheinende Buchreihe *Studiengang Theologie* ist aus einem berufsbegleitenden, mehrjährigen gleichnamigen „Studiengang Theologie“ hervorgegangen, der von einem interdiözesanen Zusammenschluss der katholischen Bistümer der Deutschschweiz verantwortet wird. Der Studiengang besteht aus insgesamt 16 Modulen und kann als Fernstudium und/oder in Abendkursen absolviert werden. Die zugehörige Buchreihe ist auf 12 Bände ausgelegt, die den traditionellen Fächerkanon der katholischen Universitätstheologie abdecken; die Fächer AT, NT und Dogmatik sind auf mehrere Teilbände aufgeteilt. Auffällig am Seitenlayout ist der breite Leerrand (ein Drittel der gesamten Seitenbreite), der für viele eigene Notizen geeignet ist, allerdings auch den Seitenumfang enorm erhöht. Das anvisierte Zielpublikum ist breit gestreut: Man richtet sich an „Studierende der Theologie“, interessierte Laien, aber auch an bereits ausgebildete Theologen und Pädagogen, „die sich nach Jahren in der Praxis ein fachliches Update wünschen“ (5f).

Von Sabine Bieberstein, Prof.in für NT und Biblische Didaktik an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt und ebenso seit vielen Jahren Dozentin für besagten „Studiengang Theologie“ sowie gleichzeitig Redaktionsmitglied der gesamten Buchreihe, ist erst 2012 der Band *Paulus und die Anfänge der Kirche* erschienen; nun liegt auch der in konzeptioneller Ordnung erste ntl. Band *Jesus und die Evangelien* vor.

Der Band besteht aus sieben Kap.n: zwei Rand- und fünf Kernkap.n. Das erste, recht kurze Kap. (15–37) führt aus, dass die Evangelien keine „objektiven“ oder „neutralen“ Berichte sind, sondern „kerygmatische Schriften“, und man erfährt einleitende Informationen zur Zweiquellentheorie sowie der Eigencharakteristik des Johannesevangeliums. Die fünf Kernkap. (39–322) stellen die vier kanonischen Evangelien sowie die „Spruchquelle“ Q vor (in mutmaßlich chronologischer Abfolge Mk – Q – Mt – Lk – Joh). Die Kap. zu den Evangelien sind dabei immer mit demselben schematischen Aufbau in jeweils vier Unterkap.n strukturiert: Die umfangreichsten davon sind jeweils die ersten zum „Aufbau“ der jeweiligen biblischen Bücher; sie legen ihren Schwerpunkt auf die jeweiligen Anfangs- und Schlussperikopen, da diese besonders aufschlussreich für deren Aussageabsichten insgesamt seien; die breiten Mittelteile der Evangelien werden eher kursorisch überschlagen. Die zweiten Unterkap. behandeln jeweils ein ausgewähltes Thema, das nach Meinung der Vf.in für die Evangelien besonders prägnant ist: bei Mk den Begriff des „Evangeliums“ als literarische Gattung im Abgleich mit römischen Kaiserviten, bei Mt die enge Verbindung mit dem AT, bei Lk die Weiterführung des erzählerischen Verlaufs in der Apg und bei Joh die Traditionsgeschichte. Die jeweils dritten Unterkap. gehen den „klassischen“ Einleitungsfragen nach. Die vierten Unterkap. fassen schließlich einige zentrale Themen und Motive der Evangelien zusammen: bei Mk bspw. das Jüngerunverständnis und die Jesusgeschichte als Anti-Evangelium vor dem Hintergrund des Aufstiegs der Flavii; bei Mt das sich verändernde Verhältnis zum Judentum, die Charakterisierung Jesu als Messias auch für die „Völker“ sowie als Lehrer und Ausleger der Tora; bei Lk der Fokus auf die Armen des Landes, Jesus als Geisterfüller und seine Zuwendung zu Sündern und Verlorenen; bei Joh die selbstständigere Christologie im Gegensatz zur Reich Gottes-Verkündigung bei den Synoptikern sowie einige mehr.

Während diese Kap. ganz ohne Mutmaßungen zum „historischen Jesus“ auskommen, beschäftigt sich erst das letzte, wiederum eher kurze Kap. – lapidar mit „Jesus“ betitelt –, mit Fragen zur Historizität der Jesusüberlieferungen (323–362). B. orientiert sich an der Kriteriologie nach G. Theißen / D. Winter sowie G. Theißen / A. Merz, schließt für das Thema auch Kurzinformationen zu einigen „apokryphen“ Evangelien, nichtchristlichen antiken Zeugnissen zu Jesus sowie der Zeitgeschichte ein und lässt ihre Ausführungen schließlich in einer kurzen Zusammenfassung der Botschaft und des Wirkens des (mutmaßlichen) historischen Jesus enden.

An die 90 kurze, im Druckbild vom Haupttext abgehobene „Exkurse“ bieten zwischen durch Zusatzinformationen zu Gliederungsalternativen, zur LXX, zur Zeitgeschichte, zu traditions geschichtlichen oder atl. Hintergründen von unterschiedlichen evangelischen Motiven und ihrer Semantik, zu außerbiblischen paganen Paralleltexten, zur Forschungsgeschichte und vielem mehr.

Angesichts hochdifferenzierter Forschungslagen zu fast allen Teilgebieten der ntl. Wissenschaft ist ein Einführungsbuch zu *Jesus und den Evangelien*, das fachkompetent sein will, aber als Publikum auch (jedoch nicht nur) Laien erreichen soll, ein anspruchsvoller Balanceakt zwischen sachlicher Seriosität und Berücksichtigung der Anwendungspragmatik. Didaktische Reduktion ist die grundlegende Herausforderung. Der vorliegende Band steht daher nicht im Vergleich mit Einleitungen zum Neuen Testament von z. B. I. Broer / H.-U. Weidemann, U. Schnelle oder P. Pokorný / U. Heckel, sondern eher mit St. ALKIER: *Neues Testament* (UTB basics) oder der *Grundinformation Neues Testament*, hg. v. K.-W. NIEBUHR. Doch auch verglichen mit diesen letztgenannten (einbändigen) Büchern, die ebenfalls einen fachlich kompetenten, aber gleichzeitig elementarisierten Zugang anstreben, reduziert B. noch stärker und verzichtet noch konsequenter auf den Verweis auf Forschungsdiskurse. Der Sprachstil ist niedrigschwellig und verzichtet weitestgehend auf Fachsprache, wirkt streckenweise allerdings bereits etwas verbos. Die zur Weiterarbeit empfohlenen Titel sind einschlägige Hefte der Reihe *Bibel und Kirche*, Artikel aus dem *Kompodium Feministische Bibelauslegung* und aus *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*, meist allgemeinverständliche bzw. praxisorientierte Bibelkommentare, zudem einige weitere, in der Regel kürzere Literatur. Die Bände des *Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament*, des *Katholischen Erwachsenen-Katechismus* oder des *Handbuchs zum Neuen Testament*, doch selbst kürzerer Reihen wie der *Theologische Handkommentar zum Neuen Testament*, der *Ökumenische Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament* oder der *Stuttgarter Kleine Kommentar* finden teils (nicht häufig) in Fußnoten Beachtung, doch sind sie nicht in die Listen „Zum Weiterlesen“ aufgenommen.

Auf inhaltlicher Ebene hat sich B. zur Umsetzung der didaktischen Reduktion meist für die Präsentation konservativer Positionen entschieden, auch wenn diese im Forschungsdiskurs längst in Frage stehen: So streift sie zwar bspw. Literatur, die die Existenz von Q als einheitliche Quelle anzweifelt (allerdings nur W. KAHL: *Vom Ende der Zweiquellentheorie*, und auch dies nur in Fußnoten und ohne dass Kahls Argumente transparent werden würden; M. D. Goulder, M. Goodacre, M. Hengel fehlen); dennoch wird Q unangefochten als „Quelle“ behandelt. Die Kriterien zur Rekonstruktion des „historischen Jesus“ werden (trotz kurzer Einschränkung, 323) vermittelt, als gäbe es den *prinzipiellen* Diskurs um dessen Rekonstruierbarkeit und die *prinzipielle* Kriterienkritik dazu nicht (*Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, hg. v. Chr. KEITH / A. LE DONNE, 2012, auch J. DUNN: *Jesus Remembered*, 2005, u. a. fehlen). Das Verständnis von Geschichtsschreibung als Erinnerungsprozess und dessen hermeneutische Konsequenzen (M. Halbwachs; J. und A. Assmann; jetzt zahlreiche Neutestamentler) werden nicht aufgenommen. Überhaupt basieren B.s Darstellungen dominant auf Positionen der deutschsprachigen Exegese; im Gesamtliteraturverzeichnis (365–374) sind nur zwei englischsprachige Titel aufgenommen, der eine davon ist Robinson / Hoffmann / Kloppenborgs *Critical Edition of Q*, der andere ein Aufsatz des Finnen M. Myllykoski, ebenfalls zu Q. Reduziert (teils sporadisch in den Exkursen angeschnitten) bleiben auch hermeneutische Fragestellungen, die doch gerade in der praktischen Anwendung unhintergehbare Tragweite haben, wie z. B. die Themenkomplexe „Historiographie“ und „Kerygma“ (das Wort wird genutzt, 18), „historischer Jesus“ und „Glaube“ oder „Kanon und Kirche“. Ein grundständiges Kap. zur Bibelhermeneutik wäre hier sicherlich hilfreich.

Auf methodischer Ebene gilt die Hauptbeobachtung dem Umstand, dass das Buch, obschon es als *Studienbuch* (auch zum Selbststudium) konzipiert ist, nicht kompetenzorientiert angelegt ist. Nur zwei Beispiele: Das Nebeneinander von Aussagen „präsentischer“ und „futurescher“ Eschatologie bei Joh wird lapidar als „Inkohärenz“ im Text und damit als Kriterium für Redaktionsarbeit am Evangelium gedeutet (296f), statt den Leser selbst anzuleiten, einschlägige Joh Texte zu vergleichen, und so – sowie in informierter Auseinandersetzung mit Positionen aus der Literatur – zu eigenverantworteten Schlüssen zu gelangen. Ebenso werden die Kriterien zur historischen Jesusforschung nur kurz erläutert (324ff). Als Leser wird man jedoch nicht angeregt, unterschiedliche, ggf. gegenläufige Anwendungen dieser Kriterien aus der Exegese miteinander zu vergleichen, geschweige denn die Kriterien selbstständig auf Beispieltex te aus der Bibel anzuwenden. Dies wäre z. B. auch in Bezug auf EvThom gewinnbringend, wo man

wiederm *informiert* wird, dass dieses Werk nach Meinung der Vf.in „keine grundlegend neuen oder umstürzenden Einsichten zu unserem Bild des historischen Jesus“ liefert (328), nicht aber, wie sie zu dieser Einsicht kommt.

So hinterlässt der Band beim Rez.en einen gespaltenen Eindruck: Die starke Gewichtung der Evangelienanfänge und -schlüsse in 2.1; 4.1; 5.1; 6.1 mag mancher Leser zwar als unausgewogen empfinden, doch sind diese Abschnitte sowie die zu den „zentralen Themen“ der Evangelien (also 2.4; 4.4; 5.4; 6.4) theologisch inspirierend und gewinnbringend dargestellt und nach Meinung des Rez.en die besten des Buches. Das Angebot „fundierte[r] Informationen auf dem Stand der aktuellen Fachdiskussion“, des „fachliche[n] Update[s]“ auch für erfahrene Berufstheologen sowie Erleichterung „des Selbststudiums wie [der] Vorbereitung auf Prüfungen im theologischen Grundstudium“ (6) löst der Band nach Meinung des Rez.en jedoch nicht ein. Hierfür müsste er interaktiver und kompetenzorientierter angelegt sein, die präsentierten Positionen müssten diskursiver dargestellt werden und schlicht aktueller sein.

Mainz

Eckart David Schmidt

Klaiber, Walter: Das Matthäusevangelium. Teilband 1: Mt 1,1–16,20. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 333 S. (Die Botschaft des Neuen Testaments), kt € 19,99 ISBN: 978-3-7887-2894-6

Walter Klaiber, Bischof i. R. der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland, langjähriger Vorsitzender der Deutschen Bibelgesellschaft und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, hat einen Matthäuskommentar verfasst, nachdem er zuvor schon Auslegungen des Markusevangeliums und verschiedener Paulusbriefe (Röm; Gal; 1/2 Kor) vorgelegt hatte. Der Kommentar ist in zwei Bänden in der Reihe *Die Botschaft des Neuen Testaments* erschienen, die vom Vf. selbst herausgegeben wird. Gegenstand dieser Besprechung ist der erste Band.

In seinem Kommentar legt K. auf der Basis exegetischer Fachdiskussionen den Text des Matthäusevangeliums für einen theologisch interessierten Kreis von Leser/innen aus, die keinerlei Vorkenntnisse mitbringen müssen. Auf Fußnoten und Anmerkungen wird vollständig verzichtet; nur gelegentlich kommt es zur Auseinandersetzung mit einzelnen Forschungspositionen, wobei die Auswahl der rezipierten Beiträge etwas zufällig wirkt. Am Ende des Werkes finden sich Verweise auf die derzeit gängigen Matthäuskommentare. Der Text ist wunderbar verständlich und kommt ohne griechische Schrift, schwer zugängliche theologische Fachtermini und jeglichen verschraubten Satzbau aus.

Das Buch arbeitet mit vier unterschiedlichen Schriftauszeichnungen. Der biblische Text in einer eigenen, sorgfältigen und sprachlich gegliederten Übersetzung des Vf.s wird in Fettdruck geboten. Die Kommentierung steht in Normalschrift. Hintergrundinformationen zur historischen Kontextualisierung, zu abweichenden Forschungsmeinungen oder Bezüge auf Intertexte finden sich in Petit-Schrift. Die Auslegung jeder Textstelle wird durch eine theologische Auswertung mit einer vorsichtigen Aktualisierung abgeschlossen, die grau hinterlegt ist.

K. hält sich bei seiner Auslegung sehr eng an den matthäischen Text und arbeitet diesen Vers für Vers durch. Die Einleitung von etwas mehr als vier Seiten bietet kaum zusammenfassende Informationen, es werden lediglich einige Hinweise zum Verfasser des Evangeliums, seinen Quellen und zur Entstehungszeit („um 80 n. Chr.“) gegeben. Einerseits wünscht man sich als Leser hier schon eine rasch zugängliche Gesamt-sicht des Matthäusevangeliums mit Hinweisen zum Entstehungsmilieu und zentralen theologischen Themen des Textes, andererseits entzieht sich der matthäische Text ja häufig genug einer solchen klaren Einordnung, sodass die Entscheidung K.s, die strittigen Fragen zunächst unmittelbar an den Texten zu diskutieren, eine kluge Entscheidung ist. Am Ende des zweiten Bandes (295–316) wird K. dann eine Zusammen-schau der wichtigsten theologischen Themen mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der Christologie bieten. In der Auslegung der Texte wird deutlich, dass K. Matthäus und seine Gemeinde noch innerhalb eines jüdischen Milieus sieht, das in Konkurrenz zur dominierenden pharisäischen geprägten Richtung des Judentums nach 70 steht und mit dessen Führungselite gebrochen hat.

K. gliedert den Hauptteil des Matthäusevangeliums (4,17–25,46) anhand der großen Reden in fünf Hauptteile (4,17–9,34; 9,35–11,30; 12,1–16,20; 16,21–20,34; 21,1–25,46), dazu kommen eine „Hinführung“ (1,1–4,16) und die „Vollendung“ (26–28). Das Gliederungsmodell anhand der Reden hat bekanntermaßen eine Reihe von Schwächen, die hier aber nicht weiter diskutiert werden müssen.

Die Auslegung jedes Abschnittes beginnt mit kurzen, seriösen Beobachtungen zur Quellenkritik. K. arbeitet auf der Grundlage der Zwei-Quellen-Theorie. Dann folgt eine Auslegung des Textes, der versweise durchgegangen wird. Knappe Hinweise zur Landeskunde, zur Sozial- und Kulturgeschichte werden angeführt, sofern sie zum Verstehen des Textes etwas beitragen. Auch der Entstehungskontext des Matthäusevangeliums kommt dann zur Sprache, wenn er auf die Gestaltung des Evangeliumstextes erkennbaren Einfluss genommen hat.

K. gelingt es bei der Besprechung der einzelnen Textstellen stets, das Ganze des Matthäusevangeliums im Blick zu behalten. So stellt er spannende intratextuelle Bezüge her, indem er einzelne zu kommentierende Absätze mit anderen Stellen des Evangeliums zusammenliest (bspw. die Versuchungserzählung mit der Passion). Andererseits werden für die Auslegung über das Matthäusevangelium hinaus auch weitere Texte der Bibel herangezogen, wobei sich K. nicht auf eine eher technische Auflistung von Zitaten und Anspielungen beschränkt, sondern Zusammenhänge thematischer Art aufweist. Das gilt sowohl für die atl. Bezugstexte und Denkfiguren, die Matthäus in seinem Evangelium aktualisiert, als auch für ntl. Texte, die K. zum Vergleich heranzieht, um die Aussage des Matthäusevangeliums zu profilieren. Ein besonderes Interesse liegt immer wieder auf dem Vergleich matthäischer und paulinischer Aussagen. Auch Hinweise zur Wirkungs- und Auslegungsgeschichte werden eingestreut und am Text überprüft.

Stilistisch arbeitet der Vf. häufig mit Fragen, die er an den matthäischen Text stellt. „Was will Matthäus mit diesem Wort sagen?“ (141 u. ö.) Solche Fragen wären texttheoretisch vielleicht noch einmal zu reflektieren, aber sie spiegeln die Grundhaltung dieses Kommentars wieder: Hier sucht ein Ausleger an der Seite seiner Leser die Auseinandersetzung mit dem Text und ringt um dessen Bedeutung. Der Ausleger ist Fragender, nicht wissender Erläuterer. Und so haben auch die grau unterlegten Aktualisierungen am Ende der Auslegung jeder Perikope einen vorsichtigen, beinahe seelsorgerlichen Stil, der eine Zusammenfassung und theologische Weiterführung der wichtigsten Aspekte bietet und dazu anregt, das Gelesene mit der eigenen Lebenswirklichkeit zu verknüpfen.

In diesen Weiterführungen begegnen textnahe Zusammenfassungen, aber auch Schlagworte wie „Energiegefälle“, „billige Gnade“, „Internet-Pornographie“, Zitate von Zwingli oder John Wesley, eine Geschichte aus Indien, Überlegungen zur treffenden Formulierung des „Unser Vater“ und zum Petrusamt in der Kirche.

K. wandelt sicher auf dem schmalen Grat zwischen philologisch fundierter Analyse und Bekenntnissprache, oft in der 1. Person Plural (z. B. 116: „Gott hat mehr mit uns vor.“). Aus seiner theologischen Provenienz macht der Vf. kein Geheimnis, gelegentlich prägt diese die Auslegung des Evangeliumstextes zu stark, wenn etwa das Gesetz als „Warn- und Mahntafel“ beschrieben wird (98). Der Kommentar bietet zugleich eine wissenschaftliche Auslegung des Textes und geistliche Anregungen, die aber niemals in simple Erbaulichkeit abgleiten und eine große Ausgewogenheit und ökumenische Weite erkennen lassen.

Bei dieser Kommentierung des Matthäusevangeliums ist in der Tat ein „Schriftgelehrter, der aus seinem Schatz Neues und Altes herausholt“ (Mt 13,52), am Werk. Der Kommentar liest sich wie die theologische Summe eines langen Lebens im Dienste der Verkündigung des Evangeliums. Durch die sorgfältigen Einzelbeobachtungen am Text können auch Menschen, die meinen, das Matthäusevangelium bereits gut zu kennen, viel Neues in dieser Schrift entdecken. Durch die leicht verständliche Sprache (und den günstigen Preis) kann man diesen Kommentar auch interessierten Lesern aus Gemeindekreisen bestens empfehlen.

Köln

Olaf Rölver

Klein, Hans: Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium. Benediktus und Magnifikat. – Münster: Lit 2014. 130 S. (Salzburger Exegetische Theologische Vorträge, 5), kt € 19,90 ISBN: 978-3-643-50612-2

Bei der Exegese der lk Sondergutstücke Magnifikat (Lk 1,46–55) und Benediktus (Lk 1,68–79) hängt viel von der Bestimmung ihrer Herkunft, ihrer Gattung und ihres Sitzes im Leben ab. Die Minderheit der Exegeten sieht in den beiden Texten Eigenkompositionen des Lukas, etwa aus atl. Versatzstücken (H. J. Holtzmann, A. v. Harnack, M. Wolter). Die Mehrheit stimmt zwar darin überein, dass die beiden Stücke vorlk seien, fehlender Konsens herrscht aber in Bezug auf ihre Herkunft und ihre Gattung. Einige Beispiele: R. E. Brown sieht die Herkunft beider Stücke im Judentum, F. Bovon die des Magnifikat im Pharisäertum, die des Benediktus im nichtpharisäischen und nicht-

essenischen Judentum. Das Magnifikat wird als Dankgebet bei siegreichem Schlachtausgang (P. Winter), als mütterliches Gotteslob oder Danklied anlässlich einer Kindsgeburt, das Benediktus als Makkabäer-Psalms (P. Winter) oder als Gedicht der Täuferbewegung (F. Bovon) identifiziert, von anderen wiederum als Danklied mit nachgestelltem prophetischem Grußwort (H. Gunkel u. a.).

In diesen bunten Strauß an Theorien steckt nun Hans Klein zwei weitere Blüten. Das Besondere an seinen Thesen ist, dass er für die beiden Texte mehrere Vorstufen zu rekonstruieren trachtet.

K.s Bändlein, das auf Vorüberlegungen aus seinem Lk-Kommentar (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 1/3, dort 108f.120–123) beruht, umfasst vier Kap., von denen die ersten drei die umfang- und inhaltsreichsten sind. Das einleitende Kap. 1 (1–16) informiert den Leser über Zielsetzung und Methode der Arbeit und gibt einen gerafften exegetischen und forschungsgeschichtlichen Überblick über die Lk Kindheitsgeschichte. Kap. 2 (17–74) ist dem Benediktus gewidmet, Kap. 3 (74–108) dem Magnifikat. Diese beiden mittleren Kap. sind nahezu identisch aufgebaut; sie bieten zunächst die übersetzten Texte, sodann gehen sie auf die Einbettung in den Gesamtaufriß des Lk ein, um anschließend deren Aufbau vorzustellen. Hiernach werden atl. und frühjüdische Paralleltex te geboten und jeweils kurz besprochen. Im Anschluss analysiert K. die Eingriffe des Lk Redaktors an seinen Vorlagen und versucht zunächst, diese Vorlagen zu rekonstruieren, um sich hiernach an die Rekonstruktion des Hymnus des Täuferkreises (nur beim Magnifikat) und an die der zwischentestamentlichen „Urformen“ der Hymnen zu wagen. Nun wieder in der Zeit nach vorne schreitend, reflektiert er das Verständnis des jeweils rekonstruierten Hymnus durch die Christen vor Lukas (beim Benediktus auch durch den Täuferkreis) und schließlich durch Lukas selbst. Ein abschließender zweiseitiger „Ertrag der Untersuchung“ (Kap. 4 [108–110]) bündelt die Ergebnisse.

K.s Methode ist dezidiert formgeschichtlich. Er begibt sich in seiner Studie auf die Suche nach den Vorstufen von Magnifikat und Benediktus und nach deren je verschiedenen Sitzen im Leben. Wie schon der Aufbau der Arbeit nahelegt, arbeitet K. dabei eine dreistufige (Magnifikat) bzw. vierstufige (Benediktus) Geschichte der Texte heraus, deren jeweils hypothetische erste Stufe in die zwischentestamentliche Zeit datiert. Die erste Stufe des Magnifikat war demnach ein jüdisches Gebet, das Mütter nach der Geburt eines Kindes sprachen und dessen Sitz im Leben der Tempelgottesdienst war (98f, Verweis auf 1 Sam 2,1–11!); die erste Stufe des Benediktus war nach K. eine „Variante des alten imperativischen Hymnus, [sic!] mit berichtendem Lob“ (53) aus der Zeit nach den Makkabäerkriegen, der „nach der in mehreren Siegen errungenen neuen Wirklichkeit der Befreiung Israels von der Macht der Feinde“ (59) intoniert wurde und Gott für das Ende der Kriegszeit pries (K. setzt sich damit von P. Winter ab, der es ebenfalls in die Makkabäerzeit verortet, aber als Gebet vor der Schlacht erachtet). Seinen Sitz im Leben verortet K. am Brandopferaltar. Die späteren Stufen der beiden Texte wandeln Gattung und Sitz im Leben ab. Die ursprünglichen Kontexte sind den Tradenten und Redaktoren bestenfalls als vages Echo präsent.

Eine große epistemologische Unwägbarkeit ergibt sich daraus, dass die Rekonstruktion der Hymnen zunehmend hypothetischer wird, je weiter K. zeitlich zurückgeht. Hierauf beruhend Gattung und Sitz im Leben zu bestimmen, ist ein gewagtes Unterfangen, dessen mögliches Scheitern ihm in die methodische Wiege gelegt ist. K. ist sich dieser Schwierigkeiten durchaus bewusst, spricht er sie doch selbst an (2.47 u. ö.) und spickt darüber hinaus seine Ausführungen mit konjunktivischen, tentativen Formulierungen in erstaunlichem Staccato („Man wird davon ausgehen dürfen“ [46], „So wird man wohl sicherheitshalber vermuten [sic!]“ [47]), die aber auch apodiktisch gewandt daher kommen können („Trotz solcher Ungewissheiten postulieren wir“ [47]).

Manches in K.s Argumentationsgang verwundert. So redet er davon, dass die erste Stufe des Benediktus bei der Einweihung des Brandopferaltars nach dem Sieg der Makkabäer „erstmalig gebetet worden sein [dürfte]“ (59), bringt dies aber mit der Frage nach dem Sitz im Leben, also ihrer gebrauchsmäßigen, wiederholten Benutzung im Tradentenkreis, in Verbindung. An anderer Stelle verlegt er den Sitz im Leben der zweiten Stufe des Magnifikat in die pränatale Phase der erzählten (!) Maria (101).

Die Rezipientenschar, die K. für sein Buch vor Augen steht, ist vom Text her nicht eindeutig bestimmbar; sie kann nicht nur der exegetische *inner circle* sein, da K. den Leser eingangs über einleitungswissenschaftliche, literarkritische und formgeschichtliche Selbstverständlichkeiten informiert. Demgegenüber erschließt sich der weitere Verlauf der Studie vollständig nur dem exegetisch und altsprachlich Vorgebildeten.

Die Schriftart ist unglücklich gewählt, weil die Schriftbildhöhe im Verhältnis zur Dichte zu groß ist, sodass die Lektüre des Textes sehr

anstrengend gerät. (Kippt man aber das Buch um 45°, sodass man den Text von schräg unten liest, werden die Buchstaben optisch gestaucht – das erleichtert das Lesen ungemein.) Auch hätten Serifen einen positiven Effekt auf die Lesbarkeit. Der Text selbst enthält unnötig viele Flüchtigkeitsfehler.

K. vertritt in seiner Studie zwei schöne, gerade in Hinsicht auf die erste Stufe des Magnifikat sogar sympathische Thesen, die den Ideenstrauch tatsächlich bereichern. Ihnen kann man, ihnen muss man aber nicht zustimmen. K.s Verdienst ist es, methodisch konsequent zu sein, indem er beherzt in die (form-)geschichtliche Tiefe der Texte geht und jeweils mehrere Vorstufen rekonstruiert (das unterscheidet ihn von, wenn der Rez. es richtig sieht, allen anderen Auslegern). Die sehr starke Hypothesenhaftigkeit freilich macht K.s Interpretation angreifbar – der Preis der Courage. So ist es Aufgabe weiteren exegetischen Mühs, die eine oder andere Plausibilität zu stärken, auf dass die beiden neuen Blüten im Strauch nicht so bald verwelken – oder sich gar als Kunstblumen erweisen.

Oldenburg

Christian Wetz

Juschka, Katrin: „Geheiligt werde dein Name!“. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 636 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 50), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–04072–8

Ausgangsfrage der Diss. (Univ. Kassel 2013; P.-G. Klumbies) ist Gadamer's hermeneutisches Axiom eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das „eigentlich Voraussetzung jedes wissenschaftlichen Arbeitens an Bibeltexten sein [müsste]“ (24, Fußnote 21). In diesem Sinne will die Arbeit Text-Verstehen als bedingt „durch diverse Vorannahmen für den Verständnishintergrund“ (17) bewusst machen und Perspektivität aufgrund je eigener Positionierung innerhalb der Wirkungsgeschichte aufweisen. Demonstrationsojekt ist die Bitte der Heiligung des Namens im Vaterunser (VU). Weil das entsprechende Syntagma Mt 6,9/Lk 11,2 „undeterminierbar“ (17) ist und die Rezeptionsgeschichte die Namensheiligung (NH) als „interpretationsoffen für diverse, ja sogar für willkürliche Deutungen“ (469) erweist, gilt der Untersuchungsfokus letztlich der Frage, „ob [...] die frühesten christlichen Schriften, in denen das Vaterunser überliefert wird, eine Namensterminologie oder Namenstheologie überliefern, die Hinweise darauf geben kann, auf welchen Namen im Vaterunser verwiesen ist [...] und] wie die Heiligungshandlung, die am Namen vollzogen werden soll, daraufhin aussieht“ (513). Analyse-schwerpunkt ist im Rahmen der gängigen Unterscheidung von Auslegungs- und Wirkungsgeschichte die „Forschungsgeschichte“ (19), wegen der „kontextuelle[n] Einbettung eines jeden Werks“ (22, Fußnote 19) auf das 20. Jh. begrenzt, bei gelegentlichem Rekurs auf das 19. Jh. Um die jeweilige Kontextualität in ihrer präjudizierenden Wirkung konturieren zu können, findet sich der Beobachtungsfokus geweitet auf die biographisch-soziale wie literarisch-pastorale Verortung der entsprechenden wissenschaftlich-theologischen Arbeiten (20).

Die Erarbeitung erfolgt in sechs Schritten: Auf Informationen zu Problem und Methodik (I.) folgt die Erhebung der Forschungsgeschichte (II.). Deren wirkungsgeschichtliche Verortung mündet in Schlussfolgerungen hinsichtlich der sachlogisch zwingenden exegetischen Aufgabenstellung (III.), die nach einem „vorentscheidend[en]“ (471) Exkurs zu den „Ursprungshypothesen zur Herkunft“ des VU (IV.) als „exegetische Perspektiven“ (V.) durchgeführt wird. Letztere thematisieren Beobachtungen zum VU-Textbestand (500–512) und zur NH in Mt (515–549) und Lk (549–576). Das Resümee (VI.) bietet einen „Ausblick“ auf eine adäquate VU-Interpretation (577–585) und NH (585–588). Einem Verzeichnis der einschlägigen Literatur mit Personenregister sind ausgewählte Postkarten-Abbildungen zum Thema angehängt.

Der wirkungsgeschichtliche Schwerpunkt (III.) wird – neben einem Blick in die „künstlerischen Interpretationen“ (461–468) – nach „Heiligungs“-Kategorien systematisiert. Bei aller Tendenz zu „Überschneidungen“ und „Unterkategorien“ zeigen sich fünf zentrale und zwei „marginale Auslegungsdeutungen“ (263). Gradmesser der Gewichtung ist die Tenazität exegetischer Hypothesen und das Volumen wirkungsgeschichtlicher Verbreitung. Die Vaternamen-Identifizierung (264–329), die zwischen dem Eigennamen- und Metapher-Verständnis changiert, prosperiert unter dogmatischen wie kultur- und genderspezifischen Vorverständnissen in der „Hausväterliteratur“ (299) und als *abba*-Theologie (311). Die eschatologische Deutung (329–358), die die Heiligungs- mit der Reichs-Bitte verknüpft, repräsentiert kaleidoskopartig politisch-gesellschaftliche Konnotate von „Reich“ und deren präsentische bzw. futurische Prävalenz innerhalb der systematischen Theologie. Die ethische Deutung (359–437) im symbolischen Sinne eines heilig- bzw. gesetzesmäßigen Lebens speist sich aus biblischen (Lev 22,32; Jes 29,23) und Katechismus-Traditionen und entfaltet eine hypertrophe Vielfalt bis hin zu Fahneneid oder Sündenspiegel (436f). Die doxologische Deutung (438–447) bindet die NH an die Anrede mit dem Ergebnis einer „Ehrfurchtsformel“

(442) analog zu Jes 6,3b und im Sinne eines performativen Sprechakts. Die Ambiguität „göttliches vs. menschliches Heiliges“ (447–454) mündet in der Frage nach dem handelnden Subjekt in eine Dualität mit göttlichem Prärogativ. Die Deutung des Todes Jesu als NH (455–459) argumentiert mit Bezug auf Ps 103 und Joh 12,28f deziert dogmatisch-soteriologisch. Eine sozialgeschichtliche Deutung (459–461), die die NH als leitmotivischen Ausdruck der Gotteslehre Jesu im Sinne von „inflexibly holy“ und „relationally loving“ (459) auffasst, sieht ein gesellschaftspolitisches Programm angemahnt, das sich im liebenden Tun verwirklicht.

Da sämtliche Hypothesen zur VU-Genese (IV.) „höchst spekulativ“ (496) erscheinen, und wegen des formal wie inhaltlich jüdischen Tenors des Gebets, wird für die exegetische Analyse (V.) von der grundsätzlichen Möglichkeit jesuanischer Authentizität ausgegangen. Die mt/lk Versionen (Didache und Marcion gegenüber) gelten als „erste Zeugnisse“ (14) der Rezeptionsgeschichte. Der Mt-Kontext legt mit seiner weisheitlich geprägten „eigenen Namenstheologie“ (548) ein „theozentrische[s] Anliegen“ nahe, wobei „theologische Erkenntnisse und Grundanliegen in Gebetsprache umgesetzt werden“ (549). Die in der Lk-Konzeption zu beobachtende Verzahnung von Name und Handeln wird als Folie für den engen Name-Reich-Parallelismus geltend gemacht, wobei die Tendenz, „den Sinn der Namensheiligung offen zu halten“ (576), als bewusste Ambiguität verstanden wird hinsichtlich einer „doxologische[n], deklaratorische[n] oder ethische[n]“ Konkrete.

Das abschließende Fazit hält als essentielle Verstehensbasis fest, dass die Vater-Metapher für JHWH steht, dessen „Wesens- und Wirkabsicht“ (580) in der Namens-, Reichs- und Willens-Bitte intendiert ist. Eine adäquate Interpretation der NH bewegt sich innerhalb dieses deziert theozentrischen Rahmens, der bei Mt/Lk bereits durch einen „gewissen Deutungsspielraum charakterisiert“ (585) ist. Bei aller Konkretisierungsoffenheit – „ethisch, eschatologisch, doxologisch, deklaratorisch oder als Konglomerat aus diesen“ (588) – muss für das christliche VU-Gebet „das Theologumenon des ‚Heiligen Namens‘“ (587) normativ bleiben.

Die Untersuchung liefert mit ihrer beeindruckenden Fülle an Rezeptionsbelegen eine bemerkenswerte Dokumentation der VU-Auslegungsgeschichte und bietet damit und unter Einbeziehung kultur- und sprachwissenschaftlicher Überlegungen (266.286f.298–324) einen instruktiven Einblick in die wirkungsgeschichtliche Gesetzmäßigkeit lebensweltlich bedingter Verstehens- und Interpretationsmuster. Anzufragen bleibt die Möglichkeit einer griffigen Datenerhebung, sei es dass bei einflussreichen Exegeten wie Bultmann (201, Fußnote 754) und Käsemann das VU unberücksichtigt bleibt, sei es dass eine Einzelmeinung hinsichtlich „Reichsideologie“ holistisch für die katholische Kirche steht (342, Fußnote 1266). Bedeutsamer ist die Anfrage in der Sache: Worin besteht die hermeneutische Konsequenz der Anwendung des forschungsgeschichtlichen Ertrags „in einer Rückbewegung auf die biblischen Texte“ (24)? Das als *conditio sine qua non* angemahnte wirkungsgeschichtliche Bewusstsein weiß um die eigene Konstruktivität – von J. formal ernst genommen, wenn sie sich durch das bibelhermeneutische Problem der wissenschaftstheoretisch verstörenden Unmöglichkeit einer absoluten Objektivität letztlich animiert sieht, „auf den üblichen wissenschaftlichen Habitus zur Präsentation solcher objektiven wissenschaftlichen Forschungsergebnisse zu verzichten“ (22). Wirkungsgeschichtliche Bedingtheit zeigt sich freilich auch inhaltlich: in Vorentscheiden zu ntl. Rezeptionszusammenhängen wie in der Rede von „Herausforderung“ angesichts der „Tatsache [...], dass Jesus mit großer Sicherheit wie ein Jude seiner Zeit betete“ (497). Bei aller Reziprozität von zeit-, biographie-, bildungsbedingten Vorannahmen und methodisch-analytischen wie hermeneutisch-applikativen Praktiken bleibt für einen adäquaten VU-Verständigungsversuch offensichtlich das Theologumenon unhintergebar, dass Gottes „Name wesentlich durch Nicht-Gebrauch geheiligt wird“ (587f). Als biblisch-christliche Verstehensnorm bildet es ein Glaubenskonstrukt, das die NH auf die mystische Rezeption und ihre religionskritische wie -übergreifende Dimension hin perspektivieren müsste. Sollte sich dieser Fokus in der gesichteten Literatur nicht finden?

Corrigenda: Schürmann lehrte in Erfurt (203, Fußnote 761); bei „einem Sinaikloster“ (295, Fußnote 1131) handelt es sich um das Katharinenkloster.

Hannover

Alois Stimpfle

Schmidt, Eckart David: „Das Wort Gottes immer mehr zu lieben“. Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegese Geschichte der römisch-katholischen Kirche. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 217 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 233), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-460-03334-4

Es gibt nicht viele systematische Theologen, die sich in vergleichbarer Intensität wie Joseph Ratzinger mit exegetischen Fragen beschäftigen. Gerade der fachtheologische Diskurs zeigte sich in den letzten Jahren durch die verschiedenen Impulse des heute em. Papstes stark herausgefordert, was eine Fülle von Publikationen belegt. Eckart David Schmidt reiht sich hier ein. Unter dem Titel *Das Wort Gottes immer mehr zu*

lieben erweckt er den Eindruck wohlwollender Illustration der bibelhermeneutischen Studien des bayrischen Denkers. Tatsächlich handelt es sich um eine ambitioniert kritische Analyse. Vordergründig geht es um die „Suche“ nach dem „Kern des Schriftverständnisses Joseph Ratzingers“ und den Spuren seiner Entwicklung. De facto will dieses Buch eine Art Radikalkritik sein.

Der Aufbau des Bandes ist chronologisch: Einer Einleitung (13–17), die nicht eigentlich die Fragestellung, wohl aber die wissenschaftliche Einlassung begründet (und sich dabei erstaunlicherweise zuerst auf die *Bild-Zeitung* beruft), folgt ein exegesehistorisches Panorama vom Trienter Konzil bis in die 1940er-Jahre, das die jeweilig eingenommenen bibelhermeneutischen Perspektiven aufzeigen will (18–49). Besonderes Augenmerk liegt auf der restaurativen Epoche des Ultramontanismus und des „Antimodernismus“. Die Beschreibung jenes düsteren Kapitels katholischer Exegese und der sich anschließenden Besteigung des steinigen Weges seiner Überwindung – anfänglich durch die Enzyklika Pius' XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) und endlich durch die richtungweisende Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils – gestaltet der Vf. so, dass sie als Verstehensfolie der frühen biblischen Hermeneutik R.s und seiner befreienden und zugleich inspirierenden Wort-Gottes-Theologie einleuchtet. Das dritte Kap. stellt den späteren Papst entsprechend in einem kurzen biographischen Aufriss vor und zugleich hinein in den Rahmen der zuvor aufgezeigten Geschichte der Exegese, indem v. a. die Habil.schrift R.s zum spätmittelalterlichen Offenbarungsverständnis am Beispiel Bonaventuras (1955) und sein theologiegeschichtlich interessierter Beitrag „Offenbarung – Schrift – Überlieferung“ (1958) fokussiert wird (50–56). Die dann folgenden drei Kap. (57–90; 91–121; 122–148) stellen weitere bibelhermeneutisch einschlägige Erwägungen R.s in chronologischer Reihenfolge vor und gleichen sie mit entsprechenden kirchenamtlichen Verlautbarungen ab. Am Ende der Untersuchung steht kein Fazit, sondern ein Ausblick (149–175), der im Anschluss an die Ansätze P. Stuhlmachers, U. Luz' und K. W. Niebuhrs ergänzende Anregungen für den weiteren (nicht zuletzt von R. angeregten) bibelhermeneutischen Diskurs geben will.

Sch.s Studie ist sehr gelehrt und passgenau. Schnell wird deutlich, wie sehr R.s Anliegen, den Stellenwert historisch-kritischer Exegese in dem Zusammenspiel von göttlicher Offenbarung, biblischer Erinnerung und kirchlicher Tradition als eine im Eigentlichen theologische Auslegung der Hl. Schrift zu veranschlagen und eine Perspektive des Glaubens zu öffnen, die die historische Rückfrage nicht ausklammert, sondern integriert, schlussendlich die neuralgische Frage nach dem Zusammenspiel von kirchlicher und wissenschaftlicher Exegese aufwirft. Hier liegt, wenn man es so sagen darf, der Hase im Pfeffer. R. habe, da scheint sich der Vf. sicher zu sein, diese Frage mit den Jahren – langsam, aber stetig – einseitig zu Lasten der freien Wissenschaft und zu Gunsten des römischen Lehramtes entschieden und die Gewichte zuletzt diffus und unpräzise verschoben.

Dem Nachweis dient ein exemplarischer Blick des Vf.s in die (halbwegs) jüngere Kirchengeschichte. Zuerst erinnert Sch. an den *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992. Unbeschadet der Tatsache, dass ein Katechismus kein exegetisches Studienwerk sei und man die Aufnahme jeder Verästelungen der fachexegetischen Diskurse nicht erwarten könne, müsse – im Anschluss an H.-J. Klauck und H. Verwey – Kritik gegen die nonchalante Verwendung biblischer Einzelaussagen für dogmatisch-systematische Aussagen erhoben werden. Man gewinne leichthin den Eindruck, dass Lehramt und Schrift zusammengepresst werden. Noch deutlicher zeige sich diese Tendenz R.s vor dem Hintergrund seines dreibändigen Jesus-Buches. Habe er 1967 in einem Kommentar zu *Dei Verbum* noch bedauert, dass der Konzilstext nicht ausreichend auf die „Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines aus traditionskritischen Elements“ hingewiesen habe, scheine 2003 festzustehen, „dass Jesus derjenige bleiben muss, als der er in allem Wesentlichen in den Evangelien als Sache des Glaubens“ zu erkennen ist – „was immer das heißen“ möge (126).

Insgesamt zeichnet sich für Sch. im Blick auf R.s biblische Hermeneutik von den späten 1950er-Jahren bis in die Gegenwart hinein eine Geschichte ängstlichen Zurückruderns und rückwärtsgewandter Zementierung ab. Sich dem Ernst historischer Rückfrage zu stellen, sei R. nur solange bereit, wie dies nicht die dogmatischen Voraussetzungen in Frage stelle, die er mit der Hermeneutik des Glaubens verbinde (131). Immer deutlicher werde, wie wenig R. im Rahmen seiner Exegese an einer ausgleichenden Vermittlungsarbeit zwischen historisch-kritischer Rückfrage und theologischer Deutung interessiert sei, und wie sehr an der Etablierung eines historischen Transpositivismus (160).

Man wird dem protestantischen Kollegen – auch wenn er es im Vorwort zu befürchten scheint – im Ernst nicht vorwerfen wollen, einem Papst zu widersprechen. Was soll er anderes machen, wenn R. die Räume zwischen Wissenschaft und Lehramt ausmisst? Doch gilt dies auch für die Bestimmung des rechten Verhältnisses von kritischer

Exegese und kirchlicher Tradition? Was hier am meisten nützt, ist eine Kritik der Kritik. R. fällt nicht hinter die Errungenschaften historisch-kritischer Exegese zurück. Was er hingegen mit Recht hinterfragt, ist eine exegetische Praxis, die nicht zugleich in vollen Zügen Theologie sein will. Mag sein, dass R.s Urteil mit der Zeit strenger, die Skepsis größer geworden ist. Der kritische Beobachter sollte sich an dieser Stelle nicht unnötig unwissend geben – und lieber nach den Ursachen fragen. Ist es nicht so, dass die exegetische Zunft in der Vergangenheit immer mal wieder auch eine hässliche Fratze zu zeigen imstande war? Weil sie insbes. auf dem reich beackerten Feld der Rückfrage nach Jesus im Grunde der Skepsis Albert Schweizers Rechnung trug, indem sie theologische Entwürfe zerlegte, statt sie zu entwickeln? Wem hilft es in einer Zeit, in der die Konturen des Glaubens verschwimmen, Silben zu zählen? Wie willkommen wäre es stattdessen, wieder neu zu lernen, akademisch verantwortlich und methodisch kontrolliert von Gott zu sprechen in hohen theologischen Bögen und weiten biblischen Zusammenhängen? Und wirkt es vor diesem Hintergrund nicht auf bestimmte Weise bemerkenswert, wenn der Vf. anmerkt, R. habe zuletzt aktuelle exegetische Einsichten nicht ausreichend gewürdigt (140)? Man könnte seine Literaturlisten auch einfach nur aufschlussreich finden!

