

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2016

112. Jahrgang

Update (Birgit Hoyer) Sp. 267

Exegese / Altes Testament Sp. 281

Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, hg. v. Christof LANDMESSER / Andreas KLEIN (Georg Steins)
SCHOORS, Antoon: Ecclesiastes (Ludger Schwiener-Schönberger)
DOHMEN, Christoph: Exodus 1–18 (Ulrich Dahmen)

Exegese / Neues Testament Sp. 290

STEGEMANN, Wolfgang: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hg. v. Klaus NEUMANN (Eckart David Schmidt)
Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögle, hg. v. Lorenz OBERLINNER / Ferdinand R. PROSTMEIER (Eckart David Schmidt)
Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive, hg. v. Stefan ALKIER / Ioan Dumitru POPOIU. Unter Mitarbeit von Alena SCHULZ (Adrian Schütte)
KLEIN, Thorsten: Bewährung in Anfechtung. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe (Christoph Stenschke)
Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse, hg. v. Stefan ALKIER / Thomas HIEKE / Tobias NICKLAS (Beate Kowalski)

Kirchengeschichte Sp. 298

THOMPSON, Glen L.: The Correspondence of Pope Julius I. Greek and Latin text and English translation with introduction and commentary (Cornelia Scherer)
HOLZEM, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung (Albrecht Beutel)
KLAPCZYNSKI, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Claus Arnold)
Christen im Dritten Reich, hg. v. Philipp THULL (Rupert Klieber)
Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957, hg. v. Christoph KÖSTERS (Klaus Unterburger)
ERNESTI, Jörg: Paul VI. Die Biographie (Rudolf K. Höfer)
BOCK, Florian: Der Fall „Publik“. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Jochachim Schmiedl)
VON RUTHENDORF-PRZEWSKI, Cornelia: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR (Christian Halbrock)

Theologiegeschichte Sp. 309

Apollinarius und seine Folgen, hg. v. Silke-Petra BERGJAN / Benjamin GLEDE / Martin HEIMGARTNER (Peter Gemeinhardt)
CHAPMAN, Mark D.: Theology and Society in Three Cities. Berlin, Oxford and Chicago, 1800–1914 (Andreas Henkelmann)
ROY-LYSENCOURT, Philippe: Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens (Massimo Faggioli)

Philosophie Sp. 313

KÖHLER, Theodor W.: Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 1
KÖHLER, Theodor W.: Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 2.1 und 2.2 (Henryk Anzulewicz)
TETENS, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie (Patrick Becker)
RENUSCH, Anita: Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt (Walter Andreas Euler)
FLASCH, Kurt: Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie (David Olszynski)

Fundamentaltheologie Sp. 322

CASPER, Bernhard: Grundfragen des Humanen. Studien zur Menschlichkeit des Menschen (René Dausner)
RUGGIERI, Giuseppe: Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta (Isabella Guanzini)
TELSE, Andreas S.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys (Edmund Arens)

Dogmatik Sp. 327

PREDER, Gregor: Schöpfungslehre. Gegenwärtig Glauben denken (Thomas Ruster)
SWAFFORD, Andrew Dean: Nature and Grace. A new Approach to Thomistic Ressourcement (Wolfgang W. Müller)
SCHULTHEIS, Dominik: Die Katholizität der Kirche. Versuch einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen

Theologie seit dem Zweiten Vatikanum (Ralf Miggelbrink)

Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, hg. v. Ulrike LINK-WIECZOREK (Markus Lersch)
Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger, hg. v. Gerhard NACHTWEI (Manfred Gerwing)

Spiritualität Sp. 334

Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, hg. v. Heinz STREIB / Barbara KELLER (Jan Löffel)
Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus, hg. v. Walter SCHAUPP / Wolfgang KRÖLL / Johann PLATZER (Doris Nauer)
Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie, hg. v. Isabelle NOTH / Claudia KOHLI REICHENBACH (Doris Nauer)

Religionspädagogik Sp. 338

Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung. Religionspädagogik als Autobiographie, hg. v. Horst F. RUPP / Susanne SCHWARZ (Christian Grethlein)
GRÜMME, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten (Ulrich Riegel)
Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, hg. v. Sabine PEMSEL-MAIER / Mirjam SCHAMBECK (Eva Katharina Gruber)

Theologie und Gesellschaft Sp. 342

STEINACKER, Peter: „Erlösung ward der Welt zuteil“. Säkularisierung und die Oper des 19. Jahrhunderts (Ulrich Engel)
GERBER, Uwe: Fundamentalismen in Europa. Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien (Sonja Angelika Strube)
HÖHNE, Florian: Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche (Thomas Laubach [Weißer])
RUHSTORFER, Karlheinz: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur (Eberhard Tiefensee)
ELLIS, Robert: The Games People Play. Theology, Religion and Sport (Frank Martin Brunn)
FISCHER, Ernst Peter: Die Verzauberung der Welt. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften (Ulrich Lücke)

210 ✓

Update

Von Birgit Hoyer

Es scheint die Zeit der (pastoral-)theologischen Updates zu sein: Die „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen“ sucht nach ihrem Selbstverständnis und nach der theoretischen Grundlegung von Pastoraltheologie als Wissenschaft; die Univ. Bamberg – mittlerweile ohne Theol. Fak. – bietet unter dem Logo „Update Theologie“ öffentliche Vorträge zum Stand theologischer Forschung an; die Gemeindeberatung der Erzdiözese München fragt genau wie dieser Leitartikel: Was sind die Trends in der Praktischen Theologie? Was wird gedacht, geforscht, gelehrt, getan neben, gegen, hinter oder mit den öffentlich sichtbaren Hypes um „Kirche Sinus“ und Papst Franziskus, mit denen der Pastoraltheologie die Gunst der Stunde zu schlagen scheint? Sinus-Milieu-Studien sind als neuer Geschäftsbereich in die Praktische Theologie vorgedrungen und Papst Franziskus erscheint als pastorales Gesicht einer in ihren Positionen unveränderten, in manchen Landstrichen der Erde erstarrten Kirche.

Verpasste und genutzte Chancen Praktischer Theologie

Mit Hypes und Updates sind die Veröffentlichungen der Theologie im deutschsprachigen Raum eher weniger befasst. Dagegen suchen Nachwuchswissenschaftler wie Stefan Gärtner, Tobias Kläden und Bernhard Spielberg als Hg. in ihrem von der DFG geförderten Projekt *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen* nach Ordnungen und Linien in den spätmodernen Profilen ihrer Vorgängergeneration.¹ Von einem linearen Zeitbegriff des „Früher“ und „Später“ ausgehend fragen die Hg., „ob und wie die Praktische Theologie bei der Zeit ist und war“ und ob „frühere Vertreter des Fachs bereits spätmoderner geprägt gewesen sein [könnten] als die heutigen Zeitgenossen“ (9). Offenbar bestand dabei die Gefahr des „pastoral-theologischen ‚Väter- und Müttermod[us]‘“ (11), weswegen bereits im Vorwort eine deutliche Distanzierung notwendig erschien. Die Angst vor allzu kritischer Auseinandersetzung kennzeichnet die nicht näher begründete Auswahl der „früheren“ Vertreter/innen der Praktischen Theologie und macht die Publikation in ihrem Hauptteil zu einem interessanten Lesebuch von Portraits, die nebeneinander gestellt, aber nicht miteinander ins Gespräch gebracht werden. Auch die Kommunikation im Projekt der Nachwuchswissenschaftler scheint – spätmodernen sehr untypisch – ohne Konflikte sehr organisch auf das vorliegende Format zugefallen zu sein.

„Seine konkreten Arbeitsschritte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Zunächst wurden sehr breit typisch spätmoderne Eindrücke, Erfahrungen, Theorieelemente und Phänomene gesammelt, die dann zu zentralen Signaturen der Spätmoderne verdichtet wurden. Diese ausgewählten Signaturen sollten eine Analyse der Spätmodernefähigkeit der Praktischen Theologie erlauben. Sie ermöglichen eine Topografisierung, bei der die spätmoderne Verfassung der Disziplin sowohl selbstkritisch erhoben als auch mit dem Blick auf mögliche Veränderungsperspektiven beschrieben werden kann (2. Teil).“ (11f)

Leben in die pastoraltheologische Nabelschau bringen auf erfrischende Weise die drei Kommentatoren des Bandes, deren Hereinnahme den Hg.n hoch anzurechnen ist. Besonders *Hans-Joachim Sander* legt den Finger in die Wunde des unreflektierten Sprungs von in ihrer Findung und Auswahl nicht näher erläuterten Signaturen in eine Topografisierung, die weniger bis gar nicht topoi entdeckt, sondern hinter der sich eher eine Kategorisierung vermuten lässt. Sander formuliert den enormen

„Anspruch, mit dem sich die hier auftretenden Praktischen Theologinnen und Theologen sichtbar machen. Vor ihrem Mut kann ich nur den Hut ziehen, aber der Kommentator muss sie auf die Zumutung darin verweisen. An den erhobenen Signaturen der Spätmoderne müssen sie ausweisen, ob ihr topographisches Programm stimmig und leistbar ist. Es muss wirklich alles getroffen sein, was für die Lokalisierbarkeit des christlichen Glaubens in spätmodernen Handlungsgefügen unausweichlich ist.“ (321f)

Dabei bleibt die angekündigte selbstkritische Perspektive weitgehend zugunsten einer selbstreferentiellen verborgen. Sander merkt deshalb an:

„Obwohl die hier aufgestellte Topographie die sprichwörtliche ‚Kirche im Dorf‘ überschritten hat, bleibt ihr Habitus von der Zentralperspektive geprägt.

Den Signaturen werden deshalb auch keine *topoi* gegenübergestellt, mit denen man in der spätmodernen Landschaft erkennbar wird.“ (322)

Zu einem wirklichen Schlüssel für die diesem Leitartikel zugrunde gelegten Publikationen und Forschungsrichtungen und damit zu einem Medium zur Aufschlüsselung der praktisch-theologischen (Forschungs-) Räume in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht wurde in der thematischen Auseinandersetzung das Buch von Stefan Schütze *Heute glaubwürdig von Gott reden. „Gott“, „Mensch“ und „Welt“ im 21. Jahrhundert*.² Schütze versteht es in faszinierender Weise, die Lesenden in sein Nachdenken der Gedanken anderer Denkerinnen und Denker, sein eigenes ringendes Nachgehen um einen wahrhaftigen Glauben an Gott mit hineinzunehmen. Mit großer Verve tritt er in die transnationale Kommunikation mit deutsch- und englischsprachigen Theolog/inn/en verschiedener Generationen ein und scheut sich nicht, sich selbst mit seinem eigenen Leben, seinem Glauben und seiner (Berufs-)Biografie den Lesenden auszusetzen. Diese Offenlegung macht ihn zugleich selbst äußerst glaubwürdig. Aus diesem im positivsten Sinn des Wortes Selbstbewusstsein oder Eigenstand gelingt ihm eine spielerisch-künstlerische Textform, die die Grenzen herkömmlicher theologischer Formate tatsächlich mutig überschreitet. Im Eingang der jeweiligen Auseinandersetzung benennt er die Literatur, auf die er sich in seinem Nachdenken bezieht. Um Sprachbarrieren zu überwinden, setzt er neben den englischen Originaltext seine Übersetzung. Schütze stellt die Textpassagen seiner Gesprächspartner/innen in den Raum und formuliert dazu seine Gedanken über einen „für mich heute trag- und sagfähigen Glauben“ (Vorwort).

„Meine damit verbundene Denkbewegung ist über weite Strecken *rezeptiv*, d. h., sie gewinnt ihre Gestalt und ihre Richtung durch die Rezeption für mich ungemein erhellender und inspirierender, internationaler theologischer Grundlagenwerke der letzten Jahrzehnte bis heute, die, meine ich, die *Landschaft* globalen theologischen Nachdenkens nachhaltig verändert haben.“ (Vorwort)

Der Vf. benennt und stellt sich seinen Aporien und entdeckt in der „Sackgasse“ „postmoderne“ Versuche einer Rede von Gott „über die Transzendenz“ hinaus, die „eine echte, unerwartete und beglückende Entdeckung für mich darstellen“ (Vorwort). Seine Richtlinie für den Gang durch verschiedenste theologische Räume ist die Frage:

„Wie würde ich ein theologisches Fragen und Sprechen heute konturieren, das mich selbst spirituell und existentiell befriedigen kann, und mir so auf jeden Fall für mich persönlich heute hilfreich und zukunftsfähig erscheint?“ (Vorwort)

Bei Gerd Theißen³ lautet die Frage zugespitzt, „wie man angesichts der Religionskritik der Neuzeit Glauben und Religion so definieren kann, dass sie den kritischen Anfragen an sie von der Aufklärung bis zur Entwicklung des heutigen wissenschaftlichen Weltbildes ‚standhalten‘.“ (15) Mit Wilfried Cantwell Smith geht Schütze in die Gegenüberstellung von „Glauben“ („faith“) und „Glaubensvorstellungen“ („beliefs“). Für die eigene Formulierung von Glaubensvorstellungen gilt nach Cantwell Smith:

„Unsere eigene Konzeptualisierung des Glaubens [‚faith‘] und des vom Glauben [‚faith‘] aus betrachteten Universums [...] muss die größtmögliche Annäherung an die Wahrheit sein, zu der wir uns erheben (erhoben werden) können.“ (18)⁴

Für Schütze folgt daraus:

„Wahrheit transzendiert nicht nur den Wahrheitshorizont eines jeden von uns, sondern auch die Summe all unserer (möglichen) Wahrnehmungen. Daher kann prinzipiell jeder Beobachter und jede Beobachterin etwas von der Wahrheit einer jeden Person – einer jeden Gruppe – der Menschheitsgeschichte in Vergangenheit und Gegenwart lernen.“ Das Ziel solcher Begegnungen mit anderen Glaubens- und DenkWelten kann dabei aber nicht die „größtmögliche Gleichförmigkeit der Glaubensmeinungen (similarity of belief)“ sein, sondern die „Gleichförmigkeit der Glaubenshaltungen (faith)“. (18f)

² Schütze, Stefan: *Heute glaubwürdig von Gott reden. „Gott“, „Mensch“ und „Welt“ im 21. Jahrhundert*. – Hamburg: disserta 2014. 352 S., pb. € 49,99 ISBN: 978-3-95425-672-3.

³ Gerd THEIßEN: *Argumente für einen kritischen Glauben*. Oder: Was hält der Religionskritik stand?, München 1988.

⁴ Zitat im Original (in der Publikation neben der deutschen Textpassage positioniert): „One’s conceptualizing of faith, and of the universe perceived from faith, [...] must be closest approximation to the truth to which one is capable of raising (being raised).“

¹ *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen*, hg. v. Stefan GÄRTNER / Tobias KLÄDEN / Bernhard SPIELBERG. – Würzburg: Echter 2014. 332 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 89), brosch. € 36,00 ISBN: 978-3-429-03652-2.

2014 formuliert, entfalten Schützes Worte 2016 beinahe prophetische Wirkung und Relevanz, wenn öffentlich krude Ansagen gemacht werden, es könne keinen Euro-Islam geben, „der“ Islam sei nicht mit dem Grundgesetz vereinbar, seine Ausübung müsse gar verboten werden.

„Das ‚Doppelgebot der Liebe‘ ist [...] die grundlegende religiöse Orientierung, die der jüdisch-christliche Mythos zur Interpretation der Wirklichkeit entwickelt hat“ (38).

Dabei nimmt Schütze abermals explizit Bezug auf Smith:

„Der grundlegendste Wert und die elementarste moralische Stoßrichtung dieses Mythos wird im Größten Gebot entfaltet: ‚Du sollst den HERRN, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit ganzer Seele, und mit all deinem Denken lieben [...] und [...] deinen Nächsten wie dich selbst.‘“ (38)⁵

Schütze benennt damit implizit den Kern Praktischer Theologie, von Theologie überhaupt, den es in (pastoralen) Handlungsräumen zu explizieren gilt. Er formuliert die einfache und so anspruchsvolle Vision und Mission einer Kirche Jesu Christi, die diesen Wert in die gesellschaftlichen Debatten und Verwerfungen penetrant hineinzusagen hat. Nicht in der Werbung und Bindung von Kirchenmitgliedern realisiert sich die missionarische Kraft einer Kirche, sondern im bohrenden Beharren auf diesem grundlegendsten Wert gegen das Gebrüll nach Grenzzäunen und Mauern und einen als Schutz nationalen Volkstums deklarierten nur dürtig versteckten Rassismus. Indem Schütze darum ringt, „[h]eute glaubwürdig von Gott [zu] reden“, zeigt er pastoraltheologische Grundlinien auf, die Reflexionsanstöße auch für ethische Standards des Christentums bieten:

„Nach den eigenen ethischen Standards muss das Christentum darum, will es sich selbst treu sein, den Menschen aller Religionen mit jener grundlegenden Achtung und Anerkennung ihrer eigenen Glaubenserfahrungen und Glaubenshaltungen begegnen, wie es einer pluralistischen Religionstheologie entspricht.“ (43)

Es muss christlichen Kirchen, Parteien und Gesellschaften daher die Schamesröte ins Gesicht treiben, wenn Menschen im Namen Christi ihrer Menschenverachtung ungeniert Ausdruck verleihen. Schütze verweist auf Keith Ward⁶, welcher den Versuch unternimmt, „den christlichen Glauben durch grundlegende ‚Revision‘ seiner traditionellen Inhalte auf eine neue Ebene seiner Bedeutung für die menschliche [...] ‚Frage nach der Wahrheit‘ in einer wissenschaftlich, ethisch und religiös globalisierten Welt zu heben“ (55):

„Tatsächlich leben wir in einer aufregenden neuen Zeit, die uns die Möglichkeit gibt, über die exklusiv schriftbezogenen Religionen der Vergangenheit hinaus zu gelangen zu einer zukünftigen vom Geist geführten globalen Religion, in der neue Wissenschaft, Moralität und Spiritualität den Rückhalt für eine neue Vision menschlicher Ganzheit und Verantwortung bieten können.“ (55)⁷

Ward führt weiter aus:

„Jedoch genau eine solche Veränderung ist es, die ich heute für die wichtigste Revision halte, die wir in religiösen Fragen brauchen. Wenn wir akzeptieren, dass nichts sicher oder unveränderlich ist, öffnet sich der Raum für eine Form des Glaubens, die intellektuelle Redlichkeit, Bescheidenheit und Hingabe verbinden kann. [...] Anders gesagt glaube ich, dass das Neue Testament jede Form des christlichen Fundamentalismus von Grund auf unterminiert, und uns verpflichtet, den fortwährenden Revisionismus eines fragenden Glaubens zu akzeptieren.“ (56)⁸

Schütze verpflichtet sich in seinen Auseinandersetzungen immer deutlicher einer pluralistischen Theologie und entwickelt implizit ein Konzept einer Praktischen Theologie der Vielfalt über die Enge pastoraltheologischer Standesvergewisserung hinaus:

„Ein solches Konzept, so Ward, „eröffnet die Möglichkeiten einer konvergenten Spiritualität, die versucht, so viele Einsichten wie möglich in eine immer weiter werdende Vision aufzunehmen und dabei Unterschiede im Verstehen

willkommen heißt, während sie allen exklusiven, autoritativen und endgültigen Wahrheitsansprüchen eine Absage erteilt.“ (60)

Dieses Konzept buchstabieren Dialogpartner wie Wilhelm Gräb⁹ in ein grundlegend verändertes Verhältnis von Kultur und Religion: „Die Kultur wird nicht mehr von der Religion dominiert, sondern die Religion wird von ihrem Beitrag für die Kultur her beurteilt.“ (230) Theologie muss „lernen, von ‚Gott‘ im Horizont der Unbedingtheitserfahrungen im menschlichen Leben neu zu reden“ (230f). Der Wandel wird offensiv weitergedacht:

„Für unser Leben wichtig ist die Öffnung für die Religion, nicht die Rede von Gott. [...] Wie Theißsen interpretiert Gräb die Gotteserfahrung dabei als grundlegende Resonanzerfahrung von Menschen mit der sie umgebenden Wirklichkeit.“ (231f)

Unbedingtheitserfahrungen im menschlichen Leben oder milieusensible Pastoral?

Erfreulich ist die Erkenntnis in der Beschäftigung mit der pastoraltheologischen Publikationslandschaft, dass sich die große Mehrheit ihrer Vertreter/innen in den Kernaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils trifft. Die Öffnung der Fenster verkehrt sich allerdings vielfach in eine Verengung des Blicks, z. B. durch das Aufsetzen der „Sinus-Brille“. Was gewinnt die Kirche, was die Gesellschaft an der Kirche durch das Wahrnehmen der Wirklichkeiten in den Marktforschungsrastern des Sinus-Instituts? Dass das Evangelium, dass der Glaube, dass Gott unzählige Facetten hat; dass Kirche den Markt nicht mehr über Meinungsmonopole beherrscht; dass sie unter Konkurrenzdruck geraten ist – unter den „Anbietern“ von Religion, unter den religionsfernen oder religionsneuen und gerade darin religionsnahen Anbietern von Wohlgefühl; dass sie in den Netzen des Kapitalismus unter Leistungsdruck geraten ist, ist hinlänglich in Religionssoziologie und Pastoraltheologie belegt.