Geradezu stark und versöhnlich erscheint der große Schlussakkord dieses Buches, wo der Vf. – zwar in Distanz, aber nicht ohne Respekt vor der theologischen Denkleistung des em. Pontifex – resümiert, dass auch sein Büchlein offen zu beenden sei, weil ihm scheinen wolle, dass für ein konstruktives Aufgreifen von R.s Hermeneutik eines harmonischen In- und Zueinander von Offenbarung, Schrift, Kirche, Tradition und historisch-kritischer Exegese „auch heute noch mehr als nur eine Nuss zu knacken“ sei (175). Vielleicht ist es gerade diese Art von Nachdenklichkeit, die das Buch lesenswert und sein theologisches Diskussionspotenzial beachtlich erscheinen lässt.

Luzern

Robert Vorholt

Kirchengeschichte

Hirschmann, Vera: Die Kirche der Reinen. Kirchen- und sozialhistorische Studie zu den Novatianern im 3. bis 5. Jahrhundert. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 229 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 96), kt € 69,00 ISBN: 978-3-16-153958-9

Nach dem Ende der Christenverfolgung unter Kaiser Decius (249–251 n. Chr.) standen viele Gemeinden vor dem Problem, wie sie mit der großen Zahl jener Mitglieder verfahren sollten, die aus Angst vor Folter oder anderen Gründen ihren Glauben verleugnet hatten und nun in die kirchliche Gemeinschaft zurückkehren wollten. Bei dieser Frage vertrat der einflussreiche römische Presbyter Novatian eine rigoristische Bußpraxis und verweigerte die Aufnahme „abgefallener“ Christen, weil er die Heiligkeit und Reinheit der Kirche in Gefahr sah. Nachdem Novatian bei der Wahl zum Bischof seinem Kontrahenten Cornelius (251–253 n. Chr.) unterlegen war, gründete er eine schismatische Sonderkirche, die innerhalb des Christentums für Aufruhr sorgte und schnell viele Anhänger gewann. Nach der bislang einzigen Monographie zu Novatian von H. J. Vogt aus dem Jahr 1968¹ liegt nun eine weitere Studie vor, die verschiedene sozialgeschichtliche Aspekte zur Ausbreitung und Entwicklung der novatianischen Glaubensrichtung vom 3. bis 5. Jh. bündelt, wobei der Fokus v.a. auf Konstantinopel und die Region Kleinasien gerichtet ist. Ein besonderes Anliegen der Vf.in, einer Heidelberger Althistorikerin, besteht darin, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen und sich mit den Novatianern nicht als einer Häresie, sondern als einer Kirche zu beschäftigen, die für viele damalige Christen eine ernstzunehmende Alternative darstellte (7).

Die Studie umfasst sechs thematisch geschlossene Kap. Nach einer kurzen Einleitung zur Biographie Novatians und zur Entstehung seiner Sonderkirche (1–7) und einem Überblick über den Forschungsstand (8–23) stellt die Vf.in die wichtigsten literarischen und epigraphischen Quellen zur novatianischen Kirche vor (4–74), einschließlich der spätantiken Autoren, aus deren Werken sich Hinweise zur Geschichte des Novatianismus entnehmen lassen. Hierbei sind insbes. die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos zu nennen, die im weiteren Verlauf der Arbeit noch mehrfach herangezogen werden. Novatians Schrift *De Trinitate* wird eingehend behandelt, um die theologisch-ekklesiologischen Hintergründe seines Bußrigorismus zu erklären, gefolgt von einer Übersicht über die Briefe Cyprians von Karthago. Diese Briefe gewähren wichtige Einblicke in die

Auseinandersetzungen innerhalb der römischen Gemeinde, zumal Novatian zeitweilig mit Cyprian in Kontakt stand, um seine Position in der Bußfrage darzulegen und – letztlich vergeblich – um Unterstützung zu werben. Im nächsten Kap. werden die Vorgänge um das Schisma innerhalb der römischen Gemeinde thematisiert (75–83). Im Anschluss daran wendet sich die Vf.in ausführlich der weiteren Entwicklung der novatianischen Kirche in Kleinasien und in Konstantinopel zu (84–137), wobei sie sich bei ihrer Darstellung an den Regierungszeiten der einzelnen Kaiser orientiert, angefangen bei Konstantin d. Gr. (306–337 n. Chr.) bis zu Theodosius II. (408–450 n. Chr.) und jeweils die relevanten Quellenaussagen zu den Novatianern in ihren sozialen und kirchenhistorischen Kontext einordnet. Neben z.B. Gesetzestexten (Codex Theodosianus) steht in diesem Kap. v.a. das Geschichtswerk des Novatianer-Sympathisanten Sokrates im Mittelpunkt, das u.a. in Anknüpfung an die Forschungen M. Wallraffs² detailliert ausgewertet wird. Die Analyse verdeutlicht, dass es den Novatianern weitgehend gelang, sich als eine Glaubensgemeinschaft zu behaupten, die besonders für die Oberschichten attraktiv erschien und über lange Zeit ein konfliktfreies Verhältnis zur orthodoxen Kirche in Konstantinopel unterhielt. Da diese Akzeptanz möglicherweise mit der Stärke der novatianischen Gemeinden im kleinasiatischen Hinterland zusammenhängt, nimmt die Vf.in im Folgenden diese Kirchenregion in den Blick und untersucht neben einigen literarischen Quellenbelegen (u.a. Sokrates und Sozomenos) 13 erhaltene Grabinschriften, die den Novatianern zugeschrieben werden (138–186). Im Gegensatz zu S. Mitchell, der sich in einer umfangreichen Studie mit kleinasiatischen Inschriften auseinandergesetzt hat³, plädiert die Vf.in u.a. dafür, eine der Inschriften aus dem novatianischen Kanon zu streichen, da diese Zuordnung als nicht gesichert gelten könne. Die Auswertung des epigraphischen Materials in Verbindung mit den schriftlichen Texten lässt weitere Rückschlüsse auf die Kirchenzugehörigkeit der Novatianer und auf die Attraktivität ihrer asketischen Lebensweise für lokale Eliten zu. Darüber hinaus bezeugt der Befund eine auffällig hohe Klerikerdichte. Neben einem Exkurs zur möglichen kleinasiatischen Herkunft Novatians enthält dieses Kap. – u.a. unter Rückgriff auf eigene Forschungen der Vf.in – weitere Beobachtungen zur Christologie und zur Engellehre Novatians, ausgehend von einer der zuvor analysierten Grabinschriften, die mit paganen Engelvorstellungen Kleinasien im 2. und 3. Jh. verglichen werden. Ein letzter Abschnitt des Kap.s beschäftigt sich mit kleinasiatischen Beichtinschriften und bringt diese mit den Bußvorstellungen der Novatianer in Verbindung. Der Band wird abgerundet von einer Zeittafel, in der die wichtigsten Quellenbelege mit aufgenommen wurden, und einer umfassenden Bibliographie.

Der Vf.in gelingt es, verschiedene interessante Facetten der Geschichte der novatianischen Sonderkirche überzeugend zu analysieren und die Forschungsergebnisse H. J. Vogts, M. Wallraffs und S. Mitchells in einigen Punkten weiterzuführen bzw. zu präzisieren. Das Verhältnis der Novatianer zur orthodoxen Kirche in Konstantinopel ist exzellent herausgearbeitet und der oben erwähnte Perspektivenwechsel bringt erhellende Einsichten zutage. Allerdings macht die Studie insgesamt einen etwas unrunder Eindruck. Sie enthält keine übergeordnete Fragestellung, sondern besteht aus einer Ansammlung von Einzelanalysen, die teilweise nur bedingt miteinander verbunden sind und oft von kleinen Exkursen (z.B. 79ff zur Parallelisierung Novatians mit Hippolyt oder 148ff zur Herkunft Novatians) unterbrochen werden. Dementsprechend besitzt die Arbeit auch kein zusammenfassendes Fazit und endet ziemlich abrupt. V.a. die Kap. zur Quellsituation und zum römischen Schisma von 251 erörtern streckenweise viele, an sich bekannte Zusammenhänge, die ähnlich bereits in der einschlägigen Monographie von H. J. Vogt zu finden sind. Nichtsdestotrotz stellt die Studie einen wertvollen und weiterführenden Beitrag zur sozialhistorischen Erforschung der novatianischen Kirche dar.

Münster

Stefan Klug

Jaser, Christian: Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XIII) 633 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 75), Ln. € 119,00 ISBN: 978-3-16-151927-7

Mit einem Bilddiskurs führt Christian Jaser in die Publikationsfassung seiner 2010/2011 an der HU Berlin vorgelegten Diss. ein, die trotz ihres weitgespannten Zeithorizonts – vor dem Hintergrund der überzeugend herausgearbeiteten Entwicklungslinien ein großes Plus der Arbeit – vom frühen 10. bis in das 16. Jh. hinein die Reihenaufnahme zunehmend rechtfertigen kann, je weiter man in ihrer Lektüre voranschreitet.

Liegt J. schon mit seinem Einstieg, dem auch im Text immer wieder Analysen zu bildlichen und architektonischen Korrelaten der behandelten Exkommunikationsformen folgen, im Trend eines fächer-

¹ H. J. VOGT: *Coetus Sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche, Bonn 1968 (Theophaneia, 20).

² M. WALLRAFF: *Der Kirchenhistoriker Sokrates*. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, Göttingen 1997 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 68); DERS.: „Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1 (1997), 251–279.

³ S. MITCHELL: *Anatolia*, II, Oxford 1993 (Nachdruck 1999).

übergreifenden, gegenwärtig prävalenten Forschungsschwerpunkts zu Interaktion und Kommunikation, der sich Ritual und Symbolik und damit verstärkt auch visuellen bzw. visiblen Formen widmet, so folgt er in seiner Arbeit nicht allein durch eine „ritual- und zeremonialgeschichtliche Fragestellung“ (10) selbst, sondern etwa auch in der Terminologie und in der sprachlichen Gestaltung diesem Mainstream. Vielleicht hat seine Verortung in Forschungskontexten wie „Codierung von Gewalt“ J. darin bestärkt, seine detailreiche, ebenso dichte wie tiefgehende und, im Interesse der klaren Profilierung eines „diachronen Wandlungsprozess[es]“ (28), völlig zu Recht auf zwei ausgewählte Aspekte (Inszenierungsmodi; Strafwirkung) fokussierte monographische Behandlung der Exkommunikation quellenmäßig zu einem wesentlichen Teil auf den Fluch- und Exkommunikationsformularen zu gründen, denen die bisherige, auf theologische und rechtliche Motive und Wirkungen der Exkommunikation konzentrierte Forschung mit spürbarer Zurückhaltung begegnet war. Gemeinsam mit verschiedenen Decreta und liturgischen Büchern, Predigtexempla, päpstlichen Generalexkommunikationen (Bulle *In Coena Domini* in ihrer Entwicklung) und schließlich Zeremonienbüchern, einschließlich der über den „Tellerrand“ blickenden Analyse von „architektonisch-urbanistische[n] Rahmenbedingungen“ (33) – so weit möglich –, bilden diese eine profunde, dem Untersuchungszeitraum angemessene Quellengrundlage, deren Breite J. sein Hauptanliegen, den Wandlungsprozess von ritueller zu zeremonieller Exkommunikation aufzuzeigen und die hierbei erkennbaren „breite[n] Transformationsräume“ möglichst detailliert nachzuzeichnen, überhaupt erst ermöglicht.

Nach Absteckung von Zeit, Raum, Methode und Quellenspektrum der Untersuchung bietet J. in seiner Einleitung einen sehr informativen, geradlinigen Gang durch die begriffsgeschichtliche Entwicklung der einschlägigen Termini „Exkommunikation“, „Anathema“, „Fluch“ und deren Vorstellungswelt. Überzeugend sind seine Ausführungen insbes. zur allmählichen Implementierung von Formeln und Wegen zur Rekonziliation, für die Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) als wichtiger Zeuge benannt wird.

Nach einem etwas abrupten Übergang (Hinweise zur Zitation) kommt J. zum ersten, 250 S. starken Hauptteil, der sich mit der Exkommunikation als Ritual beschäftigt, d. h. die erste Hälfte des Untersuchungszeitraums (von 900 bis zum Ende des 13. Jh.s) zum Gegenstand hat, wobei sich der Beginn mit dem „Pionierfall einer rituellen Exkommunikation“ (54), der Sentenz gegen die Mörder Erzbischof Fulcos von Reims während der Synode von Reims am 6. Juli 900, genau festmachen lässt. Die folgenden Analysen, die J. zunächst und hauptsächlich auf die lokalen (Nordfrankreich; England), dann auch auf translokale Exkommunikationsformulare in jener Zeitspanne (in liturgischen und kanonistischen Überlieferungen, vom Sendhandbuch Reginos von Prüm bis zum Pontifikale des Wilhelmus Durandus) basiert, belegen trotz eines Variantenreichtums eindrucksvoll die These J.s, dass mit der Reimser Formel von 900 die „Textarchitektur“ (61) für die Zukunft bereits grundgelegt war: 1) Einleitungsformel, 2) Invokation jenseitiger Erfüllungsinstanzen, 3) Sprechakte, 4) Fluchformeln, 5) Verkehrsverbot und 6) Kerzenverlöschung – lediglich die Reversibilitätsklausel fehlt hier (noch), und in der weiteren Entwicklung kam darüber hinaus eine Akklamationsklausel hinzu. Die begleitenden tabellarischen Auflistungen zum erhobenen Quellenmaterial sind zum Nachvollzug sowohl hier in der Zusammenschau als auch in den überzeugenden Detailanalysen zu den einzelnen Punkten sehr hilfreich.

Den ab dem 12. Jh. einsetzenden, v. a. in der Entstehung von Generalexkommunikationen und deren früher Entwicklung erkennbaren Wandel untersucht J. im zweiten, deutlich knapperen Hauptteil (301–373) und setzt sich, die beiden Teile verbindend, zunächst mit gängigen Forschungsthemen zur Erklärung dieses Wandels in übergreifenden Kontexten auseinander, die aus verschiedenen Perspektiven bzw. Ansätzen ein mehr oder weniger rasches Ende der „Ecclesia maledicens“ – übrigens offenbar eine eigene Wortschöpfung J.s – feststellen und begründen wollten (u. a.: high culture vs. middle culture unter Theologen und Kirchenrechtlern [Steele Edwards]; Verrechtlichung [Murray und v. a. Helmholtz]). Ihnen gegenüber konstatiert J. eine eher „langsame Akzentverschiebung“ (307), als deren hauptsächlicher Beweggrund eine aus der „Renaissance“ des römischen Rechts resultierende Professionalisierung der kirchlichen Rechtsprechung festzumachen sei. Außerdem zeigt J. schlüssig und dicht auf, das und wie sich die in den Exkommunikationsformularen in dieser Übergangszeit signifikant zurückgehende Gewaltthetorik in „narrative Kompensationen“ und „kasuistische Systematisierungen“ (322) quellenmäßig fassbar in Predigtexempla und in der Kanonistik verlagert hat – von J. beeindruckend belegt mit einer Reihe von Einzelschriften und systematischen

Analysen einzelner „Standards“, die eine dreifache (spirituelle, soziale, posthume) Liminalität des Exkommunizierten aufweisen.

Im letzten Hauptteil (IV, 374–524) kommt schließlich die von J. postulierte deutliche Unterscheidung zwischen ritueller und zeremonieller Exkommunikation voll und ganz zum Tragen. J. konzentriert seine Untersuchungen hier in einem ersten Schwerpunkt auf die Genese und v. a. auf die Entwicklung der päpstlichen Generalexkommunikationen, ablesbar in einem Zeitraum von ca. 400 Jahren in der rekurrenden Bulle *In Coena Domini*, die J. nach äußerer und detailtreuer innerer Quellenkritik insbes. unter dem Aspekt der Publikationspraxis beleuchtet und hierbei wiederum die Spiegelung in Bildquellen und architektonischen Zeugnissen („Raumsprache“) sowohl im Exil in Avignon als auch dann wieder in Rom (jetzt Vatikan!) einbezieht. Sehr überzeugend sind die Verortungen im Kontext der um die Mitte des 15. Jh.s einsetzenden *Renovatio Romae* und der einhergehenden Forcierung kurialer Zentralisierungstendenzen; Niederschlag fanden diese Bestrebungen nicht zuletzt in einer Zeremonialreform, mit dem Ziel der Restauration päpstlicher Monarchie (Staubach), womit J. zur Analyse seiner letzten Quellengattung, den Zeremonienbüchern seit der Neufassung von Patrizi und Burckard 1488 bis hin zu de Grassis 1505/1521, gelangt. Zu Recht beschränkt J. seine Untersuchungen und Ausführungen hier wiederum auf die jeweils implementierte Bulle *In Coena Domini*.

Seine Ergebnisse stellt J. in der vergleichsweise knappen, dadurch aber profilierten Zusammenfassung nochmals heraus. In einem Zusammenspiel von Kontinuität und Wandel über gut sechs Jh.e bis in die beginnende Neuzeit hinein bleibt das „Grundverständnis der Exkommunikation als Verfluchung“ (525), freilich mit der Möglichkeit der Umkehr, und das „bimediale Grundmuster der Inszenierung“ (526), d. h. hörbar (Verlesung der Sentenz) und sichtbar (Kerzenwurf, Kerzenverlöschung). An mehreren Faktoren ablesbar ist dagegen der allmähliche Übergang von der rituellen zur zeremoniellen Exkommunikation, die J. „als zwei Potentiale einer ‚Ecclesia maledicens‘“ (532) beschreibt. Die weit über die kirchliche Sphäre und Belange hinausgehende Bedeutung der Exkommunikation betont J. abschließend nochmals deutlich, indem er ihre „Symbolsprache [...] auf einigen der entscheidenden Signaturen der mittelalterlichen Kultur“ (ebd.) begründet sieht: dem Transzendenzbezug, den Spielregeln feudaler Konfliktaustragung und dem Paradigma der symbolischen Kommunikation.

Ein üppig bestücktes Quellen- und Literaturverzeichnis (537–605), dessen Reichhaltigkeit auch und gerade zu eher marginalen Aspekten deutlich ein Ausmaß an Belesenheit des Vf.s dokumentiert, wie sie für eine fundierte, dichte und wissenschaftlich mustergültige Arbeit wie die von J. unverzichtbar ist und wie nicht zuletzt in dem durchgehend reichhaltigen Fußnotenapparat im Text sowie in der illustren Danksagung im Vorwort ihren Niederschlag findet, sowie das obligatorische Abbildungs- und Tabellenverzeichnis (535f) und ein dreigliedriges Register (607–633) schließen dieses Opus magnum ab.

Wenn es eben aufgrund der Materialdichte und des hohen Spezialisierungsgrades wohl nicht den Rang eines Handbuchs – und das war bestimmt auch nicht die Intention – erlangen mag, so ist das Werk J.s aus zukünftigen Beschäftigungen mit dem Themenfeld Exkommunikation oder, weiter gefasst, der kirchlichen Gewaltsphäre (vgl. 525) und sicher darüber hinaus, aus einigen Beschäftigungen verschiedener Disziplinen mittelalterlicher Geschichte, nicht mehr wegzudenken. Ob dieses Themenfeld aber annähernd in jede Mittelalterdarstellung einströmt, wie J. behauptet (26), steht für Vergangenheit und Gegenwart doch erheblich im Zweifel und mag dies, trotz J.s Buch, auch in Zukunft bleiben. Überhaupt neigt J. – trotz allen ruhigen Abwägens und Nüchternheit der Analyse – in seinen Deutungen gelegentlich etwas zum Plakativen, in seinen Ausführungen sprachlich zu gezierter Ausdrucksweise, die den Inhalt des Ausgesagten bei Weitem übertrifft, und mitunter zum Pathos.

Doch kann und darf diese Kritik mit dem Hinweis auf das Engagement und den Elan eines Nachwuchswissenschaftlers relativiert werden, zumal sich auch die Beobachtung, dass J. in seiner ausgewiesenen Analyse- und Interpretationsfähigkeit gelegentlich über das Ziel hinausschießt – so etwa bei der Untersuchung der posthumen Liminalitätsphase des Exkommunizierten, wo die angeführten, erkennbar wenigen Fälle „reanimierter Wiedergänger“ (325) bis hin zu einem „posthumen Stalking“ (353) für seine pauschalen Deutungen und Schlüsse sicher nicht ausreichen –, sich leicht in dieses Bild einfügen. Und wenn J. in seinen Analysen von „Anatomie“ spricht, dann darf man das mit Recht wörtlich nehmen: Präzision, Tiefenschärfe, Struktur etc. Durchweg beeindruckend sind die Kenntnis und der Tiefgang auch in rezenten Forschungsdiskussionen, selbst zu Randthemen, wobei

man freilich dann auch die Form des Exkurses (z. B. Konfliktforschung) hätte in Erwägung ziehen können.

Die stringente Argumentationsweise J.s überzeugt ebenso im Großen wie fast bis in jedes Detail, und sie ist mitunter geradezu als meisterhaft zu bezeichnen, wie bspw. in der Begründung der „Reserviertheit“ (278) der römischen Reformkreise um Gregor VII. gegenüber dem Mainstream der Formulare, deutlich spürbar im Verlauf der beiden Exkommunikationsverfahren gegen Heinrich IV.

Münster

Thomas Bauer

Schütz, Johannes: Hüter der Wirklichkeit. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens. – Göttingen: V&R Unipress 2014. 311 S., geb. € 44,99 ISBN: 978-3-8471-0241-0

In seiner von Hedwig Röckelein in Göttingen betreuten Diss. stellt Johannes Schütz die Dominikaner Skandinaviens als „Experten der Seelsorge“ vor. Kirchliche Reforminitiativen, die intensivere Verchristlichung und die steigenden intellektuellen Ansprüche in den neu sich formierenden Stadtkulturen hatten seit dem 13. Jh. das Bedürfnis nach vermehrtem religiösem Wissen und verbesserter Seelsorge entstehen lassen. Die Kirche definierte sich freilich zugleich als die einzige heilsmittelnde Institution und wollte so auch das religiöse Wissen der Laien normieren, steuern und kontrollieren. Ein neuer Typus von Seelsorgeexperten war deshalb von Nöten; als solche wirkten die 1216 von Papst Honorius III. bestätigten Predigerbrüder. Exemplarisch will dies die Studie an der Ordensprovinz *Dacia* aufzeigen. Wie wurde wahres Wissen generiert, in die Gesellschaft eingespeist und schließlich kontrolliert und durchgesetzt? Die skandinavischen Königreiche waren im 13. Jh. zwar äußerlich (Taufe, Kirchbau, kirchliche Strukturen, die eigenkirchlich geprägt waren) christianisiert, innerlich als sinnstiftende Instanz imprägnierte das Christentum allerdings vielfach erst rudimentär das Denken und Verhalten der Bevölkerung; Synkretismen blieben bestimmend. Nach Osten hin waren Gebiete auch erst noch völlig grundlegend zu missionieren. Hauptquellen für den Untersuchungszeitraum 1220–1350 sind das Unterrichtswerk *Rotulus pugillaris* des Provinzials Augustinus von Dacien und die Predigtsammlung des Mathias Ripensis. Für die Beichtpastoral muss Sch. auf die *Summa de casibus* Raymunds von Peñaforde zurückgreifen. Um wirklich Eigenheiten der Provinz herausarbeiten zu können, erscheint die Quellenbasis als recht sporadisch, sodass auch auf Analogieschlüsse zurückgegriffen werden muss.

Nach wissenschaftssoziologischen Vorüberlegungen, die die soziale und kommunikative Vermittlung auch von religiösem Wissen betonen, wird die Bedeutung von „Experten“ herausgestellt, die im Besitz eines Orientierung herstellenden und Handlungen ermöglichenden Sonderwissens sind. Dadurch sollen Abweichler integriert oder ausgegrenzt werden, um die gesellschaftliche Akzeptanz eines kohärenten Sinnsystems zu gewährleisten. Als die beiden weitgehend neuartigen Instrumente fungierten dabei Predigt und Beichte. Die Konstitutionen von 1220 benennen Predigt, Beichte, Seelsorge und dadurch das Seelenheil der Mitmenschen als Zielbestimmung des Ordens; Studium und eine hohe Flexibilität – nicht zuletzt mittels des Instruments der Dispens – sollten dem dienen. Im Auftrag der Päpste sollten die Predigerbrüder so *verbo et exemplo* helfen, dass alle Christen in das orthodoxe Heilswissen integriert, Häresien aber aufgespürt und ausgeschlossen würden. Wie zuverlässig die ordensgeschichtlichen Notizen sind, die die Ausbreitung nach Skandinavien bereits an Dominikus rückbinden, ist schwer zu klären, jedenfalls wurde bereits 1228 die Provinz *Dacia* errichtet und es entstanden v. a. 1230–1250 zahlreiche Ordensniederlassungen, gefördert von den Päpsten und den heimischen Bischöfen. Bis zum Ende des Jh.s gab es 24 Männer- und 3 Frauenklöster, in die besonders von den oberen Schichten reich gestiftet wurde.

In drei Hauptteilen synthetisiert Sch. die Tätigkeit der Dominikaner als „Wissensakkumulation“, „Wissensdistribution“ und „Wissenskontrolle“. Die basale und damit wichtigste Ausbildungsstätte war das Konventsstudium, das es in allen Niederlassungen geben sollte (Bibel, Petrus Comestor, *Historia scholastica* und Raimund von Peñaforde: *Summa de casibus* als Grundlage); Provinz- und Generalstudien dienten der Formation einer Elite, besonders der Lektoren selbst. Trotz des Vorbilds universitärer Formen der Lehre ging es vorwiegend um die Vermittlung von praktisch in Predigt und Beichte verwertbarem Wissen. Der von Augustinus von *Dacia* (†1285) verfasste *Rotulus pugillaris* sei dann in der nordischen Provinz das Lehrbuch geworden. Es will die *necessaria* für Predigt und Beichte unterrichten; ausführlich werden etwa die Arten der Sünde behandelt. Wie weit er freilich tatsächlich in den einzelnen Konventen Unterrichtsgrundlage war, lässt sich kaum mehr eruieren. Auch enzyklopädisches, naturkundliches, rhetorisches, historisches und hagiographisches Wissen wurde vermittelt. Die

Organisation, die Inhalte und Methoden der Provinz- und Generalstudien werden (v. a. auf der normativen Ebene) rekonstruiert. Aufgrund von Indizien geht der Vf. davon aus, dass es in Dacien ein „Netzwerk an Provinzschulen“ gegeben habe, wo neben den *artes* auch die Logik unterrichtet wurde. 1304 wurde Dacien davon befreit, ein eigenes Generalstudium zu gründen; wohl aber sollten einige Brüder an auswärtige *studia generalia* geschickt werden. Einer davon ist Petrus de *Dacia*, aus dessen Briefwechsel mit der Kölner Mystikerin Christina von Stommeln (†1312) sich Aufschlüsse über das Eingebundensein der Provinz in die höhere Studienorganisation des Ordens gewinnen lassen.

Wichtigster Anwendungsbereich des erworbenen Wissens war die Predigt. In der Klosterbibliothek Vadstena finden sich zahlreiche dominikanische Predigtsammlungen in Handschriften des Spätmittelalters. Als skandinavische Vf. von Predigten werden Oliverus Dacus und Mathias Ripensis geführt. Letzterer war *Magister artium* und Lektor im Kloster Ribe. Die Analyse der unter seinem Namen gesammelten Predigten soll helfen, „den spezifisch nordischen Beitrag zur dominikanischen Predigtgeschichte zu eruieren“ (151). Beispielhaft wird gezeigt, wie sich in diesen die zeitgenössische rhetorische Predigttheorie spiegelt und der moralischen Belehrung zentrale Bedeutung zukommt. Das „Vaterunser“ und das Glaubensbekenntnis wurden den Laien vermittelt, diese basalen Elemente aber ausgeweitet und biblisches, historisches und naturkundliches Wissen einbezogen. Besonders mittels *Exempla* sollten die Gefahren der Sünde und die Notwendigkeit der Buße und der Abkehr von der Welt eingeschärft und auch eine Anleitung zum Sündenbekenntnis der Beichte gegeben werden. Anders als zahlreiche andere Predigtsammlungen fehlen die konkreten Bezüge zur städtischen, bürgerlichen und kaufmännischen Lebenswelt.

Der Disziplinierung der Laien und der Kontrolle des Wissens diente v. a. die Beichte, aber auch die Inquisition. Die Einführung der Beichte steht in einem Prozess der Verinnerlichung, Individualisierung und Klerikalisierung, den die Buße im Mittelalter durchlaufen hat. Selbstreflexion des Beichtenden führte zur Konstruktion eines „bekenennenden Subjekts“. Zugleich war die Beichte objektiv gesehen ein Mittel zur Verhaltensregulierung durch religiöse Experten unter Leitung des Papsttums. Mit Martin Ohst rückt Sch. die Beichte aber auch in die Nähe der Inquisition, insofern beide zur Häretikerbekämpfung beitrugen und auf Re-Integration, andernfalls auf Exklusion zielten. Zwar gab es im Mittelalter sicherlich keine uniforme Glaubenspraxis, die Beichte zielte aber immerhin auf normierende Vereinheitlichung; wie hoch die Zahl der Beichtenden tatsächlich war, muss weitgehend offen bleiben. Für Skandinavien kann man immerhin durch das veränderte, vermehrt auf Buße und Ablass zielende Pilgerverhalten auf eine stärkere Rezeption der Beichtnorm schließen.

Von den methodischen Ansätzen u. a. Gert Melvilles geprägt ist Sch. eine ganz hervorragende Analyse des Wirkens der mittelalterlichen Dominikaner gelungen. Die Stärke liegt v. a. darin, den innovatorischen Charakter der miteinander zusammenhängenden Elemente von Studium, Predigt, Beichte und Inquisition auf elaborierte Weise herausgearbeitet zu haben. Die Quellen für die Provinz *Dacia* sind nicht ungeschickt gewählt, erscheinen aber dennoch etwas zu sporadisch, um Analogieschlüsse wirklich empirisch untermauern zu können. Mitunter ist auch die Terminologie nicht ganz exakt (mit „Mysterien“ [73, 75] sind natürlich die Kenntnisse über die Sakramente gemeint; dass die gesamte Bibel gelesen wurde und das nicht nur *cursorie*, sondern *ordinarie*, wird kaum zutreffen [82]; „Dogmatik“ und „Dogmen“ sind für das Mittelalter doch Anachronismen [101, 103, 168]; an der Spitze einer Provinz steht kein „Prior“ [114]).

Regensburg

Klaus Unterburger

Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen, hg. v. Stefan Samerski. – Köln: Böhlau 2013. 249 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 45), geb. € 32,90 ISBN: 978-3-412-21027-4

Die Intensivierung, Professionalisierung und Reform der Seelsorge gerade in den Städten des Hochmittelalters ist eines jener Forschungsfelder, auf denen die mittelalterliche Kirchengeschichtsschreibung in den letzten Jahrzehnten grundlegend neue Ergebnisse erarbeitet hat. So war für eine im anzuzeigenden Sammelband dokumentierte Tagung (Danzig 2010) des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte eine interessante Frageperspektive gewählt, natürlich gerade vor dem Hintergrund der späten Christianisierung, eher geringen Verstärkung und der ganz eigenen Herrschaftsstruktur des Deutschordensstaates. Der Ritterorden besaß im 13. Jh., so der Hg., bereits das Patronatsrecht von 71 der 97 Stadtpfarreien „und einen Großteil der ländlichen“ (11), sodass die dortige Pastoral in hohem Maße das Ergebnis zentraler Entscheidungsprozesse hätte sein können.

Arno Mentzel-Reuvers charakterisiert die Ritter von ihrem normativen Selbstverständnis her als geistliche Gemeinschaft mit spirituellen Zielen, als Büssergemeinschaft (Schuldkapitel, Aufnahmerituale). Das spezifisch adelige Frömmigkeitsideal habe ausweislich der Statuten im Ordensbuch die hochmittelalterlichen Reformorden nicht kopieren, sondern ergänzen wollen. Diese spiegelten freilich noch die Situation im Hl. Land und wurden an die landesherrliche Wirklichkeit in Preußen nicht angepasst. Neben dem Heidenkampf musste der Aufbau der Kirche zur Aufgabe werden. In den Statuten wurde militärische

Gewalt nicht verherrlicht, sondern domestiziert: Zisterziensische Einflüsse (Ordenskapitel, also Schuldkapitel, Buße), aber auch die von Anfang an praktizierte Krankenpflege flossen ein. Im Gründungsjahrhundert übernahm man die Seelsorge für weibliche (Semi-)religiösen.

Roman Czaja versucht die kollektive Identität aus der Geschichtsschreibung und der Korrespondenz des Ordens zu rekonstruieren: Heidenkampf und Kreuzzug waren von Beginn an legitimierende Instanzen des eigenen Selbstverständnisses; nicht zuletzt die Makkabäerbücher wurden hier rezipiert. Dominant war lange der öffentliche Kult, das *opus operatum* gemäß der *Devotio antiqua*. Als Heilige waren Elisabeth und (in Preußen dann immer wichtiger) Georg zentral, dazu die Gottesmutter, die als Schutzpatronin des Ordens verehrt wurde. Das Selbstbewusstsein als Landesherren wurde sukzessive wichtiger, seit dem 15. Jh. sei es jedoch zu einer materiellen Krise gekommen, in deren Folge die Identifikation mit Preußen nachließ.

Radosław Biskup gibt einen Überblick über Ausbildung und Struktur der Diözesanorganisation des Deutschordensstaates; 1243 teilte der Legat Wilhelm von Modena das Gebiet in vier Diözesen ein, die 1255 in die Kirchenprovinz Riga eingegliedert wurden. Außer im Ermland stellte der Orden die Domkapitel (Inkorporation, ein Reservoir für die Verwaltungsaufgaben der Landesherrschaft) und Bischöfe. Letzteren kam jeweils etwa 1/3 der Diözesen als Hochstift zu. Die intensive Siedlungstätigkeit um 1300 führte zur Ausbildung eines Pfarrnetzes; im zweiten Thorner Frieden kam es 1466 durch die Gebietsverluste für den Orden zu einer erheblichen Umgestaltung.

Für die eigentliche Seelsorge kam den Bettelorden eine gewichtige Rolle zu. Dem Beitrag von *Rafał Kubicki* ist zu entnehmen, dass bis zur Mitte des 15. Jh.s im Ordensstaat fünf Dominikaner-, sieben Franziskaner-, vier Augustinereremiten- und ein Karmelitenkonvent existierten. Sowohl für die Mission als auch für die Stadtseelsorge wuchs ihnen erhebliche Bedeutung zu. Die anfängliche Förderung der Dominikaner scheint bald stark reduziert worden zu sein; sie hatten v. a. in den großen Städten Konvente, die Minoriten auch in kleineren; die Stiftung ihrer Klöster war finanziell günstiger. Die Mendikanten waren eng mit der Bevölkerung verbunden und gründeten Bruderschaften; Stiftungen wurden gemacht, die Fegefeuerlehre fand starke Verbreitung. Dazu besaßen die Klöster Konventschulen und Bibliotheken; besonders die Dominikaner formten so eine intellektuelle Elite.

Die missionarische Aktivität der Franziskaner analysiert dann *Piotr Oliński* genauer, welche sich 1239 in Thorn und 1258 in Kulm niederließen. Die Franziskaner schlossen sich bewusst den Heidenkreuzzügen des 13. Jh.s an, wo sie für die christlichen Truppen ebenso predigten wie für die zu bekehrende Bevölkerung. Trotz einer latenten Spannung zu ihrem Ideal der friedlichen Mission können sie als enge Verbündete des Deutschen Ordens gelten, für den sie häufig Friedensverträge vermittelten.

Anhand der überlieferten Bibeldichtungen 1250–1350 möchte *Edith Feistner* Aufschluss über die Katechese der Ritterbrüder gewinnen: Die Mehrheit der Brüder war illiterat; gebildet waren sie nur, wenn sie diese Bildung bereits beim Eintritt besessen hatten. So kam dem Vortrag volkssprachlicher Texte (Bibeldichtung) ein erhebliches Gewicht zu, wobei man am Vers als „ästhetisch-höfischer Grundform“ lange festhielt. Die acht beschriebenen, recht heterogenen Werke lassen kaum eine Beziehung zum Orden aufweisen, am ehesten machen sie vielleicht das Interesse an der erzählten biblischen Geschichte und am Thema „Kampf“ deutlich. Über die Katechese wird keine valide Aussage getroffen.

Michael Neecke analysiert das älteste Werk der sog. Deutschordensliteratur, die Judith-Dichtung von 1254, genauer. Deren Entstehung im Orden wird abgelehnt, vielmehr habe man den Text wohl sekundär reinterpretiert; gegen die Intention des Textes habe man dann diesen als Aufforderung zum Kampf rezipiert (anstatt sich um den Sinn der Schrift aktiv zu bemühen: militärische Taten zu liefern).

Edith Feistner ediert schließlich noch die Verserzählung *Der Litauer* eines alemannischen Autors des 14. Jh.s namens Schondoch, die wahrscheinlich für eine Deutschordenskommande angefertigt wurde, in der durch die Beschreibung des Kampfes zwischen Ordensbrüdern und Litauern dem Laienpublikum das Wunder der Konsekration bei der Hl. Messe nahegebracht wird.

Einen instruktiven Überblick über die mittelalterliche Sakralarchitektur in Preußen gibt *Christoph Hermann*, so über die Dome in Kulmsee, Königsberg, Frauenburg und Marienwerder, die stark stilistisch auf die gotische Architektur der Pfarrkirchen wirkten, welche häufig von den Kirchengemeinden selbst getragen und errichtet wurden. Für die ländlichen Pfarrkirchen lässt sich nur im Samland eine direkte Abhängigkeit vom Königsberger Dom nachweisen: Da dort v. a. Prussen siedelten, ging die Initiative zum Bau dort meist vom Landesherrn aus.

Die Deutschordens-Liturgie thematisiert *Anette Löffler*. 1244 approbierte Papst Innozenz IV. die Übernahme der Dominikanerliturgie, die damals freilich erst im Entstehen war; 1257 wurde dann die Liturgie des Deutschen Ordens bestätigt. Einen besonderen Rang hatten die Feste des Hl. Kreuzes, aber auch von Heiligen wie Elisabeth; anhand einer dichten Überlieferung von Handschriften kann die weitere Ausdifferenzierung rekonstruiert werden. Auf die preußischen Pfarrkirchen wurden freilich eher selten Priesterbrüder des Ordens präsentiert, außer in St. Johann/Thorn und St. Marien/Danzig.

Cordelia Heß beschäftigt sich mit der spätmittelalterlichen Marienverehrung in Preußen: Als Himmelskönigin rechtfertigte sie Kampf und Herrschaft, als Mutter des Erbarmens war sie Fürbitterin und persönliche Schutzheilige und Wundertäterin. In diese Bipolarität lässt sich auch die Verehrung der Gottesmutter in der Marienburg stellen, die v. a. der politischen Repräsentation diene. Marienfeste und kleine Marienwallfahrten mit wunderträgen Marienbildern prägten den ganzen Ordensstaat.

Stefan Samerski skizziert den Heiligsprechungsprozess und die Kultgeschichte der Dorothea von Montau (1347–1394) als erste autochthone Heilige des Ordensstaates. An ihrem Grab in Marienwerder, wo sie nach dem Tod ihres Mannes als Reklusin lebte, sollten sich viele Wunder ereignen, sodass ihre Gebeine bald erhoben und in Rom der Antrag auf Kanonisation gestellt wurde. Sie sollte als Heilige des Ordens und des Ordenslandes fungieren, sodass in den Lebensbeschreibungen ihre Frömmigkeit der des Ordens angenähert wurde. Die Kriege und finanziellen Engpässe des 15. Jh.s ließen die Causa zunächst stocken; die Reformation ließ den Kult erlöschen und zerstörte ihr Grab, während sich im katholischen Ermland ihre Verehrung hielt. Dort erfuhr diese im 19. Jh. einen enormen Aufschwung; ein päpstliches Schreiben erkannte ihren Kult dann 1976 an.

Den (Laien-)Bruderschaften im Ordensland geht *Klaus Militzer* nach. Diese haben sich von West nach Ost und von Süd nach Nord ausgebreitet und waren auf städtisches Bürgertum faktisch angewiesen; so ist ihre späte und weniger dichte Einführung zu klären, auch weil es in den meist kleinen Städten relativ wenige Mendikantenniederlassungen gegeben habe. In den großen Städten des Westens kontrollierten Bruderschaften mitunter sogar den von ihnen angestellten Priester, was im Ordensstaat nicht denkbar war.

Der Sammelband bietet so ein durchaus facettenreiches Bild vom mittelalterlichen Ordensstaat. Das Thema „Seelsorge“ steht freilich nur bei einem Teil der Beiträge im Zentrum. Adäquater wäre ein Titel wie „Glaubenspraxis und Spiritualität“ gewesen. Man hätte sich auch einleitend ein Konzept und eine Diskussion des Begriffs „Seelsorge“ als Forschungsbegriff gewünscht. Gerade die germanistischen Beiträge hätten doch wohl besser an einem anderen Ort Platz gefunden.

Regensburg

Klaus Unterburger

Albert, Marcel: Die Benediktinerabtei Siegburg in der Berichterstattung der Kölner Nuntien (1584–1794). – Siegburg: Rheinlandia 2014. 223 S. (Siegburger Studien. Neue Folge, 1), geb. € 20,00 ISBN: 978–3–981604–15–3

Im Jahr 2011 wurde nach über 900 Jahren des Bestehens die Benediktinergemeinschaft auf dem Siegburger Michaelsberg aufgelöst. Damit schien auch das Schicksal der von den Mönchen betreuten *Siegburger Studien* besiegelt. Dass die Reihe nun in einer „Neuen Folge“ doch fortgesetzt wird, ist der Initiative eines privaten Vereins zu verdanken, der zum Auftakt dem bekannten Benediktiner-Historiker P. Marcel Albert das Wort erteilt.

In dem albumartig illustrierten Band, der die erweiterte Fassung eines Tagungsbeitrags darstellt, beleuchtet A. die Geschichte der Abtei erstmals im Spiegel der diplomatischen Berichte der Kölner Nuntien. Herangezogen wurden allerdings nur edierte Texte. Die (v. a. aus der Zeit des 18. Jh.s) noch ungedruckten Berichte sowie die weitere Quellenüberlieferung des Archivs der Kölner Nuntiatur (heute im Vatikanischen Geheimarchiv) werden lediglich anhand des Inventars von Michael Feldkamp berücksichtigt. Der Vf. hat die Mühe nicht gescheut, alle Belege für die Abtei Siegburg aus den edierten Berichten zusammenzutragen. Die Ergebnisse werden in dem knapp 120 Seiten zählenden Darstellungsteil bis ins Detail in streng chronologischer Ordnung wiedergegeben. Davon entfallen rund 50 S. allein auf die Jahre 1670 bis 1672, als das Kloster nach dem Ende des Erbfolgekriegs um Jülich-Kleve-Berg unter die Landeshoheit der Herzöge von Jülich-Berg geriet und dem Konvent mit Kardinal Bernhard Gustav von Baden-Durlach ein auch von Rom forcierter Koadjutor-Abt verordnet wurde. Die italienischen Originalstellen aus den Nuntiaturberichten sind im Endnotenapparat, der über ein Drittel des Buchs einnimmt, noch einmal in voller Länge zitiert.

Der nicht in erster Linie an den mikrohistorischen Geschehnissen der Abtei Siegburg interessierte Leser nimmt bei der Lektüre v. a. die Aporien zur Kenntnis, mit denen die päpstliche Diplomatie im frühneuzeitlichen Reich konfrontiert war. Um ein Vordringen der Protestanten zu verhindern, kam Rom den Interessen der katholischen Fürsten so weit entgegen, dass dabei die kirchliche Immunität nicht selten auf der Strecke blieb. Im Ringen mit dem Landesherrn war Rom bzw. der Kölner Nuntius nicht immer der zuverlässigste Rückhalt der Siegburger Mönche.