Im Vorwort zu ihrer Publikation *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*¹⁰ analysieren die Hg. Caroline Wolanski und Matthias Sellmann 2013 als eine Erkenntnis der damals sechsjährigen Geschichte mit sozialen Milieus:

„Man erfuhr, dass es bestimmte Muster der Bewertung, der Verarbeitung und der Inszenierung kultureller Impulse gibt. [...] Ja man musste über die Heuristik verschiedener Kulturmuster erkennen, dass auch die Kirche mit einem bestimmten Stil und einer bestimmten Alltagsästhetik wahrgenommen wird [...], dass es Stilwelten gibt, von denen man als normaler Kirchlicher wenig weiß und in denen eine organisierte kirchliche Präsenz ganz unselbstverständlich ist.“ (7)

Die Hg. teilen ihrerseits die Rezeptoren der Sinus-Milieu-Studien in unterschiedliche Gruppen ein: Die Gruppe der Überforderten lässt sich „von der Frage stressen: ‚Wie können wir denn alle erreichen?‘“ (7), die hoffen, „man habe auch eine gemeinsame Sprache gelernt und könne sich in der Analyse gut bewegen. Was aber jetzt wie und von wem zu tun sei, das sei unklar und lähme den ‚Betrieb‘.“ (8) Die Nicht-Überforderten sehen in den Milieus dagegen die Chance, „aus der intuitiv bereits vorher stark gespürten Ahnung einer kulturellen Verengung herauszukommen“ (8). Weitere drei Jahre sind nach der Ankündigung im Vorwort, dass die „theologisch-substantielle Arbeit, die über bloße Rezeption hinausgeht, [...] sich erst in diesen Monaten“ formiert, ins Land gezogen. Könnte es sein, dass der Sinus-Kaiser kein theologisches Kleid anhat? An Stelle einer Antwort wird der Hybris gehuldigt:

„Und mindestens als Seh-Hilfe sind die ‚Sozialen Milieus‘ heute so eingeführt und bekannt, dass man sich fragt, wie man überhaupt ohne solche Instrumente professionell sozialräumliche Pastoral verantworten soll.“ (8)

Die Menschen in manchen Pfarreien scheinen die Nacktheit des Hype durchaus erkannt zu haben, wie die Hg. selbst formulieren:

„Entgegen einer eventuell manifesten Übersättigung auf der Gemeindeseite kann und will die Organisationsseite der Kirche nicht auf das für sie wertvolle Instrument der Milieuforschung verzichten.“ (10)

Es stellen sich die Fragen: Wer ist Kirche? Wer ihre Organisationsseite? Und warum will die Organisation nicht auf die Ordnung der Wirklichkeit durch Milieus verzichten? Kann es sein, dass die Wirkungslosigkeit Methode hat?

Kirche bleibt in der Publikation im Vergleich zu den scharf gezeichneten Milieus merkwürdig unscharf, im Letzten aber durchgehend ein

⁵ Zitat im Original: „The most basic value and moral thrust of this myth is set forth in the Great Commandment: ‚You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul and with all your mind [...] and [...] you shall love your neighbor as yourself.‘“

⁶ Keith Ward: *A Vision To Pursue. Beyond the Crisis in Christianity*, London 1991.

⁷ Zitat im Original: „In fact we live in an excitingly new time of opportunity to move beyond the exclusively scriptural faiths of the past towards a future Spirit-led global faith, wherein new science, morality and spirituality can sponsor a new vision of human wholeness and responsibility.“

⁸ Zitat im Original: „However, this is precisely the move that I have come to think is the most important revision that is called for in matters of religion. If we accept that nothing is certain or unrevisable, a form of faith [...] is opened up which can combine intellectual honesty, humility and commitment. [...] In other words, I believe that the New Testament thoroughly undermines any form of Christian fundamentalism, and compels one to accept the continual revisionism of a questioning faith.“

⁹ Wilhelm Gräb: *Sinn fürs Unendliche*. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002; DERS.: *Sinnfragen*. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.

¹⁰ *Milieusensible Pastoral*. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, hg. v. Matthias Sellmann / Caroline Wolanski. – Würzburg: Echter 2013. 271 S., kt € 19,80 ISBN: 978-3-429-03518-1.

unveränderlich gesetzter Gegenentwurf zur Welt. An diese Kirche ist die Frage zu richten, warum Sinus-Milieus hier so gut ankommen. Warum sieht sich die Organisationsseite als auf sie angewiesen? Welche Ziele verfolgt diese Kirche in der Beschäftigung mit den Milieus? Bisher erlebt sich diese Kirche offensichtlich im Blick auf die Milieus der Sinus-Studien. Erkennt sich gerade auch die „Organisationsseite“ der Kirche in ihrem Milieu, hört sie ihre Botschaft aus diesem Milieu heraus gesprochen, ist sie sich ihres Milieublicks bewusst? In den Publikationen von Matthias Sellmann, der bereits genannten wie aber auch *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*¹¹ bleibt Kirche die unbekannte, unbeteiligte Dritte, das Außen der Sinus-Welten:

„Die vielleicht entscheidende und wichtigste Erkenntnis der modernen Lebensweltforschung besteht in der Einsicht, dass Kirche nur ca. zwei bis drei von zehn Milieus erreicht. Unter ‚erreichen‘ versteht die entsprechende Sinus-Studie für die katholische Kirche aus dem Jahr 2005 nicht eine gelegentliche Berührung mit Glaube und Gemeinde, etwa aus Anlass der Teilnahme an einer Kasualie. ‚Erreichen‘ soll in diesem Zusammenhang einen prägenden Einfluss auf die Lebensgestaltung eines Menschen meinen.“ (29)

Solche Definitionen nehmen die Bedingungen postmoderner Moderne nicht ernst, sondern zeugen von eher vormodernen Sichtweisen, in denen lineare Prägungen überhaupt noch möglich schienen. Kirche stellt sich in den genannten Publikationen gemeindlich verfasst für Menschen im traditionsorientierten, konservativ-etablierten Milieu dar. Auch hier bleiben die Kriterien für die angeblich gelingende Glaubenskommunikation im Dunkeln. Entlarvend wie befremdend formuliert *Heinzpeter Hempelmann* daher in dem Sammelband *Milieusensible Pastoral*:

„Es geht darum, dass die Milieusensibilisierung das Zeug hat, dass Volkskirche das Volk neu entdeckt; dass missionarische Volkskirche dadurch endlich und wirklich wieder missionarisch wird.“ (34)

Generieren Sinus-Milieu-Studien tatsächlich theologische Inhalte, zumal neue? Sellmann kündigt in *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen* an, den Menschen der verschiedenen Milieus zuzuhören. Die Ausführungen zeigen sich jedoch eher als Zuordnung theologischer Positionen zu unterschiedlichen Milieus. Die Treue Gottes für „die Traditionellen“, die Versöhnung für „die Bürgerliche Mitte“ etc. Aus seiner Perspektive als Theologe erklärt Sellmann, wie Menschen in den Mustern der Milieus glauben, was sie von Gott halten, welchen Gott und welche Kirche sie brauchen. Wie kommt Matthias Sellmann eigentlich vom Sehen zum Hören? Mit wem tauscht er sich aus? Am Ende bleibt die Frage offen, ob sich die christliche Botschaft in soziale Milieus zerlegen lässt und warum das Sinn machen sollte.

Es ist ein ebenso eng kirchenbezogener Blick auf die Gegenwart, mit dem Martin Werlen in seinem Büchlein an die Öffentlichkeit tritt.¹² Angekündigt als ein Buch, das Staub aufwirbelt, entpuppt sich der Inhalt jedoch als recht unaufregende Sammlung von Allgemeinplätzen und guten Ratschlägen, wie z. B.:

„Die Kirche ist Leib Christi. Wir sind Tempel des Heiligen Geistes. Das vergessen wir oft, wie die Christinnen und Christen in Korinth. [...] Wenn ich äußerlich auch alles mitmache in der Kirche, aber nicht in einer lebendigen Beziehung mit Christus lebe, bin ich ein NoBody. Wenn wir schöne Gebäude bauen, sanieren und pflegen, aber nicht in einer lebendigen Beziehung mit Christus leben, sind wir ein NoBody. Aber: Wir sind zu mehr berufen, zu viel mehr.“ (97)

Bei Exerzitien führt der Vf. nach eigener Information eine Regel ein: „Wem es langweilig wird, kann den Antrag auf Abbruch stellen.“ (6) Diesem Antrag darf man getrost bereits zu Beginn der Ausführungen stattgeben.

Kulturtheologie statt Gemeindetheologie

An der Bruchlinie von Kirche und Welt wollen sich Michaela Christine Hastetter und Michael Hettich als Hg. mit der Festschrift für Hubert Windisch bewegen.¹³ Abgesehen davon, dass der Begriff der „Bruchlinie“ und seine Passung ungeklärt bleiben, begnügt sich die Mehrzahl der Vf./innen mit einem thematischen Verbleib auf der kirchlichen Seite der Bruchlinie bzw. einer Perspektive aus dieser Warte. Eine Aus-

nahme bildet der Beitrag von *Michael N. Ebertz*. Der Vf. umschreibt die Herausforderung der Kirche mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass „die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte“ steht,

„in der tiefgreifende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. [...] Nimmt man diese diagnostischen, ja geradezu prognostischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils von einer ‚tiefgreifenden und wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung‘ des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens ernst, dann wird man zugleich an die vor mehr als 50 Jahren (1957) gemachte Aussage Helmut Schelskys erinnert, man habe die Lage des Christentums in der modernen Gesellschaft fälschlicherweise mit der Formel zu begreifen versucht, ‚dass das Christentum sich heute einem neuen Heidentum in der modernen Welt [...] gegenüberübersehe; diese Parallele übersieht aber‘, wie Helmut Schelsky bemerkt, ‚dass heute mit dem Christentum keine neue Wahrheit in eine alte Welt kommt, sondern sich eine alte Wahrheit gegenüber einer neuen Welt behaupten muß.“ (100)

Als Option für einen Kirchenkurs schlägt Ebertz in der kirchlichen Steuerungskrise die des Aufbruchs und die Haltung des Lernens vor.

„Gemäß dieser Option ist die Kirche aufgeschlossen für Veränderungen ihrer Umwelt, erkennt unausweichliche Anpassungszwänge, weiß also, dass die Wahl, sich anzupassen oder nicht, nur in der Theorie besteht.“ (106)

Dass es auch Kritik an diesem Konzept gibt, macht Ebertz mit Rekurs auf Laeyendecker deutlich:

„Der niederländische Soziologe Leo Laeyendecker hat allerdings gerade der katholischen Kirche von heute eine ‚beschränkte Lernfähigkeit‘ bescheinigt; er führt diese Diagnose auf festgeschriebene Rollenstandardisierungen, auf eine selektive, nämlich konformistische Rekrutierung des Personals, auf seine verstärkte Disziplinierung, auf eine gesteigerte Zentralisierung kirchlicher Entscheidungsprozesse, auf eine Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen, auf eine fehlende Kultur der Kritik und auf einen organisationskulturell angelegten Mangel an Offenheit zur ‚Kombination [...] von festzuhaltendem und zu änderndem Wissen‘ zurück.“ (107)

Diese Lernfähigkeit wird allerdings schonungslos von den Wirklichkeiten einer radikal veränderten und sich ständig und unaufhaltsam weiter verändernden postmodernen Moderne von Theologie und Kirche eingefordert. Die Fähigkeit zum Wandel, nicht hierarchieverträglich und weichgespült, sondern zur Umwälzung ist dabei keine Option unter anderen, sondern Kern und Auftrag christlicher Theologie. Die Trennung von Innen und Außen wird an dieser Stelle obsolet. *Wilhelm Gräb* macht in seinem mit Birgit Weyel und Hans-Günter Heimbrock herausgegebenen Sammelband unumwunden klar, wo Entwicklungsgegenstand und Lernfeld der Theologie liegen:¹⁴