Münster

Jyri Hasecker

Lehmann, Hartmut: Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 247 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/9), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02500–8

Es ist zweifellos ein ehrgeiziges Unterfangen, eine Geschichte des Christentums für das gesamte 20. Jh. und alle Weltregionen zu schreiben. Und es gibt nur wenige Vertreter der Historikerkunft, die für den

gewagten Versuch so prädestiniert sind wie Hartmut Lehmann. Seine private wie Forscherbiographie führte ihn schon ab Schülerzeiten häufig über die Ozeane (v. a. Vereinigte Staaten, Australien). Als Historiker erhielt er seine Formung u. a. in Tübingen und Wien (hier Dissertant von Hugo Hantsch). Nach der Habil. bei Adam Wandruszka in Köln war die zentrale Etappe des regen Forscherlebens ein Lehrstuhl in Kiel (1969–1987), von wo L. als Gründungsdirektor an das Deutsche Historische Institut in Washington abging. 1993 übernahm er darüber hinaus eine von zwei Direktorenstellen des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen. Der Ruhestand ab 2004 hat den Schaffensdrang offensichtlich nicht zu dämpfen vermocht. Die vorliegende Studie hat sich in zahlreichen Publikationen und Herausgeberschaften des Vf.s in den zurückliegenden Jahren gleichsam angekündigt. Sie widmeten sich in besonderer Weise dem Phänomen der Säkularisierung (v. a. Europas respektive Deutschlands) sowie den oft zeitgleichen religiösen Aufbrüchen (u. a. im Pietismus oder den Erweckungsbewegungen in den Vereinigten Staaten). Ein weiteres Augenmerk legten sie auf die Einwirkungen vieler Spielarten des Nationalismus und der Migration auf die religiösen Landschaften. Wiederholt evaluierte L. die Valenz der Entzauberungsthese Max Webers. In gewissem Sinne hat das besprochene Werk damit wohl den Charakter einer Summa seines Schaffens. Zugleich ist es der Abschlussband der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“, die 1978 unter erschwerten DDR-Bedingungen gestartet wurde und nach 1989 erwartungsgemäß in die Krise geriet. Mit neuer Konzeption wurde sie ambitioniert fortgesetzt und überwand mit der Erweiterung um eine vierte Abteilung („Neueste Zeit“) auch programmatisch die bisherige geographische und konfessionelle Konzentration auf das protestantische Deutschland.

Schon in der Einleitung stellt der Vf. klar, dass es nicht seine Absicht war, eine Darstellung aller relevanten Daten und Fakten sowie prägenden Persönlichkeiten vorzulegen. Ein solches Vorhaben erbrächte L. zufolge ein „unhandliches Kompendium“, dessen Wert kaum über den eines Lexikons hinausreichte. Wie im Untertitel des Bandes angedeutet, geht es ihm vielmehr darum, das schwer durchdringliche Dickicht des Geschehenen durch das Eruierten und Benennen von Problemfeldern, erkenntnisfördernden Fragen und bisher vorgelegten Interpretationen zu durchdringen – erwiesenermaßen essentielle Schritte am mühsamen Weg des Ordnen und daraus folgenden Verstehens. Sind die vom Vf. geschlagenen Schneisen hilfreich und wegweisend?

Das ambitionierte Unterfangen wird in fünf Kap.n umgesetzt. Nur zwei ihrer Überschriften verraten genauer, was Leser/innen erwartet: „Die Suche nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten“ (Kap. 2) bzw. nach „Zäsuren und Bruchlinien“ (Kap. 3) in der Geschichte des Christentums. Drei weitere Kap.überschriften hingegen sind technischer bzw. poetischer Natur (1: „Erste Erkundungen in einem unwegsamen Gelände“; 4: „Zwischen Verzweiflung und Hoffnung“; 5: „Tendenzen gegen Ende des 20. Jahrhunderts“). Ähnlichen Charakter zeigen etliche Titel der rund dreißig Unterkap. (z. B. „Notwendige Differenzierungen“; „Kontinuitäten trotz bemerkenswerter Transformationen“; „Massaker und Völkermord“; „Verwerfungen und Herausforderungen“). Allein das dritte Kap. bietet mit der Konstatierung von vier Zäsur-Zeiten in 20-Jahrschritten (1910, 1930, 1950, 1970, 1990) in der Untergliederung eine chronologische Orientierung. L. spricht im Rahmen der (Unter-)Kap. tatsächlich eine große Fülle von Aspekten, Wandlungen und Tendenzen der Geschichte des (organisierten) Christentums im 20. Jh. an. Um ein markantes Beispiel herauszugreifen: Die konfessionsübergreifende Präsenz des Martyriums, respektive die markant gesteigerte Häufigkeit von Gewalt an Christen, ist eine dieser vielen Facetten eines ereignisreichen Säkulums, die die Studie prominent anspricht.

Die klassisch arbeitende europäische (Kirchen-)Historikerzunft wird v. a. aus L.s reicher Kenntnis des freikirchlich orientierten amerikanischen und afrikanischen Christentums Gewinn ziehen, die sie üblicherweise kaum in den Blick nimmt. Manch gängige Bewertung, v. a. hinsichtlich der Säkularisierungsthese, erfährt auf diese Weise eine klare Differenzierung, ja Korrektur. Nur zustimmen kann der Rez. dem Vf. auch, wenn er wiederholt die 1960/70er-Jahre als Zeitenwende herausreicht. Aufgrund ihrer anhaltenden Dynamik lässt sich die Tragweite der damals angestoßenen Kulturrevolution bis dato nicht annähernd angemessen ausloten. Wohl noch nie in der Menschheitsgeschichte haben sich technische Möglichkeiten, Lebensgewohnheiten und Einstellungen inklusive religiöser Überzeugungen und Praktiken so radikal und schnell von einer Generation zur anderen gewandelt wie in den Jahrzehnten seither. Der Ausgang des Prozesses ist völlig offen.

Was die Stärke der Studie ausmacht: das Schöpfen aus der Fülle an Erkenntnissen eines Forscherlebens bedingt zugleich einige ihrer Schwächen. Zentrale, seitenlange Passagen sind ohne Literaturbelege – selbst wenn sie interessantes Zahlenmaterial enthalten, des-

sen Herkunft und Solidität die Kollegenschaft vermutlich gerne vor eigener Nutzung überprüft hätte. Die Ausführungen erhalten auf diese Weise mehr als sie verdienen einen gleichsam essayistischen Charakter und scheinen sich streckenweise mehr der profunden Assoziation als systematischer Zusammenschau vorhandener Forschungsdiskurse zu verdanken. Das größte Manko dieser Privilegierung eigener Forschungsergebnisse benennt L. selbst: die sträflich geringe Beachtung der alten Kirchen, v. a. der orthodoxen und orientalischen. Die im 20. Jh. zwischen alle Stühle geratenen sog. Unierten Kirchen bleiben so gut wie unerwähnt, obwohl sie nach 1945 die vielleicht schwerste Repression erlitten und nach 1989 kräftige Lebenszeichen von sich gaben. Die gewählte Herangehensweise ergibt zudem ein befremdliches Ranking der Nennungshäufigkeit von Personen. Laut Verzeichnis wird es von Hitler angeführt, gefolgt von Johannes Paul II. und dem einer breiteren Öffentlichkeit wohl wenig bekannten John R. Mott (1865–1955), charismatischer Pionier der freikirchlichen Missionsbewegung und der Ökumene, Friedensnobelpreisträger 1946 und Ehrenpräsident des 1948 gegründeten Ökumenischen Rates der Kirchen. Wie sehr das 21. Jh. bereits die Perspektiven verschiebt, zeigt auch die Eigenwahrnehmung des Rez.en, der nun fast unweigerlich eine stärkere Gewichtung des religiösen Kontextes erwartet, insbes. in Richtung Judentum und Islam.

L.s Sichtung der Fragen, Probleme und Perspektiven einer Geschichte des Christentums im 20. Jh. ist ohne Frage ein gewichtiger Beitrag zur Aufschlüsselung der komplexen historischen Gemengelage und zur Überwindung bislang vorherrschender Binnenperspektiven. Weitere werden hoffentlich folgen, die stärker als er die Entwicklungen in den „alten Kirchen“ einbeziehen – zumal sich diese schon durch ihre institutionellen Stützen häufig als langatmiger erweisen als so manche freikirchlichen Aufbrüche, die zuletzt Strohfeuer bleiben. Entgegen dem erwähnten Pessimismus L.s erhofft der Rez. auch noch Versuche von „Meistererzählungen“ zu erleben, die vielleicht weniger eine „Geschichte des Christentums“ als eine „Geschichte der Christen“ im 20. Jh. zu formulieren wagen, für welche die vorliegende Studie ein gewichtiger Baustein sein wird.

Wien

Rupert Klieber

Tenhumberg, Heinrich: Als Weihbischof auf dem Konzil. Tagebuchnotizen 1962–1965, hg. v. Joachim Schmiedl. – Münster: Aschendorff 2015. 222 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-402-13114-5

50 Jahre nach dem feierlichen Abschluss des II. Vatikanischen Konzils scheint die sachgerechte Deutung dieses unbestritten herausragenden kirchengeschichtlichen Ereignisses oft von kontroversen Diskursen über den umstrittenen „Geist des Konzils“ geprägt zu sein. Die Publikation von Tagebüchern dient der verlässlichen Rekonstruktion der Konzilsgeschichte und hilft zudem das theologische Profil der Konzilsväter zu konturieren. Der spätere Münsteraner Diözesanbischof Heinrich Tenhumberg hat als Weihbischof am Konzil teilgenommen. T.s Tagebuchnotizen sind seit kurzem sorgfältig und kenntnisreich ediert durch Joachim Schmiedl der interessierten Leserschaft zugänglich. Weit über die persönliche Rechenschaft hinsichtlich der auf dem Konzil stattfindenden Diskussionen hinaus lassen sich hier wertvolle Einblicke in die Arbeit der Konzilsväter gewinnen. Ersichtlich werden zudem Besonderheiten, die eng mit der Lebensgeschichte T.s verbunden sind. Der Weihbischof arbeitete nämlich im positiven Sinne hartnäckig auf dem Konzil für die Integration der auch von Mitgliedern des deutschen Episkopats skeptisch beurteilten Schönstatt-Bewegung, sodass sich das spezifische Charisma dieses wieder in der Kirche entfalten konnte.

T. charakterisiert beiläufig einzelne einflussreiche Persönlichkeiten des Konzils. Über Karl Rahner berichtet der Weihbischof:

„Er macht einen arg nervösen, manchmal etwas bitter leidenschaftlichen Eindruck und leidet offensichtlich sehr unter den Auflagen des Heiligen Offiziums.“ (44)

Unmittelbar vor Konzilsbeginn scheinen sich die Konzilsväter und ihre theologischen Berater in einem Stadium nervöser Anspannung zu befinden. Die erwarteten Konflikte bleiben in der ersten Session nicht aus. So schreibt T. am 31. Oktober 1962, dass „das Gerede um[geht], dass einflussreiche Vertreter der Kurie mit allen Mitteln versuchen wollten, das Konzil, das einige Male seine Selbständigkeit bewies, ganz in die Hand zu bekommen“. Er stellt sodann fest:

„Reformeifer und Beharrung, Front und Generalstab werden da wohl aufeinanderprallen. Viele sind der Meinung, dass im ‚Generalstab‘ vieles anders werden müsste. Es wäre sicher gut, wenn in Rom mehr von der Hoheit und demütigen Brüderlichkeit des Petrusamtes nicht nur beim Heiligen Vater und hervorragenden

Mitarbeitern sichtbar würde, sondern in allen zentralen Stellen dieser Kurie, ja in der ganzen Kurie. Wir haben auch in einigen Diskussionsbeiträgen kirialer Exzellenzen den Eindruck gehabt, dass diese sicher gutmeinenden und edel gesinnten Exzellenzen einfach die Welt außerhalb Roms und Italiens nicht kennen.“ (52)

Farbig und plastisch gezeichnet wird die Persönlichkeit Johannes' XXIII., der sich bei der Begegnung mit den deutschen Bischöfen für sein mangelhaftes Latein entschuldigt, „klug und zurückhaltend vom Konzil“ spricht und mit einem „herzlichen Seufzer der Erleichterung“ reagiert, als die Bischöfe ihn bitten, italienisch zu sprechen:

„Wir haben einen großartigen Eindruck von seiner reifen, gütigen, klugen, demütigen, frommen Persönlichkeit. Während war es, wie er in seiner Rede einmal den Pluralis majestaticus entschuldigte: Wir möchten fühlen, wie ihm das schwer ist. [...] An Johannes XXIII. spürt man fast greifbar, wie er in seiner Demut und Selbstlosigkeit nichts anderes ist und sein will, als ein williges Werkzeug des Heiligen Geistes und servus servorum Dei!“ (56f)

Zu Unrecht, so schildert T., befürchteten Kirchenväter aus der Kurie, dass das „Gespenst des Protestantismus“ auf dem Konzil gegenwärtig sei. Viel eher wehe der „Atem Gottes in der Geschichte der Kirche“, zu spüren sei ein „Aufbruch zu neuen Ufern“ (61). Die Zuversicht und der Optimismus werden im Spätherbst 1963, als das Konzil unter Paul VI. erneut zusammentritt, zwar bestätigt, aber T.s Notizen erscheinen vorsichtig, verhalten und gelegentlich sorgenvoll. Der Stellenwert, den die marianische Frömmigkeit in der Kirche einnehmen soll, sorgt unter einigen Konzilsvätern für rege und kontroverse Gespräche. Weihbischof T. hofft inständig, dass die „besondere Art der Marienverehrung Schönstatt“ bestätigt und nach dem Konzil für die ganze Kirche fruchtbar gemacht werden könne (vgl. 91f). Er notiert im Blick auf das Konzil am 22. September 1964: „Trotz aller Schwierigkeiten und Enttäuschungen ist es, als wenn ein Frühlingssturm des Heiligen Geistes durch die Kirche brause.“ (95)

Eine Begegnung mit Kardinal Frings nutzt T., um die Persönlichkeit des Kölner Erzbischofs treffend zu porträtieren:

„Am Ende sagte er schließlich: ‚Wir kennen uns ja nun schon so lange. Es wird Zeit, dass wir uns auch das ‚Du‘ anbieten! Ich jedenfalls möchte von meiner Seite aus von jetzt an ‚Du‘ sagen und ich bitte Dich also, das von jetzt an auch zu mir zu sagen.‘ Als ich darauf antwortete: ‚O Herr, ich bin nicht würdig ...‘, haben wir beide herzlich gelacht und uns dann herzlich die Hand gegeben und verabschiedet, wobei er dann noch sagte: ‚Ich werde jedenfalls dabei bleiben!‘ Heute Morgen passierte mir ein lapsus linguae, dass ich ihn noch einmal mit ‚Sie‘ anredete, worauf er sofort den Zeigefinger hob und sagte: ‚Das kostet demnächst 10 Pfennige.‘“ (104)

Zunehmend gelten die Gespräche und Überlegungen der Konzilsväter einer „Kurienreform“ (103; vgl. 127ff), anscheinend ein zeitloses Thema auf Konsistorien, Konzilien und Vorkonklaven. Am 16. November 1964 schreibt T.:

„Wenn hier die Kurie und die ganze Kirche ihren Lebens- und Arbeitsstil nicht entscheidend ändert, wird es vielleicht eines Tages zu spät sein. [...] Leider sind manche Prediger des Armutsideals in der Kirche in den letzten Monaten etwas zu emphatisch und theatralisch aufgetreten.“ (133)

Unzufrieden zeigt sich T. mit einer zunehmenden Eile hinsichtlich zu fassender Beschlüsse, aber dessen ungeachtet bewahrt er die Hoffnung auf „Gottes Vorsehung“ und wünscht, dass „der Geist des Konzils besonders auch hier in Rom an der Kurie um sich greife“ (146). Auch Paul VI., der „sehr ernst, willensstark, angespannt, aber in keiner Weise ungeduldig und fanatisch“ (148) wirke, wird von T. positiv geschildert, während er den antirömischen Affekt und die ungemäße Kritik am Papst in der deutschen Presse (vgl. 150f) als bedauerlich ansieht. Verstärkt berichtet Weihbischof T. von weltkirchlichen Erfahrungen und Begegnungen, die sich im Zuge seiner Bemühungen um die Schönstatt-Bewegung ergeben haben. Den Geschehnissen auf dem Konzil in der vierten Session wendet er sich nun eher beiläufig zu.

Vor Beginn dieser Sitzungsperiode hielt der Weihbischof einen Vortrag in Schönstatt und referierte über die „Grundlinien der Spiritualität des Konzils“. T. hebt hellsichtig hervor, dass die Kirche „Gefahren von innen“ ausgesetzt sein wird:

„Die Kirche wird sich erfahren als Schlachtfeld innerer Gefährdung, da die Versuchungen des Materialismus, des Atheismus und jeder Form von Naturalismus an der Kirche und ihren Gliedern nicht vorbeigehen.“

Als positive Aufgabe benennt der künftige Bischof von Münster die „missionarische Sendung“ der Kirche und formuliert:

„Die Kirche der Zukunft wird und muss missionarische Kirche sein. Sie wird neue Impulse entwickeln, um die Welt von heute und morgen durch die Verkündigung des Evangeliums mit dem Geiste Christi zu erfüllen.“ (212)

Die Lektüre dieses Konzilstagebuchs erweist sich auf vielerlei Weise als lehrreich. Aus erster Hand erfahren wir von dem wohlbe-

kannten Konzilsvater, dass zur Geschichte des Konzils ein kostbares Gewebe aus vielen kleinen Geschichten gehört. T.s Berichte helfen, die geistliche Atmosphäre dieses Ereignisses auf sachgerechte Weise immer besser zu verstehen.

Hannover

Thorsten Paprotny

Theologiegeschichte

Vogüé, Adalbert de: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie: Le monachisme grec. – St. Ottilien: EOS 2015. Band 1: De la Vie de Pachôme aux écrits d'Evagre le Pontique (IV^e–V^e siècles), 301 S. (Studia Anselmiana, 165/Analecta Monastica, 15), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7722–2; Band 2: De l'Histoire Lausaque aux premiers Acémètes (V^e–VII^e siècles), 309 S. (Studia Anselmiana, 166/Analecta Monastica, 16), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7723–9; Band 3: Du Désert de Gaza à Constantinople, 308 S. (Studia Anselmiana, 167/Analecta Monastica, 17), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7724–6

Die beiden Mitbrüder des Benediktiners Adalbert de Vogüé (1924–2011) aus der französischen Abtei La Pierre-qui-Vire, Hugues de Suremain und Ghislain Lafont, haben das Verdienst, diese drei Bände des am 14.10.2011 in der Nähe seiner Abtei auf unbekannte Weise Verstorbenen aus dem Nachlass ediert zu haben. Er hat in seinen letzten Lebensjahren an ihnen gearbeitet und wollte damit sein großes Werk über die Literaturgeschichte der monastischen Bewegung in der Antike abschließen. Der erste Teil dieses auf lange Zeit hin grundlegenden Monumentalwerkes galt der lateinischsprachigen Literatur und umfasste 12 Bände (Paris 1991–2008).

Der hier anzuzeigende zweite Teil ist mit drei Bänden wesentlich kleiner und umfasst die griechischsprachige Literatur des alten christlichen Mönchtums. Dabei konnte d. V. selbst noch die beiden ersten Bände im Entwurf fertigstellen, sodass seine beiden Mitbrüder sie aus seinen Aufzeichnungen heraus zusammenstellen konnten. Dabei waren sie sich bewusst, dass der Vf. in seiner kritischen Weise den Bänden selbst noch eine gründliche Revision hätte angedeihen lassen.

Den dritten Band, der mitten in der Darstellung des literarischen Werkes von Theodor Studites abbricht, stellten die beiden mit Erlaubnis ihres Abtes allerdings auf eigene Verantwortung aus den von d. V. zurückgelassenen Papieren zusammen. Dabei gab es – besonders in Bezug auf die Anordnung der einzelnen Kap. – manches Rätsel zu lösen. Jedoch bleibt z. B. die Frage, warum der Vf. die Darstellung Isidors von Pelusium, der im 4./5. Jh. schrieb, erst im dritten Band und nicht schon im ersten oder zweiten vorsah, weiterhin ungelöst.

Leider haben die Editoren in allen drei Bänden am Ende nicht nur dieselben Sigel und Abkürzungen, sondern auch dieselbe Studienliteratur abgedruckt – ein Fehler, der dem Leser die Benutzung der Bücher erschwert.

Dass dieser zweite Teil seiner altmonastischen Literaturgeschichte kürzer ausfiel als der erste, erklärt d. V. im Vorwort zum ersten Band des griechischen Teils mit dem Hinweis, dass viele monastischen Texte, die ursprünglich auf Griechisch erschienen, schnell ins Lateinische übersetzt wurden (z. B. die Antoniusvita) und dass er sie deshalb im ersten Teil seines Werkes behandelt habe, weshalb er sie hier nicht noch einmal zu nennen bräute.

Im Übrigen war er sich darüber im Klaren, dass er nicht alle griechischsprachigen Autoren oder Texte behandelt hat (vgl. Band 1, 267f). Aber die Hauptsache hatte er mit seinen Studien belegen können, dass nämlich die frühen Mönche der Kirche dadurch einen unvergesslichen Dienst geleistet haben, dass ihre ganze Existenz nachweislich unter dem Wort Gottes, das in den Evangelien wie in den übrigen Schriften der Bibel zum Ausdruck kommt, stand. Deshalb war die Anachorese, also das Leben der Mönche „außerhalb der Welt“, nichts Nutzloses, sondern d. V. kann sie sogar als ein Modell für die ganze Kirche verstehen. Sie hatte seines Erachtens etwas Himmlisches an sich, insofern sie das Ende der Zeiten andeutete. „Le moine cultive le jeûne et la chasteté. Tout en travaillant des ses mains, comme le veut le Seigneur, il s'efforce de prier sans cesse.“ (268) Dass das Ende der Zeiten jedoch bis heute nicht da ist, sagt d. V. nicht, auch nicht, dass das Mönchsleben durchaus etwas anderes war und ist als „normal“ und für die Kirche als Ganze nicht das Vorbild sein kann, das sie braucht, um mitten in der Welt leben zu können.

Im Einzelnen handelt es sich bei der Darstellung der griechischsprachigen altmonastischen Literatur um: Band 1: „Autour de Pachôme“ (11–49; S. 11 in der Kap.überschrift „Pacôme“ statt richtig „Pachôme“), „Les Pères Cappadociens“ (51–147), „Saint Jean Chrysostome“ (149–200), „Evagre le Pontique“ (201–266);

Band 2: „L'Histoire Lausaque de Pallade“ (9–64), „Trois travaux historiques sur les moines d'Orient“ (65–112), „Hypatios et Marc le Moine“ (113–142), „Les Apophtegmes des Pères. Série alphabétique“ (143–184), „Les Apophtegmes anonymes“ (185–214), „Les écrits attribués à Macaire“ (215–241), „Diadoque de Photice“ (243–251), „La louange perpétuelle des Acémètes“ (253–267); Band 3: „Au désert de Gaza“ (7–73), „Zosime et Dorothée“ (75–103), „Jean Climaque“ (105–140), „Cyrille de Scythopolis et les vies des saints moines“ (141–177), „Le Pré spirituel de Jean Moschus“ (179–234), „L'œuvre du Pseudo-Denys“ (235–237), „Les œuvres de Maxime le Confesseur“ (239–252), „Les sentences de l'abbé Thallassios“ (253–262), „Théodore Studite“ (263–269).

Leider sind die Register nicht immer sorgfältig erstellt worden. Ebenso fehlt – hier mehr als in den Bänden zum lateinischen Mönchtum – wichtige neuere Sekundärliteratur, die zumindest im Literaturverzeichnis hätte genannt werden können, z. B. Arbeiten Barbara Müllers über das Weinen im alten Mönchtum, Eugen Wölfls über Hypatios, Martin Illerts über Johannes Chrysostomos, Heinrich Holzes und Christoph Joests über das gesamte frühchristliche Mönchtum.

Man vermisst auch eine Erklärung dafür, dass diese drei Bände nicht in derselben Reihe erschienen sind wie die 12 Bände des ersten Teils, also in den „Patrimoines christianisme“ von Le Cerf in Paris, sondern in den „Studia Anselmiana“ des römischen Ateneo Sant'Anselmo, an dem d. V. viele Jahre als Prof. tätig war.

Der Vf. gilt heute zu Recht als einer der besten Kenner des frühen Mönchtums bis hin zu Benedikt von Nursia, dem er viele Arbeiten gewidmet hat. Dies zeigen am Ende seines Lebens auch wieder die Studien zu dem vielfältigen vorbenediktinischen Mönchtum im Osten und Westen.

Auch wenn das Gesamtwerk der *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* ein Torso bleibt, der durch d. V.s Tod verursacht wurde, muss man sagen: Insgesamt sind diese Bände ein wichtiges Hilfsmittel, das frühe christliche Mönchtum bis zum 7./8. Jh. mit seinen verschiedenen Gestalten und Bewegungen besser zu verstehen. Jedenfalls kommt niemand an dem „de Vogüé“ vorbei, der über sie arbeitet.

Tann (Rhön)

Bernd Jaspert

Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation, hg. v. Armin Kohnle / Christian Winter. – Stuttgart: Steiner 2014. 247 S. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, 37), geb. € 49,00 ISBN: 978-3-515-10923-9

Zum Abschluss der 1896 von Felician Geß begonnenen Edition der *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen* hatte der Leipziger Kirchenhistoriker Helmar Junghans (1931–2010) ein großes Symposium geplant und bis in Einzelheiten vorbereitet. Aber es war ihm wegen seines Todes am 16. Mai 2010 nicht mehr vergönnt, das Symposium, zu dem er die Referenten noch eingeladen hatte, selbst durchzuführen. Das tat dann der seit 2009 in Leipzig lehrende Mittelalter- und Reformationshistoriker Armin Kohnle. Zusammen mit Christian Winter von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften und Junghans' Schüler Michael Beyer gab er dann diesen Band mit den Referaten heraus, die vom 3.–5. März 2011 in der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Leipzig gehalten wurden und den Verhältnis von Reformation und damaliger römisch-katholischer Kirche galten.

Dass dabei der altgläubige Fürst Herzog Georg von Sachsen (1471–1539) eine erhebliche Rolle spielte, zeigt dieser Band sehr gut. Das große Lebens- und Regierungsthema Herzog Georgs, die Reform der Kirche, wird dabei immer wieder bedacht. V. a. zeigt sich, dass die evangelische Reformation die Besinnung auf die notwendigen Reformen der Kirche, wie sie sich seit dem Spätmittelalter abzeichneten, gefördert hat. Aber auch die durch die Reformation veränderte Einstellung zu Kirchenreformen muss genauso berücksichtigt werden wie die gelegentlichen Unterdrückung der Reformen. Ebenso werden die persönliche Frömmigkeit Herzog Georgs, seine Stellung in der Reichspolitik sowie seine verschiedenen Bemühungen um die Kirchenreform im Einzelnen untersucht. Insofern trägt dieser aus Anlass des Abschlusses der großen Edition der Georgsakten (1905–2012) entstandene Band zu einem besseren Verständnis der Reformation wie auch der katholischen Reaktion darauf bei.

Im Einzelnen sind folgende Beiträge abgedruckt: *Mariano Delgado*: „Die neue theologische Methode Melchior Canos (1563) und die Erneuerung der römisch-katholischen Theologie“ (11–29); *Andreas Holzem*: „Katholische Religiosität nach Reformation und Tridentinum: Eine ‚Konfessionalisierung‘ spätmittelalterlicher Frömmigkeitsstile?“ (31–64); *Hans Ulrich Schmid*: „Die Reformation und ihre Gegner. Einige sprachliche Aspekte“ (65–74); *Volker Leppin*: „Konziliarismus und Papalismus. Eine spätmittelalterliche Debatte und ihr Nachhall in der Genese der Konfessionen“ (75–87); *Albert de Lange*: „Die Inquisition in der Römischen Kir-

che vor und nach der Reformation. Kontinuität oder Diskontinuität?“ (89–112); *Armin Kohnle*: „Die Päpste. Von der Renaissance zur Gegenreformation“ (113–125); *Wolfgang Fuhrmann*: „Kirchenmusik und Gemeindegesang in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation“ (127–155); *Christian Hecht*: „Das Altartafelbild in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation – ‚Konfession‘ und ‚Stil‘“ (157–173); *Marek Wejwoda*: „Orden und Klöster in Sachsen. Von der Reform zur Reformation“ (175–191); *Michael Beyer*: „Priesterausbildung vor und nach der Reformation“ (193–204); *Christoph Volkmar*: „Georg der Fromme? Persönliche Frömmigkeit und landesherrliches Selbstverständnis Herzog Georgs von Sachsen“ (205–218); *Christian Winter*: „Herzog Georg von Sachsen in seinen Beziehungen zu Kaiser und Reich“ (219–237); *Heiko Jadtatz*: „Herzog Georg von Sachsen: ein gescheiterter Kirchenreformer?“ (239–247).

Ein Verzeichnis der Vf. (248) rundet den sorgfältig edierten Band ab. Leider fehlen Personen- und Sachregister. Sie wären nützlich gewesen.

Auch wenn Georgs Reformpläne sich am Ende innerhalb der damaligen kirchlichen Lage nicht haben durchsetzen können, woran er z. T. selbst schuld war, so ist doch sein kirchenreformerisches Engagement nicht zu unterschätzen. Dies zeigt dieser von Wissenschaftlern verschiedener Fäken und Konfessionen bestrittene Symposiumsband deutlich. Damit ist er sowohl für die reformationsgeschichtliche als auch für die sächsisch-landesgeschichtliche Forschung von großer Bedeutung.

Tann (Rhön)

Bernd Jaspert

Teresa von Ávila: Werke und Briefe. Gesamtausgabe. Band I: Werke; Band II: Briefe, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2015. 3264 S., geb. € 179,00 ISBN: 978-3-451-31227-4

Bei diesem bibliophil gestalteten Doppelband handelt es sich um die nun gesammelte und überarbeitete Neuausgabe der bei Herder Spektrum von 2001 bis 2013 erschienenen Bände *Teresa von Ávila. Gesammelte Werke. Vollständige Neuübertragung*. Bereits in diesem früheren Einzelbände-Projekt war das Lesen durch erschließende Fußnoten, fachkundige Einleitungen und eine umfangreiche Bibliographie leichter geworden, zugleich jedoch auch wissenschaftlich fundiert. Die gute Bindung sowie das Lesebändchen in jedem Teilband erleichtern die praktische Lektüre der recht schweren Bände. Die vorliegende, dem spanischen Original begriffstreue Übersetzung auf insgesamt 3264 S. dient dem heutigen Verstehen sehr, zumal die Übersetzerin und der Übersetzer es verstehen, das spanische Sprachempfinden ins Deutsche zu übertragen.

Die wesentlichen Unterschiede und Verbesserungen gegenüber der Taschenbuchausgabe in acht Einzelbänden (fünf umfassen die Werke, drei weitere die Briefe Teresas) bestehen nun aus aktualisierten und erweiterten Einführungen zu den Einzelwerken Teresas. Ferner wurde die Neuübersetzung in neuer deutscher Rechtschreibung überarbeitet. Jetzt liegen auch erstmalig beide Fassungen des *Weges der Vollkommenheit* vor: der Codex von El Escorial (CE), wahrscheinlich von 1566, wie er in der Taschenbuchausgabe bereits veröffentlicht wurde, und nun noch zusätzlich der Codex von Valladolid (CV), den Teresa 1567 fertigstellte. Gerade der Vergleich dieser beiden Fassungen macht die vorliegende Zusammenstellung interessant, da ersichtlich wird, dass die erste Fassung spontaner daherkommt und kritischer auf manche Themen anspielt. Auch stilistische Differenzen treten zutage. Hilfreich sind in der vorliegenden Ausgabe hierbei die von Dobhan / Peeters besorgte Einführung zum *Weg der Vollkommenheit* sowie die angebrachten Anmerkungen unter dem Text, welche auf wichtige Unterschiede hinweisen, v. a. weil an der vergleichenden Lesart eine Entwicklung deutlich wird. Dadurch tritt hervor, was zu Teresas Zeiten unter den Theologen als anstößig und häresieverdächtig galt: die Kritik Teresas an der Dominanz der Männer in der Kirche und in der Gesellschaft, der theologischen Skepsis gegenüber Frauen, zumal den geistlich begabten, sowie Teresas mutiger Einsatz für die Souveränität spiritueller Frauen. Auch pädagogische und dogmatische Freiheiten, welche Teresa in der ersten Fassung noch pflegte, sind in der Endfassung zurückgenommen oder gar ganz ausgefallen. Zugleich treten aber auch positive Veränderungen beim Vergleich beider Manuskripte zutage: etwa eine überarbeitete Lehre vom Gebet (CV 28f) oder auch neuformulierte Gedanken zu den Beichtvätern (CV 4–7).

Durch die breite Berücksichtigung internationaler Fachliteratur (Monographien und Fachartikel mit früheren und aktuellen Forschungen zu Werken und Person Teresas, ihrem Umfeld, der Ordensgeschichte des Karmels, der kirchengeschichtlichen Situation und der theologischen Fragen ihrer Zeit sowie der Wirkungsgeschichte Teresas und fachkundigen Einordnungen in die spirituellen Traditionen) ist

das vorliegende Werk auf dem neuesten Stand der Forschung. Die ausführliche und akribisch zusammengestellte Bibliographie gibt bis ins Detail einen guten Überblick und regt an, Einzelthemen weiter zu verfolgen.

Die fachkundigen historischen, literarischen und spirituell-theologischen Erläuterungen machen die Texte Teresas zu einer anregenden spirituellen und theologischen Fundgrube. Zahlreiche Querverweise helfen, eine gewisse Systematik in der sonst eher assoziativen Schreibweise und Gedankenwelt Teresas zu erkennen. Hilfreich hierzu sind auch das Personen- und Ortsverzeichnis mit erläuternden Kurzangaben und das Kartenmaterial.

Das Glossar der wichtigsten Begriffe aus Teresas Werken kann zugleich als spiritualitätstheologische Systematik für die – nicht nur spanische – Mystik des 16. Jh.s gelten. Hier sind Grundbegriffe des geistlichen Lebens in ihrem damaligen Kontext, mit ihrer charakteristischen teresianischen Akzentuierung, aber durchaus auch in ihrer weiteren historischen Entwicklung, erläutert.

Das auf dem Schuber verwendete Portrait Teresas soll jenes sein, das Teresa am besten – im Sinne von original, naturgetreu – darstellt. Die damit verbundene Erwartung an das herausgegebene Werk, nämlich möglichst genau und nah Teresa darzustellen, wird im Innern eingelöst.

Münster

Klaus Kleffner

Dogmatik

Stürzekarn, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs. – Regensburg: Pustet 2015. 301 S. (ratio fidei, 57), pb. € 39,95 ISBN: 978-3-7917-2736-3

Eine eigenartige Ungleichzeitigkeit fällt auf, wenn man auf die Rezeption des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiediskurses durch die Theologie blickt: Hat sich Letztere Ersterem lange Zeit verweigert, versucht sie nun seit den letzten Jahrzehnten aber ein konstruktiv-kritisches Verhältnis zum modernen Freiheitsbewusstsein zu finden, so existiert dieses unter spätmodernen Bedingungen wiederum als gebrochenes, gefährdetes oder gar (bedingt durch reduktionistische Anthropologien) als zu destruierendes. Die Theologie befindet sich so in einer doppelten Frontstellung: Hinsichtlich ihrer eigenen Quellen ist zu prüfen, welche innere Affinität diese zum neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenken haben, welche binnentheologischen Gründe also für die Adaption des Autonomieprinzips sprechen; hinsichtlich der theologischen Anschlussfähigkeit an säkulare Diskurse ist aber zugleich zu klären, welcher Begriff von Freiheit auf dem Standpunkt einer selbstkritischen Moderne noch vertretbar ist.

Es zeichnet die unter der Betreuung Knut Wenzels in Frankfurt a. M. entstandene Diss. von Kerstin Stürzekarn aus, dass sie stets die beiden genannten Reflexionsrichtungen ebenso wie das Problem ihrer Zuordnung im Blick hat: Angesichts einer „schillernde[n]“, „unbestimmt[en]“ sowie von „Ambivalenz“ geprägten Rede von „Freiheit“, sofern Theologie und Kirche sie zwar faktisch voraussetzen, aber bisweilen auch weiterhin skeptisch betrachten (9), geht es der Studie darum, „Grundlinien“ (153; vgl. 17) eines Freiheitsbegriffs herauszuarbeiten, der sowohl theologisch als auch philosophisch begründet ist. Theologisch ist nach jenen „Kernbestimmungen des Christentums“ (14f) zu fragen, die für die Bejahung (oder Kritik) moderner Freiheitstheorien beansprucht werden können; philosophisch ist ein konsistenter Freiheitsbegriff zu skizzieren, der einerseits die Verständigungsbrücke zwischen einer anthropologisch gewendeten Theologie und ihrem säkularen Umfeld bildet (und sich daher *innerhalb* dieses Umfelds plausibilisieren lassen und also beim Prinzip *autonomer* Freiheit ansetzen muss) sowie andererseits einen „Maßstab“ (16.20) für die theologische Reflexion bereitstellt, die um ihrer eigenen humanen Relevanz willen dessen Niveau nicht unterbieten darf (vgl. 15–18.145f.151).

Dieser Aufgabenbeschreibung entsprechen die zwei großen Hauptteile der Arbeit. Im ersten (18–150: „Fragliche Freiheit. Philosophische Vergewisserungen vor dem Hintergrund des Naturalismus“) geht es um die Entwicklung eines philosophischen Freiheitsbegriffs (56–150), der zuvor dargestellten naturalistischen Einsprüchen – angesichts der notwendigen Umfangsbegrenzung exemplarisch vertreten durch Gerhard Roth (20–56) – standhält. Hierfür werden kompatibilistische Argumente (Michael Pauen: 96–105) ebenso wie transzendentalphilosophische (Hermann Krings: 105–109) herangezogen, aber auch anerkennungsphilosophische Konzeptionen diskutiert (Paul Ricœur: 117–121; Axel Honneth: 121–126). Angenehm für den Leser und methodisch sinnvoll für die

inhaltliche Verzahnung der Kap. ist, dass nicht auf eine Kritik des Naturalismus erst die „geschlossene“ Alternativkonzeption folgt, sondern „integral“ (57) eine freiheitstheoretische Argumentation entfaltet wird, die sich auf die anthropologischen Implikationen der neurowissenschaftlichen bezieht, sodass ein kritisches Gespräch zwischen beiden Positionen ermöglicht wird (zur Durchführung vgl. etwa 66–69.71–74.81–92.109–114.132–141.282–284).

Gemäß der methodischen Weichenstellung, der theologischen Reflexion ihr Eigenrecht zuzuerkennen, diese also nicht von vornherein vom philosophischen Freiheitsbegriff abhängig zu machen, sondern deren Kompatibilität zuallererst aufzuweisen, setzt der zweite, theologische Hauptteil („Endliche Freiheit. Der freie Mensch im Angesicht Gottes“ [151–278]) zunächst mit „biblische[n] Verge- wisserungen“ ein (153–189). Sodann werden drei Ansätze vorgestellt, für die die Interdependenz von Gegenwartsbezug und christlichem Glauben konstitutiv ist (vgl. 153 zur Begründung der Auswahl): der freiheitstheoretische Ansatz Thomas Pröppers (189–212), der handlungstheoretische Helmut Peukerts (212–242) sowie die lateinamerikanische Befreiungstheologie (242–278). Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung der „Bestimmungen theologischer Rede von Freiheit“ (279–294).

Nicht nur Anlage und Problemaufriss der Arbeit, sondern auch die von St. diskutierten Konzepte entsprechen der Fassung, die St. selbst dem Freiheitsbegriff gibt: Einerseits werden die philosophisch unaufgebbaren Elemente neuzeitlicher Freiheitstheorien theologisch adaptiert. Aber diese Adaption geschieht nicht kritiklos, sondern auf der Basis eines Verständnisses von Freiheit und Vernunft, das diese als Vermögen und Verpflichtung zu Selbstreflexivität, -kritik und -revision begreift – wie auch einer dem entsprechenden Theologie, die ihre „Schuldgeschichte“ (293) aufzuarbeiten hat im Hinblick auf die Ignoranz und Ablehnung neuzeitlichen Freiheitsdenkens sowie einer ihm entsprechenden Praxis. Dies sei im Folgenden anhand von sechs Grundzügen des entwickelten Freiheitsbegriffs stichwortartig konkretisiert:

St. hält, erstens, an einem „starken“ Freiheitsbegriff fest, indem sie diesen von vornherein mit den Kategorien „Ich“, „Selbstbewusstsein“, „Subjekt“, „Person“ usw. verfügt: Freiheit ist primär weder eine Eigenschaft des Ich neben anderen Merkmalen noch bloß neutrale Wahlfreiheit, sondern *Selbstwahl*, die Ausbildung einer eigenen, dem Menschen aufgegebenen und durch ihn selbst nicht vollendbaren Identität (vgl. 107.126–132.144). Gerade dies aber bedeutet ihre Gefährdung, die der naturalistische Ansatz nicht in den Blick bekommt, weil er sie – abgekoppelt vom Subjektbegriff – als bloße Abwesenheit von Zwängen bestimmt (vgl. 112ff), subjekthaftes Handeln auf Verhalten reduziert und folglich auch die Differenz von Motiven und Ursachen einzieht (85–92.282). „Identität“ ist subjekttheoretisch und transzendental, zweitens, als formale Kategorie zu verstehen, die „ein völliges Zerfallen der konkreten, realisierten Identität in eine Vielzahl von aufeinander folgenden oder nebeneinander bestehenden Teilidentitäten verhindert“ (80; vgl. 127f). Selbstbewusstseinstheoretisch liegt, drittens, jeder reflexiven Vermittlung des Ich zu sich ein prä-reflexives Mit-sich-vertraut-Sein voraus (vgl. 69f.141), das aber auf ein grundlegendes Moment der Passivität verweist sowohl hinsichtlich des *Ursprungs* subjekthafter Freiheit – „das Subjekt entdeckt sich, stößt auf sich, und erfährt darin seine eigene Begrenztheit“ (78) – wie auch seiner *Handlungsvollzüge*, ist doch der bewusste Mensch „sich selbst nie vollständig durchsichtig, er bleibt sich selbst ein Geheimnis“ (70; vgl. 110.127f.142). Dem entspricht die mit Ricœur entfaltete Einsicht, dass das Ich nur als zugleich handelndes wie erleidendes existiert (vgl. 92–95). Ohnehin ist, viertens, das Unbedingtheitsmoment, das aus transzendentalphilosophischer Perspektive der Freiheit zugeschrieben werden muss (vgl. 107f.111.143f.200–202.280f), ein rein formales und indiziert gerade, dass das Individuum nicht als „in sich abgeschlossenes, um sich selbst kreisendes, bereits identifiziertes Wesen“ (141) existieren kann, sondern auf den konkreten, geschichtlichen Vollzug angewiesen ist, der zudem keineswegs ohne die Leiblichkeit gedacht werden kann (vgl. 74–77). Im Anschluss an Saskia Wendel unterscheidet St. daher, fünftens, zwischen „Subjekt“ und „Person“: „Als Subjekt wie als Ich kommt der Mensch in den Blick, sofern er von seiner Einmaligkeit, seinem Selbstbewusstsein und seiner Fähigkeit zum Selbstvollzug her erfasst wird. Als Person wie als Selbst erscheint er als offenes, intersubjektives, geschichtliches Wesen, das sein Dasein in der Welt verwirklicht“ (81; vgl. 141f). Jenseits einer substanzontologischen Deutung des Ich handelt es sich um logisch unterscheidbare, aber ontologisch nicht trennbare *Perspektiven* auf den einen Menschen (vgl. 58.63–66.110.279), dessen unteilbare Identität der naturalistische Ansatz nicht zur Geltung bringen kann, weil er das Problem der Verhältnisbestimmung von Ich und Gehirn nicht löst (66–69). Schließlich ist, sechstens, das „normative Moment“ entscheidend, auf das St. des Öfteren rekurriert (vgl. 109.115.131.144.209.237.284f) und das sich in

einer Reflexion auf die Implikationen der Realgenese der Freiheit (des Subjekts zur Person) zeigt: Freiheit entspricht sich selbst nur in der Anerkennung der Freiheit des Anderen, ist also weder bloße Abwesenheit von Zwang noch Willkür.

Über dieses „normative Moment“ der Intersubjektivität sind subjekt- und anerkennungsphilosophische Ansätze ebenso verbunden wie deren theologische Rezeption: Pröpper und Peukert zeigen je auf ihre Weise, dass in der Kluft zwischen Intention und Realisierung unbedingter Anerkennung (vgl. 201f) bzw. im Paradox anamnetischer Solidarität (vgl. 226.235f) die Frage nach Gott im Raum des endlich-freien Subjekts von sich her aufbricht und in philosophischer Instanz artikulierbar ist: die Frage mithin nicht nach irgendeinem Gott, sondern nach der rettenden und daher freien, von Welt, Mensch und Geschichte verschiedenen Wirklichkeit (vgl. 201–203.235.241). Ist diese Frage in der Instanz methodisch autonomer Philosophie nicht mehr entscheidbar, so ist gleichwohl eine Anschlussstelle und Offenheit des säkularen Freiheitsdiskurses für die Offenbarungstheologie aufgewiesen, die umgekehrt ihre humane Relevanz gerade im Rekurs auf diesen Diskurs zeigen kann (vgl. 208–212.237–242). Die Befreiungstheologie erinnert auf der Basis des biblisch bezeugten Erlösungshandelns Gottes an die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen „Möglichkeitsbedingungen“ des realen Freiheitsvollzugs; sie klagt deren Realisierung ein, weil sie gerade angesichts des universalen Anspruchs der Freiheitskategorie „jene Rahmenbedingungen zu bestimmen versucht, unter denen Freiheit wachsen kann, und darauf aufbauend eine Praxis zu etablieren, die zu einer immer besseren Verwirklichung der menschlichen Freiheit beiträgt“ (276).

Die Arbeit leistet weniger eine Weiterentwicklung der subjektphilosophischen Debatte, die seit etwa zweieinhalb Jahrzehnten innerhalb der Theologie geführt wird, sondern nimmt v. a. deren Resultate auf, stellt sie durchgängig ebenso klar verständlich wie sachlich präzise dar (und eignet sich so nebenbei auch als gleichermaßen kompakte wie differenzierte Einführung in diese Debatte).

An wenigen, aber nicht unwichtigen Punkten hätte man sich mehr Kommentar gewünscht, so z. B. dort, wo St. resümiert, dass sowohl kompatibilistische als auch transzendentalphilosophische Freiheitstheorien „am Ende“ insofern „unbefriedigend“ bleiben (281, Anm. 728), als entweder der Unbedingtheitscharakter formaler Freiheit oder deren Status unterbestimmt ist (vgl. auch 209f.280f), obwohl sie letzteren bereits zutreffend als „Grenzbegriff“ definiert hat (vgl. 111.209f.280f); aus theologischer Perspektive fehlen zumindest Hinweise zur ökumenischen Dimension gerade der Freiheitsdebatte: Wie wäre im spätmodernen Kontext das Anliegen der lutherischen Theologie zu werten, die Passivität endlicher Freiheit sowie deren Bestimmtheit durch Motive und Affekte herauszustellen, die ihrer Verfügung entzogen sind?

Gleichwohl gelingt es der Studie hervorragend – und darauf liegt schließlich ihr Hauptaugenmerk – im interdisziplinären Gespräch zwischen Neurowissenschaft, Philosophie und Theologie einen „bescheidenen“, nachmetaphysischen Freiheitsbegriff zu skizzieren, der theologisch anschlussfähig (bzw. von der eigenen Tradition her legitimiert) und fortbestimmbar ist – jenseits einer die Diskursgrenzen überschreitenden Vereinnahmung wie auch einer unkritischen Anpassung: In der radikalen Reflexion auf sich selbst, seine Vermögen, normativen Implikationen und Grenzen, entdeckt das freie Subjekt seine ursprüngliche Kontingenz, die es lebensweltlich auszudeuten hat. Theologie kann hier ansetzen, darf das Autonomiebewusstsein des Menschen dabei allerdings nicht umgehen, sondern als für sie selbst konstitutives voraussetzen – denn gerade in diesem bricht die Frage nach einem es freisetzenden und freilassenden Gott auf; gerade hier wird die Aufgabe der Bildung einer eigenen, verbindlichen Identität und personalen Gestalt im Spannungsfeld von Ermutigung, Gefährdung und Scheitern erfahren, das der Naturalismus eher überspielt als in seinem vollen existenziellen Ernst zur Geltung bringt.

Wien

Magnus Lerch

Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, hg. v. Joachim Schmiedl / Robert Walz. – Freiburg: Herder 2015. 320 S. (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 3), geb. 25,00 € ISBN: 978–3–451–30715–7

Gibt es eine konziliare Ekklesiologie? Erst wenn es sie gäbe, ließe sie sich in teilkirchlichen Strukturen synodal umsetzen. Es scheint sie aber nicht zu geben. Zumindest nicht im Singular. Wenigstens zwei miteinander im Widerstreit liegende Ekklesiologien bestimmen die

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf das die Buchreihe Bezug nimmt, in der dieser Sammelband erschienen ist. Dokumentiert werden durch ihn 14 Beiträge einer Fachtagung, die vom 22.–24. Mai 2014 in Vallendar stattgefunden hat. Nachdem in dem von Joachim Schmiedl geleiteten und von der DFG und dem SNF unterstützten Forschungsprojekt zu „Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ zunächst die Dokumente der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode) einer Relecture unterzogen und in einem zweiten Schritt sodann die kirchenrechtlichen für Synoden geltenden Normen untersucht worden sind, stehen im dritten Schritt die Ekklesiologien, besser sollte man sagen: ekklesiologische Aspekte, im Fokus des Forschungsinteresses.

Erst die Lektüre aller Beiträge lässt solche Aspekte hervortreten: Da ist zum einen die Zuwendung zu den „Zeichen der Zeit“ und damit zusammenhängend die Offenheit gegenüber soziologischen Fragestellungen, Forschungsansätzen, Methoden und Ergebnissen und zum anderen die Bearbeitung des Themenkomplexes Amt, Autorität und Partizipation, die mit dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes und *communio* zusammenhängt. Jedoch zeigt sich ein Drittes: Die europäischen Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren Ereignisse öffentlicher Diskussion und öffentlichen Ringens. Denn es war und ist keineswegs selbstverständlich, dass es einen institutionellen Rahmen für innerkirchliche öffentliche Meinungsbildung gibt. Sie hat in den Synoden ihre außerordentliche Form gefunden, ob sie in den Räten eine zureichende institutionelle Dauergestalt zur Sicherung einer immer wieder zu erneuernden Pastoral gefunden hat, das wäre eine eigene Untersuchung wert.

Eberhard Prause bezeichnet in seinem Beitrag „Kirche hinter dem eisernen Vorhang“ (110–122) über die Pastoral synode der DDR und die Meißner Synode die öffentliche Debatte „[i]n einem Land, das faktisch keine öffentliche Debatte kannte“ (112) als den primären Ertrag der Synode. Sie ermöglichte eine „Selbstvergewisserung der Katholischen Kirche“ in einem „Forum der innerkirchlichen Offenheit“ (112). Im selben Beitrag rekonstruiert P. die nachwirkenden Kirchenbilder auf der Meißner Synode. Er nennt sie „Das theologische Kirchenbild“ und „Das rechtliche Kirchenbild“ (119). Rezeptionsgeschichtlich urteilt er, dass „nach und nach alles im Sande“ verlief. „Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es auch ein gezieltes Vergessen gab.“ (121) Dass Synodenbeschlüsse keine oder keine bleibende Wirkung entfaltet haben, dürfte nicht nur auf die Synoden in der DDR zutreffen. Es gilt mutatis mutandis auch für das Niederländische Pastoralkonzil, das im Sammelband durch die Beiträge von Jan Sloop (66–81) und Józef Wissink (123–137) thematisiert worden ist. Letztgenannter kommt zu einem ähnlichen Urteil wie P.: „Das Neue am Pastoralkonzil bestand darin, dass man die Katholiken in den Niederlanden eingeladen hat, ihre Stimme zu erheben und am Glaubensdiskurs aktiv zu partizipieren.“ (137) Es gilt aber auch für den „Österreichischen Synodalen Vorgang (1973–1974)“, über den das abschließende Urteil Walter Kriegers ähnlich lautet: „Man kann den Österreichischen Synodalen Vorgang aber auch ohne präzise Evaluierung als Ereignis ‚gelebter Synodalität‘ würdigen, das in sich beispielhaft war und ist.“ (179) Die Frage nachhaltiger Partizipation dürfte noch am ehesten durch die Synode 72 in der Schweiz behandelt worden sein. Manfred Belok legt seinem Beitrag über „Das kirchliche Dienstamt und die Anfänge zweier ‚Laien-Ämter‘“ (138–164) freilich das Prinzip Hoffnung in eine nicht abgeschlossene Entwicklung zu Grunde, wenn er mit Loretan statt von Laien von „Ordiniert-sein-Sollender“ (151) spricht und Pastoralassistent/innen so „ihren theologischen Platz im Rahmen der Vielfalt des kirchlichen Amtes“ (150) sichern möchte. Einen ähnlichen Optimismus pflegt Matthias Sellmann, der „Die Suche nach neuen ekklesialen Stilformen in aktuellen Prozessen der Kirchenentwicklung“ (296–318) unter den Leitgedanken der Partizipation stellt und mit einem „postulatorischen Ausblick“ zugunsten einer partizipativen Pastoral endet (314–318). Vor allzu viel Optimismus in dieser Frage bewahrt das nüchterne Urteil des Kirchenhistorikers Wilhelm Damberg, der über die Würzburger Synode urteilt: „Rückblickend ist man versucht, diese Synode als den letzten Versuch zu betrachten, die ganze Vielfalt der katholischen Welt, wie sie im 19. Jahrhundert weithin auf dem Wege der Selbstorganisation entstanden war, mit den Tendenzen des 20. Jahrhunderts hin zu mehr Zentralisierung und den Ausläufern der Katholischen Aktion, also auch der Partizipation der Laien in der Gesamtführung der Kirche, in eine komplizierte Balance zu bringen – und zwar unter den Bedingungen der Volkskirche. Man kann deshalb durchaus fragen, ob die Synode auf Voraussetzungen aufbaute, die gerade zu erodieren begannen, als ihre Grundlagen zu erodieren begannen.“ (288) D.s Urteil findet exemplarisch seine Bestätigung durch die lesenswerte „Tiefenbohrung“ von Daniela Kirmse / Joachim Wiemeyer zum Beschluss der Würzburger Synode „Kirche und Arbeiterschaft“ (217–250).

Mit der Relevanz der „Zeichen der Zeit“ für das Selbstverständnis einer synodalen Kirche hat sich Richard Hartmann befasst (251–271). Er rezipiert einerseits Hans-Joachim Sanders diesbezüglich wegweisenden Kommentar zu *Gaudium et spes* sowie dessen Ausführungen zur Topologie Gottes in den „Zeichen der Zeit“ (264). Sander unterscheidet in der Erforschung der „Zeichen der Zeit“ zwischen drei Orten: dem der Wahrnehmung, der Interpretation und der Deutung aus dem Glauben. H. übermalt diese Orte andererseits durch den methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ (270). Mit der solchermaßen vorgenom-

menen Entsprechung dürfte er Sander vielleicht eher nicht gerecht geworden sein. Weniger abstrakt befasst sich *Ottmar Fuchs* in seinem Beitrag (180–216) mit der Erforschung der „Zeichen der Zeit“ und fordert ein Aggiornamento der Synodenbeschlüsse, das so zu erfolgen hätte, dass daraus eine „Ekklesiologie ‚ad extra‘“ abgeleitet werden könnte. Durch die Betonung der Unbedingtheit und Universalität des göttlichen Heilswillens bricht F. die freiheitsdiskreditierende Verfügungsmacht der Kirche über die Gnadenmittel, durch die Aufhebung der Identifizierung von Glaube und Heil spricht er der Freiheit zum Glaubenszweifel auch innerkirchlich ein Recht zu, durch die Betonung der Freiheit als anthropologischer Grundlage verändert er die pastorale Gestalt der Kirche hin zu einer Ekklesiologie „ad extra“, in der Kontakt wichtiger als Kirchlichkeit ist. Was F. v. a. am Beispiel des Würzburger Synodentextes zur Sakramentenpastoral entfaltet und anhand weiterer Textstellen aus den Beschlüssen der Würzburger Synode durchbuchstabiert (besonders 208–210), könnte sich als zukunftsfähig erweisen. Zumindest ist es der einzige Beitrag im ganzen Sammelband, der die Ekklesiologie der Synoden aus gnaden theologischer Perspektive einer tiefgehenden Kritik unterzieht. Dass das im Interesse der Freiheit mittels der vorvaticanischen Schulbuchdogmatik L. Otts (vgl. 190) geschieht, hat Charme.

Ihre bekannten Positionen haben *Karl Kardinal Lehman* mit einem Beitrag zum Bischofsamt (11–34) und *Bernd Jochen Hilberath* zur konziliaren und nachkonziliaren Ekklesiologie (35–66) eingebracht. *Judith Könnemann* hat sich mit Gründen, Zielen, Aufgaben und Perspektiven der Pastoralsoziologie befasst, so wie diese durch das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut wahrgenommen werden (82–93). Thema des Beitrages *Joachim Schmiedls* ist der Beschluss der Würzburger Synode „Kirchliche Dienste und Ämter“ (94–109). Eine Anmerkung verdient im Rahmen einer Rezension der Sachverhalt, dass S. auf Seite 101 die Gemeindefinition der Synode im Wortlaut wiedergibt, während H. der Meinung ist, dass die Synode keine umfassende Definition von Gemeinde vorgelegt hätte (61).

Der Band dürfte im Rahmen der aktuellen kirchenpolitischen Diskussion um Dezentralisierung und Synodalität die ihm gebührende Aufmerksamkeit finden.

Wuppertal

Michael Böhnke

Mayer, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendental-symbolischen Theologie. – Münster: Aschendorff 2015. 500 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 2), kt € 58,00 ISBN: 978–3–402–11891–7

Der Band, eine im Wintersemester 2012/13 in Augsburg angenommene und für den Druck überarbeitete Diss. von Andreas Mayer, gliedert sich nach einem Vorwort (15–17) und einer Einleitung (27–42) in zwei deutlich voneinander abgesetzte Teile und klingt mit fünf Thesen aus (449–460).

Die Einleitung bietet einen Überblick über die Erschließung mariologischer Themen bei Rahner. Richtig erkennt M., dass trotz neuester umfangreicher Arbeiten die „Darstellung der Mariologie Karl Rahners im Kontext seiner transzendentalen Theologie [...] Desiderat“ bleibe (36f). Als Neuerung führt M. den Begriff „transzendental-symbolisch“ ein, um das Denken Rahners zu beschreiben. Verdeutlicht werden soll, dass nicht nur eine transzendentalphilosophische Anthropologie, sondern auch ein von der Inkarnationstheologie stammendes symbolisches Verständnis der Wirklichkeit bei Rahner zusammenkommen (vgl. 38–40).

In Teil I, „Karl Rahners transzendental-symbolische Theologie“ (43–230), stellt der Vf. die Ursprünge des Rahner'schen Denkweges anhand früher grundlegender Schriften und Themen dar: *Hörer des Wortes* (1941, 45–66) hauptsächlich in Bezug auf den Erkenntnisakt; *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* (1941, 67–91) zur Frage nach Natur und Person; *Zur Theologie des Todes* (1949, 93–164); *Zur scholastischen Begrifflichkeit der Gnade* (1939, 165–181) und *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* (1950, 181–212); eschatologische Überlegungen hauptsächlich aufgrund der sog. „Assumptio-Arbeit“ (1950, 213–226).

In Teil II erst, der den gleichen Titel wie die gesamte Arbeit trägt, kommt der zuvor immer wieder angekündigte Bezug zur Mariologie, wiederum in zwei Teile gegliedert. Teil II A (233–340) will die Genese der Mariologie Rahners nachvollziehen – insbes. natürlich des Fundamentalprinzips „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste“ –, Teil II B (339–447) die „Struktur“, worunter M. die Anwendung des Prinzips zur Herleitung der einzelnen Mariendogmen versteht.

An den Anfang Rahner'scher Mariologie und Überlegungen zur Dogmenentwicklung (233–269) stellt M. die vom Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel veranlasste Suche nach einem Fundamentalprinzip, um ein so spät definiertes Dogma mit dem Theologumenon vom Abschluss der Offenbarung „mit dem Tod des letzten Apostels“ vereinbaren zu können. Danach behandelt M. die von ihm selbst zeitlich früher eingeordnete Auseinandersetzung (vgl. 271, Anm. 3) mit Heinrich Maria Köster (271–299) bei der Bestimmung der Rolle Mariens im Heilswerk. Anschließend wird dargestellt, wie Rahner – unter Bemühung der analogia fidei – zu einer exegetischen Grundlage seines Fundamentalprinzips gelangen will (301–316); hier kommt auch die theologische Diss. Rahners (1936) erstmals deutlich zum Tragen. Das eigentliche Fundamentalprinzip und seine wesentliche Herleitung aus Lk 1 (317–337) werden betrachtet und dann zusammen mit der gesamten Mariologie knapp problematisiert (339–340).

M. stellt Teil II B unter den Anspruch, dass sich zeigen werde, „dass Karl Rahners Mariologie die Durchführung seiner transzendental-symbolischen Theologie an einer konkreten Person ist“ (342). Dazu wird die Rahner'sche Interpretation der kirchlichen Lehre über Maria untersucht: unbefleckte Empfängnis (343–360); immerwährende Jungfräulichkeit (361–378); Sündenlosigkeit und Heiligkeit (379–384); Aufnahme in den Himmel (entsprechend umfangreich 385–437); Gnadenmittlerschaft (439–445). Auf einer halben Seite wird die Mariologie zusammengefasst und dahingehend als „allzu minimalistisch“ bemängelt, da es Rahner nicht mehr gelinge, „Marias *Sonderstellung* und *Aufgabe* in der Heilsgeschichte deutlich genug darzustellen“ (447).

Als „Ergebnisse“ stellt M. fünf Thesen auf: (1.) Die biblische Verankerung Rahner'scher Theologie, die es ermöglicht, (2.) den Zusammenhang von Gnadenlehre und Mariologie aufzuzeigen, gerade da (3.) Kontingenzerfahrungen Rahners Denken zu Grunde liegen, was sich (4.) bei der Bedeutung der Theologie des Todes zeigt und (5.) methodologisch Rahners Theologie als „transzendental-symbolisch“ bestimmt, wenn auch „Karl Rahner seine Theologie selber [...] nirgendwo als *symbolisch* versteht [...] und die hier gemeinten Andeutungen [...] eher als Richtungsanzeige zu werten sind“ (459).

Als Gesamtwerk kann der Band das eingangs genannte Desiderat erfüllen, wenn M. konsequent annimmt, dass die Transzendentalphilosophie Rahners die Grundlage seiner Mariologie darstellt. Die neue Begrifflichkeit einer „transzendental-symbolischen Theologie“ kann dafür ein geeignetes Vehikel sein, wenn damit die Bedeutung der Inkarnationstheologie für Rahners Denken zum Ausdruck kommen soll. Allerdings hieße dies, ihm in den 1940er- und 1950er-Jahren stillschweigend eine schon entwickelte Symboltheorie zu unterstellen, die erst 1960 ausdrücklich in *Zur Theologie des Symbols* formuliert wurde. Als nachträgliche Deutungshilfe kann der Begriff dennoch hilfreich sein, was Teil I aber nur in Andeutungen ausführt.

Trotz vieler dortiger Verweise auf die Bedeutung von Teil I für Teil II könnten die beiden doch separat stehen, da Teil II in erster Linie als (beispielhafte) Anwendung der von Rahner in Teil I dargestellten Überlegungen erscheint. Zu Teil II ist anzumerken, dass der Rez. mit seiner eigenen Veröffentlichung *Konkrete Dogmatik: Die Mariologie Karl Rahners*, Innsbruck 2012 M. zuvorkam. Dabei unterscheidet sich jedoch der Ansatz M.s schon von den Grundannahmen her und geht davon aus, dass die transzendentalphilosophischen Überlegungen den mariologischen grundsätzlich vorausgehen. Entsprechend behandelt M. die mariologischen Arbeiten Rahners nicht chronologisch, sondern geht von dessen Suche nach dem Fundamentalprinzip der Mariologie aus. Ob so die tatsächliche Genese der Mariologie richtig nachgezeichnet wird, darf nach Meinung des Rez.en bezweifelt werden. Richtig erkennt M., dass Rahners Mariologie – konsequent gedacht – Maria jedes echte Privileg absprechen muss, das sie mehr als graduell von anderen Kirchenmitgliedern unterscheidet. Allerdings sieht der Rez. darin gerade Rahners entscheidenden Beitrag zur Mariologie, weshalb dieser nach der Einordnung der Mariologie in die Ekklesiologie auf dem Zweiten Vatikanum die wissenschaftliche Beschäftigung mit Maria zurückfahren konnte. Leider sind die den Band abschließenden Ergebnisse, Fragen und Problematisierungen so kurz geraten, dass es schwierig sein könnte, hier weitere Forschungsansätze abzuleiten.

Düsseldorf

Dominik Matuschek

Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, hg. v. Cornelia Richter / Bernhard Dressler / Jörg Lauster. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 379 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–03880–0

„Was ist das. – Was – ist das ...“, fragt die kleine Tony zu Beginn von Thomas Manns *Buddenbrooks*, um nach anfänglichem Stocken die Auslegung unaufhaltsam herunterzuschurren, die Martin Luther in seinem *Kleinen Katechismus* dem ersten Artikel des zweiten Hauptstücks, also dem Schöpfungsartikel des Glaubensbekenntnisses, hat zuteilwerden lassen. Luthers Katechismen sind Weltliteratur. Von all seinen Werken hielt der Reformator neben *De servo arbitrio* nur sie für erhaltenswert. Beide bieten in ihrem Grundbestand eine Auslegung der fünf sog. Hauptstücke des christlichen Glaubens: Dekalog, Credo, Vaterunser sowie Taufe und Abendmahl. Die im Jahr 2000 erstmals erschienene *Dogmatik im Grundriss*¹ von Dietrich Korsch, der von 1987–2014 in Göttingen, Passau und zuletzt am Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg Systematische Theologie lehrte, schließt an die katechetische Lehr- und Lernpraxis der Reformation an, um unter Bezug auf Gehalt und strukturelle Gestalt von Luthers Texten Grundzüge einer aktuellen Deutung evangelischen Christentums zu entwickeln.

¹ D. KORSCH: *Dogmatik im Grundriss*. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000.

Geboten wird weniger eine Grund- als eine Hochschule christlichen Glaubens reformatorischer Prägung, die trotz prinzipiellen Bemühens um Elementarisierung „auf einem begrifflichen Abstraktionsniveau [laboriert], auf dem sich zu bewegen an die Leserinnen und Leser hohe intellektuelle Anforderungen stellt. Elementarisierungskompetenz dieser Art dürfte – auch als nur rezeptive – jedenfalls eher am Ende als am Anfang eines mehrjährigen Studiums stehen.“ (284, Anm. 15) K.s Dogmatik ist, wie der Basler Systematiker G. Pfeiderer in seinem Beitrag zu dem anzuzeigenden Band geschrieben hat, „kein moderner Erwachsenen Katechismus, jedenfalls nicht nur das“ (284), sondern eine „normative Theorie der Bildung religiöser Kommunikation“ (282) mit sehr hohen Reflexionsansprüchen, die sich neben Luther vorzugsweise an den Theologieprogrammen Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers und Karl Barths orientiert, welche zu verbinden eine der argumentativen Pointen der Konzeption darstellt.

Kommunikation ohne Inhalt hat keinen Sinn. Zugleich gilt, dass sich die Bedeutung von Inhalten häufig erst im Diskurs erschließt. Es ist deshalb begrüßenswert, dass Kolleg/inn/en sowie Schüler/innen K.s dessen *Dogmatik im Grundriss* zum Gegenstand diskursiver Bemühungen gemacht und „die klassischen Themen der Theologie in kritischer Aufnahme wie programmatischer Weiterführung“ (11) erörtert haben. Dies geschah „[a]nhand der Gliederung“ (ebd.) der K.'schen Dogmatik (vgl. 284f), näherhin unter folgenden Gesichtspunkten: „Deuten und Verhältnis“ (vgl. 23ff), „Glaube und Sprache“ (vgl. 71ff), „Leben und Handeln“ (vgl. 123ff), „Bekennen und Beten“ (vgl. 205ff), „Bitten und Beten“ (vgl. 305ff) sowie „Empfangen und Hoffen“ (vgl. 349ff).

K. hat in seiner Dogmatik den Glauben als Verhältnis des Menschen zum Konstitutions- und Zielgrund seiner selbst und aller Welt bestimmt und dabei die sprachliche Verfassung des Glaubensverhältnisses betont hervorgehoben. In Verhältnissen leben und Sprache haben sind eins. Ohne Sprache kann die Bedeutung von Lebensverhältnissen nicht erlassen werden. Dies gilt für das Selbst-, das Welt- und nachgerade für das Gottesverhältnis als das gläubige Verhältnis des Menschen zum fundierenden Grund von Selbst und Welt. Sprache ist das wesentliche Medium des Glaubens, durch das seine Bedeutung artikuliert, expliziert und erlernt werden kann. Auf die Thematik von Relationalität und Sprachlichkeit des Glaubens sowie der Lebensdeutungen, die sich in ihm vollziehen, sind in Entsprechung zu den Prolegomena der K.'schen Dogmatik die Beiträge zum Begriff des Verhältnisses als eines Grundterminus philosophischer und theologischer Reflexion (*St. Berg*), zum Leitmedium der Deutung (*Ph. Stoellger*; *W. Gräß*), zur Sprache als Dasein des Glaubens (*Th. Dietz*), zur Frage nach der Lernbarkeit des Glaubens und zur Theorie religiöser Bildung (*M. Meyer-Blanck*), zur Bibel als Medium christlich-religiöser Sprachbildung (*M. Kumlehn*) sowie zum Kleinen Katechismus Luthers als Sprachschule des Glaubens (*J. Schilling*) bezogen. Sodann wird im Anschluss an K. und seine Auslegung des ersten Katechismushauptstücks das weite Feld von Leben und Handeln als „Ausgangspunkt der Ethik“ (*E. Gräß-Schmidt*) ins Auge gefasst und erörtert, in welchem Verhältnis systematische und praktische Theologie in K.s Konzept zueinander stehen (*Th. Erne*). Spezifiziert wird die Analyse sodann am Dekalog in seiner Stellung „zwischen Altem Testament und Systematischer Theologie“ (*Chr. M. Maier*) und an seinen einzelnen Geboten, zunächst am ersten (*H. Deuser*), dann an den Geboten vier bis sechs (*K. Eberlein-Braun*), schließlich am achten Gebot (*J. Trusheim*). Eine Erinnerung an die Ethik Georg Simmels (*F. Voigt*) ist beigefügt.

Ein Schnellkurs zur Geschichte der Bekenntnisentwicklung im Christentum (*J. Rohls*) und zum Problem, „weshalb im Westen das Apostolikum das Nicäno-Constantinopolitanum an Popularität weit übertrifft“ (213), leitet die Beiträge zum Credo bzw. zur Auslegung der drei Glaubensartikel bei K. ein. Kurz und bündig „Gott“ ist der erste, der Theo-Logie gewidmete Text (*J. Dierken*) überschrieben. Es folgen in loser Reihenfolge Studien zum Beten als Lebensform im Christentum und Judentum (*M. Mordhorst-Mayer*), zum Sinn und zum theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse (*N. Slenczka*), Prolegomena zur Trinitätslehre (*P. Gemeinhart*), zur Frage der Kirchlichkeit der Dogmatik (*G. Pfeiderer*) sowie zu den Grundentscheidungen einer offenbarungstheologisch-pneumatologisch fundierten Individual-eschatologie (*F. Wittekind*).

Ein Essay zur Bitte als Grundvollzug christlichen Glaubens in ihrer lebensgeschichtlichen Dimension (*E. Joß*) eröffnet die Analysen zum dritten Katechismusteil, die entweder direkt dem Vaterunser (*A. Standhartinger*) oder allgemeiner dem Beten als (christlicher) Lebensform gewidmet sind (*W. Lütterfelds*; *H. Th. Goebel*). Zum Schluss werden die Sakramente im Horizont religiöser Selbstdeutung (*W. Sparr*) thematisiert und Überlegungen zur „Hoffnung in der Sprache der Anmutung“ (*U. Wagner-Rau*) angestellt, die mit dem Satz enden: „Wir bleiben –

metaphorisch gesprochen – Gott im Gedächtnis. Das ist letztlich nicht zu denken, wohl aber zu kommunizieren als eine Anmutung, die das Leben im Angesicht des Todes tragen kann.“ (376) Der Glaube wird durch den Tod hindurch zur Vollendung geführt, insofern es, mit K. zu reden, unter eschatologischen Bedingungen ganz und gar das Gottesverhältnis sein wird, „das mich bestimmt und aufgrund dessen ich mich bestimme“². „Amen, Amen, das heißt: Ja, ja, es soll also geschehen“, ist darauf mit Luthers Beschluss des dritten Hauptstücks zu sprechen; eben dies bekräftigt Sesemi Weichbrodt, wenn sie am Ende der *Buddenbrooks* zwar nicht sonderlich anmutig, aber mit einer über alle Zweifel erhabenen Glaubensgewissheit bekundet: „Es ist so!“

München

Gunther Wenz

Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, hg. v. Julia Enxing. – Ostfildern: Grünewald 2015. 308 S., kt € 27,00 ISBN: 978–3–7867–3038–5

Spätestens seit den öffentlich diskutierten Missbrauchsskandalen, der Verschwendungssucht einzelner Bischöfe oder dem Coming-out homosexueller Priester verblasst zusehends der Nimbus kirchlicher Schuldlosigkeit. Zwar wurde und wird in den kirchlichen Verlautbarungen einerseits mit gewohnheitsmäßiger Routine auf die Kirche als Gemeinschaft von Sündern verwiesen, doch prägte andererseits das Bild von einer durch das Christusereignis konstituierten *societas perfecta* das gängige Selbstverständnis der Kirche. Obschon mit menschlichen Schwächen befleckt, stellt sie letzten Endes eine über der *conditio humana* stehende (oder gar schwebende?) Institution dar. Dass mit dieser Vorstellung nun definitiv Schluss ist, dazu trägt nicht zuletzt die Kirche selbst durch „jahrzehntelange[s] Vertuschen, Verschweigen und Verdrängen von Schuld und Sünde [bei], dessen Thematisierung gleichzeitig eine enorme persönliche sowie institutionelle Herausforderung darstellt“ (9) – so formuliert es zutreffend *Julia Enxing* im Vorwort ihres bereits in zweiter Auflage erschienenen Sammelbandes, der auf der Grundlage einer Tagung im Jahr 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster entstand.

Der Aktualität des Themas entsprechend unterscheidet der Band zwischen grundlegenden systematischen Reflexionen und konkreten Anwendungsfeldern, wobei faktisch alle Beiträge in unterschiedlicher Gewichtung sowohl die eine als auch die andere Ebene ansprechen.

Der erste systematische Teil (23–160) könnte am ehesten mit der anthropologischen und ekklesiologischen Dimension von Schuld überschrieben werden, wie sie in je konfessionell unterschiedlicher Gestalt kirchlich vermittelt wurde. *Jürgen Werbicks* basale Unterscheidungen der beiden Grundbegriffe „Sünde“ und „Schuld“ sowie deren polyvalente theologische Implikationen leiten dabei die sich daran anschließenden Diskussionen bei *Magdalene Frettlöh*, *Julia Knop*, *Stephan Jütte*, *Klaus Viertbauer* sowie *Bernhard Knorn* ein. Die erforderliche konfessionelle Einholung des Themas erfolgt in den Beiträgen von *Johanna Rahner* (kath.) und *Eva Harasta* (ev.). Der erste Teil bleibt dabei den durchaus vertrauten Diskursorten thematisch verbunden: Von der augustinischen Erbsünden theologie der Antike spannt sich der weite Bogen zu modernen binnen- und außerkirchlichen Fragekomplexen, die sich spürbar der kaum eingrenzenden Bandbreite ihres Themas bewusst sind. Von daher sind die Konkretionen im zweiten Teil des Bandes (161–302) eine wichtige und keineswegs zweitrangige Ergänzung, da hier nicht nur in deskriptiver Absicht auf die realen Dimensionen von Schuld hingewiesen wird, sondern in der Begegnung von theologischer Hermeneutik und moderner Kultur gerade das Grundproblem kirchlicher Sinn- und Lösungs-offerten erkannt wird. Dies ist umso bedeutsamer, als die Verdrängungs- und Wettbewerbsmechanismen moderner Kommunikationskulturen auf eine intellektuell anspruchsvolle Intervention seitens einer theologischen und kirchlichen Systemkritik geradezu warten. In dieser Hinsicht lassen sich die äußerst lesenswerten Beiträge von *Eva Kaufner-Marx*, *Jan Löffel* sowie *Ulrike Link-Wieczorek* verstehen, die aus je unterschiedlicher Perspektive um eine zeitgemäße Hermeneutik des spezifisch christlichen Schuldverständnisses ringen. Eine derartige Hermeneutik muss sich auf der einen Seite in einem ersten wichtigen Schritt von katechismenartigen Sündenkalogon und Beichtspiegeln definitiv verabschieden, auf der anderen Seite einer weit verbreiteten „Trivialisierung des Sündenbegriffs“ (186) entschieden entgegenzutreten. Nicht minder aktuell ist der Beitrag der Hg.in selbst, der das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. zum Heiligen Jahr 2000 zwar in die historische „Tradition kirchlicher Schuldbekenntnisse“ (211) einreihet, aber auf die neue Qualität kirchlicher Selbstevaluierung hinweist, die dieses Bekenntnis von den bisherigen Verlautbarungen, insbes. von der zwei Jahre zuvor veröffentlichten und kritisch diskutierten *Reflexion über die Shoah*, in bemerkenswerter Weise unterscheidet. In unmittelbarem Bezug dazu sichtet *Jutta Koslowski* den auch bei *Katharina Peetz* höchst umstrittenen Begriff der „Kollektivschuld“, der sowohl im Rahmen einer jahrzehntelangen Post-Shoa-Debatte als auch nach dem Genozid in Ruanda erneut im Kontext des sog. *Detmolder Bekenntnisses* kontrovers diskutiert wird. Auch für *Dominik Gautier*, der

² A.a.O., 268.

den hierzulande noch vergleichsweise unbekannten US-amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr und dessen Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Rassismus untersucht, kann Theologie hier nur in ihrem politischen Gehalt wahrgenommen werden. Die Bedeutung einer politisch und soziokulturell ausgerichteten Theologie wird hinsichtlich der weltweiten ökonomischen und ökologischen Herausforderungen von *Julia Lis* abschließend zu Recht hervorgehoben.

Insgesamt hebt sich der Band in wohlthuender Weise vom bekannten Genre theologischer Tagungsbände nicht nur aufgrund der aktuellen Nachrichtenlage ab, indem er nicht in erster Linie dazu dient, sattsam altbekannten Thesen einschließlich ihrer Vertreter/innen eine weitere Publikation hinzuzufügen. Dieser Tagungsband zeigt, wie sehr es gerade die um ihre eigene Zukunft besorgte Generation von Nachwuchswissenschaftler/innen verdient hat, nicht nur ihre Gedanken vorzustellen, sondern mehr denn je mit theologischem und analytischem Scharfsinn sowie mit dem richtigen Gespür für aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen ihre Kompetenzen unter Beweis zu stellen. Dass es dabei nicht nur um die Zukunft der Kirche, sondern auch um die Zukunft der Theologie geht, beweisen die aktuellen Kontextbezüge der Beiträge auf eindringliche und (ohne gönnerhaft zu wirken) vorbildliche Weise. In diesem Sinne kann in der Tat Theologie gesellschaftlich wieder anschlussfähig gemacht werden – sie sollte ihre wenigen Chancen wesentlich öfter nutzen. Dass dies gelingen kann, hat dieser Sammelband rundum bewiesen.

Regensburg

Wolfgang Baum

Moraltheologie / Sozialethik

Das Gewissen, hg. v. Stephan Schaele / Thorsten Moos. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 579 S. (Religion und Aufklärung, 24), pb. € 109,00 ISBN: 978-3-16-153681-6

Ich kann nicht verhehlen, dass mir als „Gewissensinteressiertem“ das Herz höher schlug, als ich den mit keinem weiteren Untertitel versehenen Sammelband in den Händen halten durfte.

Das vom Leiter des Arbeitsbereichs „Religion, Recht und Kultur“ an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) Thorsten Moos sowie seinem Vorgänger und heutigem Direktor der Evangelischen Akademie in Loccum Stephan Schaele 2015 bei Mohr Siebeck herausgegebene umfangreiche Werk muss sich allerdings den Vergleich mit dem 2014 von F.-J. Bormann und V. Wetzstein editierten noch massiveren Sammelband *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik* gefallen lassen. Was unterscheidet beide Werke, welchen Anspruch erheben sie?

Während Bormann und Wetzstein sich nicht unbedingt die Interdisziplinarität und thematische Breite auf die Fahnen geschrieben haben, sondern durch den gewählten Fokus auf medizinaethische Perspektiven eine willkommene, aktuelle und nützliche Eingrenzung vornehmen, verfolgen Schaele und Moos eine breitere, wohl aber auch undifferenzierter aufgestellte Herangehensweise an die komplexe Wissensthematik.

Von daher bemerken die Hg. in ihrer Einführung, Ziel und Anspruch des gesamten Bandes sei eine „interdisziplinäre Sichtung des Gewissens“ (VI), welche zugleich die Ergebnisse eines Forschungsprojektes an der FEST zusammentragen will. Besonders in den Fokus genommen werden solle dabei der Gewissensbegriff im Hinblick auf die von den Neurowissenschaften initiierte Debatte um Freiheit und Determination (VI). Zu diesem Zweck habe sich eine Forschungsgruppe unterschiedlicher Disziplinen (Theologie, Recht, Philosophie, Psychologie, Soziologie, Soziobiologie, Neurowissenschaften, Politologie) „zu regelmäßigen Konsultationen versammelt“ (VII), wobei es darum gehen sollte, sämtliche am Diskurs beteiligten Disziplinen einer begrifflichen Koordinierung näherzubringen („auf bestimmte fundamentale Züge der Gewissensbestimmung aufmerksam zu machen“ [VII]).

Bereits diese fundamentale Zielsetzung, die zweifellos methodisch und auch vom interdisziplinären Anspruch her mehr als angemessen erscheint, birgt die größte Herausforderung für den gesamten Band, der offenkundig nicht als bloßes Sammelsurium unterschiedlichster disziplinärer Schlaglichter auf den Gewissensbegriff daherkommen will: „Es ist angeraten, präzise und näher zu bestimmen, was gemeint ist, wenn der Ausdruck Gewissen verwendet wird. Die Beiträge des Bandes beanspruchen in jedem Fall, bei diesem Unterfangen eine diese Näherbestimmung unterstützende Explikationshilfe an die Hand zu geben.“ (XI)

Wie wird dieser Anspruch eingelöst? Ich muss offen gestehen, bei der Lektüre gerade in dieser Hinsicht ein wenig enttäuscht worden zu sein, hätte sich doch bei einer solchen Breite von beteiligten Disziplinen wenigstens die philosophische oder sprachwissenschaftliche mit einer Begriffsklärung hervortun können, die den übrigen Beiträgen eine höhere methodologische Stringenz und eine bessere Vergleichbarkeit beschert hätte. Beginnt man beispielsweise im Horizont dieses Desiderats mit der Lektüre des ersten Beitrages von *W. Flach*, so wird schnell deutlich, dass F. hier den Begriff des Gewissens mit einer Geltungsreflexion identifiziert, die drei Funktionen besitzt: nämlich die der Bindung, der Prüfung und der Bildung des Wollens (4). Mir ist nicht einsichtig, warum sich auf Basis dieser funktionalen Differenzierung keine begriffliche Unterscheidung transzendental begründen ließe, die auch für die nachfolgenden Untersuchungen zumindest hilfreich gewesen wäre. Denn obwohl diese „grundlegende Bestimmung des Gewissensbegriffs“ (XI) aus philosophischer Sicht das Proömium des ganzen Bandes bildet, ist der Leser dennoch verwundert, darin auf immer neue begriffliche Definitionsanläufe zu stoßen:

So spricht z. B. *F. Filmer* (11) von „labyrinthischer Vieldeutigkeit“; der brillante Beitrag von *N. Slenczka* liefert als Ganzer eine sehr differenzierte phänomenologische Begriffsbestimmung, deren Kern sich auf den S. 239–242 niederschlägt; *Ph. Stoellger* (285ff) eröffnet die Beobachtung mit semantischer Unschärfe und kann sich nicht zu einer begrifflichen Differenzierung durchringen; *M. Lichtenstein* verweist auf den S. 123–127 völlig zu Recht auf die Notwendigkeit einer begrifflichen Bestimmung des Gewissens als Sache oder Phänomen, bevor an eine exegetische Analyse überhaupt erst zu denken ist; *C. Schweitzer / D. Köhler* (443ff) versuchen es zu Beginn ihrer soliden (tendenziell eher historischen) Betrachtung mit einer lexikalisch-etymologischen Definition, um von dort aus die Unschärfen psychologischer Begriffsabgrenzungen zu erörtern usw.

Neben der philosophisch-transzendentalen Bestimmung des Gewissensbegriffs hätte sich sowohl eine semantische als auch eine fundamentalethische angeboten (indem man beispielsweise metaethische von normativ-ethischen Wissensdiskursen trennt), ohne allzu stark in den Skopus der beteiligten Disziplinen einzugreifen.

Der gesamte Band ist in sieben Bereiche eingeteilt, die als Untersuchungsdisziplinen fungieren: Philosophie (ein Beitrag), Recht (drei Beiträge), Theologie (sechs Beiträge), Literaturwissenschaften (zwei Beiträge), Evolutionsbiologie (ein Beitrag), Soziologie und Psychologie (drei Beiträge) sowie Politologie (drei Beiträge).

Allein anhand dieser numerischen Verteilung kann man eine gewisse theologische Schwerpunktsetzung ausmachen, wobei hier m. E. die fundamentalethische, sprachanalytische und auch die exegetische Perspektive als ausbaufähig bezeichnet werden müssten, während Beiträge der Neurowissenschaften gänzlich fehlen. An dieser Stelle eröffnet sich auch die Frage nach einer soliden ideengeschichtlichen Grundlegung, die besonders in methodischer Hinsicht von Nutzen hätte sein können.

So vermisst man durchdachte Bezüge auf die klassischen Gewisssentheorien der Scholastik (Bonaventura, Th. v. Aquin), die nur in eher rudimentären Ansätzen erfolgen, wie etwa bei *St. Schaele* mit z. T. fehlerhaften Quellenangaben (154, Anm. 9: S Th I–II q. 47 a 6 existiert gar nicht; auch findet sich bei Thomas kein Verweis auf knurrende Hoffunde in Bezug auf die *conscientia*), und aus einer oberflächlichen Analyse der Texte „Schwächen des Gewissensbegriffes“ (155) bei Thomas konstatieren wollen. Es wäre kein Problem gewesen, sich hier bei eigener Textunsicherheit einer anerkannten Analyse (z. B. Th. Schwartz: *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung*, 2001) zu bedienen.

Der ausgemachte theologische sowie ideengeschichtliche Schwerpunkt liegt beim Gros der entsprechenden Beiträge (*Schaele*, *Moos*, insbes. *Stössel*, *Slenczka*, *Stoellger* eher en passant) allein auf dem lutherischen Gewissensverständnis, wobei hier durchaus (qualitative) Unterschiede in der Einschätzung vorliegen. Den hervorragend recherchierten und differenzierenden Beitrag von *Th. Moos* (Gewissen bei Luther als Ort der Disintegrationserfahrung, daher kann sein „Hier stehe ich“ nicht als Gewissenszeugnis verstanden werden) darf ich dabei als Bewertungsfolie für manche Pauschalisierung anderer Beiträge empfehlen.

Persönlich bereichert haben mich u. a. die Beiträge aus rechtswissenschaftlicher Perspektive (die allerdings zahlreiche Überlappungen aufweisen), indem sie einerseits die unterschiedlichen Funktionen und Rollen der Gewissensvokabel im Recht beleuchten (*F. Filmer*), zum anderen die Implikationen des vom Gesetzgeber ausdifferenzierten Gewissensbegriffes für das Strafrecht untersuchen (*R. Kölbel*) und

schließlich den Rahmen der staatlich abgesicherten oder sanktionierten Wissensbildung abstecken (*E. Schmidt-Aßmann*). An zahlreichen Stellen dieser Beiträge ließen sich gewiss interessante Anschlusspunkte an psychologische und auch kulturhistorische Einsichten finden. Die eingangs gestellte Frage nach Freiheit und Determination wird durch den bemerkenswerten Beitrag von *M. Herrgen* aus soziobiologischer Sicht zwar in Richtung eines koevolutionären Konzeptes (biologisch und kulturell) behandelt und damit werden wichtige kritische Impulse gesetzt, es fehlt jedoch die Perspektive des Hirnforschers.