„Der Praktischen Theologie muss es, will sie sich zu einer empirisch-hermeneutischen Theorie der gelebten Religion ausbilden, darauf ankommen, [...] einen formal-funktionalen Begriff der Religion zu entwickeln, der die Religionshaltigkeit von Phänomenen, Praktiken und Diskursen in der Kultur der Gegenwart auch dann verständlich macht, wenn sie sich nicht im Modus einer bestimmten, biblisch-dogmatisch normativ gesetzten Auslegung der christlichen Glaubensgehalte, somit der ‚positiven Religion‘ des Christentums darstellen. [...] Sie macht die längst nicht mehr haltbare Unterscheidung einer Innen- von einer Außenperspektive auf die christliche Religion durchlässig.“ (147)

Daher fordert Gräb einen diskursoffenen, formal-funktionierenden Religionsbegriff:

„Nur mit einem diskursoffenen, formal-funktionalen Religionsbegriff bleibt die ebenso empirisch wie religionshermeneutisch verfahrenende Praktische Theologie wahrnehmungsoffen und deutungsstark, auch im Blick auf das Vorkommen religiöser Kommunikation jenseits der in Theologie und Kirche gepflegten Sprachspiele.“ (146)

„Religiös ist jedoch eine solche Praxis des Sich-Verhaltens zum Unverfügbaren zu nennen, bei der dieses in seiner Unbedingtheit Anerkennung findet. Zum religiösen Verhalten gehört insofern immer die Fähigkeit, das Bedingte vom Unbedingten zu unterscheiden. Im Lichte des formal-funktionalen Religionsbegriffs ist Religion dennoch kein Personenmerkmal, sondern ein kommunikativer Tatbestand. [...] Als im Unbedingtheithorizont sich bewegende Lebenssinndeutungspraxis findet religiöse Kommunikation überall dort statt, wo Menschen sich zu der Frage danach äußern, was ihrem Leben einen Sinn gibt. Religion ist die symbolische Kommunikation letztinstanzlicher Lebenssinndeutung.“ (148f)

Daraus ergibt sich als Aufgabe für die Praktische Theologie:

„Indem sie [Praktische Theologie; B.H.] mit ihren qualitativ-empirischen Untersuchungen die Menschen in ihrer Lebenswelt zu Wort kommen lässt, gibt sie vor allem aber Einblick in die religionsproduktiven Selbstdeutungen der Zeitgenossen.“ (152)

¹¹ Sellmann, Matthias: *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*. – Würzburg: Echter 2012. 266 S., brosch. € 16,80 ISBN: 978-3-429-03517-4.

¹² Werlen, Martin: *Heute im Blick. Provokationen für eine Kirche, die mit den Menschen geht*. – Freiburg: Herder 2015. 192 S., geb. € 14,99 ISBN: 978-3-451-33752-9.

¹³ An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute. Festschrift für Hubert Windisch, hg. v. Michaela Christine Hastetter / Michael Hettich. – Regensburg: Pustet 2014. 382 S., geb. € 44,00 ISBN: 978-3-7917-2577-2.

¹⁴ *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, hg. v. Birgit Weyel / Wilhelm Gräb / Hans-Günter Heimbrock. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 249 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. 39), kt € 38,00 ISBN: 978-3-374-03369-0.

Gräb arbeitet sich damit nicht an den unlösbaren Inkompatibilitäten von Kirchen und Theologien mit ihren herkömmlichen Religionsverständnissen ab, sondern stellt sich den Realitäten des unter Umständen paradoxen Neben- und Ineinanders postmodern-moderner Kontexte und fordert in dieser Situation Praktische Theologie als Kulturtheologie:

„Angesichts der offenen Grenzen der kirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft, der Individualisierung und Kulturalisierung der christlichen Religion und zuletzt des fluid gewordenen Religiösen kann die zur Kulturtheologie erweiterte Praktische Theologie die potenziell religionshaltigen Phänomene, Praktiken und Kommunikationen in Kultur und Gesellschaft nur im Modus ihrer empirisch gesättigten, religionshermeneutischen Erschließung erfassen und der auf die kirchliche Kommunikationspraxis zielenden Praxisreflexion zugänglich machen.“ (153)

Martin Büscher, Siegfried Kreuzer und Theodora Beer versuchen als Hg. von *Glaube und Politik. Evangelische Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens*¹⁵ diesen Ansatz in die Realitäten von Politik und Universität zu übersetzen. Besonders gelungen ist dabei die Kooperation zwischen Prof./inn/en verschiedener theologischer Disziplinen, wissenschaftlichen Mitarbeiter/innen und Studierenden auf Augenhöhe, die sich in Beiträgen aller an der zugrunde liegenden Studienwoche Beteiligten niederschlägt.

Angst vor der eigenen Courage dokumentiert hingegen Jan Löffeld mit den Schlussfolgerungen aus seiner mutig gestarteten Diss.¹⁶ Löffeld analysiert treffsicher die Situation von Kirche und Pastoraltheologie, die er beide fokussiert auf Gemeinde erkennt:

„Entweder jemand gehört sichtbar zur Gemeinde, entsprechend der einschlägigen, nicht selten ungeschriebenen Regeln, oder man gilt als der Gemeinde und damit auch – wie scheinbar unbewusst generalisiert – dem Volke Gottes gegenüber als fernstehend. Offenbar ist es vor allem diese Gleichsetzung von messbarer Gemeindeintegration mit einer gleichzeitig gegebenen wirklichen oder eigentlichen Zugehörigkeit zum Volk Gottes, welche die Fernstehenden- bzw. Kasualpastoral zu Grauzonen werden lässt, für die kein rechtes pastorales Handwerkszeug zur Verfügung scheint. Hilflosigkeit, Resignation oder einfach das enttäuschte Gefühl, lediglich um einer rituellen Dienstleistung willen kontaktiert zu werden, sind nur äußere Symptome einer solchen Leerstelle bei nicht wenigen Seelsorgekräften oder KatechetInnen. Hinzukommt, dass diese pastoralen Aufgabengebiete, auf denen es zu tatsächlichen, aber zumeist punktuellen Begegnungen mit der Mehrheit des Volkes Gottes kommt, einen merklichen Teil des generellen pastoralen Arbeits- und Zeitaufwands ausmachen. Zugleich wird faktisch der Hauptteil des kontinuierlich stattfindenden kirchlich-gemeindlichen Lebens unter hohem Zeit-, Personal- und Finanzaufwand meist unhinterfragt mit einer deutlichen Minderheit der Getauften gestaltet und ausschließlich für diese organisiert.“ (2)

Dabei kommt es zu einem Gemeindebild, welches der Kulturlogik der Getauften häufig nicht entspricht:

„Die derzeit allenthalben praktizierten Umstrukturierungen der Gemeindepastoral orientieren sich nach Auffassungen des Verfassers häufig an einem Gemeindebild, das – wie unten nachgewiesen – dem Großteil der Getauften und ihrer Kulturlogik völlig fremd, sodann auf anderer Strukturebene mit neuem Leben erfüllt werden soll. [...] Verstärkt findet sich dies durch den Befund, dass seitens der pastoraltheologischen Reflexionen nie befriedigend geklärt werden konnte, wer eigentlich praktisch die Gemeinde bildet: Kirchgänger, die ehrenamtlich Engagierten, die stillen Beter, weithin unbekannte SinnsucherInnen, die assoziierten Institutionen oder doch alle katholischen Getauften (und nicht aus der Kirche Ausgetretenen) eines Territoriums?“ (3)

Löffeld sieht seine Studie als einen „Beitrag zur Erkundung einer lebensweltrelevanten bzw. kulturell kompatiblen Pastoral auf der Grundlage der ekklesiologischen Klärungen des II. Vatikanischen Konzils“ (4). Sein Hinweis, Pastoral im Außen der Gemeinde zu denken, ist in höchstem Maße weiterführend und profiliert die Disziplin der Praktischen Theologie.

Bei aller Ausführlichkeit seiner Arbeit geht Löffeld über einige wichtige Spannungsfelder allerdings zu schnell hinweg. Es fällt auf, dass Löffeld als Priester die Berufung der Laien thematisiert, nicht aber die Berufung von Klerikern und diese Berufungen schon gar nicht miteinander in Beziehung setzt bzw. ihr Spannungsverhältnis problematisiert. Die Schlussfolgerung, was lebensweltrelevante bzw. kulturell kompatible Pastoral ist und dass sie das ist, wird quasi im Zirkelschluss getroffen. Die Kompetenz, dies zu beurteilen, liegt – nimmt

man Lebenswelt und Kultur ernst – gerade nicht in der Theologie, sondern mindestens im Gespräch zwischen den Akteuren und damit den Expert/inn/en der verschiedenen Felder, wenn nicht gar allein bei diesen und ihrem Urteil, das man sich als Theologe und Theologin sagen lassen muss.

Statt konsequent aus seiner Analyse verschiedener Studien, des Begriffs der „Postmoderne“ und des Zweiten Vatikanischen Konzils in Richtung der von Gräb angedachten Kulturtheologie zu gehen, empfiehlt Löffeld der Pastoraltheologie zwar, „sich aus ihrer faktischen Gleichsetzung mit der Gemeindeftheologie zu lösen“, jedoch bleibt seine Empfehlung letztlich in der engen Sicht der Institution Katholische Kirche gefangen und lässt sich nicht auf die Offenheiten postmoderner Moderne ein.

„Für postmoderne Verhältnisse, d.h. angesichts radikal plural werdender pastoraler Kontexte, wäre die wissenschaftliche Disziplin der Pastoraltheologie angemessener und pointierter als Evangelisierungswissenschaft fortzuschreiben.“ (326)

Dabei hätte der Begriff der „Evangelisierung“, wie ihn Elmar Klinger ausführt und wie er auch von Löffeld zitiert, aber leider nicht konsequent ausbuchstabiert wird, tatsächlich das Potential zu einem aktualisierten Verständnis von Pastoraltheologie:

„Der Glaube des Konzils ist die Lehre von der Existenz des Menschen in Christus. Die Praxis dieses Glaubens ist die Annahme und Weitergabe dieser Lehre; denn sie ist ein Inbegriff dessen, was man selber vertritt, ein Entwurf der eigenen Existenz. [...] Das Konzil nennt die Verkündigung des Glaubens in dieser Form Evangelisation.“ (203)

Hier geht es um ein gleichberechtigtes Wechselspiel von Glaube und Existenz des Menschen, von theologischer Lehre und säkularer Welt, die miteinander kommunizieren und sich jeweils gegenseitig verändern.

Selbstversuch: Krisenbewältigung im Zirkelschluss

Auch Michael Micic plädiert in seiner Masterarbeit für eine Praktische Theologie als „Wissenschaft von der Kommunikation des Evangeliums“ (156).¹⁷ Dieses Plädoyer gründet in der Feststellung, die Micic bereits zu Beginn seiner Arbeit trifft und an deren Schluss bestätigt sieht, dass

„sich die Praktische Theologie im interdisziplinären Dialog nur dann dauerhaft [wird] behaupten können, wenn es ihr gelingt, sowohl die Wahrnehmung von Wirklichkeit zu berücksichtigen als auch eine Konzeption von Handeln zu entwickeln, die auf ‚ein gleichermaßen botschaftsgemäßes wie situationsgerechtes christliches Handeln der Kirche in der Gesellschaft heute‘ [...] zielt und damit gleichsam das theologische Profil der Praktischen Theologie zu stärken vermag. Im Zuge der anthropologischen Wende ist dieses theologische Profil jedoch zunehmend verloren gegangen.“ (155)

Die damit aufgeworfenen Fragen nach dem, was botschaftsgemäß, was christlich ist, werden in der Abhandlung nicht thematisiert.