Mein Fazit: Ein Sammelband, der mit klaren Ansprüchen auftritt, die er letztlich methodisch nicht einlösen kann, obwohl die Qualität der Beiträge die weiterhin andauernde Diskussion um das „Gewissen“ sicherlich auf ihre Weise bereichern wird.

Münster

Rudolf B. Hein

Notfallseelsorge. Ein Handbuch, hg. v. Christof Breitsameter. – Münster: Aschendorff 2012. 362 S., geb. € 29,80 ISBN: 978-3-402-12940-1

Mit dem Buchtitel erhebt der Hg. dieses Sammelbandes einen hohen Anspruch. Er verspricht, Leser/innen umfassend über Notfallseelsorge informieren zu wollen. Wird er diesem Anspruch gerecht?

Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass es sich bei den vorliegenden 29 Buchbeiträgen um eine gezielte Auswahl von interdisziplinär angelegten wissenschaftlichen Fachbeiträgen handelt, die im Rahmen der Fortbildungsreihe „Notfallseelsorge und Krisenintervention“, die seit 14 Jahren an der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum in Kooperation mit der „Konferenz der Beauftragten für Notfallseelsorge und Seelsorge in Feuerwehr und Rettungsdiensten“ in den Bistümern und Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen mit wissenschaftlichem Anspruch durchgeführt wird, gehalten wurden.

Wie von einem Handbuch zu erwarten ist, wird in der Einleitung zunächst die historische Entwicklung der Notfallseelsorge skizziert und ein Problemaufriss geliefert („Notfallseelsorge: Entwicklungen – Gegenwart – offene Zukunft“). Dass alle Beiträge vier Kap.n zugeordnet sind, verdankt sich der Tatsache, dass die Fortbildungsreihe entlang der wissenschaftlichen Fächer Theologie, Rechtswissenschaften, Medizin/Psychologie und Philologie entwickelt worden ist. Eine nicht ganz unproblematische Entscheidung, denn die wissenschaftliche Herkunft des Vf.s und nicht der Inhalt des Beitrags bestimmt über die Kap.zugehörigkeit. Zunächst werden daher alle theologischen Beiträge (Kap. 1), dann alle juristischen (Kap. 2), anschließend alle medizinisch-psychologischen (Kap. 3) und schließlich alle philologischen (Kap. 4) aufgelistet. Der anvisierte interdisziplinäre Zugang zur Notfallseelsorge, der als Spezifikum dieses Handbuchs propagiert wird, wird dadurch mehr oder minder unterlaufen, denn Beiträge, die um das gleiche Themenfeld kreisen, stehen nicht als einander bereichernd, herausfordernd oder kritisierend zusammen. Der Leser/die Leserin muss selbst auf die Suche gehen, ob zu einem bestimmten Themenfeld (z. B. „Notfallseelsorge mit Kindern“) auch Beiträge aus anderen Wissenschaften im Buch zu finden sind.

Bereits am Inhaltsverzeichnis ist ablesbar, dass den theologischen Beiträgen überproportional viel Raum gegeben wird (12 Beiträge). Aus theologischer Perspektive werden nicht nur pastoral-, kirchenrechts- und liturgiewissenschaftlichen Themen wie dem Einsatz von Ritualen, Gebeten und Sakramentspendung Platz eingeräumt, sondern auch ethisch akzentuierten Themen wie Patientenwille, Organtransplantation, Freiheit und Schuldfähigkeit sowie stärker fundamental-dogmatisch eingefärbten Themen wie der grundlegenden Frage nach der Theodizee sowie praktisch ausgerichteten religionspädagogischen Themen, in denen v. a. der Umgang mit dem Tod von Kindern und Jugendlichen in den Blick genommen wird. Weshalb gerade diese Themenschwerpunkte ausgewählt wurden, wird den Leser/innen nicht näher erläutert. Auffällig ist, dass sich kein einziger Grundlagenbeitrag zum Seelsorgeverständnis findet, das dem im Handbuch favorisierten Verständnis von Notfallseelsorge zugrunde liegen könnte. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen dem katholischen und evangelischen Seelsorgeverständnis werden ebenso wenig herausgearbeitet wie theologisch-anthropologische Übereinstimmungen und Differenzen mit dem muslimischen. Kein einziger theologischer Beitrag geht zudem auf die spezifischen Herausforderungen ein, die die multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft an ein zeitgemäßes christliches Notfallseelsorgeverständnis stellt.

Den theologischen Überlegungen folgen Beiträge aus juristischer Perspektive (3 Beiträge). Unter den Stichworten „Notfallseelsorge durch Geistliche aus strafrechtlicher Sicht“, „Rechtlicher Umgang mit

den Medien in Krisensituationen“ und „Gewalt an der Schule“ werden zwar höchst aktuelle Themenfelder angerissen. Weshalb jedoch gerade diese behandelt werden, bleibt ebenfalls im Dunkeln.

Weitaus mehr Raum wird dann wieder Themenfeldern eingeräumt (9 Beiträge), die aus medizinischer bzw. psychologischer Perspektive bearbeitet werden. Das Spektrum reicht von sexuellem Missbrauch an Kindern, suizidalem Verhalten und Amoklauf bis hin zu Folgewirkungen gewalthaltiger Computer- und Videospiele. Auffällig ist, dass nicht in allen Beiträgen eine ausdrückliche Verbindung zur Notfallseelsorge hergestellt wird.

Im letzten Kap. werden philologische Zugänge zum Thema präsentiert (4 Beiträge). Die Themen reichen dabei von Katastrophen in der Literatur, Schmerz und Tod in der Literatur, Computerspielen mit gewalthaltigem Inhalt und deren Auswirkungen auf Jugendliche bis hin zu Rechtsextremismus im weltweiten Netz. Höchst interessante Themen, deren Verbindung zur Notfallseelsorge jedoch nicht immer deutlich wird.

Wie fällt also das Gesamturteil aus? Handelt es sich tatsächlich um ein Handbuch, das allen zu empfehlen ist, die sich konfessions- und religionsübergreifend über Notfallseelsorge informieren wollen? Nach Meinung der Rez.in handelt es sich weniger um ein Handbuch als vielmehr um eine durchaus interessante und deshalb lesenswerte Aufsatzsammlung. Wie bei vielen Büchern, die sich aus unterschiedlichsten Beiträgen aus Vortragsreihen zusammensetzen, bleibt der Leser/die Leserin jedoch etwas ratlos zurück. Ratlos, nicht nur, weil ein roter Faden in der Themenabfolge nur schwer erkennbar ist, sondern auch, weil sowohl wichtige Themenfelder, v. a. im Blick auf die theologische Grundlegung und den interreligiösen Vergleich, als auch zentrale Themen des Praxisalltags der Notfallseelsorge überhaupt nicht vorkommen.

Vallendar

Doris Nauer

Wiemeyer, Joachim: Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen. – Freiburg: Herder 2015. 303 S., geb. € 24,99 ISBN: 978-3-451-33713-0

Der Vf. unternimmt es, die römisch-katholische Soziallehre auf die gegenwärtigen globalen Herausforderungen anzuwenden. In einem ersten Kap. werden unter der Überschrift „Christliche Weltverantwortung“ die Entstehung der Soziallehre, ihre gegenwärtigen Quellen, Methoden und Kriterien entfaltet. Entsprechend dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ werden die weiteren Kap. organisiert. Die Situationswahrnehmung steht im zweiten Kap. unter dem Titel „Die ‚Zeichen der Zeit‘ in der Ära der Globalisierung“. Hier werden zwölf Themenkomplexe, von Ökologie und Hunger über Frieden und Gerechtigkeit bis zur organisierten Kriminalität, identifiziert, welche die besonderen Herausforderungen durch die Globalisierung markieren sollen. Das ist so umfassend wie wenig originell. Dem schließt sich dann „Die normative Perspektive“ an. Hier werden aus der Tradition der Soziallehre Kriterien und Gerechtigkeitsprinzipien entfaltet, die dann in den weiteren Kap.n auf die globalen Herausforderungen angewendet werden. Der letzte Aspekt des Dreischritts – das Handeln – wird noch einmal durch die Analyse der „Akteure für globale Gerechtigkeit“ differenziert, wobei der römisch-katholischen Kirche der prominenteste Platz zugewiesen wird. Es schließt sich die Entfaltung der „Gestaltung globaler Herausforderungen“ (Kap. 5) an. Hier werden die zuvor in Kap. 2 entfalteten zwölf Herausforderungen nun entsprechend der normativen Leitsätze durchgearbeitet. Die Lösungsansätze bleiben aber weithin im Bereich des Erwartbaren und im Gestus des moralischen Appells.

Der Text ist eigentümlich flächig. Zur politischen Verantwortung des Einzelnen heißt es etwa:

„Dies setzt für verantwortliche politische Entscheidungen zunächst eine Information über politische Verhältnisse voraus. Weiterhin sind politische Rechte wahrzunehmen. Dies gilt nicht nur für das Wahlrecht, sondern ggf. auch für die Übernahme eines politischen Amtes. Dies kann sich aber auch in der Teilnahme an politischen Dialogen, in Leserbriefen, Internetblogs etc. manifestieren. Für seine politischen Überzeugungen kann man auch durch die Beteiligung an Demonstrationen, Kundgebungen und politischen Versammlungen eintreten. Die Nutzung der Vereinigungsfreiheit zu politischen Zwecken durch die Mitgliedschaft in Parteien, Bürgerinitiativen oder Verbänden gehört ebenfalls dazu. Weitere Möglichkeiten bestehen im Schreiben an Abgeordnete und in Petitionen an Parlamente. Auch die Möglichkeit zur Klage zu nutzen, kann politisch relevant sein, wenn Verwaltungshandeln und politisches Handeln angegangen wird. Dies gilt etwa für Verfassungsbeschwerden, die mitunter Teile von Gesetzen zu Fall bringen können.“ (148)

Das ist natürlich alles richtig, aber in seiner Detailfülle auch ermüdend. Und das über 262 S. Alles wird ausführlich dargestellt, aber ein analytischer Zugriff gelingt nur selten. Dazu mag auch beitragen, dass die einschlägige sozialwissenschaftliche Literatur zur Globalisierung nicht herangezogen wurde. Es finden sich keine englischen oder sonstigen fremdsprachigen Texte (außer kirchliche Stellungnahmen in Latein) im Literaturverzeichnis, auch nur wenige Übersetzungen. Vf.innen und Vf. aus dem globalen Süden (außer Papst Franziskus) sucht man vergeblich im Literaturverzeichnis. Auch einschlägige Titel aus dem Bereich der evangelischen Theologie sind nicht verzeichnet. Im Sachregister tauchen die Begriffe „Kolonialismus“ oder „Post-Kolonialismus“ erst gar nicht auf. Deutschland wird mit 17 Verweisstellen aufgeführt; ein anderes Land hat aber keine Aufnahme ins Register gefunden. Darüber hinaus wird das Anliegen einer geschlechtergerechten Sprache, das ja gerade bei diesem Thema besondere Bedeutung hat, mit dem lapidaren Hinweis abgetan, dass die weibliche Form mitgemeint sei (263f). Das ist nicht nur formal ein Problem. Auch in der Sache wirken sich diese Verengungen aus.

Im Abschnitt zur Förderung des Friedens (168ff) wird der Nationalstaat völlig selbstverständlich als zentrale, ja normative Kategorie zu Grunde gelegt. Deshalb erscheinen alle Konflikte als zwischen- oder innerstaatliche. Dass einerseits in theoretischer Hinsicht, nicht nur, aber besonders in post-kolonialen Theorieansätzen gerade diese selbstverständliche Verwendung der westlichen Staatsvorstellung in normativer wie analytischer Perspektive als Euro-Zentrismus angesehen wird, bleibt völlig unberücksichtigt. Dabei setzt sich in der Konfliktforschung und den internationalen Beziehungen immer mehr die Erkenntnis durch, dass die vorhandenen Staaten, etwa in Teilen Afrikas und im Nahen und Mittleren Osten, als koloniale Konstrukte, die nie die Akzeptanz der Bevölkerung hatten, Teil des Problems und nicht Teil der Lösung sind. Andererseits kommen Phänomene wie Gewaltökonomien, etwa im Kongo, überhaupt nicht in den Blick, bei denen es gerade nicht um die Errichtung einer staatlichen Ordnung, sondern um die Fortführung von Konflikten ohne Gewaltmonopol geht. Oder es wird behauptet: „Die Frage eines bewaffneten Regimewechsels stellt sich in der Regel nicht in Demokratien, wo regelmäßige Wahlen einen Regierungswechsel möglich machen.“ (172) Das trifft sicher auf sog. „gefestigte Demokratien“ zu – also auf relativ wenige Staaten der Erde. Wohingegen es zu den ernüchternden Ergebnissen der empirischen Konflikt-, insbes. der Bürgerkriegs- und Genozidforschung, gehört, dass gerade Demokratisierungsprozesse und Wahlen Gewaltausbrüche und -eskalationen begünstigen.

Dies führt zu einer weiteren Anfrage an das Buch. Für wen ist es eigentlich geschrieben? Für ein Handbuch ist es in den Anwendungsbereichen zu wenig auf dem aktuellen Stand der Forschung, sowohl als Lehrbuch als auch als Beitrag zur wissenschaftlichen Fachdiskussion fehlen argumentative und reflexive Tiefe. So wird etwa die Problematik der Handlungsfreiheit lapidar abgetan, indem zirkulär argumentiert wird: Wenn es keine Handlungsfreiheit gäbe, gäbe es auch keine persönliche Verantwortung für Handlungen, deshalb müsse es ja Handlungsfreiheit geben (99f). Die durchaus nicht triviale Frage, ob denn eine global vernetzte und funktional differenzierte Gesellschaft überhaupt normativ steuerbar sei, und wenn ja wie, wird mit Verweis auf das wirksame Handeln insbes. römisch-katholischer Persönlichkeiten in der Geschichte vermeintlich abgewiesen (22–27). Man wird auf diese Problemanzeigen durchaus unterschiedlich argumentativ reagieren können, aber die Theorieebene einfach durch Verweis auf vermeintliche Faktizität zu unterlaufen, ist wissenschaftlich nicht besonders überzeugend. Das Buch leistet sicherlich, den gegenwärtigen Diskussionsstand der römisch-katholischen Soziallehre für einen konfessionellen Binnendiskurs darzustellen und auf globale Herausforderungen, die aber wiederum nur von dieser Binnenperspektive her wahrgenommen und bewertet werden, hin zu entfalten. Das ist sicherlich ein wichtiger Beitrag für ein spezifisches Diskursfeld. Gerade vor dem Anspruch, dass die römisch-katholische Kirche eine wichtige Akteurin in der Gestaltung der Globalisierung sei, wäre auch mehr möglich gewesen.

Neudietendorf

Michael Haspel

Hofheinz, Marco: „Er ist unser Friede“. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 706 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 144), geb. € 100,00 ISBN: 978-3-525-56410-3

Bei diesem voluminösen Band handelt es sich um die überarbeitete Fassung der im Jahre 2010 eingereichten Berner Habilitationsschrift des gegenwärtig an der Leibniz-Univ. Hannover lehrenden Marco Hofheinz. Voran steht eine gut 100-seitige Einleitung, in der der Vf. in drei Abschnitten sein Thema, das methodische Vorgehen und den „Entdeckungs- und Begründungszusammenhang der Friedensethik Karl Barths“ erläutert. Bereits hier wird hervorgehoben, „dass Barth sein Friedensverständnis in einem dezidiert bundestheologischen Rahmen entfaltet, ja, seine Friedenstheologie als Bundestheologie und seine Bundestheologie als Friedenstheologie entwickelt.“ (103)

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Hauptteil, der 234 S. umfasst, entfaltet H. „Christologische Grundlagen der Friedensethik Karl Barths“ in fünf Abschnitten. Mit dem ersten Kap. „Die Anrufung Gottes im Namen Jesu als freier Grundakt des Friedensstiftens. Die Bedeutung von Karl Barths theologischem Namens-, Gebets- und Freiheitsverständnis für die christologische Grundlegung seiner Friedensethik“ setzt H. die Basis für seine Arbeit. Hier wird gezeigt, dass alle drei in der Überschrift zur Sprache gebrachten Elemente friedensethisch unverzichtbar und gegeneinander nicht isolierbar sind. Sie sorgen gemeinsam für die erforderliche Offenheit der konkreten friedensethischen Urteilsbildung einerseits und für deren christologische Fundiertheit andererseits. „Barth zufolge denkt eine christologische Grundlegung der Friedensethik einer bereits vorgegebenen Wirklichkeit nach: dem in Christus gestifteten Frieden bzw. Christus, der unser Friede ist (Eph 2,14).“ (164) Unter der Überschrift „„Lasst Euch versöhnen mit Gott““ erörtert H. sodann die friedensethische Relevanz von B.s Heiligungskonzeption. Er kommt zu dem Ergebnis, dass B. durch Rekurs auf das Chalcedonense „die Integrität des Friedenshandelns im Intimität und Integrität währenden Zusammenwirken von Gott und Mensch zur Sprache“ (234) bringt und damit Einseitigkeiten kritisch vermeidet. Diese bestehen entweder darin, dass die Welt als reine Stätte des Unfriedens apostrophiert wird oder darin, dass der Mensch meint, selbst den ewigen Frieden herstellen zu können. Unter der Überschrift „*Vicit agnus noster, eum sequamur*“ bringt H. im dritten Abschnitt erstmals den mennonitischen US-Theologen John H. Yoder (1927–1997) mit B. ins Gespräch und vergleicht beide Nachfolgekonzeptionen miteinander. Zwar teilen Lehrer und Schüler die Einsicht, nach der jede christliche Nachfolgekonzeption im christologisch fundierten Versöhnungsgeschehen ihre Prämisse hat, aber bei Y. tritt dies je stärker in den Hintergrund, desto mehr er den sozialen Charakter der Versöhnung ethisch hervorhebt und den „messianischen Lebensstil“ akzentuiert, der Feindesliebe und Gewaltfreiheit einschließt. Dadurch werde „seine Konzeption theologisch ungleich angreifbarer als die seines Lehrers Barth“ (291). Die christologische Vertiefung des Nachfolgethemas folgt in Abschnitt 4 unter der Überschrift „*Humanitas Christi*. Zur Lehre von der An- und Enhypositas als präzisierender Bestimmung des Gegenstandes der Nachfolge nach Karl Barths Versöhnungslehre“, die anschließend kritisch auf die Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie Y.s bezogen wird. H. kommt zu dem Ergebnis, dass Y. seine Christologie nicht gegen monophysitische, nestorianische oder jesulogische Missverständnisse geschützt hat. B. sei es dagegen gelungen, die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus als eine dialektische Einheit von Ungleichem bzw. Unterschiedenem zur Geltung zu bringen. Dies habe unmittelbare Konsequenzen für die Ethik, denn die „Frage nach der ethischen Valenz des irdischen Lebens Jesu kann nicht unter Abstraktion von der hypostatischen Union gestellt werden, sondern nur unter der Voraussetzung derselben. Nur unter dieser Voraussetzung bleibt nämlich das Zufällige der Geschichtlichkeit Jesu ausgeschlossen.“ (335)

Im zweiten Hauptteil bietet H. auf 307 S. fünf Studien, die als „konzeptionelle Konkretionen zur christologischen Grundlegung der Friedensethik Karl Barths“ präsentiert werden. Im ersten Abschnitt wird der Stellenwert von B.s Methode der *analogia fidei* für die ethische Urteilsbildung ausgelotet. Dabei verteidigt H. B.s Fruktifizierung der Denkform der Analogie im Bereich der politischen Ethik gegen den oftmals erhobenen Vorwurf der Willkürlichkeit. B. habe den begrenzten und vorläufigen Charakter der von ihm gebildeten Analogien klar gesehen und den Gebrauch daher begrenzt. Es würde sich um „Hypothesen“ (383) handeln, „die um ihrer Bewährung willen an und in Einzelsituationen und Handlungszusammenhängen gebildet werden“ und daher „der Überprüfung offen stehen“ (ebd.). In jedem Fall aber – und darauf käme es an – würden sie ihre Rückbindung an den Glauben und seinen Grund deutlich machen und wären daher mehr als bloße „Ermessensurteile“ (ebd.). Im nächsten Abschnitt widmet sich der Vf. B.s Rechtfertigung der Ausnahmen von Tötungsverbot und trägt „eine Kritik der Kritik Yoders an Barth“ (390) vor. B. hatte den *casus christologicus* vor Augen und das Notwehrrecht mit Hinweis auf den „Konnex von Rechtsstaatlichkeit und Evangeliumsverkündigung“ (464) begründet, der den von Hitler entfesselten Weltkrieg und die Judenverfolgung als „Frontalangriff auf das kirchliche Bekenntnis zu Jesus Christus“ (ebd.) erscheinen lässt und Gegengewalt legitimiert. In einer dritten Studie schildert der Vf. „Karl Barths Rezeption der Kriterien des gerechten Krieges im Atomzeitalter“. Dieser hatte während des Zweiten Weltkrieges die Denkfigur des gerechten Krieges in affirmativer Weise aufgegriffen, ohne jedoch ihren naturrechtlichen Rahmen zu akzeptieren. Unter den veränderten Bedingungen der Nachkriegszeit vertrat B. eine atompazifistische Position, die H. als „Resultat seiner konsequenten Anwendung der Kriterien des gerechten Krieges“ (497) sieht. „John H. Yoders Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg“ ist sodann Thema von Abschnitt 4. Sie wird penibel rekonstruiert und durch

Exkurse zu Stanley Hauerwas und Reinhard Hütter kontextualisiert. Im Ergebnis zeigen sich bei Y. „rechtsethische Resonanzen“ (569), während gleichzeitig die Idee der Institutionalisierung einer internationalen Rechtsordnung und deren Stabilisierung durch sog. Blauhelmeinsätze aufgegriffen wird. Aber eine rechtsethische Einbindung und die Interpretation der Kriterien für den gerechten Krieg im konzeptuellen Rahmen eines UN-Mandates fehlen.

In Abschnitt 5 erwarten die Leserschaft „Impulse Karl Barths für die aktuelle friedensethische Debatte zwischen ‚gerechtem Krieg‘ und ‚gerechtem Frieden‘“. H. positioniert B. in abermaliger Auslegung von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* und *Kirchlicher Dogmatik* III/4 mit seinem Konzept des „rechten Friedens“ im sachlichen Umfeld der gegenwärtigen Akzentuierung des „gerechten Friedens“. Der Beitrag B.s zur Theoriebildung der theologischen Friedensethik und zur Begründung der Rechtsethik besteht darin, die christologische Begründung gegeben und in eins damit die Säkularität von Recht und Staat begründet zu haben, insofern die christlich-theologische bzw. kirchliche Ethik „das Licht der in Christus offenbarten Gnade Gottes auch in der Profanität menschlich-säkularen Rechts sich widerspiegeln sieht“ (626).

Das Buch bietet eine detail- und kenntnisreiche Analyse der christologisch begründeten Friedensethik des mittleren und späten B. und schließt eine Lücke in der Barthforschung. Der kritische Rekurs auf den Pazifismus Y.s verleiht dem Buch einen reizvollen Kontext, in dem die Positionen beider Protagonisten gut profiliert werden. Zwingend ist diese Komposition freilich nicht. Ebenso wenig kann der Vf. überzeugend darlegen, welchen spezifischen Beitrag B.s Theologie in den hochdifferenzierten friedensethischen Debatten der Gegenwart zu leisten vermag und wo bei B. rechtsethische Einsichten zu finden sind, die über das, was v.a. von Wolfgang Huber oder Hans-Richard Reuter dazu ausgeführt wurde, substanziell hinausführen. Insofern ist dieses Buch v.a. ein wichtiger Beitrag zur theologiegeschichtlichen Friedensforschung, der freilich leichter zugänglich wäre, wenn der Vf. statt der reichhaltigen Zitate beherrzter auf die Quellen zugegriffen und viele Wiederholungen vermieden hätte.

Münster

Arnulf von Scheliha

Rap, Myroslava: The Public Role of the Church in Contemporary Ukrainian Society. The Contribution of the Ukrainian Greek-Catholic Church to Peace and Reconciliation. – Münster: Aschendorff / Baden-Baden: Nomos 2015. 500 S. (Studien zur Friedensethik/Studies on Peace Ethics, 53), geb. € 89,00 ISBN: 978-3-402-11697-5 (Aschendorff) bzw. 978-3-8487-2210-5 (Nomos)

Die im Jahr 2014 an der Univ. Löwen vorgelegte Diss. nimmt sich vor, die Rolle der Kirchen in der gegenwärtigen, von Fragmentierung und Spaltung bedrohten ukrainischen Gesellschaft zu beleuchten. Myroslava Rap tut dies mit besonderem Blick auf den Beitrag der unierten Griechisch-Katholischen Kirche (GKK) und deren Wirken für Versöhnung und Frieden.

Zunächst skizziert R. den religiösen Kontext der heutigen ukrainischen Gesellschaft, wobei sie die religiöse Revitalisierung in der post-sowjetischen Ukraine herausstellt, in der sich 67 % der Bevölkerung als Gläubige und davon 71 % als Orthodoxe bezeichnen, während 6 % sich zur GKK zählen. Das Diagramm auf S. 40 enthält allerdings andere Zahlen und weist zudem 28 % Protestanten auf.

Als religiöse Player auf orthodoxer wie auf katholischer Seite werden vorgestellt: die im Schatten des Moskauer Patriarchats agierende Ukrainische Orthodoxe Kirche, die (bislang nicht anerkannte) Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche, die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats, die GKK sowie die Römisch-Katholische Kirche. Die interkonfessionellen Konflikte zwischen diesen Kirchen versteht R. als Identitätskonflikte, wobei es um Identität, Nationalität bzw. Nationalismus und die Frage einer ukrainischen Nationalkirche gehe.

Teil I ist der Dringlichkeit sowie den Herausforderungen der Versöhnung gewidmet. Dabei kommen die angesichts der blutigen Vergangenheit gelungenen Bemühungen um Versöhnung zwischen Polen und der Ukraine eindrucksvoll zur Sprache. Die Wunden der Teilung von Kirche und Nation werden mit Blick auf den schwierigen Nachbarn Russland thematisiert, der mit der Lemberger Pseudo-Synode von 1946 die GKK liquidiert habe. R. erkennt einen bis heute andauernden Streit zwischen zwei ukrainischen Nationen, der europäisch orientierten Ukraine des Westens und der russisch ausgerichteten östlichen Ukraine. Während sich die GKK immer wieder für Versöhnung eingesetzt habe, spiele „the trauma of the Holodomor“ (179), nämlich Stalins Völkermord an Millionen Westukrainern durch die künstlich herbeigeführte große Hungersnot von 1932–33, im Osten und Süden der Ukraine eine geringere Rolle. Die GKK sei der Auffassung, dass die Anerkennung der großen Hungersnot als Tragödie für das ganze ukrainische Volk zur nationalen Einheit des Landes beitragen werde.

Ausführlich geht R. auf das Verständnis von Versöhnung ein, wie es sich bei Papst Johannes Paul II., dem „advocate of reconciliation in Ukraine“ (184), und in der griechisch-katholischen Tradition zeige. Letztere erkenne das Herz als Ort der

Versöhnung und fasse diese als eine durch Gottes Hilfe ermöglichte christliche Verpflichtung sowie als spirituelles Erbe der Märtyrer auf.

Sodann kommen die fünf Prinzipien von R. Schreiters Verständnis von Versöhnung als Heilung, Spiritualität und Umkehr zur Sprache; M. Volfs vierstufiges Konzept von Versöhnung als „Umarmung“ und das „Öffnen der Arme“ sowie J.P. Lederachs Betonung der Wiederherstellung des Gewebes der Gemeinschaft werden ebenfalls vorgestellt. Mit Rückgriff auf die drei Genannten unterstreicht R. die Bedeutung der Reue, der Vergebung sowie der Gerechtigkeit im Prozess der Versöhnung.

Teil II befasst sich mit der Erinnerung, praktischen Schritten hin zu Versöhnung und christlicher Einheit. Großen Raum nimmt die Heilung der belastenden Erinnerung ein, die am Beispiel des Zweiten Weltkriegs, der polnisch-ukrainischen Versöhnung, der Aussöhnung mit der Russischen Orthodoxen Kirche sowie des „missing memory of the Jews“ (331) anschaulich erläutert wird. Auch hier kommen Schreiters Reflexionen zur moralischen Wahrheit der Vergangenheit und Volfs „rules of salutary memory“ (362) ins Spiel.

R. stellt den spirituellen Wert der Einheit und dessen Beitrag zur gesellschaftlichen Transformation der Ukraine auf der Basis einer spirituellen Vereinigung vehement heraus. Eine vereinigte Kiewer Kirche im Sinne eines inklusiven Kiewer Patriarchats, wie es der griechisch-katholische Metropolit Lubomir Husar anvisierte und mit der Verlegung seines Sitzes von Lemberg nach Kiew im Jahr 2006 manifestierte, wäre R. zufolge kein Unitarismus, sondern eine kommunale Einheit in Verschiedenheit. Dafür bedürfe es mit Lederach einer Dynamik moralischer Imagination und vielfältiger Beziehungen. Mit Schreiter bedenkt die Vf.in insbes. die Bedeutung der Rituale und Sakramente, welche sie zur Versöhnung und Friedensstiftung für hilfreich und wirksam hält.

R. liefert in ihrer Diss. eine Fülle historischer Einsichten in die Spaltungen zwischen den ukrainischen Kirchen und die einst schwierigen polnisch-ukrainischen sowie die immer noch explosiven russisch-ukrainischen Beziehungen, wobei sie auf die neuesten Entwicklungen der Eskalation nach der russischen Annexion der Krim nur kurz im Vorwort eingeht. R. spricht sensibel die belastende Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und das weitgehend fehlende Gedenken der Juden an. Am Beispiel der polnisch-ukrainischen Versöhnung zeigt die Vf.in erfolgreiche Versöhnung durch Beten, Rituale und gemeinsame Stätten der Erinnerung, wie z. B. Soldatenfriedhöfe, auf.

Methodisch halte ich an R.s Arbeit für problematisch, dass sie die Textsorten kirchenamtlicher Verlautbarungen und Stellungnahmen von Kirchenoberen nicht deutlicher von den wissenschaftlich-theologischen Reflexionen Schreiters und Volfs abhebt. Hirtenbriefe über Versöhnung haben eine andere Form, einen anderen Gehalt, einen anderen Anspruch, eine andere Zielgruppe und einen anderen Zweck als versöhnungstheologische Darlegungen. Ohne die jeweilige Pragmatik zu bedenken, lässt sich deren Semantik kaum eruieren, und ein Textvergleich greift zu kurz. Der Vf.in gelingt nicht immer das, was, wie sie selbst herausarbeitet, für Versöhnung und Frieden aber unerlässlich ist: sich selbst bzw. die eigene Kirche, also die GKK, mit den Augen der anderen, d.h. der verschiedenen orthodoxen Kirchen zu sehen.

Allerdings wird in R.s materialreicher Arbeit deutlich, dass den Kirchen auch und gerade in der heutigen fragmentierten, vom Auseinanderbrechen bedrohten ukrainischen Gesellschaft eine öffentliche Rolle in Richtung Versöhnung und Friedensstiftung zukommt. Um dieser Rolle gerecht zu werden, sollten die Kirchen ihre pastoralen Aktivitäten nicht nur auf die Einzelnen konzentrieren, sondern ihre sozialethische Reflexion, ihre Soziallehre sowie ihre praktische Sozialarbeit stärken. Denn angesichts des hohen Grades des den Kirchen entgegengebrachten Vertrauens und ihrer immensen öffentlichen Präsenz stehen die Glaubensgemeinschaften, wie R. zu Recht festhält, in der Pflicht, „to become even more active in the public sphere“ (438).

Luzern

Edmund Arens

Pastoraltheologie

Laumer, August: Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen. – Regensburg: Pustet 2015. 232 S., kt € 19,95 ISBN: 978-3-7917-2662-5

August Laumer legt nach seiner Habilschrift zur Bedeutung von Karl Rahner für die Pastoraltheologie aus dem Jahr 2010 nun mit seiner aktuellen Veröffentlichung eine Einführung in die Grundlagen der Pastoraltheologie vor. Er bietet damit einen ersten Zugang zum Fach und seiner Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte. Nicht zuletzt aufgrund des gering bemessenen Umfangs von 232 Seiten muss der Vf. sich dabei der Herausforderung stellen, wichtige Aspekte in gebotener Kürze und Verständlichkeit anzureißen. Das Werk dürfte dabei besonders Studierenden der Pastoraltheologie eine Hilfe für einen ersten Zugang zum Fach bieten. Denn es enthält v.a. einen kenntnisreichen

Überblick über die Geschichte des Faches, insbes. seit seiner Gründung als universitäre Disziplin im 18. Jh. Wichtige Wegmarken in der Entwicklung des Faches verdeutlicht L. mit der theologiegeschichtlichen Darstellung einzelner Theologen mit ihren das Fach prägenden Ansätzen und Positionen. Sein Interesse gilt der Sicherheit in der Reflexion kirchlicher Praxis und dem Beitrag für eine „der Situation angemessene Praxis“ (9) als bloße Anwendung theologischer Einsichten.

Dass dabei jedoch wichtige Fragestellungen gegenwärtiger Pastoraltheologie nur in Ansätzen angedeutet werden, mag einerseits dem Umfang und der Ausrichtung des Werkes geschuldet sein. Und doch bedingt dies andererseits ein Problem, das in der Fachdiskussion nicht übersehen werden darf: Bezüge zu aktuellen Diskussionsfeldern der Pastoraltheologie wie auch gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrer religionssoziologischen Wahrnehmung und pastoraltheologischen Reflexion gelten L. als bloße Anwendungsfelder, weshalb er nahezu vollständig auf ihre Darstellung verzichtet und als Ergebnis lediglich sehr allgemeine Forderungen an Pastoral und Seelsorge formuliert. Genau darin wird jedoch ein Verständnis des Faches erkennbar, das nicht den notwendigen theologischen Aufbrüchen an die Ränder von Theologie und Kirche gerecht wird. Gerade die Beschäftigung mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zeigt stattdessen schon lehramtlich, dass die Lebenspraxis der Zeitgenoss/inn/en und das Bemühen um Solidarität mit ihnen Kirche und Theologie gerade an diese Orte und in die Diskurse führt, die nur in einer problematischen Ausrichtung des Faches als randständig eingeschätzt werden konnten. Wer *Gaudium et spes* (gerade auch in der Interpretation von Hans-Joachim Sander) liest und deutet, der wird deshalb das theologische Zentrum an diesen Rand-Diskursen suchen. Die Wege an solche Ränder gehören deshalb gerade zu den wichtigsten Grundlagen des Faches, denen Aufmerksamkeit zuteilwerden sollte – insbes. auch in einer Einführung zur Pastoraltheologie, mit der Absicht „Grundlagen der Disziplin“ (Vorwort) zu erschließen.

L. schließt sich dieser Interpretation, die sich an dem methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ orientiert, an (114) und skizziert die entscheidend neue Verhältnisbestimmung des Innen und Außen von Kirchen und Welt im Zweiten Vatikanischen Konzil theologiegeschichtlich. Er übernimmt sie jedoch nicht für sein eigenes pastoraltheologisches Arbeiten, wenn er das Bemühen um die „Zeichen der Zeit“ lediglich als Auftrag (117) benennt, ohne sich von ihm auch selbst zur eigenen Wahrnehmung von Gegenwartsphänomenen bewegen und an Orte am Rande von Theologie und Kirche führen zu lassen. Diesen entscheidenden pastoraltheologischen Orten widmet L. in seinem Werk lediglich die letzten sechs (!) Seiten, obwohl sich Pastoraltheologie gerade hier in ihren zentralen Fragestellungen finden lässt. Die Grundlagen des Faches sind eben nicht bloß in den theologiegeschichtlichen Entwicklungen auszumachen, sondern v.a. in den je gegenwärtigen „Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängsten“ der Zeitgenoss/inn/en, in denen sich die Begegnung von menschlicher Existenz und Evangelium ereignet.

Die für L. bedeutsameren Grundlagen liegen hingegen in einer geschichtlichen Darstellung der Entwicklung des Faches, in der er die Stärken seiner tiefgehenden Kenntnis der Impulse Karl Rahners und seiner historischen Bedeutung zeigt. Der Überblick über diese Entwicklung ist wertvoll und insofern grundlegend, als in ihm eine generelle Neuausrichtung der Pastoraltheologie in den verschiedenen Entwicklungsschritten als universitäre Disziplin sichtbar gemacht wird.

So hilfreich die Beschäftigung mit den pastoraltheologischen Gründungsvätern (Franz Stephan Rautenstrauch, Johann Michael Sailer) und den verschiedenen Ansätzen des 19. Jh.s zur Weitung der Perspektive (Anton Graf, Michael Benger) ist, so problematisch ist das Verbleiben in der theologiegeschichtlichen Analyse, ohne sie in eine Darstellung der Diversität und Pluralität des Faches in der Nachkonzilszeit bis in die Gegenwart fortzuführen. So erscheint es konsequent, dass L. gänzlich die pastoraltheologischen Ansätze der zurückliegenden Jahrzehnte ausblendet: keine Darstellung der Anliegen einer empirisch arbeitenden Pastoraltheologie; keine Darstellung der Gemeindeftheologie in ihren nachkonziliaren Verdiensten, problematischen Monopolisierungen und gegenwärtigen Krisen; kein Blick auf die Analysen kirchlicher Milieuerengungen und die Ansätze zu milieusensibler Pastoral. Allein in diesen hier nur anzudeutenden Leerstellen wird sichtbar, was doch eigentlich in der Beschäftigung mit pastoraltheologischen Grundlagen nicht hätte ausbleiben dürfen und auch zu Beginn des Buches mit dem Hinweis auf gegenwärtige Beschäftigungsfelder angekündigt wird. In diesen Diskursen ist gerade kein verzichtbares Additiv zur geschichtlichen Entwicklung zu sehen, sie sind vielmehr die Orte, in denen sich die Relevanz des Faches im

Gesamt theologischer Fächer ereignet. Erst die Unsicherheitserfahrungen von Gegenwartsdiskursen bieten die für theologische Lernprozesse notwendigen Irritationen, durch die sich pastoraltheologische Forschung sonst auszeichnet. Gerade sie sind also grundlegend. Sie aus dem Blick zu lassen verwundet umso mehr vor dem Hintergrund von L.s intensiver Diskussion der Ansätze von Andreas Wollbold: Dem Münchner Pastoraltheologen und seinem Alternativkonzept zum pastoraltheologischen Schema der Grunddienste, das sich an der klassischen bzw. der reformierten Theologie entlehnten Drei-Ämter-Lehre Jesu orientiert, widmet L. eine ungewöhnlich große Aufmerksamkeit und eine intensive Diskussion, um sich dann doch mit Rolf Zerfaß und Herbert Haslinger von ihr abzusetzen. Dieses Vorgehen irritiert mit Blick auf die notwendigen Schwerpunktsetzungen einer Grundlagen-einführung.

Fragwürdig ist darüber hinaus in dem theologiegeschichtlichen Zugang L.s, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bloß als einen „Impuls“ für die Pastoraltheologie neben anderen pastoraltheologischen Ansätzen des 20. Jh.s, wie z.B. Helmut Peukert, Karl Rahner oder Rolf Zerfaß, einzuordnen. In dieser Einordnung lässt sich L. eine Konzilshermeneutik aufdrängen, die das Neue der Pastoralkonstitution und ihre Autorität zu nivellieren sucht. Das für die Pastoraltheologie zentrale Grundlagendokument, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die konziliar mit höchster Lehrautorität versehen ist, in eine Reihe mit noch so bedeutsamen theologischen Arbeiten einzelner Theologen einzureihen, muss als problematisch wahrgenommen und entsprechend benannt werden.

Ihren Wert hat die Einführung in die Grundlagen der Pastoraltheologie L.s in ihrer sicheren geschichtlichen Darstellung bis in die Mitte des 20. Jh.s und der zu honorierenden Kürze, die insbes. in Ausbildungskontexten manchen Leser/innen die Geschichte des Faches nahebringen wird. Die eigentliche Größe des Faches, die es erst in den Verunsicherungen der Konkretion, in den Risiken von Fremdheitserfahrungen und damit in den Bemühungen um Gegenwartsrelevanz entfaltet, bleibt hier jedoch unerschlossen.

Frankfurt a. M.

Wolfgang Beck

Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Gabriele Bußmann / Brigitte Lob / Beate Thalheimer. – Freiburg: Herder 2015. 382 S. (Grundlagen Theologie), kt € 29,99 ISBN: 978-3-451-31205-2

Mit dem theologischen Begriff der „Pastoral“ werden im Allgemeinen die Vollzugsformen der Kirche als Heilshandeln Gottes in verschiedenen Praxisfeldern der Gegenwart angesprochen. Die praktische Hinwendung zu den konkreten existenziellen Fragen, zu den Anliegen und Belastungen von Menschen in ihrem Alltagshandeln wird auch mit dem synonymen Begriff der „Seelsorge“ belegt. Das zusammengesetzte Substantiv „Schulpastoral“ spricht ein besonderes Gebiet des kirchlichen Engagements, die Schule, an. Wenngleich es nach wie vor ein Nebeneinander der Begriffe „Schülerseelsorge“, „Schulseelsorge“ und „Schulpastoral“ gibt, so löst doch der Begriff der Schulpastoral (im Folgenden: SP) die beiden anderen Begriffe mehr und mehr ab. Dies entspricht der Intention der Deutschen Bischöfe, die auf den Handlungszusammenhang der (einzelnen) Schulen zielen. In deren viel zitiertem Schlüsseltext heißt es: „Schulpastoral ist ein Dienst, den Christen aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus für das Schulleben leisten mit der Absicht, so zu einer Humanisierung der Schule beizutragen.“¹ Damit macht die Kirche der Schule – ob in staatlicher oder freier Trägerschaft – ein Reflexions-, Gesprächs- und Kooperationsangebot, um auf der Basis des christlichen Selbstverständnisses Erlebnis- und Erfahrungsräume gemeinsamen Arbeitens und Lebens aller an der Schule Beteiligten – Schüler/innen, Lehrkräfte, Eltern, Verwaltungspersonal – zu erschließen. Diesen Dienst der Kirche am Menschen wollen die Hg.innen „systematisch darstellen“ sowie „umfassend über Grundlagen, Selbstverständnis und Anliegen der Schulpastoral informieren“ (11). Zudem sollen „weitere Perspektiven für eine zukünftige Kooperation“ zwischen Kirche und Schule aufgezeigt werden (ebd.). Zweifelloos ist dieser Anspruch hoch, denn von der SP kann nicht gesprochen werden. Vielmehr stehen die Hg.innen vor einem Handlungsfeld, das theologisch, konzeptionell, praktisch und personell keineswegs einheitlich ist. So folgen die einzelnen Bistümer bzw. Diözesen je eigenen (kirchlichen) Bildungstraditionen, setzen

¹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an Menschen im Handlungsfeld Schule*, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1996 (Kommission für Erziehung und Schule, 16), 7.

unterschiedliches Personal ein – Religionslehrer/innen, Kleriker, pastorale Mitarbeiter –, statten SP mehr oder weniger gut aus und unterscheiden sich hinsichtlich der Fort- und Weiterbildungs-konzeptionen.

Ein Blick auf die 21 Vf./innen zeigt, dass die meisten von ihnen eine primär theologische Berufsbiografie haben, ggf. ergänzt durch eine grundständige pädagogische Ausbildung, eine Qualifikation als Religionslehrer/in und/oder spezielle Zusatzausbildungen. Wenige sind im Wissenschaftsbetrieb tätig, die weit überwiegende Mehrzahl als Pastoralreferent/inn/en bzw. als Referent/inn/en für die SP. Der Leser trifft also auf einen Autorenkreis, der sich durch die Kennerschaft der SP auszeichnet.

Die Hg.innen ordnen die disparate Materie in fünf Kap.n. Das erste Kap. (15–79) zu den Grundlagen der SP besteht aus sechs recht unterschiedlich akzentuierten Beiträgen. Ausgehend von der o.g. Erklärung der Bischöfe werden Entwicklungslinien der SP nachgezeichnet, die vier Grundfunktionen kirchlichen Handelns (*diakonia*, *martyria*, *leiturgia*, *koinonia*) aufgegriffen, schulpädagogische und theologische Begründungen von SP gegeben und der Lebensraumbegriff geklärt. Das zweite Kap. (81–120) ist der Rollenklärung und dem Aufgabenverständnis der in der SP Tätigen vorbehalten. Die „Entwicklungslinien“ des dritten Kap.s (123–162) beziehen sich zunächst auf historische Gesichtspunkte, greifen dann aber das schwierige Verhältnis der pastoralen Arbeit mit einer Schülerschaft auf, die nicht mehr zwangsläufig konfessionell geprägt, sondern häufig „religiös diffus“ ist. Besonderes Augenmerk wird auf muslimische Schüler/innen gelenkt. Das vierte Kap. (163–206) konzentriert sich auf bestimmte systematische Ausprägungen der SP, überschrieben mit „Profile“: auf eine „systemische“, „ignatianische“, „mystagogische“ und „pluralitätssensible“ SP. „Strukturen und Rahmenbedingungen“ werden im umfangreichen fünften Kap. (207–346) fokussiert. Es wird Auskunft gegeben über das Verhältnis von Schule und Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, das Verhältnis von Religionsunterricht und SP, die Kooperationspartner und Unterstützungssysteme, rechtliche Grundlagen und den Komplex der Fort- und Weiterbildung sowie die Personal- und Organisationsentwicklung. Am Beispiel der Bistümer Münster und Würzburg wird Einblick in zwei konkrete Konzeptionen der SP gegeben. Dem Textkorpus ist ein Anhang mit Literaturangaben, Internetadressen, Stichworten sowie Angaben zu den Vf./inne/n angefügt.

Es ist das Verdienst des Buches, dass dem Leser der Facettenreichtum, die Vielgestaltigkeit und Bedeutung der SP einschließlich ihrer Genese und überwiegend vielschichtigen theologischen Begründung deutlich vor Augen gestellt wird. Es ist festzuhalten, dass v.a. die Überschneidungsflächen der SP mit anderen Formen der außerschulischen Jugendarbeit und weiteren Handlungsfeldern, aber auch die Unterschiede zwischen ihnen markiert werden (etwa 244ff.). Die Beiträge lassen insgesamt jedoch erkennen, dass wir von einer Theorie der SP noch weit entfernt sind. Bei allen Traditions- und Positionsunterschieden, die im Buch angesprochen worden sind, ist zu sehen, dass der Anspruch der Hg.innen, „systematisch“ und „umfassend“ über SP zu informieren, nicht eingelöst wird. So braucht SP eine schultheoretische Begründung und ein Grundverständnis von Schule. Die schulpädagogischen Begründungslinien im Buch sind zu dünn, um diesem Anliegen gebührend Rechnung zu tragen. Die beiden schulpädagogisch akzentuierten Texte im ersten Kap. erschöpfen sich entweder in systemtheoretischem Jargon oder in einer oberflächlichen und wenig sachkundigen Betrachtung, v.a. von Helmut Fend's Schultheorie (2008). Sie fallen hinter den aktuellen schulpädagogischen Diskussionsstand zur SP zurück. Auch sind die folgenden Texte in ihrer Qualität sehr unausgewogen. Dem Leser wird in einer Reihe von Beiträgen ein Zugewinn an Erkenntnis durch eine aufzählende, inhaltsarme Darstellungsform oder eine mit viel Pathos verunklarte Sachinformation verwehrt. Manches bleibt trivial. Auch die Anordnung von Texten im Gesamtgefüge des Bandes erschließt sich manchmal nicht. Aus wissenschaftslogischen Gründen ist zudem zweifelhaft, dass einer durch ein hervorstechendes Merkmal geprägten Schulpastoral gleich der Status einer eigenständigen Konzeption zugesprochen wird, so z.B. die „ignatianische Schulpastoral“. Leider bringen sich die Hg.innen an dieser Stelle, wie auch andernorts, zu wenig kommentierend ein. Im Ganzen gewinnt man den Eindruck, dass die Texte recht wahllos nebeneinander stehen und redaktionell kaum aufeinander abgestimmt sind. Dazu zählen auch zahlreiche Wiederholungen und Redundanzen. Eine Straffung und bessere Abstimmung einiger Texte tut Not. Es muss auch konstatiert werden, dass das Thema der Zukunftsperspektiven der SP nicht explizit behandelt wird. Wo eine Auswertung der Texte hinsichtlich empfehlenswerter Konsequenzen zu erwarten gewesen wäre, nämlich am Schluss, steht „Anstelle eines Nachworts“ (347) ein Gebet. Dadurch wird der wissenschaftliche Anspruch auf peinliche Weise geopfert. Deshalb sollen zum Schluss einige weiterführende Richtungen angedeutet werden: Es ist positiv zu vermerken, dass im letzten Kap. die Konzeptionen zweier Bistümer greifbar werden. Beiträge, die anschließend an Konzeptionen die konkrete Umsetzung zei-

gen, wären wichtig. Aus ihnen ließe sich vielleicht eine „Kasuistik der Schulpastoral“ gewinnen, der man etwas über die Qualität der Schulpastoral entnehmen könnte. Dies rührt an die Qualitätsindikatoren und -kriterien als Grundlage für Evaluation und Best Practice-Beispiele. Schließlich sind auch mehr Publikationen erforderlich, die SP und Schulentwicklung theoretisch zusammenbringen.

Eichstätt

Wolfgang Schönig

Acolatse, Esther E.: **For Freedom or Bondage? A Critique of African Pastoral Practices.** – Grand Rapids: Eerdmans 2014. 227 S., pb. \$ 35,00 ISBN: 978-0-8028-6989-0

The reviewed work examines Ghanaian pastoral counselling, focusing on Independent Evangelical/Charismatic Churches which began to surface in Ghana during the late 1960s. Using interviews and participant observation as ways of collecting data, Esther E. Acolatse, with great skill and respectful language, comes to the conclusion that the Christian anthropology of pastors within the given churches was insufficient to accurately discern the complexity of needs that parishioners bring to their pastors. In order to offer more effective pastoral care, ministry practitioners, as observed by the author, need to develop a more robust understanding of the human person that encompasses medical, psychological and spiritual needs.

Problematising her area of research, the author picks on the recent trend of „deliverance“ within African Evangelical circles and the way pastoral problems are being diagnosed within the African Christian community. For her, they are not diagnosed in a differentiated way to indicate a need for medical attention in one situation, psychological insight in another, prayer at some instance; rather all problems are considered as of spiritual nature hence demanding a spiritual solution. The Christian anthropology of these pastors, as argued by the author, is insufficient to accurately discern the complexity of needs that parishioners bring to them. When pastors focus diagnosis and remedy almost exclusively on the spiritual, people suffer unnecessarily, bearing persistent psychic and emotional wounds. Pastors, as observed by the author, make it worse when they blame people's lack of cure either on their lack of faith or for some hidden sin which would be blocking the flow of God's healing. Many live in bondage to their fear of evil spiritual powers and spiritual struggles appear to constitute the very centre of their Christian life such that spiritual warfare has become both the means and end of Christian life. As noted by the author, „Ghanaians are so paranoid of spiritual attacks that they constantly live on the lookout for such occurrences“ (29). They tend to see demons in everything and anything and expend a great deal of energy engaging demonic powers in warfare. As a result, Christians are seen moving from one pastor to another seeking for spiritual cure.

For A., the major issue at stake which is affecting parishioners is not the training of the pastors as such but rather a cosmology and anthropology embedded in traditional beliefs and practices. While the author appreciates the positive elements in African culture that aid in the explication and understanding of Scripture to African peoples, she, however, laments the negative aspects of African cosmology which she is convinced have the capacity to stunt spiritual understanding and snuff out freedom and human vitality. For the author, Africans in practice do not seem to affirm the rule of God over the cosmos hence the fear and pre-occupation with spiritual forces. In her eyes, African Christianity has yet to truly transcend its cultural moment and this yet to be situation can actually explain many of the pastoral problems that are besetting parishioners. The author has the strong conviction that not all problems go away with exorcism which is what leads people to move from one pastor/church to the other in search of healing.

As a way forward, the author proposes a theoretical framework that combines theology and psychology to probe and address pertinent issues in counselling situations. In her construction of a psycho-theological model for therapy that largely draws on the worldview and life experiences of Africans, she brings Barthian anthropological theology into dialogue with Jungian analytical psychology. The author appeals to Barthian anthropological theology given that it gives special attention to the relational matrix of the human being and further places anthropology within the larger context of God's inner relational being and God's relationship to us especially as revealed in the incarnation. For Barth, the human being can only be known from a theological perspective because the relationship between God and human beings is the central theme of the Scriptures, the Word of God. To drive his point in clearer terms Barth says: „As the man Jesus is himself the revealing Word of God, He is the source of our knowledge of the nature of man as created by God.“ (75) Thus, such a theology, as argued by the author, can be used to affirm African anthropology as well as to critique it.

While A. is conscious of certain Jungian concepts that may be in conflict with Christian theology, she argues that we can also use Jung's understanding of the unconscious, especially the collective unconscious as revealed in the demonic and dreams to help elucidate aspects of what people may term demonic activity. Thus for her, „[t]hrough concepts like the persona and shadow, the anima and animus we can show how certain phenomena that are now interpreted solely as demonic may be seen in a different light“ (7). For the author, if we can understand some of these phenomena to have psychological aims rather than spiritual causes and spiritual aims then it is possible that we need not reject them as demonic but rather welcome and transform them to facilitate the wholeness of the person.

Since the problems that individuals bring to counselling are multifaceted and stem from all dimensions of life (sociological, psychological and spiritual), when one dimension is emphasized and addressed, so argues the author, the whole person is not healed. Thus if prayer does not bring the desired relief, then the pastor needs to turn to other plausible explanations. This turning to other explanations and other helping professions should not be seen as a defection from or lack of faith. As suggested by the author, prayers for healing can continue while psychological counsel is sought and such prayers can be viewed as a celebration of the various gifts and avenues for healing that God has granted human beings. What is critical, as averred by the author, is for the pastoral counsellor to differentiate between issues that arise from the psychology of the believer for which she needs psychological insights and answers; and issues of faith which call for theological insights and answers. These issues are at times so intertwined such that the counsellor needs to move back and forth between theological and psychological issues embedded in each case. To buttress her point, the author goes on to argue that we need to address demonic problems from a biblical examination of Jesus' own attitude and example. While Jesus took a strong stance against demonic evil, he did not attribute every sickness to it. Jesus' attitude and example is what we could term "a balanced approach, an approach that discerns the presence or absence of evil spiritual beings on a case-by-case basis" (123). With such a balanced approach to pastoral counselling, the counsellor cannot rule out other causes and sources of illness but rather must acknowledge them and in this way the counsellor can introduce alternative resources to aid the ailing individual.

The author must surely be credited for highlighting a major weakness in the Ghanaian Church whereby spiritual warfare is now being taken as the means and end of Christian existence. The author rightly points out that the goal of Christian discipleship is more than a struggle against evil spiritual forces, but is rather "to glorify God and to enjoy him forever" (13). In their preoccupation with evil forces, Christians in Ghana, as observed by the author, have shifted the focus of Christian life from gratitude for the salvation God has wrought in Christ to anxiety about all the necessary steps they need to take each day to ward off evil forces. Such an approach to Christian life surely reduces Christ to nothing other than just a "field marshal" whose name is just to be called upon to disarm principalities and powers that threaten people's lives.

The other strength of A.'s work is when she proposes a balanced approach to pastoral counselling. For her, not all diseases or problems that people bring to the pastoral counsellor are attributable to demons but some afflictions might be a result of dreams and sometimes pathological disturbances. Surely just recommending a one-size-fits-all in the form of exorcism leaves people in pain and sometimes confusion when the expected cure turns out to be just a goose chase. Her work is really a challenge to untrained pastors who constitute the bulk in Independent Evangelical/Charismatic Churches and are of the tendency to recommend exorcism to almost every problem. They too should not mislead people by trying to equate exuberance and excitement during services with the Holy Spirit's presence as well as by making their own personal interpretations to the Bible and to people's problems as the absolute truth. As A. implicitly admonishes, they should not view theological training as something that blocks the presence of the Holy Spirit in worship but should without prejudice gladly walk that isle if they are to be of greater help to their parishioners.

One major weakness, however, with A.'s work is that she fails to distinguish her work from that of Deborah Hunsinger *Theology and Pastoral Counseling* who also employed the insights of Barth's Christological anthropology and the theories of depth of psychology. The author appears also to embrace wholesale Paul Pruyser's guidelines and questions/key features of any pastoral diagnosis. Such a wholesale buying into these scholars' ideas at the end of her work make it difficult for one to identify the gap in scholarship that A.'s work is trying to fill.

While drawing insights from Karl Barth and Carl Jung helped the author bolster her argument, there are some underlying challenges that waylay her proposed psycho-theological model for therapy. Barth, for example, tries to make the Scriptures the only unquestionable source in our understanding of the true nature of man revealed through Jesus Christ whom he characterised as the "wirklicher Mensch", "real man". While he recognises the place of various anthropological approaches in our understanding of human beings, he however opposes them when they claim the ability to show us the "real man" for their source of knowledge is not the word of God but mere observation and inference. While Barth would like to evade criticism on the starting point of his theological anthropology by quickly pointing out: "We are not dealing with a neutral, abstract, and unhistorical view of Jesus. Instead, we are dealing with the historical Jesus of Nazareth [...]", his anchoring of theology on the historical Jesus poses even more problems. As long as the source of our knowledge about this historical Jesus are the

Scriptures, then we still have a problem given that they are products of Easter faith. Though scholars have come up with various criteria to try and recover what the historical Jesus said and did, there is very little which we can recover about what Jesus actually said about human nature. Moreover, the little that we may recover would be just constructs which are open to contestation. Building thus a model on this limping theological anthropology is itself quite disastrous.

As for Jung, while his approach could be beneficial for diagnosis as well as therapy in the African context, there could be a danger of psychologizing almost every problem and by the end of the day underrate the real presence of the Evil One. These observations notwithstanding, the book is highly recommended to pastors engaged in the art of pastoral counselling as well as scholars and researchers of New Religious Movements (NRMS) in Africa. By tapping on such insights from both Karl Barth and Carl Jung, the author brings on board to pastoral counselling a new dimension that would help pastors to be more effective in their work and at least a source of explanation to some of the complex phenomena that beset people in their day-to-day lives.

Gweru

Mwandayi Canisius

Lienau, Detlef: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern. – Freiburg: Kreuz 2015. 448 S. (Praktische Theologie und Kultur, 24), pb. 48,00 € ISBN: 978-3-451-61356-2

Detlef Lienau, begeisterter Pilger auf dem Jakobsweg, Leiter von Pilgergruppen und Buchautor, legt mit seiner praktisch-theologischen Diss. eine Studie zur religiösen Erfahrung beim Pilgern vor und beforscht aus protestantischer Sicht ein aktuelles Feld zeitgenössischer religiöser Erfahrung. Sein Konzept folgt – in Anlehnung an Wilhelm Grub – dem funktionalen Ansatz von Religion. Mit dieser Perspektive reflektiert der Vf. Pilger unter dem Aspekt von Religion als subjektive Sinndeutung. Er analysiert, wie Pilgern in individueller Wahrnehmung auf einen spirituellen Sinn hin gedeutet und sinnliche Erfahrungen auf eine religiöse Erfahrung hin transzendiert werden. Nach der Vorstellung des Theoriekonzepts werden im empirischen Mittelteil der Studie mit Hilfe der „Grounded Theory“ beobachtende Teilnahme, ausgewählte Beispiele belletristischer Pilgerliteratur und narrative Interviews analysiert und praktisch-theologisch ausgewertet. Dabei zielt der Vf. auf eine Verknüpfung von sprachlich vermittelter Religiosität mit der „Erhebung nicht-sprachlicher, pathischer und leiblicher Vollzüge“ (12), die gerade beim Pilgern bedeutsam sind. Im letzten Teil der Studie erfolgt die Ertragssicherung, indem die Theoriekonzepte zum Pilgern als subjektive Wahrnehmung von Religion und die Ergebnisse seiner Untersuchungen aufeinander bezogen werden, um in einem Ausblick Konsequenzen für die (praktisch-theologische) Pilgerforschung und pastorale Praxis der Kirche zu ziehen.

Nach einem Einleitungskap. wird die Gedankenführung der Studie in drei Schritten entfaltet: Konzepte, Empirie und Ertrag. Diese Teile sind in acht durchnummerierte Kap. gegliedert. Im ersten Teil „Konzepte“ stellt der Vf. die für das Pilgern relevanten theoretischen Grundlagen vor: Religion, Leiblichkeit, Pilgertheorien. Zu Beginn wird der verwendete Religionsbegriff unter dem Aspekt religiöser Erfahrung sowie als Gegenstand von praktischer Theologie und Religionshermeneutik erläutert. Religiöse Erfahrung versteht L. demnach als „Trias von gefühltem Erlebnis, reflektierender Deutung und vollzogener Darstellung“ (69). Unter dem Aspekt „Leiblichkeit“ richtet der Vf. den Blick auf die Bewegung als konstitutives Element des Pilgererlebens. Überblicksartig wird dazu der aktuelle Diskussionsstand zur Leib-Philosophie (einschließlich des Mimesis-Konzepts als überindividuelle Seite der Leiblichkeit) vorgestellt. Nach L. erweist sich das Pilgern als eine stark körperliche Aktivität, die „durch intensive leibliche Selbstwahrnehmung geprägt“ (97) ist. Im Kap. „Pilgertheorien“ wird zunächst kursorisch die Geschichte des Pilgerns auf dem Jakobsweg behandelt. Dem folgt ein Abriss des Forschungsstands zum Pilgern und Wallfahren als Grundtypen religiöser und spiritueller Vergemeinschaftung in spätmoderner Zeit. Entlang der Leitfragen „Wie?, Wer? und Wohin?“ werden die aktuellen pilgertheoretischen Ansätze für den empirischen Forschungsansatz systematisch aufbereitet.

Im zweiten empirischen Teil stellt L. die „Grounded-Theory“ als Basistheorie für seine Studie vor. Dem induktiven Ansatz folgend werden Pilgerliteratur und narrative Interviews analysiert (Kap. 5–6) und einem Verfahren von „Theoriebildung im Prozess“ unterzogen. L. wählt für die Literaturanalyse fünf Erzählungen aus, in denen bekannte Autoren (wie Paolo Coelho, Hape Kerkeling, Shirley MacLaine u.a.) über ihren Erfahrungen (zwischen 1991 und 2006) auf dem Jakobsweg berichten. Im nächsten Schritt folgt die Dokumentation einer qualitativen Inhaltsanalyse von sieben narrativen Einzelinterviews (mit sechs Frauen und einem Mann), die der Vf. auf dem Jakobsweg 2007 bis 2009 geführt hat. Im Kap. 7 „Querschnittsauswertung“ werden die fünf literarischen Dokumente und die „in-vivo-codes“ (307) aus den sieben Interviews in eine abstrahierend-systematische Analyse überführt. Im Rückgriff auf die empirisch erhobenen Daten weist L. vier zentrale Grunddimensionen eines Bezugsnehmens von Pilgern nach:

Selbstbezug, Naturbezug, Bezug zur sozialen Umwelt und Transzendenzbezug. Matrixförmig werden diese in einem weiteren Schritt mit dem aktivistischen und einem passivistischen Modus von Pilgererfahrung in Beziehung gesetzt und als Grundkategorien religiöser Erfahrung für eine weitere Theoriebildung systematisiert.

Im dritten Teil „Ertrag“ werden die Ergebnisse der empirischen Forschungen an die zuvor präsentierten Theorieelemente zurückgebunden. Systematisch werden diese zu den ausgewerteten Daten und Erkenntnissen in Beziehung gesetzt und einer kritischen Bewertung unterzogen. Mit einer subjekttheoretischen Perspektive weist L. das Pilgern als Chance für „religionsproduktive“ (377 u.a.) religiöse Erfahrung nach. Diese aktualisiert sich im Modus des aktivistischen und passivistischen Pilger-Typus in je spezifischer Weise (vgl. 383ff). Der Vf. belegt, dass auf dem Pilgerweg sowohl in der aktivistischen als auch der passivistischen Grundform spezifische Transzendenz Erfahrungen erschlossen werden, dass aufgrund der Wahrnehmung der eigenen Leiblichkeit ein „Transzendieren“ (im Sinne eines Übergangsrituals, vgl. 422) ermöglicht und subjektive Sinndeutung stimuliert werden. Das Pilgern kann demnach aufgrund der nachweisbaren Struktur und des inhärenten transformatorischen Potentials als Ritual verstanden werden, das religiöse Erfahrungen nicht individuell, sondern „individuiert“ (427) eröffnet. Mit diesem Befund wird die soziale Konstitution von Religion im Sinne expliziter Religiosität der christlichen Kirchen und ihrer Symbolsprache (z.B. entlang des Jakobsweges) in Spannung gesetzt zur Gestaltung subjektiver Religiosität von Pilgern: „Elemente expliziter Religiosität werden implizit recycelt.“ (413)

Am Ende seiner Studie entwirft der Vf. Perspektiven in zwei Richtungen: Er benennt die in der Untersuchung neu aufgeworfenen Themen der Pilgerforschung sowie in der Studie offen gebliebenen Fragen: L. spricht sich dafür aus, diese v.a. in diachroner (Vergleichsstudie mit historischen Pilgerdokumenten) und synchroner (z.B. Vergleich zwischen kirchenaffinen, kirchendistanzierten und nichtkonfessionellen Kohorten, interreligiöse Untersuchungen usw.) Perspektive zu bearbeiten. Nicht zuletzt zieht L. aus seinen Beobachtungen gesellschaftliche Konsequenzen und gibt Anregungen für eine subjektorientierte (pastorale) Praxis der Kirche.

Die umfangreiche Studie L.s stellt einen beachtlichen Beitrag zur Pilgerforschung dar. Aufgrund der theoretischen Vorentscheidung für einen „subjekttheoretischen Religionsbegriff“ (18ff, 377 usw.) können religiöse Erfahrungen auf dem Jakobsweg mehrdimensional ansichtig gemacht und reflektiert werden. Das Thema wird zudem so aufbereitet, dass es anschlussfähig für den interdisziplinären Dialog zwischen Praktischer Theologie und Religionssoziologie bzw. Religionspsychologie ist. Der Aufbau des Buchs überzeugt, die theologische Sprache ist argumentativ und von hoher literarischer Qualität. Die Lektüre der Studie wirft jedoch auch einige Fragen auf, die zum Diskurs mit dem Vf. einladen: Die Bedeutung der beobachtenden Teilnahme von L. und seiner bereits seit 10 Jahren publizierten Schriften erscheinen in der „Grounded-Theorie“ zu wenig gewichtet. Auch entspricht die Geschlechterverteilung (sechs Frauen und ein Mann) in den sehr sorgfältig ausgewerteten Interviews nicht der Realität auf dem Jakobsweg: Bei den Jakobspilgern beträgt das Verhältnis von Frauen zu Männern 45 % zu 55 % (2010). Aufgrund eigener Erfahrungen und anhand vieler Belegstellen im Buch empfiehlt der Rez., die Kategorisierung religiöser Erfahrung in vier Grunddimensionen zu überdenken und um die Dimension „Zeit“ zu erweitern. Denn auf dem Pilgerweg erschließt sich die Zeit in ihrer Vielschichtigkeit zu einer konstitutiven, nicht subsumierbaren Grunderfahrung des Religiösen (z.B. Vorbereitungszeit, „Aus-Zeit“, „Entschleunigung“, „Re-Integration“, Zeittakt im Austausch und Rhythmus des Körpers, Zeitlichkeit und Endlichkeit ...).

L. hat eine wissenschaftlich profunde Arbeit vorgelegt, der der Rez. viele Leser wünscht. Die Studie ist im positiven Sinne nicht rund, denn sie schließt Forschung nicht ab, sondern eröffnet mit den explorativ geschlagenen Schneisen der Untersuchung (vgl. 433) Themenfelder für weiterführende Forschungsprojekte der Praktischen Theologie. Zugleich fordert die Untersuchung die christlichen Kirchen heraus, sich als pilgerndes Volk Gottes konsequenter den Herausforderungen subjektorientierter religiöser Erfahrung zu stellen, wie sie uns exemplarisch auf dem Jakobs-Pilgerweg begegnen.

Trier

Martin Lörtsch

Wenn das Unfassbare eintritt. Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft, hg. v. Horst Brandt / Hermann Fränkert-Fechter / Justus Fiedler / Ismail Tuncay. – Würzburg: Echter 2012. 238 S., pb. € 14,80 ISBN: 978-3-7867-2983-9

Notfallseelsorge – eine bisher in der Praktischen Theologie/Seelsorgelehre eher am Rande behandelte Thematik! Ein erstaunliches Phänomen, denn alltagspraktisch hat sich diese Form gottgewollter menschennaher Seelsorge mitten in der säkularen Gesellschaft konfessions-, ja sogar religionsübergreifend längst im deutschsprachigen Raum etabliert. Dem öffentlich wahrgenommenen Engagement haupt-

und ehrenamtlich engagierter Notfallseelsorger/innen ist es inzwischen sogar mit zu verdanken, dass christliche Kirchen in unserer Gesellschaft wieder an Glaubwürdigkeit, die ihnen aus diversen Gründen von immer mehr Menschen (inklusive Christen) abgesprochen wurde, zurückgewinnen. Themen der Notfallseelsorge rücken daher zunehmend in den Fokus theologischer Forschung, was sich seit Kurzem auch darin niederschlägt, dass die Zahl der Publikationen steigt. Obgleich der hier zu besprechende Sammelband bereits vor vier Jahren erschien, wird er als besonders lesenswertes Grundlagenwerk zur Notfallseelsorge empfohlen.

Bereits der Buchtitel signalisiert, dass in diesem Buch nicht nur abstrakte Theorie geboten wird, sondern Theorie und Praxis so miteinander verwoben werden, dass Leser/innen persönlich „berührt“ werden. Im Untertitel („Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft“) wird zudem unmissverständlich deutlich gemacht, dass „am Puls der Zeit“ argumentiert wird. Wenn wir tatsächlich, wie angesichts der aktuellen Flüchtlingsströme immer deutlicher wird, auch in Deutschland in einer unumkehrbar multikulturell und multireligiös geprägten Gesellschaft leben, dann müssen sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowohl im inhaltlichen Verständnis als auch in der strukturellen Organisation einer zeitgemäßen interkulturell und interreligiös sensiblen Notfallseelsorge niederschlagen.

Die 29 Vf./innen (erfahrene Notfallseelsorger/innen; Theologen, Islamwissenschaftler, Psycholog/inn/en, Mediziner/innen, Soziologen, ein Kriminaldirektor und ein Landesbranddirektor etc.) des interdisziplinär und interreligiös angelegten Buches stellen sich ausdrücklich dieser Herausforderung und meistern sie. In der Zusammenschau aller Beiträge leuchtet tatsächlich die Kontur eines zeitgemäßen Verständnisses von Notfallseelsorge auf. Das Buch verdankt sich einer Initiative der Notfallseelsorge Berlins. Es spiegelt daher nicht nur alltagspraktische Notfall-Erfahrungen im Kontext einer Großstadt wieder, sondern auch die konkrete Erfahrung interreligiöser Zusammenarbeit, die sich bereits in einer höchst innovativen gemeinsam konzipierten Ausbildung christlicher, jüdischer und islamischer ehrenamtlich engagierter Notfallseelsorger/innen und Kriseninterventionshelfer/innen niederschlagen hat.

Das Buch besticht nicht nur durch eine klare und nachvollziehbare Gliederung in acht unterschiedlich umfangreiche Kap., sondern auch dadurch, dass jedes Kap. nur solche Beiträge aufweist, die thematisch das halten, was die Kap.überschrift verspricht. Das Buch kann – muss aber nicht – von vorn nach hinten durchgelesen werden. Die Leser/innen haben die Freiheit, mit jedem Kap. in die Thematik einzusteigen.

Kap. 1 („Die interkulturelle Herausforderung“) und Kap. 2 („Der interreligiöse Dialog“) bieten nicht nur elementare Hintergrundinformationen, sondern bereits auch praxisnahe Einblicke. Das dritte Kap. („Umgang mit Tod und Leid in den Religionen“) sensibilisiert für Gemeinsames und Unterschiedliches, das es in der Notfallseelsorge im Umgang mit christlichen, jüdischen und muslimischen Menschen in Not zu beachten gilt. Im vierten Kap. („Rettungseinsätze bei Großschadensereignissen“) wird der Blick auf sehr spezifische strukturelle Herausforderungen, die Notfallseelsorgeeinsätze bei Großschäden mit sich bringen, gelenkt. Kap. 5 („Bewältigung von Angst und Traumata“) dagegen fokussiert auf die individuumszentrierte Ebene gelingender und misslingender Bewältigung von Not und Leid. In Kap. 6 („Notfallseelsorge/Krisenintervention Berlin – Arbeitsweise und Praxisbeispiele“) werden die Leser/innen mit ganz konkreten Beispielen aus dem Alltag der Notfallseelsorge konfrontiert. Deutlich wird nicht nur die enorme Bandbreite dessen, was auf Notfallseelsorger/innen alltagspraktisch zukommen kann, sondern auch die enorme Bandbreite an Möglichkeiten, wie Menschen konkret geholfen werden kann. Die „Dokumentation der Grußworte zur gemeinsamen Fortbildung der Notfallseelsorge von Christen, Juden und Muslimen“ (Kap. 7) ist eine Art Anhang, der als Plädoyer dafür gelesen werden kann, dass die Erarbeitung von Curricula zur Ausbildung von Notfallseelsorgern heutzutage eine interkulturelle und interreligiöse Vorgehensweise voraussetzt. Durch eine farbige Bilddokumentation, in der das Zusammenspiel von Notfallseelsorge mit anderen Hilfskräften bildlich festgehalten ist, wird in Kap. 8 („Gasexplosion in einem Mietshaus in Berlin-Neukölln“) die Thematik abgerundet.

Die Praxisnähe und inhaltliche Stringenz des Sammelbandes ist kaum zu toppen. Dennoch bleibt ein kleiner Wermutstropfen, denn es fehlt ein weiteres Kap. Ein Kap., in dem, gerade weil wir in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft leben, herausgearbeitet wird, welches theologische Verständnis einer christlich, jüdisch und muslimisch motivierten Notfallseelsorge zugrunde liegt. Welches Gottes- und Menschenverständnis führt zu welchem inhaltlichen Verständnis und zu welchen Zielsetzungen von Seelsorge? Wo liegen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen? Wie lässt sich begründen, dass – trotz bestehender Unterschiede – tatsächlich eine gemeinsame Notfallseelsorge aufgebaut werden kann? Oder anders formuliert: Wie wird christlich, muslimisch und jüdisch argu-

mentiert, dass Notfallseelsorge voraussetzungslos und absichtslos für alle Menschen in Not da ist? Oder existieren diesbezüglich doch unterschiedliche Sichtweisen?

Vallendar

Doris Nauer

Praktische Theologie der Bestattung, hg. v. Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag. – Berlin: De Gruyter 2015. (X) 595 S. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, 17), geb. € 79,95 ISBN: 978–3–11–034616–9

Die Zeichen bei der Beerdigung stehen auf Spätmoderne: „Individualisierung“ und „Pluralisierung“, dazu Peter Gross' *Multioptionsgesellschaft* bilden den Hintergrund, auf dem dieser Sammelband exakt 30 wissenschaftliche Vorträge aus drei verschiedenen Tagungen seit dem Jahr 2012 zur gegenwärtigen Bestattungskultur und ihrer Genese versammelt: Die Beiträge sind in 13 Kategorien unterteilt, die an theologischer wie phänomenologischer, empirischer wie kulturhermeneutischer Fülle alle Perspektiven auf Form und Wandlung des Bestattungsrituals präsentieren, die denkbar sind.

Im vorliegenden Arrangement der Beiträge spannt der Erlanger Theologe und Kommunikationswissenschaftler *Ronald Uden* mit seinen sehr grundsätzlich gehaltenen Überlegungen zur „Spätmoderne[n] Bestattungskultur“ einen Bogen hin zum Hannoveraner Kommunikationswissenschaftler *Christoph Klimmt*, der seinen Beitrag in treffend-konkreter Ambivalenz zum Post-Gesellschaftsdschungel unter dem sprechenden Titel „Du bist tot, nur noch zwei Leben übrig! Sterben im Computerspiel“ genau der Generation widmet, die im Medienkonsum kultureller Traditionen implizit und in heftiger visueller Konkrektion sachlich doch diffus dem Phänomen „Tod“ begegnet.

Zwar wird nicht deutlich, ob der Anordnung und Abfolge aller Beiträge in diesem Spektrum eine versteckte, gleichwohl bewusste Systematik (in den Kategorien „Bestattungskultur“ – „Liturgie“ – „Predigt“ – „Pastoraltheologie“ – „Neue Rituale“ – „Friedhof“ – „Seelsorge“ – „Kasualmusik“ – „Bestattungen von Frühgeborenen“ – „Bestatter“ – „Bildung“ – „Gegenwartsliteratur“ und „Bild“) zugrunde lag, oder ob in der Konsequenz einer spätmodernen Funeraldiagnostik doch die Erkenntnis jeglicher Unvollkommenheit ordnender Versuche inhaltlich notwendig verschiedenste Beiträge „spielerisch“ und zufällig einander zuordnet. Auch sind nicht alle Beiträge inhaltlich an die ihnen zugeordneten Kategorien gebunden. Das aber lässt den gesamten Band gut als Kompendium multiperspektivischer Annäherungen an die Bestattungspraxis lesen, den die Leser dort aufschlagen können, wo ihr grundsätzliches oder aktuelles Interesse liegt.

Die zahlreichen historischen Bemerkungen und Datierungen, die fast alle im engeren Sinne theologischen Beiträge durchziehen und sich leider auch nicht selten wiederholen (etwa an die Errichtung des ersten Krematoriums in Gotha 1878 wird man fast ein Dutzend Mal erinnert), sammelt etwa die Kulturwissenschaftlerin *Barbara Happe* („Die Geschichte des Friedhofs“ [253–271]) in wünschenswertester Gründlichkeit, um von unterschiedlichen hermeneutischen Perspektiven flankiert und bereichert zu werden. So weitet *Thomas Klie* („Liturgien zwischen Fürsorge und Entsorgung“ [105–118]) bspw. auf sprachlich höchst anregende Weise den Blick für den semantischen Bedeutungsraum tradiert, zugleich umcodierter Bestattungsformen (v. a. der Feuerbestattung), und wird brillant sekundiert von *Christian Binders* („Dass er über Lebende und Tote Herr sei“ [87–103]) Gang durch die drei Bestattungsagenden seit 1964, der mit dem Fazit schließt, dass Gott in den agendarischen Entwicklungen bis „2004 seine Titel zwar noch behalten, aus der operativen Arbeit rund um Sünde und Tod“ sich aber „zurückgezogen zu haben“ scheint (102). Verstreut finden sich immer wieder höchst anregende einzelne Plädoyers wie das von *Ralph Kunz* („Ritus und Rede[n] am Grab“ [141–167]) für die Wiederentdeckung des „Valetsegens“ („Er macht etwas für den Toten, indem der Tote angesprochen wird. Er macht gleichzeitig etwas mit dem Toten zusammen, indem der Liturg sich mittels der Anrede auch an die Lebenden wendet. Er macht insofern etwas für die Trauernden und mit den Trauernden [...].“ [166]) oder das nicht zuletzt systematisch-theologisch bestechende von *Christian Brouwer* („Abschied von Dir“ [229–250]) für die persönliche Anrede der Verstorbenen im Kontext der „Frage nach Kontinuität und Diskontinuität über den Tod hinaus“ (236). Dabei ist es spannend, die unterschiedlichen Perspektiven dieses Bandes so nebeneinander zu lesen, dass sie sich vielmehr ergänzen denn ausschließen, etwa dann, wenn *Frank M. Lütze* („Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen“ [473–481]) auf homiletisch behutsame und kluge Weise demgegenüber das Passivum divinum in

Traueransprachen betont: „Nicht zuletzt kann eine konsequente *passive* Rede vom Toten Ernst damit machen, dass er aufgehört hat, handelndes Subjekt zu sein. [...] Er ist den Trauernden fortan auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Und er ist zugleich Adressat von Gottes schöpferischer Anrede.“ (480)

Seine anregendsten Lektüremomente setzt dieser Band dort aus sich heraus, wo er über praktisch-theologisches Grundwissen etwa der Ritualtheorie hinaus Gedanken versammelt, die im Curriculum theol. Fak.en eher durch Seltenheit auffallen. Das ist theologisch etwa dort der Fall, wo *Martina Kumlehn* („Wahrnehmung, Deutung und Gestaltung der ‚Zeichen des Todes‘: Die Optionenvielfalt spätmoderner Sepulkralkultur als Herausforderung religiöser Bildung“ [459–472]) anhand von *Harry Potter* die theologiepädagogischen Möglichkeiten von Jugendliteratur aufzeigt („Harry Potter ist unsicher. Er war – darin Prototyp seiner Generation – noch nie bei einer Beerdigung.“ [467]) oder wo *Ilona Nord* und *Swantje Luthé* („Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen“ [307–328]) virtuelle Bestattungskonzepte untersuchen und klassische Einwände gegen „computergestützte Kommunikation“ im Beerdigungsfall entkräften. Besonderes Erkenntnispotenzial entfaltet sich darüber hinaus, wenn ein Literaturwissenschaftler wie *Oliver Sill* („Todesbilder in der Literatur der Gegenwart“ [507–518]) den Leser mitnimmt auf seine Entdeckungsreise der höchst unterschiedlichen Todesannäherungen in je einem ausgesuchten Werk von Cees Nooteboom, John Berger, Dieter Wellershoff, Antonio Tabucchi, W.G. Sebald, Urs Widmer und Judith Hermann, oder wenn *Lutz Hagedest* („Ein Zentralfriedhof für den Planeten: Bestattungskultur als Lebensthema im Werk Ernst Jüngers“ [485–506]) das gleiche konzentrierter an nur einem Autor vorführt. Und es sind kulturhermeneutisch so anspruchsvolle Beiträge wie der von *Jens Wolff* („Public Viewing – Fragmente einer Bildsprache des Todes“ [521–542]) zu prä- und postmortem Fotografien von Walter Schels/Beate Lakotta und der Frage nach einer „finale[n] Platonodizee bei Sterbenden?“ (540), die diesen 17. Band hervorragend in der Reihe *Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* verorten.

Und bei aller Vielfalt der hier versammelten Perspektiven im Zeitalter der Spätmoderne und auch manchem Seufzer, den man zwischen manchen Zeilen ob der bröckelnden Konstanz der Tradition(en) heraushören kann, tut es dann auch gut, von *Cécilie Blume* („The final Countdown. Populäre Musik bei evangelischen Bestattungen“ [395–409]) an eine geschichtshermeneutische Grundeinsicht erinnert zu werden: „dass der allseits beschworene Wandel der Bestattungskultur kein spezifisches Phänomen unserer Zeit ist. Vielmehr sind die Bestattungskultur ebenso wie die gesellschaftlichen Bedingungen fortwährend im Wandel begriffen.“ (408)

Noch eine Anmerkung: Angesichts 30 verschiedener Schreib- und Denkstile ist das Lob der Hg. im Vorwort an „Herrn Frank Hamburger für die komplizierte Vereinheitlichung der Manuskripte“ zu unterstreichen; die wenigen Uneinheitlichkeiten im Fußnotenapparat deuten an, welchen immensen Arbeitsaufwand diese Bereinigung bedeutet haben dürfte.

Leipzig

Ferenc Herzig

Spiritualität

Meuthrath, Annette: Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis. – Münster: Lit 2014. 369 S. (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, 14), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12267–4

Zusehens mehr Christ/inn/en haben sich in den letzten Jahrzehnten auf spirituelle Wege begeben, die im fernen Osten eine Jte währende Tradition aufweisen, speziell Meditationen wie Zen, Vipassana, Achtsamkeit. Verändert solche Praxis, oft im Lotossitz vollzogen, das religiöse Leben und die religiösen Einstellungen? Stärkt sie die Offenheit gegenüber anderen Religionen? Wird das Gottesbild transformiert, speziell von personalen Vorstellungen hin zu einem überpersonalen, mystischen Göttlichen? Fragen wie diese lassen sich nur empirisch beantworten.

Es ist das Verdienst der Religionswissenschaftlerin Annette Meuthrath, tätig am Institut für Kath. Theol. der RWTH Aachen, in einer umfangreichen Befragung von Christ/inn/en, die regelmäßig meditieren, solche Fragen der Klärung nähergeführt zu haben. Dass Theolog/inn/en sich empirisches Rüstzeug aneignen, ist keineswegs die Regel, obschon es zumal deshalb wünschenswert wäre, weil viele Sozialwissenschaftler/innen und Psycholog/inn/en religiös-spirituel-

len Themen gegenüber abstinenter sind. Die Vf.in richtete ihr Augenmerk auf 451 Christ/inn/en, die regelmäßig meditieren, speziell auf dem Zen-Weg, und sie bezog, als Vergleichsstichprobe, auch 311 Christ/inn/en ein, die Kontemplation nach der Würzburger Schule praktizieren, die Willigis Jäger, der amtskirchlich diszipliniert wurde, bekannt gemacht hat. Die flüssig zu lesende Monographie beginnt mit Ausführungen über die religiöse Landschaft der Bundesrepublik – spiritueller Erfahrungshunger und synkretistische Suchbewegungen bei gleichzeitiger Erosion der konfessionellen Milieus –, schildert sodann die Phänomene Mystik und Meditation und geht auf die verdienstvollen Wegbereiter des Dialogs zwischen Christentum und östlichen Religionen, speziell Zen, so Hugo Enomiya Lassalle, Willigis Jäger und Doris Zöls, ein.

An empirischen Ergebnissen verdient v.a. festgehalten zu werden, dass deutlich mehr Christinnen als Christen regelmäßig in den Lotossitz gehen, dass dies in der zweiten Lebenshälfte häufiger geschieht, und dass Meditierende überdurchschnittlich gebildet und infolgedessen auch seltener ohne Beschäftigung sind. Mehrheitlich arbeiten sie im Gesundheits-, Sozial- sowie Bildungssektor. Erwartungsgemäß sind sie deutlich stärker an religiösen Fragen interessiert als die Durchschnittsbevölkerung. Erfragt wurde auch, wie meditative Christ/inn/en religiös sozialisiert wurden: Durchaus traditionell und wie nichtmeditierende Glaubensgeschwister auch. Aber im Unterschied zu diesen registrierten sie in ihrer Kirche einen Mangel an Meditationsgelegenheiten und entsprechenden Lehrern. Auf solche wurden sie zumal von vertrauten Personen aufmerksam gemacht, aber auch durch Literatur.

Christ/inn/en, regelmäßig meditierend, sind überdurchschnittlich an anderen Religionen interessiert und bezweifeln den Absolutheitsanspruch des Christentums noch stärker als die Normalbevölkerung; vielmehr könnten alle Religionen voneinander lernen. Von daher versteht sich, dass viele Meditierende Lehramt und Kirchenleitung ablehnen und sich „der Kirche ferne“ fühlen, nicht aber den Menschen, denen Kirche wichtig blieb. Sofern Meditierende ihre Einstellung, die nicht in allem mit der christlichen Doktrin übereinstimmt, nicht verbergen, sondern anderen offenlegen, erfahren sie von diesen in aller Regel positives Verständnis. V.a. langjährige Meditationspraxis hat ein starkes Transformationspotenzial in sich. Freilich, nicht alle gaben an, gleichsam zum Satory, zur Erleuchtung, gelangt zu sein. Aber Mehrheitlich registrieren meditierende Christ/inn/en mehr Gelassenheit, Achtsamkeit im Alltag, Stressresistenz und höheres Wohlbefinden, was von der Psychologie der Meditation gut belegt ist. Und ebenfalls ist eine gewisse Distanzierung gegenüber der christlichen Lehre feststellbar, speziell im Bereich der Moral – nicht jedoch bei jenen Männern und Frauen, die christliche Kontemplation praktizieren –, was aber durch außerchristliche Elemente kompensiert wird, sowie dadurch, dass traditionelle liturgische Vollzüge, sofern noch praktiziert, intensiviert werden. Meditierende Christ/inn/en beten auch viel häufiger als die Durchschnittsbevölkerung, zumal Gebete ohne Worte sowie solche aus anderen religiösen Traditionen. Damit geht einher, dass auch der personale (maskuline) Gott des Christentums an Plausibilität verliert, und zwar auf Kosten eines überpersonalen Göttlichen sowie spiritueller Wesen, etwa Engel oder Bodhisattvas. Transformativ wird auch das Weltbild, und zwar in Richtung holistische Einheit und spirituelle Verbundenheit.

Insgesamt kommt die Vf.in zu dem Fazit, dass östliche Meditation christliche Glaubensvorstellungen verändert. Ist das für den christlichen Glauben eine Gefahr? Für die Meditierenden selber auf keinen Fall, weil sie die höchste religiöse Kompetenz ohnehin in sich selber verspüren. Und für die Kirchenleitung? Der Vf.in zufolge Ja und Nein: Ja, weil auch nichtchristliche Glaubensinhalte übernommen werden, etwa Reinkarnation, wobei jedoch nur eine verschwindende Minderheit eine Konversion (etwa zum Buddhismus) erwogen hatte. Und Nein: Weil die generelle Stärkung von Glauben durch Meditation auch den Glauben an christliche Elemente, sofern an ihnen festgehalten wird, intensiviert und liturgische Partizipation vertieft.