Micic geht von Vorannahmen aus, die er nicht weiter hinterfragt, nutzt den Begriff der „Postmoderne“ für die Beschreibung der gesellschaftlichen Situation, spricht aber modern bis vormodern, wenn er nach einer Konzeption von Handeln sucht und in diesem Handeln Kirche und Gesellschaft voneinander abgrenzt. Seine begrifflichen Klärungen in Abgrenzung von Religion, Religiosität, Spiritualität und Respiritualisierung sind dagegen sehr hilfreich. In seiner Arbeit folgt er hinsichtlich des Religionsbegriffs der Verbindung von funktionaler und substanzieller Religion bei Pollack:

„D.h. es wird der Auffassung Pollacks zugestimmt, dass sich die Lösungsformen der Religionen von anderen Antworten auf Sinn-, Kontingenz- und andere menschlichen Probleme und Fragestellungen dadurch unterscheiden, dass sie ‚mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz arbeiten‘.“ (34)

„Spiritualität“ und „Religiosität“ sind zu unterscheiden:

„Der Spiritualitätsbegriff drückt im Gegensatz zum geschlossenen Terminus ‚Religiosität‘ eine gewisse Offenheit aus [...] – eine Offenheit und Durchlässigkeit für das Kommende, das Unbekannte [...]. ‚Spiritualität‘ betont stärker die individuell angeeignete, experimentelle Erfahrungsdimension der Religion, während der Terminus ‚Religiosität‘ zwar auch die subjektive Seite meint, diese aber nur als unreflektierte repetitive Anwendung von vorgegebenen Ritualen einer bestimmten institutionalisierten Religion dazustellen vermag.“ (41)

Von Respiritualisierung spricht Micic im Sinne einer „Revitalisierung des Geistlichen“ (44) der Kirchen:

¹⁵ *Glaube und Politik. Evangelische Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens*, hg. v. Martin BÜSCHER / Siegfried KREUZER / Theodora BEER. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 207 S. (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Neue Folge, 16), kt € 34,00 ISBN: 978-3-7887-2944-8.

¹⁶ Löffeld, Jan: *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral*. – Würzburg: Echter 2015. (XXVIII) 327 S. (Erfurter Theologische Studien, 99), brosch. € 24,00 ISBN: 978-3-429-03367-5.

¹⁷ Micic, Michael: *Respiritualisierung als Chance und Herausforderung für die Kirchen in Deutschland heute*. – München: Akademische Verlagsgemeinschaft 2015. 180 S. (Schriftenreihe Theologisches Seminar Adelshofen, 9), kt € 26,90 ISBN: 978-3-95477-048-9.

„D.h. ‚Respiritualisierung‘ wird in Anlehnung an Giordan [...] definiert als Selbstreinigungsprozess der Kirchen. Dabei geht es darum, die Frage zu klären, in welcher Form eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition und die geistliche Kernaufgabe heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Deutschland erfolgen soll, damit eine Revitalisierung der Kirchen durch den Geist Gottes (spiritus sanctus) geschehen kann.“ (45)

Dass die Hybris, eine Starttrampe für den Heiligen Geist schaffen zu wollen, dem biblischen Turmbau von Babel gleicht, wird vom Vf. nicht reflektiert. „Dass die Kirchen in Deutschland einer Erneuerung bedürfen“ (53), sieht Micic hinreichend in den Besucherzahlen der Sonntagsgottesdienste beider Kirchen begründet.

Nach einer Dokumentation zahlreicher Modelle und Studien zur Situation der Gegenwart anhand bekannter Parameter wie Individualisierung, Erlebnisorientierung, Vereinsamung und Enttraditionalisierung stellt Micic zusammenfassend fest,

„dass die gestiegenen Lebensanforderungen eine Vielzahl an Effekten auf Religion haben. So wurde ersichtlich, dass der Bedeutungsverlust säkularer Sinn- und Erlösungsversprechen dazu geführt hat, dass die heutigen Zeitgenossen in Deutschland laut den empirischen Untersuchungen von Ariane Martin und der Identity Foundation nun zunehmend versuchen, mit Hilfe der Spiritualität wieder in die Balance zu geraten – zurück zum eigenen Ich, zur eigenen Mitte [...]. Ferner zeigte sich, dass eindimensionale Menschenbilder, wie sie in Wissenschaft und Ökonomie zu beobachten sind, das Verlangen ‚nach einer neuen Ethik [wecken], einer Ethik umfassender Liebe, die aufrichtet und nicht hinrichtet‘ [...], die achtet und nicht verachtet.“ (98)

„Die in der Gesellschaft geäußerten Kritiken über ‚geistlose‘ und ‚unpersönliche‘ Kirchen [...] zeigen, dass heutige Zeitgenossen dem Themengebiet ‚Kirche und Religion‘ gegenüber nicht grundsätzlich desinteressiert sind, sondern vielmehr enttäuscht, dass die Kirchen zu wenig (passende) Angebote für ihre Nachfrage nach persönlich erfahrbare Religion haben.“ (101)

Abschließend kommt Micic zu dem erwartbaren Schluss, dass „die Respiritualisierung große Chancen für die Überwindung der Kirchenkrise in Deutschland birgt“.

Andreas Geßmann bewegt sich mit seiner Diss.¹⁸ auf einem ähnlichen Feld.

„Der gesellschaftliche Transformationsprozess und die Tradierungskrise des Glaubens, der zahlenmäßige Rückgang der Gemeindemitglieder sowie der aktiven Gläubigen, der Priestermangel und die geringer gewordenen Finanzkraft der Ortskirchen haben in Deutschland einen kirchlichen Strukturwandel hervorgerufen, der die Pfarreien vor enorme Herausforderungen und Probleme stellt. Gerade bei den neuen großräumigen Territorialstrukturen besteht die Gefahr der Anonymisierung und des Verlusts der Nähe zu den Menschen. Spezielle Formen gemeinschaftlichen Glaubens, wie ‚kommunikative Glaubensmilieus‘ in Substrukturen der Pfarrei oder in alternativen Strukturen, stellen eine mögliche antizyklische Antwort auf derartige ‚Prozesse der Delokalisierung‘ dar, auch im Hinblick auf den Umstand, dass es den Pfarreien bislang nur bedingt gelingt, den Menschen bei ihrer religiösen Suche und Sinndeutung Raum und Heimat zu bieten.“ (25)

Geßmann führt mit diesen Worten in seine umfangreiche empirische Studie zu „neuen geistlichen Bewegungen“ ein, die er den 1995 von Medard Kehl eingeführten „kommunikativen Glaubensmilieus“ zuordnet.

„Bei der spürbaren Veränderung der Sozialgestalt von Kirche sieht Kehl in den kommunikativen Glaubensmilieus zukunftssträchtige Entwicklungen, die es auch in den Pfarrgemeinden zu ihrer spirituellen und kommunikativen Bereicherung zu fördern, zu begleiten und zu integrieren gilt. Die kommunikativen Glaubensmilieus sind bei Kehl Elemente einer Art von Glaubensleben und Glaubensverkündigung, die er in Anlehnung an ein Schreiben der französischen Bischöfe als ‚Pastoral der Dichte bzw. der Intensität‘ bezeichnet, die wiederum mit einer ‚Pastoral der Breitenwirkung‘ korrespondiert.“ (29)

Diese Interaktion zwischen Pfarreien und neuen geistlichen Bewegungen zu untersuchen, bildet den Kern von Geßmanns Anliegen:

„In dem empirischen Teil der Arbeit wird der Ist-Stand der Interaktionen zwischen verschiedenen kommunikativen Glaubensmilieus und unterschiedlichen Pfarreien analysiert. Inhaltlich gewährt die Untersuchung Einblick in die Detailprobleme der Beziehungen sowie in deren Verläufe mit den dafür zu bestimmenden Faktoren. Die 10 Fallstudien dienen der Exploration, Materialsammlung und Erkenntnisgewinnung. Die dabei angewandte und von Denzin konzipierte methodologische Triangulation von quantitativen und qualitativen Elementen soll zu einer breiteren und tieferen Erfassung des Untersuchungsgegenstandes führen.“ (35f)

Geßmann löst in jeder Hinsicht ein, was er ankündigt. Das Ergebnis ist eine äußerst informative Untersuchung neuer geistlicher Bewegungen in ihrem Verhältnis zur jeweiligen Pfarrei am Ort. Die Fallstudien

erstrecken sich von Gemeinschaften des neokatechumenalen Weges über das Pastoralkonzept „Wege erwachsenen Glaubens“ (WeG), die „Cursillo-Bewegung“, die aus „Exerzitien im Alltag“ entstandene Gruppe „Auszeit“ in der Pfarrei St. Marien in Eschweiler-Röthgen, den „Charismatischen Gebetskreis“ in verschiedenen Gemeinden der Diözese Essen, die „Gemeinschaft Sant' Egidio“ in der Pfarrei Guter Hirt in Lilienthal bis hin zu den „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in der Pfarrei St. Martin in Hannover-Ost.

In den Handlungsempfehlungen für in der Pastoral Verantwortliche und pastoralpraktischen Handlungsempfehlungen für die Verantwortlichen der kommunikativen Glaubensmilieus appelliert Geßmann eher allgemein gehalten an Verantwortungsgefühl und Sensibilität im Umgang miteinander:

„Die in der Pastoral verantwortlichen Personen sollten sich dafür einsetzen, dass Pfarreien sich nicht zu uniformierten Monokulturen entwickeln, bei denen ein kommunikatives Glaubensmilieu die Spiritualität der gesamten Gemeinde ausschließlich prägt.“ (389)

Und weiter:

„Die kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften sollten in den Pfarreien auch zu Konzessionen und Kompromissen bereit sein, ohne allerdings dabei im Sinne einer Assimilation das Ursprungs- bzw. Gründungsscharisma aus den Blick zu verlieren und die eigene Identität aufzugeben.“ (392)

In seiner Schlussfolgerung hält sich der Vf. mit Blick auf die Heterogenität der geistlichen Bewegungen wie der Pfarreien mit einer eindeutigen Antwort auf seine Frage „Chance oder Störfaktor“ zurück: „Viele Indizien sprechen dafür, dass die Frage der Vereinbarkeit in hohem Maß von den Verantwortlichen vor Ort und deren Integrationsfähigkeit abhängig ist.“ (393) Obgleich Geßmann die kommunikativen Glaubensmilieus und wohl auch die geistlichen Gemeinschaften selbst als Chance für die der Pfarrei Fernstehende begreift, bleibt die Arbeit auf einen kirchlichen Binnenraum fokussiert.

Gesellschaftliche Transformationsprozesse im Wechselspiel mit Kirche und Theologie

Wilhelm Damberg und Traugott Jähnichen stoßen hingegen mit ihrem Sammelband *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*¹⁹ in sehr viel größere Dimensionen vor:

„[Der] Band dokumentiert eine Tagung, mit der das von den beiden theologischen Fachvertretern geleitete Teilprojekt ‚Transformationen der Sozialformen religiösen Handelns‘ im Rahmen der DFG-Forschergemeinschaft ‚Transformation der Religion nach 1945‘ seine Arbeit abgeschlossen hat. [...] In diesem Sinn werden einzelne Forschungsergebnisse zum traditionellen sozialcaritativen bzw. -diakonischen Handeln sowie hinsichtlich neuer konfessioneller Handlungsmuster in den Bereichen ‚Gender‘ und ‚weltweite Ökumene‘ durch Kontrastierungen und Vergleiche mit den sogenannten ‚Neuen Sozialen Bewegungen‘ in einen neuen Kontext gestellt. Insgesamt veränderte und pluralisierte sich durch diese wechselseitige Beeinflussung von konfessionellen Gruppen und Organisationen sowie den Neuen Sozialen Bewegungen die bundesdeutsche Zivilgesellschaft seit dem Ende der 1960er Jahre grundlegend, wie die exemplarisch geschilderten Fallbeispiele zeigen.“ (9)

Bereits die Einführung zeugt mit dieser Wortwahl von hoher Wachsamkeit und Konsequenz, die gesellschaftlichen Transformationen tatsächlich in eine durchlässige Wechselbeziehung mit Kirche und Theologie zu bringen. Die verschiedenen Beiträge realisieren Praktische Theologie in den Pluralitäten postmoderner Moderne. Die Hg. ordnen ihre Arbeit selbst sehr realistisch ein:

„Die Tagung [...] hat eine zentrale Schnittstelle zwischen der Sozial- und der Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland in den Blick genommen. Ohne Zweifel stellen die hier versammelten Beiträge lediglich erste Suchbohrungen dar, die die betreffenden tektonischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte an exemplarischen Beispielen zu erfassen und zu bewerten suchen.“ (28)

Erfrischend unumwunden und konkret fällt bereits die geschichtliche Analyse der gesellschaftlichen Situation und der Neuen Sozialen Bewegungen aus, wie folgende Passage zur unterschiedlichen Prägung der beiden Konfessionen durch die Neuen Sozialen Bewegungen und ihres Ausbremsens in der Katholischen Kirche beweist. Den Hg. n folgend sind vier Hemmfaktoren für den katholischen Bereich charakteristisch:

„Erstens das stärkere Gewicht der Hierarchie sowohl in der theologischen Definitionsmacht als auch administrativ-ökonomisch in dem damals expandierenden Bereich diözesaner sozialer Dienstleistungssysteme. Zweitens der

¹⁸ Geßmann, Andreas: *Chance oder Störfaktor? Die Beziehungen zwischen neuen geistlichen Bewegungen und Pfarrei*. – Regensburg: Pustet 2015. 437 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 5), kt € 44,00 ISBN: 978-3-7917-2674-8.

¹⁹ *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*, hg. v. Wilhelm DAMBERG / Traugott JÄHNICHEN. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 299 S. (Konfession und Gesellschaft, 51), kt € 49,99 ISBN: 978-3-17-029236-9.

Umstand, dass sich ein größerer Teil der ‚68er‘-Generation vermutlich im Kontext der Krise des Priesteramtes von Leitungspositionen ausschloss (Aufgabe des Priesterberufs). Drittens die Konkurrenz, die die Neuen Sozialen Bewegungen erfuhren, erstens durch den damals immer noch sehr starken Vereins- und Verbandskomplex mit mannigfachen Verflechtungen in den öffentlichen und politischen CDU-Bereich hinein und zweitens durch die ‚neuen geistlichen Bewegungen‘, die teils apolitisch, teils auch mit versteckter konservativer Agenda agierten und sich oft der Unterstützung der Hierarchie erfreuen konnten. Viertens gilt gleichwohl insgesamt der insofern ambivalente Befund, dass die Agenden der Neuen Sozialen Bewegungen auch ohne den ‚Durchmarsch‘ der ‚68er‘-Generation weithin adaptiert wurden – sei es auf lokaler Ebene in den Pfarrgemeinden, sei es durch eigene Gruppierungen, die sich im IKV [Initiative Kirche von unten; B.H.] zusammenschlossen, sei es durch Diffusion mit älteren katholischen Vereinigungen und Bewegungen, sei es durch die katholische Hierarchie selbst, wenn sie sich an die Spitze der Agenda setzte, solange nicht die hierarchische Struktur der Kirchenleitung selbst oder Geschlechterverhältnisse und Sexualität berührt wurden.“ (27f)

Über diese konfessionellen Unterschiede hinaus wurden die neue Frauenbewegung der 1970er- und 1980er-Jahre zur Herausforderung des Frauenbildes sozialkirchlicher Dienste, veränderte sich die (kirchliche) Behindertenpolitik eklatant, mussten konfessionelle Wohlfahrtsverbände und Heimerziehung neu konzipiert werden.

„Die Gründung des Steering Committee [im Jahr 1972; B.H.] markierte einen neuen Abschnitt in der traditionellen internationalen kirchlichen humanitären Hilfe. Erstmals in der Geschichte der humanitären Hilfe schlossen sich religiöse und unterschiedlich konfessionell orientierte Organisationen mit säkularen Organisationen zusammen und einigten sich auf ein gemeinsames Vorgehen in Katastrophenfällen. Die multilaterale Kooperation unterschiedlich geprägter Akteure, die flexible, schnelle Informationspolitik und die Erstellung eines globalen Moral-kodexes der humanitären Hilfe formten eine gemeinsame inhaltliche und praktisch orientierte Basis, von der aus konkrete Problemlösungen möglich waren. Diese Koordinierungsbemühungen des Steering Committees lassen sich als eine die globale Katastrophenhilfe betreffende Global Governance betrachten.“ (260)

Im Bereich der Hilfsorganisationen wird damit umgesetzt, was im gesellschaftlichen Alltag gerade sehr aktuell unüberwindliche Schwierigkeiten aufzuwerfen scheint. Die von Wolfram Weiße und Katjun Amirpur herausgegebene Publikation *Religionen – Dialog – Gesellschaft*²⁰

„nimmt ein Thema auf, das gesellschaftlich und wissenschaftlich hohe Relevanz besitzt: die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur in unserer Gesellschaft. Die großen wissenschaftlichen Koordinaten für die Klärung des Stellenwertes von Religion in modernen Gesellschaften haben sich in den letzten Jahrzehnten verändert: Ging man bis vor 15 Jahren davon aus, dass die Säkularisierung einen fortschreitenden Prozess der Marginalisierung von Religion mit sich bringen würde, wurde danach unterstrichen, dass nicht die Säkularisierung, sondern die Pluralisierung von Religion [...] das Kennzeichen von gegenwärtiger Religion sei. Und seit wenigen Jahren wird eine neue Bestimmung der religiösen Lage vorzunehmen versucht, die sowohl die Pluralisierung im Ensemble von Religionen als auch das Verhältnis von Religion und Säkularität aufnimmt [...]“ (7)

In diesem Sammelband analysieren u. a. Gert Pickel, Alexander Kenneth Nagel, Nikola Tietze und Michael Kiefer die gegenwärtige Situation u. a. mit einem Beitrag zu „Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion“ (Pickel) oder „Dialog als Methode der Radikalisierungsprävention – Das Modellprojekt ‚Ibrahim trifft Abraham‘“ (Kiefer).

Im zweiten Teil des Bandes wird in verschiedenen Beiträgen der interreligiöse Dialog in der Theologie zum Thema gemacht. Die absolut lesenswerten und erhellenden Beiträge weiten den Horizont der Leser/innen und insgesamt der Praktischen Theologie im Verhältnis der Religionen wie von Religion und Säkularität ganz im Sinne des eingangs eingeführten Schütze oder auch in konstruktiver Spannung zu Gräbs Kulturtheologie. Der gesellschaftliche Kontext für Praktische Theologie, für das Evangelium wie für den Glauben der Einzelnen wird in den Beiträgen der Publikation als selbstverständlich interreligiöser identifiziert:

„Empirisch lässt sich ein beträchtliches Ausmaß negativer Einstellungen gegenüber Mitgliedern von Religionen feststellen, die von der einheimischen Gesellschaft als fremd empfunden werden. Diese negativen Einstellungen sind aber nicht gleich verteilt, was ihre Adressaten angeht. So bestehen in Deutschland – wie auch in den meisten anderen europäischen Ländern – besonders starke Abwehrhaltungen und Vorurteile gegenüber Muslimen. Die in Deutschland als Integrationsdebatte bezeichnete öffentliche Auseinandersetzung kann entspre-

chend nur als ‚Islamdebatte‘ verstanden werden. Anders als vielleicht noch vor Jahren beziehen sich die Abwehrhaltungen eben nicht mehr auf Migranten und Zuwanderer im Allgemeinen, sondern auf eine klar über die religiöse Zugehörigkeit identifizierte Gruppe.“ (48)

Dass der Glaube an einen Gott kontextgebunden entwickelt und gelebt wird und dabei idealerweise positive Konsequenzen für die einzelnen Glaubenden wie für die gesamte Gesellschaft hat, zeigt der Sammelband *Der Glaube an Gott und seine sozialen und gesellschaftspolitischen Folgen*.²¹ Neben einer Grundlegung in wissenschaftstheoretischer und philosophisch-theologischer wie biblischer Hinsicht werden die Folgen im Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaften, im Bereich der Medizin, der Politik, der Ökonomie, der Mitwelt, der Pädagogik und der Ethik expliziert. Friedhelm Hengsbach nimmt für seine „Religiöse Inspiration wirtschaftsethischer Reflexionen“ das Attentat vom 8. Januar 2015 auf die Redaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo zum Ausgangspunkt:

„Die ersten Versuche, die Hintergründe dieses Anschlags zu deuten, widmeten sich nicht wirtschaftlichen, sozialen und biographischen Ursachen. Die Debatte war geprägt vom Angriff auf die Meinungs- und Pressefreiheit, von den religiösen Motiven der vom Islam beeinflussten Attentäter sowie vom Zusammenprall zweier unvereinbarer Kulturen, nämlich des christlichen Abendlandes und des Islam, dem ‚blutige Grenzen‘ bescheinigt wurden. [...] Die Entdeckung religiösen Bewusstseins in der Ökonomie und dessen Inspiration wirtschaftsethischer Reflexionen haben sich dem gesellschaftlichen Epochenwechsel angeschlossen. Ich will davon drei Spielarten skizzieren und ermitteln, wie eine religiöse Inspiration solche Reflexionen inspiriert – die Deutung des Kapitalismus als Religion, die Verteidigung des Privateigentums in der traditionellen katholischen Soziallehre und die Kritik sozialer Ungleichheit in einer christlichen Wirtschaftsethik.“ (95)

Anschließend rekurriert Hengsbach auf das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*, in dem Papst Franziskus aus dem Evangelium heraus ein radikales „Nein“ gegen die anonymen Mechanismen des Marktes und harte Kriterien für praktisch theologisches, kirchliches Handeln setzt:

„Ganze Gruppen der Bevölkerung sind aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen, wie Müll und Abfall behandelt. Er [Papst Franziskus; B.H.] wehrt sich dagegen, dem Fetischismus des Geldes und der Logik des Marktes eine religiöse Weihe zu verleihen und sie anzuhimmeln. Er verurteilt die Vorherrschaft des Geldes und der Finanzmärkte, die der Realwirtschaft nicht dienen. Und er warnt vor der wachsenden sozialen Ungleichheit, aus der Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und Kriege hervorgehen.“ (108)

Ob diese Aspekte von den Befürwortern einer Praktischen Theologie als Evangelisierungswissenschaft mitgedacht werden?