Alles in allem: Eine originelle, methodisch einwandfrei durchgeführte Studie zu einer aktuellen Thematik, die für Kirchenleitungen ebenso relevant ist wie für Männer und Frauen, denen an spirituell meditativer Vertiefung gelegen ist. Freilich, der empirische Teil hätte stellenweise gestrafft werden können, und entbehrlich ist auch, im Anhang auf immerhin mehr als 100 S. fast alle Rohdaten abzudrucken. Dennoch ein sehr empfehlenswertes Buch und hoffentlich auch ein Anreiz dafür, dass Nachwuchstheologen nicht nur zusammenschrei-

ben, was andere schon zusammenschrieben, sondern sich in die in vielem noch unerforschte Welt der Empirie des Religiösen hineinwagen.

Salzburg

Anton A. Bucher

Jakob, Beate / Laepple, Ulrich: Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 129 S., kt € 16,99 ISBN: 978-3-7887-2848-9

In dem mittlerweile weiten Feld von „Gesundheit, Heilung und Spiritualität“ ist das Buch von Beate Jakob und Ulrich Laepple eine äußerst aufschlussreiche Bestandsaufnahme über aktuelle Entwicklungen in der Gesundheitspolitik, dem Gesundheitsmarkt und der Rolle der Kirchen. Gesundheit scheint bei Letzteren ein eher vernachlässigtes Thema zu sein, was überrascht, zumal die Kirchen unter dem Heilungsauftrag des Evangeliums stehen und weltweit Trägerinnen großer Gesundheitseinrichtungen sind. Dass es den Vf.n gelungen ist, zu diesem weitläufigen Thema ein so kompaktes, handliches Buch zu schreiben, hat wohl auch damit zu tun, dass die Vf. in Diakonie und evangelischer Missions- und Entwicklungsarbeit tätig und dem Deutschen Institut für Ärztliche Mission e.V. verbunden sind, dessen Direktorin dem Buch ein Geleitwort mitgegeben hat.

Dank dieser Verortung sind die Koordinaten für die Bearbeitung des Themas vorgegeben: Ein Blick in die *weltweite Ökumene* zeigt die enorme Spannweite des christlichen Umgangs mit Gesundheit und Heilung: von den charismatischen Pfingstkirchen Lateinamerikas bis zu den europäischen Kirchen, die das Feld des Heilens überwiegend der Medizin überlassen haben (vgl. 17, 29f). Der *menschenrechtliche Zugang* zum Thema verknüpft das Thema konsequent mit Fragen von Armutsbekämpfung, globaler Gerechtigkeit und Solidarität. Dabei befinden sich in den Ländern des Nordens die kirchlichen Gesundheitseinrichtungen in der Spannung zwischen dem „Diktat der Ökonomie“ (57) einerseits und der Treue zum Grundauftrag – ein ständiger Identitäts- und Glaubwürdigkeitskonflikt. In den Ländern des Südens haben sie mit dem Erhalt von Qualitätsstandards, mit der Versorgung ländlicher Gebiete und dergleichen zu kämpfen (vgl. 55–57). *Biblische und theologische „Klärungsversuche“* (38) fragen nach dem christlichen Verständnis von Gesundheit und Heilung.

Der menschenrechtliche Zugang zum Thema ist gerade angesichts der globalen, sozialethischen und interdisziplinären Dimension von Gesundheit ein sehr konstruktiver Ansatzpunkt. Gesundheit ist nach Art. 12 Abs. 1 des UN-Sozialpakts (1966) ein Menschenrecht und wird in der Konstitution der Weltgesundheitsorganisation (WHO) als „ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen“ definiert (46). In einem eigenen Kap. stellen die Vf. Leitbegriffe und Konzepte der WHO vor (46–52). Deutlich wird, dass es der WHO darum geht, „die Gesundheitsversorgung in ein Gesamtkonzept von Maßnahmen einzubetten, die unterschiedlicher Art sind, aber eine hohe gesundheitsfördernde Wirkung haben. Hierzu zählen Impfschutz, Hygiene, Ernährung, Armutsbekämpfung, gesundheitliche Aufklärung, Empowerment und gesellschaftliche Eingliederung von behinderten Menschen usw.“ (47) Gesundheitsförderung ist daher ein Schlüsselbegriff (vgl. 47f). An den Diskussionen der letzten Jahre innerhalb der WHO wird aufgezeigt, dass auch für die WHO „Spiritualität“ zunehmend ein Thema, ja die „Bedeutung der spirituellen Dimension für die Gesundheit [...] prinzipiell anerkannt“ (52) werde.

Gesundheit, Heilung und Spiritualität als Thema der Ökumene wird von den Vf.n insbes. durch die Entwicklung innerhalb des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) verdeutlicht. Von einer ersten Konferenz zu „Faith, Health and Healing“ im Jahr 2000 bis zur *Missionserklärung* von 2013 des Zentralausschusses des ÖRK wird ein Einblick in die Debatte über den „Heilungsauftrag der Kirchen“ gegeben (vgl. 93–96). „Initiativen für Heilung und die Ganzheit des Lebens von einzelnen Menschen und von Gemeinschaften sind eine wichtige Ausdrucksform der Mission“, lautet da der § 50 des „offiziellen Missionsdokuments der Ökumene“ (96). Wichtig gerade für die Gesundheitsdebatten im westlichen Kontext erscheint hier die „ökumenische These von der unersetzbaren christlichen Verantwortung für eine spirituelle Dimension von Heilung, das Plädoyer für ein vieldimensionales Verständnis des christlichen Heilungsauftrags und die Verantwortung der ganzen Gemeinde für den Prozess der Heilung“ (31). Denn: „Mit dieser Grundüberzeugung wurde zugleich vor einer möglichen Überschätzung des westlich-modernen, klinisch-medizinisch ausgerichteten Gesundheitssystems gewarnt.“ (32)

Neben diesen wichtigen Ausführungen zu weltpolitischen und weltkirchlichen Positionen gehen die Vf. auf eine Fülle von Aspekten „christlicher Gesundheitsarbeit“ (56) ein: Ergebnisse verschiedener Studien zu „Spiritualität als Gesundheitsfaktor“ (83–86) werden in aller Kürze vorgestellt und kritisch bewertet (nur hier fällt einmal der Begriff „spiritual care“ [83]). Biblisch-theologische Ausführungen bestätigen die Ablehnung eines „Gesundheitskultes“ (13) und zeigen ein „vieldimensionales“ Verständnis von Gesundheit und Heilung auf (34). „Impulse aus anderen Ländern“ (Anglikanische Kirche, Norwegen, Malawi [100–106]) fließen ein. „Orte der Heilung“ im kirchlichen Raum werden benannt:

Gottesdienst, Stille, Fürbitten, Seelsorge, Seminare mit Leibarbeit etc. (106–119). Fazit: „Es gibt keine geschlossene oder exklusiv christliche Lehre von Heilung, Krankheit und Gesundheit.“ (83) Und zugleich: „Wir brauchen eine stärkere öffentliche Stimme der christlichen Kirchen im neuen gesellschaftlichen Diskurs über Gesundheit, Heilung und Spiritualität in Deutschland.“ (22) Dazu stellen die Vf. im letzten Kap. zehn „Thesen zur Weiterarbeit“ auf (120–124). Darunter findet sich auch die Idee einer „christlich-ökumenischen Gesundheitskonferenz“ (121).

Das Buch propagiert nicht nur die Etablierung von „Runden Tischen“ eines Zukunftsdialogs über Gesundheit, Heilung und Spiritualität und neue Praxisformen des Heilungsdienstes [...], an denen Vertreter/innen unterschiedlicher Heilungsansätze, der Prävention und der Therapie teilnehmen“ (120), es ist selbst bereits ein Zeugnis eines solchen Dialogs (auch mit selbstkritischen Einsichten über Fehler beim „Transfer des westlichen medizinischen Systems in die Länder des Südens“ [102]). Ergänzen ließe sich, dass die WHO in der *Bangkok Charta* von 2005 ausdrücklich davon spricht, dass das Konzept von Gesundheit auch „spiritual well-being“ umfasst. Auch die *Afrikanische Kinderrechtscharta* von 1990 verwendet den Ausdruck „spiritual health“ (Art. 14 Abs. 1). Das (Menschen-)Recht auf Gesundheit bezieht sich in erster Linie darauf, dass der Staat verpflichtet ist, für gesundheitsförderliche Lebensbedingungen zu sorgen und allen Menschen einen Zugang zur Gesundheitsversorgung zu ermöglichen. Gesundheit selbst aber kann niemand garantieren, sie ist ein *Gut*, das erstrebens- und schützenswert ist. Die Kirchen haben sowohl im Bereich des Rechtes als auch des Gutes große Möglichkeiten, wirksam zu sein. Das Buch bietet für die Fortführung und Neuausrichtung dieser „heilenden Dienste“ der Kirche eine sehr gute Grundlage.

Münster

Andrea Tafferner

Knoll, Franziskus: Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 336 S., kt € 39,99 ISBN: 978–3–17–029626–8

Ist die spirituelle Begleitung von Patienten im Krankenhaus auch die Aufgabe von Pflegekräften? Und wenn ja, was genau ist damit gemeint und welche Inhalte müssten dann in die Curricula der Gesundheits- und Krankenpflegeausbildung einfließen? Der Vf. der vorliegenden Diss. bringt als Gesundheits- und Krankenpfleger, Diplom-Pflegepädagoge (FH), Krankenhausseelsorger (CPE) und Dominikaner eine Reihe von persönlichen Eignungen für die Bearbeitung dieser Fragen mit. Seine Promotion erfolgte am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Diakonische Theologie der PTH der Pallotiner in Vallendar, wobei mit Doris Nauer als Erstgutachterin und Helen Kohlen als Zweitgutachterin sowohl die Theol. als auch die Pflegewissenschaftliche Fak. bereits bei der Entstehung der Diss. vertreten waren. Das entspricht dem Anliegen des Vf.s: Er möchte einen gegenseitigen Austausch von Pflegewissenschaft und Pastoraltheologie/Diakonische Theologie (vgl. 20f), ja ein „transdisziplinäres Pflegeverständnis“ (309) erreichen.

Ausgangspunkt der Studie ist die Annahme, „dass ein positiver Zusammenhang zwischen der Befriedigung spiritueller Bedürfnisse, der erfahrenen Lebensqualität und aktiver Krankheitsbewältigung von Menschen im Krankenhaus besteht“ (18).

In Kap. I „Wi(e)der das ganzheitliche Gerede in der Pflege“ zeigt der Vf. zunächst die normativen Vorgaben des Pflegeberufs aus Berufsethik und Krankenpflegegesetz und die derzeitigen „limitierenden strukturellen und personalen Fakten“ (64) auf. Die gegenwärtigen „Steuerungsmaßnahmen zur Reduktion stationärer Versorgungsaufwendungen“ (68) tragen nachweislich zur Verschlechterung der Arbeitsbedingungen Pflegenden bei. Zugleich wird eine zunehmende Professionalisierung der Pflege angestrebt. Ein geschichtlicher Rückblick zeichnet die Entwicklung der Pflege „aus religiöser Berufung“ (Ordens- und Diakoniepflege) zum „eher säkular-naturwissenschaftlichen Pflegehandeln, mit einer Tendenz zur Abdrängung psycho-sozialer Zuwendung in die Sphäre des Fakultativen“ (110) nach. Damit aber geschehe eine Abkopplung „von der tatsächlichen Bedürfnislage des Kranken“ (110). „Ganzheitlichkeit in der Pflege“ versteht der Vf. daher „als Gegenpol zu einer rein somatisch-reduktionistischen Betrachtung des Menschen und damit [...] als Achtung der menschlichen Persönlichkeit oder als Chiffre für eine multidimensionale Betrachtung des Menschen“ (87). Der „Funktionspflege“ werden „patientenorientierte Pflegekonzepte“ entgegengestellt (86f).

Das Kap. II „Anthropologisches Fundament professionell-ganzheitlicher Pflege“ enthält einen Überblick über verschiedene wissenschaftstheoretische Ansätze der Pflegewissenschaft, die insgesamt eher ein Defizit in geisteswissenschaftlichen Methoden und Wissensgrundlagen aufzeigen (vgl. 124). Eine Analyse der beiden Standardwerke für die Ausbildung in der Gesundheits- und Krankenpflege ergibt „massive anthropologische Leerstellen“ (124). Ein positiver Ansatz dagegen finde sich in der Care-Ethik, da dort die „gegebene Bedürftigkeit des Menschen“ einbezogen werde (125, vgl. auch 122f). Ebenso lege die Universalienforschung „kulturübergreifende Bedürfnisstrukturen des Menschen“ (131)

offen. Aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus erarbeitet der Vf. ein anthropologisches Fundament, in dem der Mensch als „multidimensionale Einheit“, als ein „körperliches, rational-emotionales, spirituelles Wesen, das in seiner jeweiligen Zeit sozial und kontextuell eingebunden ist“ (182), verstanden wird.

Kap. III „Spiritualität: (K)Ein empirisch verifizierbares Bedürfnis heutiger Menschen“ beginnt mit einer Auseinandersetzung mit evolutionsbiologischen, genetischen und neurotheologischen Erklärungen für Spiritualität. Mit dem Quality-of-Life-Konzept, dem transaktionalen Stressmodell und dem Modell des spirituellen Coping nach Pargament stellt der Vf. Spiritualität als „Ressource in der Krankheitsbewältigung“ (203) vor. Denn Krankheitsbewältigung brauche „Wege emotionaler Stabilität und Quellen der Kraft“ (207). Empirische Studien aus den USA, aber auch aus Deutschland zeigen, dass Spiritualität ein solches Potential bietet.

Kap. IV „Spiritualität: Bildungsinhalt ohne Bildungsgehalt?“ ist ein sehr informativer Überblick über die Krankenpflegeausbildung in Deutschland und den USA. Im Zentrum steht die Analyse der Rahmenlehrpläne der deutschen Bundesländer für den theoretischen Unterricht an Krankenpflegeschoolen mit Blick auf „spirituelle und/oder religiöse Lerninhalte“ (236). Fazit: Mit Blick auf Pflege und Begleitung kranker Menschen in der Endphase ihres Lebens gibt es religiöse Bildungsinhalte (vgl. 277). Nur vier Bundesländer kennen eine „generelle Berücksichtigung religiöser Gewohnheiten und Rituale im Pflegehandeln“ (277). Zu einem Spiritualitätskonzept und zu Fragen spiritueller Begleitung finden sich in keinem einzigen Rahmenlehrplan Angaben (vgl. 278). Ganz anders in den USA. Im Zuge der „Professionalisierungs- und Akademisierungsbestrebungen sowie [der] Etablierung der Pflege als eigenständige akademische Disziplin“ (282) wurde auch die Bedeutung von Spiritualität in der Pflege zum Thema. Hochinteressant ist dann die folgende Auswertung US-amerikanischer Pflegeliteratur (die Fußnoten nehmen jeweils 2/3 der Seite ein). Der Vf. erstellt eine Übersicht über „Elemente eines Spiritualitätskonzepts“ in verschiedenen Pflegelehrbüchern (vgl. 297f) und verdeutlicht, wie sich darin „Spiritualität als universales, facettenreiches, dynamisches und individuell geprägtes Phänomen“ zeigt, „das nicht einfach mit Religion gleichsetzbar ist“ (298). Aber: „Im beruflichen Handlungsfeld schrecken viele Pflegekräfte vor einer Gewährleistung spiritueller Fürsorge zurück, da sie sich aufgrund einer fehlenden persönlichen Auseinandersetzung mit dem Thema oder einer mangelnden fachlichen Qualifizierung solchen Situationen nicht gewachsen fühlen. Sie können spirituelle Bedürfnisse kranker Menschen nicht identifizieren oder adressieren – sie verlaufen sich.“ (299) Grund dafür ist auch „eine hohe Verunsicherung für Art und Umfang der zu unterrichtenden spirituellen Bildungsinhalte“ (299) bei den Lehrenden.

In den fünf „Schlusspostulaten“ (303–311) des Vf.s wird deutlich, dass ein umfassenderer Blick auf den bedürftigen, vulnerablen Menschen ein „transdisziplinäres Pflegeverständnis“ begründen kann, in dem dann auch die spirituelle Begleitung Berücksichtigung findet. Es bestehe weiterer Forschungsbedarf.

Dieses Buch kommt in einer Zeit, in der zum einen die Ausbildung zu Pflegeberufen völlig neu konzeptioniert wird, und zum anderen der Ruf nach „spiritual care“ ertönt, genau richtig. Es zeigt die geschichtlichen Entwicklungslinien sowie die gegenwärtigen Rahmenbedingungen und Dilemmata auf. Es hat sein großes Verdienst in der umfangreichen und aufschlussreichen Bestandsaufnahme zum Stand des Pflegeverständnisses in Deutschland und den USA. Es legt seinen Schwerpunkt auf die Frage nach den Lehrinhalten, wenn spirituelle Begleitung durch Pflegekräfte in Zukunft nicht nur gefordert wird, sondern auch gelingen soll. Um das zu gewährleisten, scheinen zwei Dinge besonders wichtig zu sein. Zum einen: Krankheit und Schmerzen wecken unterschiedliche Emotionen wie Angst, Hoffnung, Verzweiflung, Verunsicherung, Trauer etc. Es müsste viel stärker deutlich werden, dass und inwiefern Spiritualität den Umgang mit Emotionen schult – und gerade dadurch so etwas wie „Kraft“ von spirituellen Übungen ausgehen kann. Zum anderen: In diesem Buch bzw. in der ihm zugrunde liegenden Literatur wird Gott nahezu durchgängig mit den Bezeichnungen „höheres transzendentes Sein“/„höheres Sein“ (38, 185, 231, 302), „höchstes Wesen“/„höheres Wesen“ (187, 228), „höhere Macht“ (215f, 231, 228), „höhere transzendente Macht“ (217) in Verbindung gebracht. Sind diese Redeweisen angemessen? Der Rez.in scheint, dass die Redeweisen sich im Rahmen einer Substantzontologie bewegen, die „Gott“ als einen Systembestandteil unserer Welt auffassen, der so gesehen dann auch „mögliche Ursache“ (!) (193) spiritueller Phänomene sein kann. Wenn spirituelle Begleitung gelehrt werden soll, müsste dann nicht als erstes an diesem irreführenden Gottesverständnis gearbeitet werden? Gott ist kein innerweltlicher Faktor, von dem man etwas herleiten könnte. „Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müsste und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun.“ (Dietrich Bonhoeffer; vgl. auch die Fundamentaltheologie Peter Knauers). Nur hinweisendes Sprechen wahr die Unbegreiflichkeit Gottes und ermöglicht einen Glauben, der auch in Krankheit trägt.

Münster

Andrea Tafferner

Liturgiewissenschaft

Faggioli, Massimo: Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann. Aus dem Englischen übersetzt von Stefan Meetschen. – Freiburg: Herder 2015. 240 S., geb. € 29,99 ISBN: 978-3-451-31283-0

Dieses 2012 wohl in Hinblick auf den 50. Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dezember 1963 in den USA publizierte Werk erscheint nun in deutscher Übersetzung punktgenau zum 50. Jahrestag des Konzilsendes 1965, wobei der Titel der Originalausgabe (*True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*) exakt formuliert, worum es im Kern geht: um die Bedeutung des Verhältnisses von Liturgie und Ekklesiologie im II. Vatikanum; und das ist tatsächlich, wie es der deutsche Titel aussagt und vom Vf. akribisch belegt und nachgewiesen wird, der „Schlüssel zum [Verständnis des] Zweiten Vatikanischen Konzils“. Massimo Faggioli, Kirchenhistoriker und als Konzilsspezialist in Italien wie in den USA, wo er an der Univ. of St. Thomas (St. Paul, MN) lehrt, längst bekannt, „erklärt uns, was bei den vielen neuerlichen Angriffen auf die konziliare Liturgiereform wirklich auf dem Spiel steht – nicht weniger als ein Angriff auf die ganze Ekklesiologie des Konzils. Dieses Buch gehört zur engeren Auswahl der wirklich unentbehrlichen Studien über das Zweite Vatikanische Konzil“ – so völlig zu Recht Richard R. Gaillardetz vom Boston College.

So muss dieses Werk als ein Schlüssel zum Verständnis des gesamten Konzils gelesen werden: „Die Verbindung von Liturgiereform und ekklesiologischer Erneuerung in der katholischen Kirche ist so etwas wie das schlagende Herz von *Sacrosanctum Concilium*. Da die Liturgiereform Teil der Ekklesiologie des II. Vatikanums ist, ist das Untergraben dieser Reform der sicherste Weg, um das II. Vatikanum und seine Ekklesiologie rückgängig zu machen. So ist es klar, dass die Liturgiereform die Ekklesiologie des II. Vatikanums sichtbar ausdrückt, da die ekklesiologischen Ergebnisse – die *Ekklesiologien* im Plural – des II. Vatikanums mehrdeutiger sind als die Liturgiereform.“ (89) SC nimmt eine prioritäre Stellung in der Hermeneutik des Konzils ein, nicht weil es das erste Dokument war, sondern weil es in allen anderen Grundlagentexten textliche und konzeptionelle Verbindungen zur theologischen Neuausrichtung gibt, die durch SC betrieben wurde (vgl. Kap. 3.2: „Die Kern-Ekklesiologie von *Sacrosanctum Concilium*“, 97–103). Dies wird Schritt für Schritt eindrücklich in den verschiedenen Kap.n nachgezeichnet und belegt: Kap. 1: „*Sacrosanctum Concilium* und die Bedeutung des II. Vatikanums“, 2: „Liturgiereform und *Ressourcement*“, 3: „Liturgiereform und Ekklesiologie“, 4: „Liturgiereform und *Rapprochement*“, 5: „Die Liturgie reformieren – die Kirche reformieren“, 6: „Die Liturgie des II. Vatikanums und fünfzig Jahre Konzilsrezeption“.

„Die Liturgiereform des II. Vatikanums anzuzweifeln, heißt auch, die Ekklesiologie des II. Vatikanums zunichtezumachen.“ (122) Genau das sieht der Vf. besonders im *Motu Proprio Summorum Pontificum* von Benedikt XVI. vom 7. Juli 2007 gegeben, mit dem die vorkonziliare Liturgie flächendeckend, wenn auch aus als außerordentlicher Ritus, wieder eingeführt wurde. In der Tat kann man nicht annehmen, dass ein Dogmatiker wie Joseph Ratzinger die ekklesiologischen Konsequenzen dieser Wiedereinführung nicht gesehen hätte. Der Vf. weist u. a. darauf hin, dass das Missale von 1962 die vorkonziliare Theologie des Bischofsamtes in liturgischen Fragen wiederbelebt, wenn Bischöfe nur mehr Vollstrecker der römischen Normen sind, die Bischofskonferenzen und ihre Autorität nicht einmal erwähnt werden. Wenn zudem durch die Wiedereinführung eines bereits aufgehobenen Ritus die *lex orandi* des II. Vatikanums verschwindet, so weicht auch die *lex credendi* des Glaubens, „wie sie [...] vom ekklesiologischen Standpunkt aus in der Liturgiekonstitution ausgedrückt und dann nicht nur von *Lumen Gentium*, sondern auch von *Dei Verbum* (Ekklesiologie und Offenbarung), *Dignitatis Humanae* (Ekklesiologie und Religionsfreiheit), *Unitatis Redintegratio* (Ekklesiologie und Ökumenismus) und *Nostra Aetate* (Ekklesiologie und nicht-christliche Religionen) entwickelt (oder manchmal unterentwickelt) wurden“ (128f). Als Beispiele gerade für die letzten beiden Dokumente kann auf die Wiedereinführung der vorkonziliaren Karfreitagsfüßbitten verwiesen werden (vgl. K. RICHTER: „Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie“, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube?*, hg. v. St. BÖNTER, Regensburg 2011 [Studien zur Pastoralliturgie, 32], 147–169, hier: 159–164). *Unitatis Redintegratio* wird geradezu ad absurdum geführt, wenn nun wieder gebetet werden soll „für die Irrgläubigen und Abtrünnigen: unser Gott und Herr möge sie allen Irrtümern entreißen und sie zur

heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen“. Bekannt ist die Missachtung von *Nostra Aetate*, wenn Gott nun wieder den Juden „den Schleier von ihrem Herzen wegnehmen möge“, damit sie „ihrer Finsternis entrissen werden“. Auch die von diesem Papst aufgrund lautstarker Proteste verfügte Änderung bleibt weit hinter der Theologie der Fürbitte des nachkonziliaren Missale zurück (vgl. die noch viel weiter reichenden Ausführungen des Vf.s zu Liturgie und Ökumene sowie Liturgie und der neuen Beziehung zu den Juden, 148–157). Hier, und nicht nur hier, wird die Ekklesiologie des II. Vatikanums konterkariert.

Dass Liturgiereform und Kirchenreform untrennbar sind, weil eben Ekklesiologie und Liturgie nicht voneinander zu trennen sind, Sinngehalt wie Feiargestalt der Liturgie das Verständnis von Kirche zum Ausdruck bringen, erläutert der Vf. überzeugend in einem eigenen Kap. (163–194). „Wenn es wahr ist, dass die Eucharistie die Kirche ausmacht, dann repräsentiert eine Liturgiereform, welche die Form der Feier der Eucharistie umgestaltet, eine große Kirchenreform und nimmt diese vorweg“, denn in der Feiargestalt selbst zeigt sich, wie sich Kirche versteht (169). In diesem Zusammenhang verweist der Vf. auf die Anthropologie von SC, die – und hier verdeutlicht er die Beziehung zu weiteren Konstitutionen – auf dem Hören des Wortes (*Dei Verbum*), der kirchlichen Gemeinschaft (*Lumen Gentium*), der Öffnung zur Welt im Dialog (*Gaudium et Spes*) und eben der Feier der Eucharistie (Mysterium in SC) basiert. Das bestimmt u. a. auch das Verhältnis von universaler und lokaler Ekklesiologie bei der Neugestaltung der Ortskirchen.

In immer neuen Facetten belegt der Vf. seine überzeugende Grundthese: Der Verzicht auf die Liturgiereform ist ein Manifest für einen Verzicht auf das II. Vatikanum insgesamt (194). Welche Gefahr hier für die Kirche erwachsen ist, zeigt er am Verhalten Roms zur Lefebvrebewegung auf. War lange offensichtlich, dass deren Ablehnung der Liturgiereform nur ein Manöver war, um das II. Vatikanum als Ganzes abzulehnen, zeigt gerade die als Entgegenkommen gedachte Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie, dass Benedikt XVI. meinte, man könne beides voneinander trennen. Dass dies aber den Traditionalisten nicht genügte, macht nochmals überdeutlich, dass *lex orandi* und *lex credendi* untrennbar sind, eine Ablehnung der Liturgiereform eben auch eine Ablehnung des gesamten Konzils meint. So steht die Liturgiekonstitution am Scheideweg des gesamten Konzils, denn sie stellt „die entscheidende Verbindung zwischen der Theologie, der Liturgie und dem Leben der Kirche wieder her: Wer die Liturgiereform rückgängig machen will, muss auch bereit sein, eine Verbindung zu brechen, die bereits zum *sensus fidelium* geworden ist.“ (221)

Es wurde höchste Zeit, dass eine solche Studie auch in deutscher Sprache verfügbar ist. Bisher gab es nichts, was die Bedeutung von *Sacrosanctum Concilium* für die gesamte Konzilstheologie so umfassend erschlossen hätte. Wenn man von einzelnen Aufsätzen absieht (vgl. K. RICHTER: „Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: *Herausforderung Aggiornamento*, hg. v. A. AUTIERO, Altenberge 2000 [Münsteraner Theologische Abhandlungen, 62], 117–130) wäre noch auf eine Monographie zu verweisen, deren Titel diesen Aspekt nicht sofort vermuten lässt (M. BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg 2013). So ist die vorliegende Arbeit F.s allen zur Lektüre empfohlen, die sich mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums befassen wollen, die eben ohne SC nicht zu verstehen ist.

Münster

Klemens Richter

Schrott, Simon A.: Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Studien zu kirchlichen Segensfeiern. – Regensburg: Pustet 2014. 592 S. (Theologie der Liturgie, 6), kt € 54,00 ISBN: 978-3-7917-2584-0

Simon A. Schrott, mittlerweile Presbyter des Bistums Würzburg, legt mit *Pascha-Mysterium* seine umfangreiche Diss. über den „liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils“ vor.

Die Arbeit gliedert sich in eine „Grundlegung“ zu Forschungsstand, Forschungsinteresse und Methodik (21–35), ein Kap. zum Begriff „Pascha-Mysterium“ in der Zeit vor dem Konzil (37–131), auf das das bei Weitem umfangreichste Kap. folgt, welches den untersuchten Begriff in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des II. Vatikanums diachron und synchron erschließt (133–410), sodann ein Kap. zur lehramtlichen Rezeption von 1964 bis zum *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) von 1992 (411–491) und ein die Ergebnisse bündelndes Abschlusskap. (493–505). Es schließt sich eine umfangreiche Sammlung einschlägiger Quellentexte und tabellarischer Übersichten als Anhang

an (507–561), den Abschluss bildet ein systematisch gegliedertes Quellen- und Literaturverzeichnis (563–588).

Der Vf. nimmt für seine Arbeit „eine Kombination verschiedener [methodischer] Zugänge“ (33) in Anspruch, nämlich solche historischer, systematischer und kritischer (hier auf die faktische lehramtliche Rezeption bezogener) Art (34).

Die „Grundlegung“ (21–35) nimmt bereits deutlich die beiden folgenden Kap. voraus, indem sie Odo Casel und Henri Jenny als Protagonisten der Verbreitung und Ausformung des Terminus „Pascha-Mysterium“ im deutschen und französischen Sprachraum mit größtem Einfluss auf die Phase der Konzilsvorbereitung benennt.

Das Kap. über die „Entwicklung einer Theologie des Pascha-Mysteriums vor dem II. Vatikanum“ (37–131) ist als Exegese einschlägiger theologischer Schriften – besonders bei Casel und Jenny, daneben auch bei Louis Bouyer und François-Xavier Durrwell – angelegt und arbeitet heraus, wie der Terminus „mysterium paschale/mysteria paschalia“ in unterschiedlicher und zunächst eher diffuser Form Eingang in die katholische Liturgietheologie fand und erst nach und nach zu deutlicherer Inhaltsbestimmung gelangte. Gegenüber den textexegetischen Teilen nehmen sich hier die systematischen Zusammenfassungen (71–73, 103–104, 113) naturgemäß sehr knapp aus, erst am Schluss folgt eine längere zusammenfassende Reflexion (124–131).

Das Kap. „Das Pascha-Mysterium in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*“ (133–410) rekonstruiert in seinem ersten Schritt äußerst detailreich die Genese jener Abschnitte von SC, die den Begriff „Pascha-Mysterium“ betreffen (133–259), und nimmt im etwas umfangreicheren zweiten Schritt eine „theologische Kommentierung“ vor (260–410). Auch dieses Kap. ist von kleineren Zusammenfassungen durchzogen, die die Orientierung im erarbeiteten Stoff erleichtern.

Das Kap. über die „lehramtliche Rezeption“ (411–491) fokussiert sich systematisch auf „Zitate und Paraphrasen“ (419), „Vertiefung und Vernetzung“ (421) sowie „Neuanwendungen“ (442), wobei gelegentlich eine gewisse Klerusbezogenheit auffällt (439–442, 448, 450–451). Den letzten Schwerpunkt bildet die Analyse des KKK, bei der der Vf. mehrfach zu einem sehr gut begründeten kritischen Urteil gelangt (z. B. 468, 477).

Der Vf. leistet eine „Bündelung der gewonnenen Einsichten“ (493) in Form von zehn längeren, in ihrer Konzeption thesenartig gestalteten und daher den Befund prägnant zusammenfassenden Abschnitten. Pointiert sind schließlich die „Perspektiven“ (500), wenn der Vf. zum Ergebnis gelangt, „dass man dem Programmwort ‚mysterium paschale‘ nicht durch die bloße Wiedergabe oder gar ständige floskelhafte Wiederholung des Begriffs selbst, sondern erst in der Hebung und Realisierung seines ‚Programms‘ gerecht“ (503) werde und dass das Konzil mit der Theologie des Pascha-Mysteriums „ein zeitlos gültiges, weil aus der Mitte des Glaubens selbst erwachsendes Kriterium“ (503) vorgelegt habe.

Bemerkenswert ist das außerordentliche Arbeitsprogramm – sowohl was das Quellenmaterial als auch die methodischen Schritte betrifft –, das der Vf. für dieses Werk in Angriff genommen hat und das schon allein in seinem an den Druckseiten abzulesenden Umfang das Maß einer gewöhnlichen Diss. bei Weitem übersteigt. Allerdings liegt in dem hohen Anspruch, den der Vf. an sein Projekt stellt, auch ein Schwachpunkt der Gesamtanlage, muss der Vf. doch, um sich nicht in zu vielen Details zu verlieren, recht häufig vage präsumieren, etwas sei „allgemein anerkannt“ (23, 26), „repräsentativ“ (140) oder „umstritten“ (269) oder bestimmte Arbeitsschritte könnten nicht ausgeführt werden (79). Auch ist für Leserinnen und Leser, die nicht selbst in die Materie eingearbeitet sind, nur schwer nachvollziehbar, ob eine bestimmte Quelle legitimweise als exemplarisch herangezogen werden kann (60). An Stellen wie diesen entsteht der Eindruck, dass es vielleicht besser gewesen wäre, die Diss. weniger umfangreich anzulegen – dem Rez.en hätten die Teile zur Ausbildung des Begriffs *mysterium paschale* in der Theologie des 20. Jh.s und zur Genese von SC, also die erste Hälfte des Buches, völlig ausgereicht, während die synchrone Exegese von SC möglicherweise besser in Form einer für breitere Leserschaft angelegten kleineren Publikation hätte geleistet werden können. Auch scheint die Auswahl der Quellen für die Analyse der nachkonziliaren Rezeption hier und da etwas willkürlich (448, 479–487). Diese Beobachtungen schmälern jedoch nicht das Verdienst des Vf.s, eine Synthese verschiedener methodischer Schwerpunktsetzungen so ernsthaft verfolgt zu haben.

Besonders hervorzuheben ist die Rezeption der französischsprachigen Liturgietheologie im Vorfeld des Konzils – v. a. in Gestalt von Henri Jenny – sowie die äußerst akribische Rekonstruktion des Entstehungsprozesses von SC; in diesem Kontext verdient auch die vom Vf. erarbeitete umfangreiche Sammlung von Anhängen unbedingt Erwähnung. Der Vf. legt seine Befunde in hervorragender sprachlicher Form und klarer Gliederung bis hin zu hilfreichen tabellarischen Gegenüberstellungen (z. B. 240–242) vor. Wohl kaum in die Verantwortung des Vf.s, sondern in die von Verlag und Hg. fällt der unschöne kursive Schriftschnitt, bei dem die Majuskeln nicht recht zu den Minuskeln passen wollen – gerade bei längeren Textabschnitten wird der Lesefluss unnötig gehemmt (565).

Mit *Pascha-Mysterium* legt der Vf. eine Arbeit vor, die aufgrund ihrer umfangreichen Anlage und ihrer vielen Einzelresultate einen wichtigen Orientierungspunkt für die weitere Erforschung und Fortschreibung eines liturgietheologischen terminus technicus setzt, den der Vf. zu Recht als „Programmwort“ (505) des II. Vatikanischen Konzils identifiziert, herleitet und auslegt.

Innsbruck

Liborius Olaf Lumma

Gemeinschaft im Danken. Grundfragen einer Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch, hg. v. Stefan Böntert. – Regensburg: Pustet 2015. 394 S. (Studien zur Pastoraltheologie, 40), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2677–9

Die Reflexion und Kommentierung der Eucharistiefeier ist seit der Entstehung des Fachs Liturgiewissenschaft dessen zentrale Aufgabe und der ökumenische Austausch hat in diesem Feld eine lange Tradition, die dazu beigetragen hat, sich über Konvergenzen zu verständigen und auch das je eigene theologische Profil zu schärfen. Insbes. durch die gleichberechtigte Anerkennung der Liturgie von 1962 als „außerordentliche Form“ mit dem *Motu Proprio Summorum Pontificum* 2007 und die bereits 2001 veröffentlichte Instruktion *Liturgiam authenticam* über die Übersetzung der liturgischen Bücher auf katholischer Seite sowie den Streit um den Stellenwert des Hochgebets auf evangelischer Seite hat die Debatte in jüngerer Vergangenheit neue Impulse erhalten.

Der Sammelband greift also ein zentrales und bleibend aktuelles Thema der Liturgiewissenschaft auf, indem er diverse liturgiewissenschaftliche Beiträge, vorrangig zu Fragen der Eucharistiefeier, von Vf.innen und Vf.n verschiedener christlicher Konfessionen versammelt. Ziel des Sammelbandes ist die Darstellung verschiedener Perspektiven aus diesen Denominationen auf die Eucharistie. Der Hg. äußert im Vorwort die Hoffnung, dass diese Aufsätze zu einer „konfessionsübergreifenden Auseinandersetzung mit den liturgischen, kulturellen und theologischen Implikationen der Eucharistie beitragen“ (10).

Der Band enthält insgesamt 23 Aufsätze, 14 davon unter dem Abschnitt „Tradition und Erneuerung“ sowie die übrigen 9 im Abschnitt „Innovation und Rezeption“.

Die Trennung des Bandes in zwei Teile ist v. a. eine chronologische: So werden in den Beiträgen des ersten Abschnitts Fragen zur Theologie und Gestalt der Eucharistiefeier in der Vergangenheit aufgegriffen, vorrangig zur nachkonziliaren Liturgiereform, daneben aber auch zu einzelnen Ritusselementen und Motiven sowie zu bis heute anhaltenden Debatten über die angemessene liturgische Sprache und die Übersetzung liturgischer Bücher. Der zweite Abschnitt enthält dann Beiträge, in denen Entwicklungen aufgegriffen und daraus Perspektiven für die Zukunft abgeleitet werden, u. a. zur Frage einer eucharistischen Verständigung zwischen Katholiken und Lutheranern, Anglikanern oder Methodisten sowie der Rolle der Jugend in der Rezeption der Liturgie und den Methoden gegenwärtigen und künftigen liturgiewissenschaftlichen Arbeitens.

Der Mehrwert dieses Bandes besteht in der Auswahl der Beiträge und der jeweiligen Setzung des Themas, die zu einer vertieften wissenschaftlichen Auseinandersetzung anregen. Es werden zahlreiche interessante Einblicke gewährt und differenzierte Erkenntnisse zu den einzelnen Fragen präsentiert, die jeweils zu einer ökumenischen Auseinandersetzung darüber herausfordern.

Da es der Umfang einer Rezension nicht erlaubt, die einzelnen Beiträge in der gebotenen Ausführlichkeit zu besprechen, sollen drei Aufsätze besonders hervorgehoben werden:

Andreas Heinz greift in seinem Aufsatz (126–146) mit der Elevation der konsekrierten Gaben nach den Einsetzungsworten einen in der Reflexion häufig missverstandenen Gestus auf. So ist der Ausgangspunkt seiner Überlegungen die Bewertung desselben als Zeigeritus in der Grundordnung des Römischen Messbuchs. Er problematisiert diesen Gestus und geht sodann auf dessen Bewertung in der Geschichte ein, beginnend bei der reformatorischen Kritik im 16. Jh. Unter Rückgriff auf Martin Luther, der seinerseits wiederum eine weitgehend vergessene Tradition aufgriff, forciert der Vf. dann die Deutung der Elevation als Darbringungsgestus. Er beurteilt die Beibehaltung der Elevation positiv, möchte aber die Deutung als Darbringungsritus wiedergewinnen und formuliert vor dem Hintergrund nachvollziehbare und reflektierte Empfehlungen für die Praxis.

Ähnlich geht auch Stefan Böntert (304–325) vor. Er greift „zentrale Orientierungspunkte“ (306) der Eucharistietheologie auf, führt kurz in diese ein und prüft dann die Anwendbarkeit der Konzepte bzw. stellt verschiedene Empfehlungen für die liturgische Praxis vor, womit er implizit auf die bestehenden Lücken in der Korrespondenz zwischen dem theologischen Anspruch einerseits und der konkreten Feiergehalt der Eucharistie andererseits hinweist.

Als drittes sei noch auf den Beitrag Teresa Bergers (84–96) verwiesen, die die Bezeichnung Marias als „mulier eucharistica“ in der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) aufgreift und der Tradition dieses Motivs nachgeht. Sie findet

Spuren hierfür bereits bei Justin und kann für die pseudo-epiphanischen Homilien aufgrund dieses Motivs bereits die Tendenz nachweisen, Maria eine priesterliche Rolle zuzuschreiben, was in späteren Schriften schließlich zunehmend entfaltet wurde. Am Werk Hildegard von Bingen problematisiert B. daraufhin den Widerspruch zwischen der Zuschreibung priesterlicher Attribute an Maria und der gleichzeitigen Ablehnung der Ordination von Frauen. Sie analysiert die weitere Tradition des Motivs bis zur Bezeichnung Marias als „virgo sacerdos“ bei Pius X. und dem Abbruch dieser Motivtradition 1913. Somit erzählt die Vf.in nicht nur die Geschichte eines kirchenpolitisch brisanten Motivs, sondern formuliert auch implizit Anfragen an die Rolle der Frau in der Eucharistietheologie.

Ebenso wie die hier kurz skizzierten sind auch die übrigen Beiträge geeignet, das ökumenische Gespräch zu fördern. Da sie jedoch nicht aufeinander eingehen (obgleich es bei einigen Beiträgen thematische Schnittmengen gegeben hätte), kommt es nicht zu dem im Titel angekündigten „ökumenischen Gespräch“ über Grundfragen der Eucharistiefeier, sondern bleibt bei der Darstellung eines Repertoires von Impulsen zur weiteren Vertiefung.

Vor dem Hintergrund eines angekündigten ökumenischen Gesprächs bzw. einer „konfessionsübergreifenden Auseinandersetzung“ (10) irritiert die fehlende Würdigung der Ostkirchen. Diese werden zwar an keiner Stelle explizit ausgeschlossen, jedoch weder in der Auswahl der Beiträge noch in den einzelnen Beiträgen selbst angesprochen. Besonders auffällig ist das in dem Beitrag über die Überwindung der scholastischen Festlegung von Form und Materie der Eucharistiefeier und die Anerkennung der Anaphora von Addai und Mari, in dem weder die zugrunde liegende Problematik noch die Argumentation der vom päpstlichen Rat beschlossenen Richtlinien dargestellt werden, sodass der Ausnahmecharakter dieser Entscheidung und die besondere Situation der betroffenen Kirchen nicht deutlich werden. Eine mögliche Nutzbarmachung dieser Entscheidung für ein ökumenisches Gespräch wird ebenso wenig angesprochen wie die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen überhaupt. Das Ausblenden der Ostkirchen ist aber v. a. deswegen bedauerlich, weil in der byzantinisch-orthodoxen Tradition das Konzept der eucharistischen Ekklesiologie entwickelt wurde, das spätestens seit seiner Entfaltung durch Alexander Schmemmann (1921–1983) und Johannes Zizioulas (*1931) eine ökumenische Verständigung zwischen orthodoxer und katholischer Kirche ermöglicht, die bei den Grundfragen der Eucharistiefeier ihren Ausgang nimmt.

Die Gründe für diesen Umstand werden deutlich, wenn man die Widmung an Irmgard Pahl im Vorwort (9) liest und beim weiteren Studium des Bandes beobachtet, dass diese nicht nur in nahezu jedem Beitrag gewürdigt, sondern in einigen auch explizit als „Jubiläerin“ (63) oder sogar in der zweiten Person direkt angesprochen wird (263). Einzelne Aufsätze identifizieren sich selbst auch als Beiträge zu einer Festschrift (239, 304, 363). Die Konzentration auf die Ökumene mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und auf die Eucharistiefeier folgt somit den Schwerpunkten im *Cœuvre* der Gewürdigten. Zur Steuerung der Lesererwartungen wäre es wünschenswert gewesen, den Band an zentraler Stelle ausdrücklich als Festschrift für Irmgard Pahl auszuweisen, anstatt ein ökumenisches Gespräch über Grundfragen der Eucharistie anzukündigen.