Was kann man heute noch glauben?

Die oben genannten Aspekte werden wohl auch nicht von Bernhard Lang und Anton Gräbner-Haider in ihren Antworten auf die Frage *Was bleibt vom christlichen Glauben?* berücksichtigt.²² Die beiden Vf. greifen in ihrem durchaus ungewöhnlichen Projekt den Begriff des „Kulturchristentums“ von Wilhelm Gössmann auf und versuchen eine Schärfung und Abgrenzung. Mit Anton Gräbner-Haider thematisiert ein Philosoph „Glaubensformen in modernen Gesellschaften“, mit Bernhard Lang ein Prof. des AT und Religionswissenschaftler „Christliche Kultur im Buch – Die Bibel und 30 Werke der Weltliteratur“.

„Nach der Überzeugung beider Autoren geht dem Christentum durch die neue kulturchristliche Betrachtungsweise und Lebenshaltung manches verloren, weil es unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts dem kritischen Bewusstsein nicht standhält.“ (10)

Kritischem Bewusstsein halten allerdings v. a. die Ausführungen der beiden Vf. nicht stand, wie z. B. die Definition von „lernbereitem Kirchenchristentum“ zeigt:

„Zu den Kirchenchristen im engeren Sinn gehören alle, die ein Naheverhältnis zu einer Kirche oder Freikirche haben, die aktiv in den Kirchengemeinden oder in kirchlichen Organisationen mitarbeiten, die ihr Leben zumindest teilweise nach den Lehren der Theologen und Kleriker ausrichten, die regelmäßig Gottesdienste besuchen und die sich für bestimmte Reformen in ihren Kirchen engagieren. [...] Für die Kirchenchristen haben die meisten Lehren und Moralvorgaben der Kleriker, der Bischöfe und der Theologen noch eine hohe Autorität, während dies für die Kulturchristen nicht mehr der Fall ist.“ (71)

²¹ *Der Glaube an Gott und seine sozialen und gesellschaftspolitischen Folgen*, hg. v. Siegfried Scharer / Peter Hirschberg. – Berlin: Lit 2015. 200 S. (Soziale Arbeit – Ethik – Religion, 1), kt € 19,90 ISBN: 978-3-643-12577-4.

²² Lang, Bernhard / Gräbner-Haider, Anton: *Was bleibt vom christlichen Glauben?* Glaubenskulturen im 21. Jahrhundert. – Paderborn: Schöningh 2015. 254 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-78218-2.

²⁰ *Religionen – Dialog – Gesellschaft*. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie, hg. v. Katjun Amirpur / Wolfram Weiße. – Münster/New York: Waxmann 2015. 234 S. (Religionen im Dialog, 8), brosch. € 29,90 ISBN: 978-3-8309-3248-2.

Während eine Auseinandersetzung mit dem Chemiker Uwe Hillebrand und seiner naiv-unwissenschaftlichen Abrechnung *Warum glaubst Du noch?*²³ nicht lohnt, setzt der Disput zwischen Nikolaus Schneider, dem Theologen und ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, und dem Physiker und Wissenschaftspublizisten Martin Urban hinsichtlich Format wie Inhalt sehr interessante und konstruktive Akzente zu Bedeutung und Rolle von Kirche und Theologie in den pluralen und sich ständig weiter pluralisierenden Kontexten der Gegenwart.²⁴ Theologie wird in diesem Gespräch praktisch, weil sie auf Augenhöhe aus unterschiedlichen Expertenpositionen heraus angefragt und formuliert wird.

Die Auseinandersetzung der beiden Vf. in Form eines Briefwechsels zieht die Leser/innen hinein in das Ringen um das Verhältnis von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und dem Glauben an einen Gott, wobei die Positionen der Disputierenden dabei nicht einfach und eindeutig einem Bereich zuzuordnen sind. Das Streitgespräch hat Gott angesichts einer von Naturwissenschaften erklärten Welt zum Thema. Wie lässt sich ein Gott denken, wie lässt sich an einen Gott glauben? Urban formuliert deutlich seine Abneigung gegen „frommes Geschwätz“ und fragt beharrlich nach:

„Sie sagen: ‚Gott und Gottes Wirken sind ganz grundsätzlich nicht an die Naturgesetze zu binden.‘ Der Mensch aber, wie das Ganze Universum, ist an die Naturgesetze gebunden. Das heißt: In der Welt gelten die Naturgesetze. Ist also das Christentum zur esoterischen Lehre geworden? [...] Sie sagen dann weiter: ‚Gott suchte und sucht immer neue Wege, um mit seinen Menschengeschöpfen zu kommunizieren.‘ Woher wissen Sie, dass Gott die Kommunikation ‚sucht‘?“ (100)

Schneider setzt dem sein Verständnis von Theologie und den Grund seines Glaubens entgegen:

„In der Welt gelten die Naturgesetze – dieser Feststellung von Ihnen stimme ich – natürlich! – zu. Für mich allerdings ist Gott als Schöpfer und Herr der Welt Schöpfer auch dieser Gesetze und ihnen nicht unterworfen. Er (dieses Pronomen ist im Grunde schon falsch) ist ein ganz Anderer, eben Gott und nicht Mensch. [...] Für mich gehört zum menschlichen Maß des Erkennens die Gewissheit, dass unsere Welt begrenzt ist und dass es jenseits der Grenzen anderes und mehr gibt, als wir mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennen können. Und dass Gott immer mehr und anders ist als unsere ‚Menschenbilder‘ von ihm. [...] Meine Antworten gründen sich zum einen in dem Vertrauen, dass uns in der Bibel Gottes Kommunikationswege zu Menschen begegnen, vor allem in den biblischen Texten, die von Jesus Christus erzählen. Zum anderen gründen sie in dem, was ich als Wirken des ‚Heiligen Geistes‘ erfahre und verstehe: Ich weiß mich in meinem Leben begleitet und getragen von meiner Kommunikation mit Gottes Wort.“ (104f)

Und Schneider fährt weiter fort:

„Lieber Herr Urban, Sie haben meine volle Unterstützung, wenn Sie gegen eine ‚Gefangenschaft des Denkens‘ aufbegehren, vor allem, wenn diese mit dem ‚Gehorsam gegen Christus‘ begründet wird. Auch ich glaube, dass Jesus uns Menschen nicht zu einem blinden Gehorsam und zu einem kritiklosen Buchstabenglauben überzeugen wollte. [...] Ein solches Gottvertrauen vermag Menschen bis heute aus vielerlei ‚Gefangenschaften des Denkens‘ zu befreien: aus der Gefangenschaft in Vorurteilen, Selbstzweifeln und Denkfaulheit ebenso wie aus der Gefangenschaft in Überheblichkeit, Fundamentalismus, Skeptizismus und Wissenschaftsgläubigkeit.“ (113)

Urban hingegen schreibt Kirche und Theologie den Anspruch Immanuel Kants ins Stammbuch, dem Menschen zu einem „Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu verhelfen:

„Der Mensch wäre lebensunfähig, würde er nicht überall im Leben seine Fähigkeit zum Denken und zum Gewinn von Erkenntnis nutzen. Wie kann er dann die wichtigsten Fragen, jene nach dem Sinn von Leben und Tod, nach Anfang und Ende, davon unabhängig zu beantworten suchen? Beantworten, indem er die alten Mythen und Weltdeutungen nicht in Frage stellt?“ (112)

Dieser Frage entgegnet Klaus Koziol²⁵ und führt die Leser/innen in eine düstere Analyse der Gegenwart, die er mit dem Satz überschreibt: „Die Moderne zerstört den Menschen.“ (33)

„Fallen nun aber mit der Moderne immer mehr Begrenzungshelfer, ob Institutionen, Normen, verbindliche Wertemuster, immer stärker einem Bedeutungsverlust zum Opfer, steht der Mensch plötzlich alleine da, muss selbst alles beurteilen und hat keine Begrenzungs- und damit Entscheidungshelfer mehr zur Seite.“ (36)

Aus der Analyse, dass das Christentum seine Kraft verloren hat, zieht der Inhaber der Stiftungsprofessur Social Marketing an der Kath. Hochschule für Sozialwesen in Freiburg i. Br. den Schluss:

„Bevor das Christentum gänzlich der Bedeutungslosigkeit anheimgegeben wird, nehmen wir das Christentum – schon aus Interesse des Erkenntnisgewinns – ernst, geben ihm eine Chance und fragen: Was hat das Christentum wirklich und tatsächlich für die Menschen der Moderne zu bieten?“ (9)

Gegen das „Gruselkabinett der Moderne“ (43) stellt Koziol die Kirche:

„Sie muss Statthalterin und Garantin dafür sein, dass Menschlichkeit und Nächstenliebe keine Floskeln für Jubiläumsreden bleiben, sondern dass sie auch konkret gelebt werden und gelebt werden können.“ (45)

Es folgen ein Verschnitt der katholischen Soziallehre vermischt mit Zitaten aus Bibel und päpstlichen Schreiben, die in enthusiastische Aussagen zum Abenteuer, Christ zu sein, münden, potenziert durch der Ratgeberliteratur entlehnte Ansagen: „Die Angst hat nicht das letzte Wort“ (80) oder „Der Sinn ist der Schlüssel zum Leben.“ (86) Den Sinn folgender Sätze mag sich jede und jeder selbst erschließen:

„Christen sind die letzten zu kurz gekommenen, die sich die Gesellschaft der Moderne noch erlaubt. [...] Die Christen sind tatsächlich die Allerletzten und – sie sollten stolz darauf sein!“ (90)

Nein, kein Mensch sollte sich im Glauben wiegen, der zu kurz Gekommene zu sein und auch als Charakteristikum des Christentums entbehrt dieser Appell jeglichen Sinn.

Social Media

Ilona Nord und Swantje Luthe setzen als Hg.innen von *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*²⁶ dagegen einen äußerst sinnvollen christlich-theologischen Akzent in die Welt von heute. Diese Welt pluralisiert sich analog und digital in virtuelle Sphären.

„Social Media lässt es unübersehbar werden, dass virtuelle und reale Wirklichkeiten kaum mehr sinnvoll in Opposition zueinander gesehen werden können; ein theologisch fundiertes Abstandsgebot für Face-to-Face-Kommunikationen lässt sich ebenso wenig plausibel machen wie eine Hierarchie der Kommunikationsformen. Vielmehr besteht die These, dass es gerade im Bereich religiöser Kommunikationen gute Gründe dafür gibt, von einem Ineinander von beiden, von virtuellen und sozusagen realen Dimensionen der Wirklichkeitserfahrung auszugehen, nichtsdestotrotz ist es wichtig, genau diese Frage, wie ihre Verhältnisbestimmung zu sehen ist, immer wieder kritisch zu diskutieren.“ (14)

Ilona Nord deckt in ihrem Beitrag „Social Media als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion“ die Tautologie in „Social Media“ auf.