Mainz

Martin Lüststraeten

Kirchenrecht

Rhode, Ulrich: **Kirchenrecht**. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 239 S. (Studienbücher Theologie, 24), pb. € 34,99 ISBN: 978-3-17-026226-3

An neuen Lehr- und Handbüchern zum katholischen Kirchenrecht mangelt es im deutschsprachigen Raum seit einiger Zeit nicht. Ulrich Rhode, vormals Kirchenrechtler der Jesuiten in St. Georgen in Frankfurt a. M., nun an der Pontificia Univ. Gregoriana in Rom, reiht sich in diesen Trend ein und veröffentlicht in der Nachfolge des von Peter Krämer verantworteten, allerdings angesichts des Alters des Buches in die Jahre gekommenen Studienbuches *Kirchenrecht* eine vollständig überarbeitete eigene Version dieses Werkes. R. ist nicht nur als Experte für kirchliches Hochschulrecht und das Buch Allgemeine Normen bekannt, sondern auch für seinen ausgezeichneten Auftritt mit eigener Seite im Internet (www.kirchenrecht-online.de), auf der er – stets aktualisiert – neues universal- und partikularkirchliches Recht nebst seinen Lehrveranstaltungen mit entsprechenden Schaubildern und Texten dokumentiert. Von dieser jahrelangen Arbeit profitiert der Leser, denn eine ganze Reihe von diesen Schaubildern findet man z. B. auch im Studienbuch.

Zu Beginn weist R. darauf hin, dass er sich zum einen mit Blick auf die vorgeschriebenen Inhalte für das theologische Vollstudium schwerpunktmäßig mit den Büchern 2–4 des CIC beschäftigen wird, also angefangen vom Verfassungsrecht über das Verkündigungsrecht bis hin zum Sakramentenrecht. Zum anderen sei er bemüht, auf „die im deutschsprachigen Raum erlassenen Normen, vor allem auf das Partikularrecht in Deutschland und Österreich“ (13), ausgerichtet zu sein. Dies macht das Studienbuch insbes. für deutschsprachige Theologiestudierende attraktiv und lesenswert, wobei die Eigenheiten des schweizerischen Partikularrechts außen vor bleiben.

Den materiellrechtlichen Kap.n stellt R. zunächst eine Einleitung voran (15–79), in der er Geschichte, Quellen, theologische Begründungsansätze des Kirchenrechts sowie grundlegende Begriffe wie Gesetz, Weihe- und Leitungsgewalt oder Kirchenamt aus dem Bereich Allgemeine Normen erläutert. Bei den theologischen Begründungsmodellen bleibt R. leider beim Ansatz von Klaus Mörsdorf (30) stehen und rezipiert nicht den aktuell breit diskutierten epikletisch-anamnetischen Begründungsansatz Michael Böhnkes, der einen Paradigmenwechsel von einer christozentrischen Begründung hin zu einem pneumatologischen Ansatz anzustoßen versucht. Dies ist bedauerlich. Im Kontext der von der sog. „korrekten Kanonistik“ (Norbert Lüdecke, Georg Bier) angestoßenen Diskussion, ob das II. Vatikanum vom CIC und nicht umgekehrt zu interpretieren sei, positioniert sich R. eindeutig: Die lehramtlichen Texte seien eine „wichtige Grundlage für die Auslegung des CIC“ (52) – was man nur begrüßen und unterstreichen kann. Bei der Beschreibung des kirchenrechtlichen Amtsverständnisses kommt der Vf. zu nachvollziehbaren Ergebnissen wie bspw. dem, dass Gemeinde- und Pastoralreferenten kirchenrechtlich betrachtet ein Amt nach c. 145 CIC ausüben (77).

Breiten Raum nimmt der Abschnitt zum Volk Gottes ein (70–156), in dem R. die verschiedenen Ebenen der verfassten römisch-katholischen Kirche schnörkellos entfaltet. Kritische Töne muss man dabei zwischen den Zeilen lesen, so etwa hinsichtlich der Unart vieler deutscher Diözesanbischöfe, ihren Generalvikaren in den Ernennungsdekretten für alle im Codex vorgesehenen Fälle pauschal das hierzu erforderliche Spezialmandat zu erteilen (115). Hilfreich sind auch seine Verweise auf die pastoralen Strukturpläne deutschsprachiger Diözesen, allerdings gibt die in der entsprechenden Fußnote (128, Fußnote 88) angegebene Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz einen längst überholten Planungsstand wieder. Auch beim neuen kirchlichen Arbeitsrecht sind dann doch nach Drucklegung des Buches die drei bayerischen Bischöfe aus Passau, Eichstätt und Regensburg dem Vorbild ihrer Mitbrüder gefolgt und haben dieses Recht in Kraft gesetzt. Von daher kann man nicht mehr sagen, diese neue Grundordnung sei „weitgehend“ (141) in den deutschen Bistümern umgesetzt worden. Zutreffend ist indes R.s Anmerkung hinsichtlich der Haltlosigkeit der Behauptung im neuen kirchlichen Arbeitsrecht, dass nämlich diejenigen kirchlichen Rechtsträger, die die neue Grundordnung nicht übernehmen, vom Selbstbestimmungsrecht nach Art. 140 GG keinen Gebrauch machen könnten (141). Hilfreich ist auch, dass R. im Bereich der Vereinigungen aus nachvollziehbaren Gründen auch das Opus Dei unter diese Form subsumiert, wo es auch kirchenrechtlich zu verorten ist. An manchen Stellen wünschte man sich jedoch, dass R. klarer Position bezöge, etwa bei der Frage, ob nun die Priester, die nach c. 517 § 1 CIC Pfarreien leiten, kirchenrechtlich Pfarrer sind oder nicht (123).

Ebenfalls außerordentlich gut gelungen ist das Kap. zum Verkündigungsdienst der Kirche (157–179). Hier kommen Fragen zur Lehrautorität der Kirche, zur Predigt, zur Missionstätigkeit, zu den kirchlichen Hochschulen, zum Religionsunterricht und zu den kirchlichen Medien zur Sprache. Der Hinweis auf den Sachverhalt der Inkulturation des Evangeliums, der in c. 787 CIC angesprochen ist, belegt, wie R. mit einem Begriff auch aktuelle päpstliche Akzentuierungen des Missionsverständnisses rezipiert und für seine kirchenrechtliche Analyse fruchtbar macht.

Nachvollziehbar ist, dass R. dem Heiligungsdienst der Kirche (180–274) breiten Raum in der Darstellung einräumt, da gerade das Sakramentenrecht, insbes. das Eherecht, eine zentrale Rolle im späteren Berufsalltag der Theologiestudierenden spielt. An manchen Passagen ist zu erkennen, wie schnelllebig inzwischen auch die Geltungsdauer selbst prozessrechtlicher Normen geworden ist, wenn R. bei Ehenichtigkeitsverfahren die zweite Instanz anspricht, die jedoch nach der neuen Rechtslage, die Papst Franziskus nach Drucklegung verfügt hat, im Regelfall entfällt (259). Aus der Fülle an luziden Einzelbeobachtungen wären die von R. für möglich geachtete Weihe von homosexuellen Männern zu Priestern (222), die für ihn weiter offen zu diskutierende

Frage der Weihe von Frauen zu Diakoninnen (221) oder auch seine einerseits kirchenrechtlich unbestechliche Darstellung des c. 915 CIC zum Kommunionempfang von sog. „schweren Sündern“ und andererseits einfühlsame Beschreibung von auch pastoral verantwortbaren Handlungsoptionen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (259–264) zu nennen. Beim Thema „Friedhof“ und „Bestattungskultur“ fehlt leider die Behandlung des Themas „Friedwald“, das gerade partikularrechtlich in deutschen Diözesen eingehend in jüngerer Zeit geklärt wurde. Erfreulich sind hingegen R.s Ausführungen zur Umnutzung von Kirchenräumen zu Kolumbarien, bei der er auch eine sog. Teilprofanierung für möglich hält (273).

In Übersichtsartikeln verweist R. abschließend auf die weiteren Bücher des CIC, also Vermögensrecht, Strafrecht und Prozessrecht, die mit einem sehr knappen Überblick zum Verhältnis von Staat und Kirche abgerundet werden.

R. ist es in jesuitisch-unaufgeregter Art gelungen, in sehr kompakter, stets an der Rechtslage orientierter Weise, den Lesern einen ersten und profunden Einblick in die kirchenrechtlichen Normen des lateinischen Codex zu geben, der sie sicher ermutigen wird, sich vertiefter mit der leider nur sehr spärlich angegebenen Sekundärliteratur – hier wäre ausnahmsweise mehr angegebene, aktuelle Literatur besser gewesen – die verschiedenen Rechtsgebiete anzuschauen und daraus einen Gewinn für die spätere berufliche Praxis zu ziehen. Besonderer Dank gebührt ihm und seinen Korrekturlesern für ein aus formaler Sicht nahezu fehlerfreies Buch, das uneingeschränkt zur Lektüre zu empfehlen ist.

Münster

Thomas Schüller

Schmal, Barbara: Das staatliche Kirchenaustrittsrecht in seiner historischen Entwicklung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 372 S. (Ius Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, 102), Ln. 79,00 € ISBN: 978–3–16–152346–5

Die vorliegende Arbeit, die im Sommersemester 2011 von der Juristischen Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen als Diss. angenommen wurde, verschreibt sich ganz einem rechtshistorischen Zugang zu einer Thematik, die in den vergangenen Jahren in Deutschland, v.a. in der katholischen Kirche, aus Anlass des kanonischen Eherechts in Angst um das deutsche Kirchensteuerrechtssystem teilweise sehr emotional geführt wurde. Dieser Zugang trägt etwas sehr Beruhigendes und Versachlichendes zu dieser Debatte bei.

Im ersten Kap. wagt Barbara Schmal einen kursorischen Gang durch die Kirchengeschichte vom ersten nachchr. Jh. bis zur Französischen Revolution. Auf nur 72 S. beschreibt sie gut nachvollziehbar die wechselvolle Evolution des Verhältnisses von Staat und Kirche: Kaiserkult, Konstantin, Karl d. Gr. und Canossa. Schon mit Abschluss des Wormser Konkordats „erfolgte eine strikte Scheidung von *spiritualia*, den geistlichen Elementen des Klerikeramtes, und *temporalia*, denjenigen, die weltliche Inhalte hatten. Das Bischofsamt sollte künftig kein Reichsamt (*honor regni*) mehr sein, sondern ein rein kirchliches (*honor ecclesiasticus*) [...] Gedanklich war damit die entscheidende Stufe der Trennung von Kirche und Welt erreicht.“ (36f) Die denklagische Voraussetzung, dass der Staat überhaupt ein Kirchenaustrittsgesetz schaffen kann, besteht im Auseinanderbrechen der „ehemals göttliche[n] Weltordnung“ einer unumkehrbaren „Entwicklung zur dauerhaften Trennung der beiden Universalgewalten“ (39). Schließlich erzwangen Reformation und Konfessionalisierung im alten Reich erstmals so etwas wie Glaubens- und Gewissensfreiheit (*ius reformandi* – *ius emigrandi*; vgl. 50f), da überhaupt Religions- bzw. Bekenntniszugehörigkeit in Frage standen. Der Westfälische Frieden veränderte das Staatskirchenverhältnis erneut: „Die Substanz der christliche Lehre an sich war zwar noch nicht gefährdet, aber an die Stelle der vormals einen Kirche waren nun die beiden Konfessionen getreten, die durch ihre Formierung erheblich zu Sozialdisziplinierung und Verdichtung von Staatlichkeit beigetragen hatten.“ (54) Das durch die Aufklärung ermöglichte „Abrücken von den konfessionellen Wurzeln zur Begründung der fürstlichen Kirchenmacht“ (62) beschreibt eher die protestantische Sicht auf die Entwicklung des modernen Staates, denn „dieser vernunftrechtlich begrenzte Staat duldet keine universale Kirche neben sich“ (63) – was auf katholischer Seite noch immer die Frage nach göttlicher Legitimation weltlicher Macht stellte. Erst das protestantische Preußen beanspruchte die Staatskirchenhoheit, der Joseph II. von Österreich dann nacheiferte. Einigkeit besteht hingegen darüber, dass der Staat sich die Hoheit über die Kirchen im Absolutismus einverleibt hat. Im Zuge der Französischen Revolution und Säkularisierung markiert der Reichsdeputationshauptschluss einen Kontinuitätsbruch und „das Ende der tausendjährigen *Germania sacra*“ (77). „Mit dem Verlust der weltlichen Macht der Kirche ging die Entfeudalisierung des Hochklerus einher. Die dadurch freigesetzten wirkmächtigen Kräfte unterwarfen den deutschen Klerus stärker als jemals zuvor der päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrgewalt, führten – unter Rückbesinnung auf die geistliche Funktion der Kirche als Religionsgemeinschaft – zur innerkirchlichen Erneuerung und ebneten der Kirche den Weg zu gestaltender Teilnahme an der politisch-gesellschaftlich gelebten Vielfalt der Gegenwart.“ (78) Anzuführen

ist, dass dieser Weg aber noch lang und steinig war und ist. Mit der Einführung des Preußischen Allgemeinen Landrechts 1794 übernahm schließlich der Staat seine Staatskirchenhoheit und ordnete die Kirchen in das staatliche Gefüge ein. Das öffentliche Wirken der (anerkannten) Religionsgemeinschaften wurde unter Staatsaufsicht gestellt, das individuelle Bekenntnis ins Private entlassen: Konfessionswechsel des Einzelnen wurden möglich – hingegen war eine Konfessionslosigkeit nicht vorgesehen: „Eine umfassende negative Religionsfreiheit war nicht intendiert, hauptsächlich ging es um den passiven Schutz der religiösen Überzeugung; geschützt war ein auf den *numerus clausus* der zugelassenen Religionsgemeinschaften beschränktes sozial standardisiertes Gewissen.“ (101) Erst mit Erlass des Preußischen Religionspatents von 1847 kam es in dessen § 17 zu ersten Ansätzen einer Kirchenaustrittsnorm, in der bei gemischt konfessionellen Ehen ein Partner vorübergehend für die Eheschließung aus seiner Kirche austreten konnte, um danach entweder wieder in sie einzutreten oder sich der Konfession des Partners anzuschließen. Dauerhafte Konfessionslosigkeit war auch hier nicht vorgesehen. „Es ging darum, Kirchenmitglieder an die herkömmliche Eheschließungsform zu binden und dem Institut der Zivilehe so wenig Raum wie möglich zu geben.“ (109) Man wird es eher als ein „Kirchenübertrittsgesetz“ bezeichnen können. Auch die Paulskirchenverfassung von 1849 regelte in ihren Bestimmungen zur Glaubens- und Gewissensfreiheit in erster Linie die Freiheit des *forum internum*, stieß dabei aber auf die Freiheit der Religionsausübung – und eben diese auch verweigern zu dürfen, also des *forum externum*. Doch damit war die Glaubenslosigkeit noch immer nicht geschützt. Für Zeitgenossen galt, dass durch eine völlige Gleichgültigkeit des Staates gegen das Göttliche das freiheitliche Prinzip „übertrieben“ würde (vgl. 119; unter Berufung auf G. Wigand). Die Ansätze dieser nie in Kraft getretenen Verfassung blieben prägend indes für die Weimarer Reichsverfassung. Einen wesentlichen Schritt hin auf ein staatliches Kirchenaustrittsgesetz stellte Bismarcks Kulturkampf in den 1870er-Jahren dar, in dessen Verlauf am 14. Mai 1873 das erste wirkliche Kirchenaustrittsgesetz erlassen wurde. Spürbare Wirkung sollte dieses Gesetz erst zu Beginn des 20. Jh.s zeigen, als in Preußen Massenausritte als „Kampfmittel der sich verfestigenden Sozialdemokratie gegenüber der Staatskirche“ (191) organisiert wurden. Im Dezember 1918 war es ein vordringliches Ziel der Politik, den „weltanschaulichen Herrschaftsanspruch der Kirchen auf kulturpolitischem Gebiet“ (197) zurückzudrängen: Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht, des obligatorischen Religionsunterrichts und des Schulgebets, Verbot religiöser Feiern in der Schule u. a. durch das sog. „Erleichterungsgesetz“. Die Weimarer Reichsverfassung schaffte die Staatskirche ab und gewährte Religionsfreiheit und Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, was v.a. die evangelische Kirche zu einer Neuausrichtung nach Wegfall des Monarchen als *summus episcopus* zwang. Die politische Polarisierung der Gesellschaft jener Zeit verließ der Kirchenaustrittsbewegung Auftrieb. Die Ausgestaltung des Austritts blieb Ländersache. Für die gesetzliche Regelung in Preußen regte das Zentrum an, allein einen Antrag auf Kirchensteuerbefreiung zu stellen: „Da die Steuerpflicht staatlich determiniert sei, müssten die Gläubigen Gelegenheit erhalten, sich von der Steuerlast zu befreien, ohne gleichzeitig aus der Kirche auszutreten.“ (224) Selbst die SPD vertrat die Auffassung, dass es dem Staat untersagt sei, Bestimmungen zu erlassen, die mehr als das Erlöschen der Steuerpflicht beinhalteten. Die DDP meinte hingegen, dass die Kirchen durch ihren Körperschaftsstatus unter staatlicher Aufsicht stünden, sodass der Staat die Mitgliedschaftsrechte regeln könne. Auf die Weigerung der katholischen Kirche ist es zurückzuführen, dass die Austrittserklärung als Akt der Apostasie nicht gegenüber der Kirche zu erklären sei, da sich ein Geistlicher, der sich an einem solchen Akt beteilige, nach kirchlichem Recht strafbar mache. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde versucht, das kirchliche Leben so weit wie möglich auszuhöhlen, auch wenn der offene Konflikt vermieden wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte die Entwicklung zur heute geltenden Regelung ein, wobei der Staat sich aus den innerkirchlichen Folgen eines Austritts gänzlich heraushält, sodass der Eindruck entsteht, der Kirchenaustritt sei (aus Sicht des Staates) nicht mehr als der Widerruf einer Einzugsermächtigung.

Das Buch macht eines ganz deutlich: Kein Argument, das in der heutigen Debatte um Kirchenaustritt und Kirchenmitgliedschaft gebracht wird, ist wirklich neu. All die Überlegungen, die heute angestellt werden, sind im Laufe der Geschichte bereits angestellt worden. Der Fokus liegt heute allein auf der Kirchensteuer. Die Entflechtung von Kirche und Staat und deren hinkende Trennung in Deutschland können über eines nicht hinwegtäuschen: Der Staat interessiert sich allein für die Gewährleistung der negativen Religionsfreiheit, nicht für die Mitgliedschaftsrechte der Kirchen, die alleinige Angelegenheiten der Kirchen selbst sind. Das Werk stellt eine treffliche Zusammenfassung aller bisher gebrachten Argumente dar und ermöglicht es dem Leser, auf dem Hintergrund der historischen Zusammenhänge zu einem eigenen Urteil zu gelangen.

Münster

Martin Zumbült

Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Arnd Uhle. – Berlin: Duncker & Humblot 2015. 194 S. (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, 82), kt € 59,90 ISBN: 978–3–428–14593–5

Dieser Band versammelt die Vorträge, die auf der Generalversammlung der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Sektion der Görres-Gesell-

schaft am 29.9.2014 in Freiburg/Ue. gehalten wurden, erweitert um einen Beitrag, und befasst sich mit dem aktuellen Thema des Kirchenvermögens in den Facetten „Erwerb“, „Verwaltung“ und „Veräußerung“ und erweitert diese Standard-Trias um die zukünftig nicht mehr zu vernachlässigenden Prinzipien „Rechtfertigung“ und „Transparenz“.

S. Haering stellt zu Beginn die europäischen Kirchenfinanzierungsmodelle dar und gelangt zu dem Schluss, dass weder Spenden-, Kirchen- oder Mandatssteuer- noch Eigenvermögensfinanzierungen für sich optimale Systeme sind, ganz zu schweigen von einer Staatsfinanzierung, die die Trennung von Thron und Altar unkenntlich mache: Zwangssysteme seien zu wenig flexibel, Spendensysteme zu unsicher. Die Finanzierung aus Eigenvermögen sei vielerorts unmöglich, rufe Neid hervor und transportiere ein veraltetes Kirchenbild der Gläubigen als Schutzgenossen der leitenden Amtsträger.

S. Müller-Franken differenziert zunächst die Leistungen des Staates an die Kirchen: 1. Staatsleistungen, 2. staatliche Finanzierung der *res mixtae* (Religionsunterricht, Theol. Fak.en, Anstaltsseelsorge) und schließlich 3. Subventionen für gemeinnützige Aufgaben. Die Kirchensteuer sei ein wesentlich anderes Instrument, die freiheitlichste Form der Kirchenfinanzierung. Dabei kritisiert M.-F. die mangelnde Kommunikation bei der Einführung des Quellenabzugsverfahrens auf Kapitalerträge, die zu einer Welle von Kirchenaustritten geführt habe: „Generell sollte diese Erfahrung den Kirchen Anlass geben, zukünftig in viel stärkerem Maße als bisher aktiv auf ihre Mitglieder zuzugehen und sie über die Kirchensteuer, ihre Grundlagen, ihre Erhebung und ihre Verwendung zu informieren.“ (63) Auch M.-F. plädiert für eine Ablösung der Staatsleistungen, wie es die Verfassung seit fast 100 Jahren aufgibt. Er hält es für möglich, dass dieser Verfassungsauftrag auch ohne ein (Bundes-)Gesetz im Wege freiwilliger Vereinbarungen der Länder mit den Kirchen erfüllt werden könne. Eine Ablösung unter Wert hält der Vf. indes für unzulässig: Es gehe hierbei um zwei rechtliche Akte: die Aufhebung der alten Rechtsgrundlage für die Leistung und die Schaffung einer neuen für die Ausgleichspflicht, die in voller Höhe des ursprünglichen Wertes bestehe. Wenig nachvollziehbar ist seine These, dass der Staat zu Leistungen an die Kirchen verpflichtet sei, weil nur so die Bürger ihr Grundrecht auf Religionsausübung wahrnehmen könnten, welche dadurch die sittlichen Voraussetzungen für die Existenz des Staates schaffen würden. Das aber gelte nicht für den Islam, der ohne Trennung von Staat und Religion, ohne Religionsfreiheit u. a. mit dem freiheitlichen Verfassungsstaat inkompatibel sei. Daher sei die staatskirchenrechtliche Ordnung auch nicht auf den Islam auszudehnen. Es bleibt im Dunkeln, warum M.-F. dies so betont, da er andererseits zutreffend konstatiert, dass Staatsdotationen an den Islam nicht infrage kommen, da der Islam in Deutschland nie säkularisiert und enteignet wurde. Es entsteht der Verdacht, dass er aufgrund einiger Lehren „des Islam“ den Islam von einer paritätischen Behandlung der Religionsgemeinschaften generell ausgenommen wissen will. Als Religionsgemeinschaft könne auch der Islam die eigenen Angelegenheiten im Rahmen der für alle geltenden Gesetze regeln. Einer weiteren Ausdehnung der staatskirchenrechtlichen Ordnung bedürfe es nicht. Andererseits sei ein Aufrechterhalten dieser Ordnung für die christlichen Kirchen, obwohl sie schrumpfen, gerechtfertigt. Auch eine kleine christliche Kirche sei immer noch genug „Sauerteig“ für die Wissensbildung einer Gesellschaft, wodurch sie ihre Gemeinwohl-dienlichkeit zeigen könne. Warum ein humanitärer und rechtsstaatlich integrierter Islam das nicht können soll, sagt der Vf. nicht. Nota bene: Die Trennung von Kirche und Staat, von Recht und Moral, die Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung von Mann und Frau sind keine christlich-kirchlichen Selbstverständlichkeiten. Die Annäherung beider christlichen Kirchen an diese Prinzipien ist jedenfalls jünger als und z. T. bedingt durch die Säkularisation. Zuzustimmen ist M.-F. darin, dass staatliche Leistungen an die Kirchen nur dann auf Akzeptanz träfen, wenn die Finanzverwaltung mit erhöhten Anforderungen an Transparenz, an die Einhaltung eigener Regeln und an Rechenschaft und Kontrolle erfolgt.

J. Petersen befasst sich mit der Kirchensteuer als dem wichtigsten Instrument der Kirchenfinanzierung in Deutschland. Er fokussiert auf die Einziehung der Kirchensteuer als Zuschlag zur Kapitalertragssteuer, die seit 1.1.2015 direkt an der Quelle, also bei den Banken, aber auch bei Kapitalgesellschaften, die die Kapitalerträge auszahlen, eingezogen wird. P. schafft damit einen Zugang zu einem äußerst komplexen Verfahren, bei dem zuerst der Steuerschuldner zu identifizieren ist und dann ein Weg gefunden werden muss, wie diese Steuern zur richtigen Religionsgemeinschaft gelangen. Die Komplexität ergibt sich aus dem Zusammenspiel von 67 steuererhebenden Religionsgemeinschaften, wobei darin bereits ca. 700 eigenständig steuererhebende evangelische

Kirchengemeinden im Rheinland zu einer Landeskirche zusammengefasst sind, dem Prinzip der anonymen Erhebung der Kapitalertragssteuer an der Quelle, der Beschränkung der Kirchensteuerpflicht auf natürliche Personen und dem Recht auf Religionsfreiheit. Das Verfahren sei gerechter, da nunmehr eine gleichmäßige Kirchensteuerzahlung auf alle Kapitalerträge erfolgt. Der große Fehler bei der Umstellung des Einzugsverfahrens sei gewesen, dass die Kirchen unzureichend hierüber aufgeklärt hätten. Das allerdings verwundert nicht angesichts der zwar nachvollziehbaren, aber komplizierten Ausführungen zu diesem Thema: Um diesen Sachverhalt verständlich zu machen, hätte es eines enormen Aufwandes bedurft. Diese Dinge einfach nur zu lesen, ermüdet selbst steuerrechtlich vorgebildete Juristen. Wie soll man sie dann Theologen so schmackhaft machen, dass sie dies in die Gemeinden transportieren?

M. Pulte schildert die kirchenrechtlichen Vorgaben der Vermögensverwaltung, insbes. der Kirchensteuer, die den kodikarischen Grundsätzen zwar nicht gänzlich entspräche, aber zulässig sei. Es sei auch gerechtfertigt, dass die deutschen Bischöfe den Kirchenaustritt, der den Fortfall der Beitragsleistung zur Folge hat, mit Strafen bewehren. Die Beitragspflicht der Gläubigen sei so zentral, dass deren Verletzung durch Kirchenaustritt alle gliedschaftlichen Rechte des Gläubigen aufhebe, trotz bleibender Zugehörigkeit. Einer theologischen Begründung der Beitragspflicht und ihrer Bedeutung für die Gliedschaftsrechte weicht P. aus und wendet sich stattdessen der ekklesiologischen Bedeutung der Mittelverwendung in ihrer Zweckbindung zu. Der Vf. schildert das System der subsidiären Vermögensaufsicht und -verwaltung, wie es vom CIC vorgesehen ist. Diese Darstellung bildet die Besonderheiten der Vermögensverwaltung in Deutschland jedoch nicht ab: Die Vermögensverwaltung werde durch die gesetzlichen Vertreter ausgeübt, die der Autorität des Papstes unterstünden. Ist der Papst einem Kirchenvorstand gegenüber weisungsbefugt und kann er ggf. dessen Entscheidung aufheben oder ersetzen? P. verweist bzgl. der Beitragspflicht der Gläubigen v. a. auf die partikularrechtlichen Eigenheiten in Deutschland, jedoch nicht auf die Eigenheiten der Vermögensverwaltung und der dadurch verschobenen Verantwortung für das Vermögen.

Dies aber stellt M. Himmelsbach in seinem Beitrag klar heraus, indem er die konkrete kirchliche Vermögensverwaltung am Erzbistum Freiburg exemplifiziert. H. nennt Zahlen und Verteilungsschlüssel und macht die Vermögensverwaltung anschaulich. Im Gegensatz zu M.-F. ist H. der Ansicht, dass eine Ablösung der Staatsleistungen analog zum Bewertungsgesetz stattfinden könne, auch wenn der Bund zunächst den gesetzlichen Rahmen zu schaffen habe. Sodann listet er die einzelnen Bereiche auf, für die das Erzbistum staatliche Leistungen erhält und schlussfolgert, dass in den Leistungen keine Privilegien der Kirchen erkennbar seien, da sie entweder auf einer Rechtspflicht beruhen oder für eine Gegenleistung erbracht würden.

Abschließend stellt H. J. Schon die von Unkenntnis gekennzeichnete mediale Darstellung kirchlicher Vermögensverwaltung zu Recht an den Pranger und fordert zur differenzierten Betrachtung auf. Die beginnt schon bei der Vielzahl an eigenständigen Vermögensträgern. Wohltuend sind seine Ausführungen, dass es bei der Vermögensverwaltung zwar um Geld, aber nicht um Gewinnorientierung geht, dass die Gesetze des Marktes nicht auf die Kirchen anzuwenden sind. Den Organen der Vermögensverwaltung und den Kontrollgremien schärft er ihre Sorgfaltspflichten ein. Die kirchlichen Haushalte werden zumeist veröffentlicht und transparent gemacht, sofern dies unter Berücksichtigung aller bilanzrechtlichen Feinheiten möglich ist.

Dieser Band lohnt die Lektüre! Er lädt zur (selbst-)kritischen Betrachtung kirchlicher Vermögensverwaltung ein, ohne zu polemisieren. Es werden die Finger in die Wunden gelegt, die zumeist in den kleinen Stellrädchen zu finden sind, ohne weiter zu verletzen. Es werden erreichbare Desiderate formuliert. Die Forderung nach Transparenz und Kontrolle wird unisono vorgetragen. Es führt sicher zu mehr Akzeptanz, wenn die Kirche sich an Recht und Gesetz und an die eigenen Vorgaben hält. Akzeptanz für kirchliches Finanzgebaren ist aber nicht allein dadurch zu erreichen, sondern setzt auch eine kircheninterne Aufgabenkritik voraus: Wofür die Mittel verwendet werden, welchen Auftrag die Kirche zu erfüllen hat, damit sie Kirche ist. Alles nur in dessen Peripherie Befindliche, alles mittelbar Kirchliche, mag zwar legal sein, es ist aber nicht notwendig zugleich auch legitim. Statt die kirchlichen Zwecke aus cann. 1254 § 2; 222 § 1 CIC stets weiter zu fassen, täte eine enge Auslegung gut, die eine Bestimmung des kirchlichen „Kerngeschäfts“ erkennbar machen könnte: Was ist der unverzichtbare Kern der kirchlichen Sendung, ohne den sie aufhören würde, Kirche zu sein?

Kurzrezensionen

Neutel, Karin B.: A Cosmopolitan Ideal. Paul's Declaration „Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female“ in the Context of First-Century Thought. – London: Bloomsbury 2015. (XII) 266 S. (Library of New Testament Studies, 513), geb. £ 64,99 ISBN: 978-0-567-65683-4

Für moderne Ausleger ist die paulinische Taufbekenntnisformel in Gal 3,28 verführerisch, scheint sie doch das aufklärerische Ideal der Gleichheit unter den Menschen, unabhängig von Volkszugehörigkeit, Status und Geschlecht, bereits in der Antike vorwegzunehmen. Andererseits passt sie, so verstanden, nicht zum sonstigen Denken des Paulus, der die bestehenden sozialen Verhältnisse keineswegs revolutionieren will (vgl. nur 1 Kor 7,17.20). Der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis der Formel liegt für Karin B. Neutel in der Naherwartung des Apostels, die Verbindungen zu kosmopolitischen Vorstellungen seiner Zeit aufweist. Jüdische Identitätsmerkmale wie die Toraobseranz sind nicht deswegen obsolet geworden, weil sie immer schon nutzlos gewesen wären, sondern weil die Endzeit angebrochen ist, in der die Völker gleichermaßen zu dem einen wahren Gott hinzutreten. Die Abschaffung der Sklaverei wird in dieser Welt nicht betrieben, aber doch mit ihrem Vergehen erwartet. Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird nur insofern bedeutungslos, als Heirat zum Zwecke der Kinderzeugung in der Kürze der verbleibenden Zeit ein sinnloses Unterfangen wäre.

Insgesamt gelingt N. eine konsistente Deutung von Gal 3,28 im Rahmen der paulinischen Theologie. Bei der Behandlung zeitgenössischer Parallelen wären weniger Beispiele und dafür eingehendere Analysen hilfreich gewesen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede differenzierter zu erfassen.

W. E.

Pfister, Stefanie: Religion an Realschulen. Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 291 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 58), geb. € 48,00 ISBN: 978-3-374-04050-6

Die vorliegende Studie betont die historische Sicht auf die Entwicklung des mittleren Schulwesens und untersucht in diesem Kontext den Zusammenhang von „Realien“ und Religion als Unterrichtsfach.

Der Begriff „Realien“ wird dabei sowohl auf Materialien angewendet, die im Unterricht einbezogen werden, als auch auf didaktische Prinzipien, die unmittelbare Lernumgebung und auf einen inhaltlich sachorientierten Unterricht mit besonderem Bezug zur deutschen Muttersprache (37–43).

Aus Sicht der Vf. bietet einzig die pietistisch orientierte Realien-Schule August Hermann Franckes (1663–1727) sowohl ein realschulspezifisches Profil als auch eine dezidiert theologische Begründung desselben (230). Von ihr ausgehend können erste Zusammenhänge von Religion und Realien in der Vorgeschichte als auch besonders der aufgelöste Zusammenhang späterer Zeiten und folglich die aktuelle Situation erhellt werden.

Wenn schulpolitische bzw. schulpädagogische Begründungen die theologische Begründung von „Realien“ ersetzen, lässt sich in der Folge eine Abkopplung des Fachs Religion vom schulischen Gesamtzusammenhang beobachten, der die aktuelle Frage nach der konzeptionellen Begründung des Religionsunterrichts präzisiert (241–244).

Dieser aktuellen Frage wird in der Studie leider nicht weiter nachgegangen, obwohl es ihr Titel nahelegt. Eine praktisch-theologische Studie zum Religionsunterricht sollte jedoch, auch wenn sie historisch angelegt ist, nicht des handlungswissenschaftlichen Aspekts entbehren, der Hinweise zu einer erneuerten Praxis gibt.

C. F.

Riße, Günter: Der Islam in unserer Welt. Theologische Gedanken an der Grenze der Begegnung von Christentum und Islam. – Paderborn: Bonifatius 2015. 140 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 22), kt € 19,90 ISBN: 978-3-89710-588-1

Der Band enthält Artikel des Vf.s zum Thema Islam und christlich-islamisches Verhältnis aus den Jahren 2003–2013 und bietet so einen leicht zugänglichen Einblick in die langjährige theologische Beschäftigung und praktische Begegnung Günter Rißes mit dem Islam. Das Buch will „Wegmarken“ und „Wegweisung“ in der Begegnung mit dem Islam bieten und stellt dabei u. a. wichtige Dokumente der Deutschen

Bischofskonferenz der letzten Jahre vor. Kritische Fragen wie die nach dem Verhältnis von Islam und Gewalt werden erörtert. Deutlich wird das Plädoyer, das islamische Erbe und die islamische Präsenz zur Identitätsfindung Europas nicht außen vor zu lassen (vgl. 54ff). Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Ethik (Zehn Gebote, Gottes- und Nächstenliebe, Werke der Barmherzigkeit) werden herausgearbeitet, die Kenosis, die Selbstentäußerung Jesu Christi, wird als das unterscheidend Christliche betont (vgl. 78). Überhaupt wird gerade im Blick auf Jesus und Maria in Islam und Christentum bewusst gemacht, was es heißt, im Dialog Differenzen und Grenzen auszuhalten. Das Buch endet mit prophetischen Gestalten des 19./20. Jh.s; Personen, die Wegbereiter und Vorbilder des Dialogs mit dem Islam waren, die die Weggemeinschaft mit Muslimen gewagt haben und zu Gast beim jeweils Anderem waren.

A. R.

Segbers, Franz: Ökonomie, die dem Leben dient. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2015. 248 S., geb. € 24,95 ISBN: 978-3-7666-2179-5

Kernanliegen des Buches ist es, die Menschenrechte in allen drei Dimensionen der individuellen Freiheitsrechte, politischen Partizipationsrechte und der sozialen Anspruchsrechte als ethische Kriterien des Wirtschaftens herauszustellen. Trotz der Widerstände der christlichen Kirchen bei der gesellschaftlichen Anerkennung und ihrer rechtlichen Verankerung vertritt Segbers die These, dass die Menschenrechte bereits in der atl. Tradition, v. a. in der Tora sowie der prophetischen Sozialkritik, angelegt sind. Daher gelten sie in der Gegenwart als Kern einer christlichen Sozialethik sowohl im katholischen wie im protestantischen Kontext. Da aus dem Subsystem „Wirtschaft“ heraus nicht die ethischen Kriterien des Wirtschaftens zu finden sind, hat vielmehr die Politik der Wirtschaft über die Gestaltung der Rahmenordnung menschenrechtliche Vorgaben zu machen. Menschenrechte können als ein universales Ethos gelten, sodass sie in der globalen Wirtschaft, etwa für transnationale Konzerne, als Richtschnur ihres Handelns gelten können. Im Band wird eine Vielzahl von wirtschaftlichen und sozialen Rechten aufgegriffen, die sich in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie in internationalen Menschenrechtsabkommen auf globaler wie europäischer Ebene finden. Weiterhin werden verschiedene Abkommen der internationalen Arbeitsorganisation angesprochen. Der Band enthält starke normative Anforderungen, aber in der Realitätsbeschreibungen nur vage, nicht belegte Behauptungen, z. B. über den Rückbau des Sozialstaates in Deutschland oder über weltweit verbreiteten Hunger und Armut (seit der Öffnung zur Marktwirtschaft ging in China die Zahl der absolut Armen um 700 Mio. Menschen zurück). V. a. werden keine konkreten Überlegungen angestellt, wie die Postulate in soziale Wirklichkeit umgesetzt werden können, sodass mögliche Zielkonflikte wie z. B. Lockerungen im Arbeitsmarkt versus höherer Beschäftigung erst gar nicht thematisiert werden. Der Band gibt an einer Vielzahl von Stellen frühere Publikationen des Vf.s wieder, was teilweise Wiederholungen und Überschneidungen erklärt. Leider wird dies nicht ausdrücklich angegeben.

J. Wie.

Wirtschaftsethik interreligiös, hg. v. Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2014. 175 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 12), kt € 24,90 ISBN: 978-3-506-77283-1

Wirtschaftsethische Fragen gehören zu den zentralen weltweiten Herausforderungen. Angesichts von Pluralisierung und Globalisierung stellt sich die Aufgabe, diese Fragen vor dem Hintergrund unterschiedlicher religiöser und philosophischer Traditionen zu diskutieren. Dem widmet sich der zwölfte Band der Reihe *Beiträge zur Komparativen Theologie*. Im Unterschied zu anderen Titeln der Reihe enthält der Band nicht nur christlich- und islamisch-theologische Beiträge, sondern auch solche mit Blick auf Judentum, Hinduismus und Buddhismus. Ziel ist eine „interreligiöse Wirtschaftsethik“, deren Fokus der Hg. Klaus von Stosch auf folgende knappe Formel bringt: „Die Wirtschaft ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Wirtschaft.“ (15f) Asymmetrien ergeben sich dadurch, dass vier Beiträgen aus christlicher Perspektive je nur ein Beitrag aus den anderen Religionen gegenübersteht. Während sich mehrere Beiträge mit dem Finanzsystem beschäftigen, haben ein christlicher und ein wirtschaftswissenschaftlicher Beitrag einen dezidiert unternehmensethischen Fokus. Die Vf. gewähren interessante Einblicke in teils wenig beachtete

Diskussionen, z.B. im Bereich buddhistischer Wirtschaftsethik (Karl-Heinz Brodbeck). Elisa Klapheck entlarvt das biblische Zinsverbot als „Mythos“ und sieht dessen Stoßrichtung in einer „absolute[n] Mitverantwortung“ (68). Ob das islamische Finanzsystem wirklich eine „funktionsfähige Alternative zum konventionellen Finanzsystem“ (89) bietet, wie es Idris Nassery postuliert, bedarf weiterer Diskussionen. Der Band dokumentiert den Anfang einer zukunftsweisenden Debatte, auch wenn die jeweiligen Positionen weitgehend nebeneinander stehen und bis auf die Einführung des Hg.s nicht erkennbar ist, welche interreligiösen Konsequenzen und Lernschritte die einzelnen Vf. aus dem Gespräch miteinander gezogen haben.

H. Sch.

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

Sozialethik

- BÖHM, Otto / KATHEDER, Doris: Grundkurs Menschenrechte. Band 5: Artikel 24–30. Die 30 Artikel. Kommentare und Anregungen für die politische Bildung. – Würzburg: Echter 2015. 243 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–429–03525–9.
- Ethische Herausforderungen der Energiewende, hg. v. INSTITUT FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN MÜNSTER. – Münster: Aschendorff 2015. 297 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 56), kt € 38,00 ISBN: 978–3–402–10988–5.
- Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozialethische Reflexionen, hg. v. Anna Maria RIEDL / Anna KROLL / Felix KRAUSE / Michael HARTLIEB. – Münster: Aschendorff 2015. 202 S. (Forum Sozialethik, 15), kt € 29,90 ISBN: 978–3–402–10641–9.

Interreligiöser Dialog

- BOLLAG, Michel / RUTISHAUSER, Christian: Ein Jude und ein Jesuit im Gespräch über Religion in turbulenter Zeit. – Ostfildern: Grünewald 2015. 211 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–7867–3045–3.
- Theologien in ihrer kulturellen Prägung. Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen, hg. v. René DAUSNER / Joachim ECK. – Regensburg: Pustet 2014. 268 S. (Eichstätter Studien, 72), geb. € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2626–7.
- Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt, hg. v. Franz GMAINER-PRANZL / Eneida JACOBSEN. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 526 S. (Salzburger Theologische Studien, 54/interkulturell, 16), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–7022–3496–6.
- SHENK, David W.: Christen begegnen Muslimen. Wege zu echter Freundschaft. – Schwarzenfeld: Neufeld 2015. 217 S., pb. € 14,90 ISBN: 978–3–86256–069–1.
- Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven, hg. v. Christian STRÖBELE / Anja MITTELBECK-VARWICK / Amir DZIRI / Muna TATARI. – Regensburg: Pustet 2016. 325 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), pb. € 26,95 ISBN: 978–3–7917–2775–2.

Theologie und Gesellschaft

- Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes. Das Symbol, seine Anthropologie und die Kultur des säkularen Staates, hg. v. Christoph BÖHR. – Wiesbaden: Springer 2016. (X) 355 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 59,99 ISBN: 978–3–658–11197–7.
- GÖLLER, Thomas: Der Himmel unter mir. Messiers Kometenjagd. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2014. 300 S., brosch. € 38,00 ISBN: 978–3–8260–5511–9.
- HERRMANN, Horst: Befreit Gott von den Gläubigen! Eine Liebeserklärung an Gott. – Marburg: Tectum 2015. 327 S., pb. € 18,95 ISBN: 978–3–8288–3638–9.
- Europa – Wertegemeinschaft oder Wirtschaftsunion? Zur Prägekraft des Katholizismus in Mitteleuropa, hg. v. Peter KLASVOGT / Stefan KLUG. – Paderborn: Bonifatius 2015. 179 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–89710–615–4.
- RÜTTEN, Bastian: Kunst küsst Kirche. Kulturkirchenarbeit praktisch. – Paderborn: Bonifatius 2016. 171 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–89710–634–5.
- WAHLE, Stephan: Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft. – Freiburg: Herder 2015. 432 S., geb. € 39,99 ISBN: 978–3–451–34800–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

- Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
 PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 PD Dr. Wolfgang Baum, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
 Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck, Offenbacher Landstr. 224, 60559 Frankfurt a.M.
 Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
 Prof. Dr. Anton A. Bucher, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
 Dr. Mwandayi Canisius, P. Bag 9055, Gweru, Zimbabwe
 Dr. Joachim Eck, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Dr. Sigrid Eder, Heinrichstr. 78B, 8010 Graz, Österreich
 Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
 Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
 Prof. Dr. Michael Haspel, Zinzendorfhaus, 99192 Neudietendorf
 PD Dr. Rudolf B. Hein, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Ferenc Herzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
 Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
 Dr. Klaus Kleffner, Domplatz 8, 48143 Münster
 Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
 Dr. Magnus Lerch, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Martin Lörsch, Universitätsring 19, 54296 Trier
 PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
 Dr. Martin Lüsteraeten, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
 Dr. Dominik Matuschek SJ, Hasseler Richtweg 75, 40229 Düsseldorf
 Prof. Dr. Andreas Michel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, 50923 Köln
 Prof. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, 56174 Vallendar
 Dr. Thorsten Paprotny, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
 Prof. em. Dr. Dr. h. c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Dr. Olaf Röhlver, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, 50923 Köln
 Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
 Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
 Prof. Dr. Wolfgang Schöning, Ostenstr. 26, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
 Prof. Dr. Alois Stimpfle, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
 Prof. Dr. Andrea Tafferner, Piusallee 89, 48147 Münster
 Dr. Christine Treu, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
 Prof. Dr. Robert Vorholt, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz
 Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
 Dr. Christian Wetz, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg
 Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Dr. Lic. iur. Can. Martin Zumbült, Horsteborg 11, 48143 Münster

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
 Hüfferstr. 27, 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, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 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