„[D]as Soziale [kann eben] nicht neu in die Medien eingeführt werden, weil Medien generell und genuin als sozial zu charakterisieren sind: [...] Dies liegt in ihrer Funktion, Kommunikation zwischen verschiedenen Parteien oder Personen zu ermöglichen.“ (11)

Nord plädiert trotzdem für die Beibehaltung des Begriffs, nicht nur weil er eingeführt ist, sondern weil sich darin eventuell auch ein Transformationsprozess einer individualisierten Gesellschaft abbildet. „Möglicherweise zeigt sich in der Entwicklung und Ausbreitung von Social Media eine ‚Selbstkorrektur‘“ (11) dieser Gesellschaft.

„Nach Jahrzehnten der Enttraditionalisierung und damit der Auflösung sozialer Beziehungen sowie der sogenannten Freisetzung des Individuums aus traditionellen Bindungen eröffnen Social Media Gelegenheiten, den Bedürfnissen nach sozialen Kontakten in ‚neuerer‘, selbstbestimmterer Zeit und Raum überwindender, computergestützter Form nachzugehen. Facebook übernimmt es, an Geburtstage von nahen und fernen Menschen zu erinnern, [...] Privatpersonen diskutieren öffentlich politische Angelegenheiten miteinander und verlinken damit lokale, regionale und globale Dimensionen sozialen Lebens. [...] ‚Vernetzt Euch!‘, so forderte z. B. die tunesische Bloggerin Lina Ben Mhenni; ihr Blog und die Netz-Aktivitäten von vielen weiteren jungen engagierten Leuten waren nicht unerheblich daran beteiligt, das politische System von Zine el-Abidine Ben Ali [...] zu stürzen und damit diese nordafrikanische Diktatur zu beenden. [...] Zugleich zeigen Kritikerinnen und Kritiker dieser Technologie, wie sie den Menschen im Internet gläsern und den Datenschutz zu einem enorm komplizierten und nahezu aussichtslosen Unternehmen werden lässt. [...] Aber klar ist bereits, dass Netzwerke in Zukunft zu Interaktions- und Organisationsformen religiöser Kommunikationen werden oder es bereits schon geworden sind; ihre Analyse stellt sich der Praktischen Theologie immer drängender als Forschungsaufgabe.“ (12ff)

„Im zweiten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts lässt sich im Bereich der Erforschung des Verhältnisses von Religion und Medien innerhalb der Praktischen

²³ Hillebrand, Uwe: *Warum glaubst Du noch?* Lehren der christlichen Kirchen unter dem Gesichtspunkt der Logik. – Marburg: Tectum 2015. 149 S., kt € 12,95 ISBN: 978-3-8288-3553-5.

²⁴ Schneider, Nikolaus / Urban, Martin: *Was kann man heute noch GLAUBEN?* Ein Disput. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 144 S., geb. € 16,99 ISBN: 978-3-579-08501-2.

²⁵ Koziol, Klaus: *Gerade jetzt!* Nie war das Christentum wichtiger als heute. – Ostfildern: Patmos 2013. 96 S., kt € 10,99 ISBN: 978-3-8436-0368-3.

²⁶ *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt, hg. v. Ilona NORD / Swantje LUTHE. – Jena: Garamond 2014. 444 S. (Populäre Kultur und Theologie, 14), pb. € 39,90 ISBN: 978-3-944830-30-8.

Theologie feststellen, dass a) sich das Verständnis des Begriffs Religion plural ausdifferenziert, so zum Beispiel auch Studien zu islamischer und buddhistischer oder hinduistischer Religion und Theologie sowie ihrem Bezug zu Medien hinzutreten, und b) die Beziehung von Religion und Medien zu den zu vermittelnden Grundlagen der Praktischen Theologie und Religionspädagogik gehört.“ (16f)

Die Forschung in diesem Bereich ist notwendigerweise eine interdisziplinäre und interreligiöse. Die Hg.innen sind sich dessen bewusst und richten daran die Konzeption ihrer Publikation konsequent und damit für Praktische Theologie modellhaft aus. Auf medienwissenschaftliche Reflexionen folgen theologische Grundlegungen.

„Ausgehend von Theoriekonzepten von Charles Sanders Peirce und Wiliam James entfaltet [beispielsweise] Christoph Seibert seine These, dass Religion ihren Ausgang nicht in dogmatischer Lehrbildung nimmt, sondern in bahnbrechenden Erlebnissen Einzelner.“ (19)

Kap. 3–5 unternehmen Erkundungsgänge und formulieren Perspektiven, die Wissenschaft wie pastoraler Praxis bisher weitgehend unbekannte Welten erschließen dürften – im Gegensatz zu den „Netz-Kindern“, mit denen der polnische Dichter Piotr Czernski von *Jens Palkowitsch* in seinem Beitrag „Social Media als Thema des Religionsunterrichts“ zitiert wird:

„Wir, die Netz-Kinder, die mit dem Internet und im Internet aufgewachsen sind, wir sind eine Generation, welche die Kriterien für diesen Begriff gleichsam in einer Art Umkehrung erfüllt. Es gab in unserem Leben keinen Auslöser dafür, eher eine Metamorphose des Lebens selbst. Es ist kein gemeinsamer, begrenzter kultureller Kontext, der uns eint, sondern das Gefühl, diesen Kontext und seinen Rahmen frei definieren zu können. [...] Wir benutzen das Internet nicht, wir leben darin und damit. Wenn wir euch, den Analogen unseren ‚Bildungsroman‘ erzählen müssten, dann würden wir sagen, dass an allen wesentlichen Erfahrungen, die wir gemacht haben, das Internet als organisches Element beteiligt war. Wir haben online Freunde und Feinde gefunden, [...] wir haben Partys und Lerntreffen online organisiert, wir haben uns online verliebt und wieder getrennt [...]. Die Teilnahme am kulturellen Leben ist für uns keine Beschäftigung für den Feiertag. Die globale Kultur ist der Sockel unserer Identität.“ (239)

*Martyria. Den Glauben bezeugen in der Welt von heute*²⁷, herausgegeben von Martin Kirchner und Joachim Schmiedl, wirkt in dieser globalen Kultur wie wohl die Mehrzahl der hier angeführten Publikationen nicht nur sprachlich antiquiert. Der Titel der Reihe *Katholische Kirche im Dialog* wird in diesem Zusammenhang zum Slapstick. Gewohnt redlich, aber eben nur redlich schreiben die Vf./innen über die Verkarstung der Religiosität in Deutschland, weltoffenen Dialog, das Programm des Papstes, Medienarbeit der Kirche, Religionsunterricht und missionarische Kirche. *Karlheinz Ruhstorfer* fragt:

„[Wie] kann die Kirche ernsthaft das ‚Licht der Welt‘ ausstrahlen, wenn sie in sich nicht luzide ist, wenn sie mittelalterliche Strukturen mit der Begeisterung für

Gott und Leben verwechselt und in vielen Realisierungsformen hinter den Freiheits-, Emanzipations- und Wertestandards der menschlich-allzumenschlichen Institutionen der säkularen Welt zurückbleibt? [...] Die hier geforderte Erneuerung führt zur Kommunikation mit der Welt von heute.“ (68)

Ob Ruhstorfer damit nicht zu schnell über die globale Kultur, die sich nicht in ein einfaches Gegenüber von Kirche und Welt einordnen lässt, hinweggeht? Ob er nicht zu schnell resümiert: „Denn unsere Kultur braucht dringend den Zuspruch des Evangeliums.“ (68)

Doris Nauer fragt hingegen zu Recht, ob die Menschen *Spiritual Care statt Seelsorge* brauchen.²⁸ In gewohnt übersichtlich und strukturierter Weise klärt die Vf.in das Verhältnis der jungen Bewegungen und der langen christlichen Tradition. *Spiritual Care* ordnet sie begrifflich wie geschichtlich in den Kontext von Palliative Care ein. Die Sensibilisierung aller Behandelnden und Betreuenden für die spirituelle Dimension menschlicher Existenz könnte der Gewinn des neuen Begriffs sein, macht allerdings professionelle christliche Seelsorger/innen nicht überflüssig.

„Sie können Hand in Hand mit Spirituellen BegleiterInnen alltagspraktisch zusammenarbeiten und sie darüber hinaus bei der Entfaltung ihrer spirituellen Kompetenzen unterstützen.“ (208)

Seelsorge, v. a. Trauerseelsorge, ist auch ein Thema des Internet und der Social Media. Der bereits erwähnte Band von Nord und Luthe spart auch diesen Bereich nicht aus:

„Anders als bei anderen Lebensthemen suchen Menschen mit bedeutsamen Verlusterfahrungen im Internet eher weniger den Kontakt zu Seelsorgenden, sondern mehr den zu Menschen, die sich in einer vergleichbaren Situation befinden, weil sie das Gefühl haben, dass sie wirklich ‚nachvollziehen‘ können, wie es ihnen geht. [...] [D]ie Trauer [lässt] Menschen sprachlos werden [...]. Um Sprache wiederzuerlangen, brauchen sie die Sprache der Anderen. Diese eröffnen ihnen die Möglichkeit, am Leben der Anderen Anteil nehmen zu können, dadurch kann Gemeinsames entstehen und womöglich der Mut erwachsen, die eigene Geschichte in Worte zu fassen. Für die trauerseelsorgerliche Perspektive im Internet kann von daher nicht das Gespräch das Medium sein, das angeboten wird. Trauernde Menschen brauchen vielmehr Resonanzkörper in Form von Worten, Geschichten, Bildern und Musik für ihre Trauer und sie brauchen Medien, die das Erinnern und Gedenken fördern.“ (370)

Die virtuellen Welten lösen die bisher allein als real wahrgenommenen analogen Welten nicht ab, sie durchwirken sich und sind im Ineinander Realität, sind Wirklichkeit postmoderner Moderne, die den Begriff des Inter-Net, des Interkulturellen und Interreligiösen genauso überholt wie sich selbst. In dieser Wirklichkeit sind kontinuierlich Updates Praktischer Theologie zu leisten – wachsam, plural und mit vollem Risiko. Es geht um die ganze Existenz.

²⁷ *Martyria. Den Glauben bezeugen in der Welt von heute*, hg. v. Martin Kirchner / Joachim Schmiedl. – Freiburg: Herder 2015. 181 S. (Katholische Kirche im Dialog, 3), geb. € 18,00 ISBN: 978-3-451-32628-8.

²⁸ *Nauer, Doris: Spiritual Care statt Seelsorge?.* – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 240 S., kt € 24,99 ISBN: 978-3-17-028905-5.

Exegese / Altes Testament

Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, hg. v. Christof Landmesser / Andreas Klein. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 154 S. (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V.), brosch. € 28,00 ISBN: 978-3-374-03621-9

Der Band dokumentiert die sechs Referate der 15. Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V. im Februar 2013 in der Evangelischen Tagungsstätte Hofgeismar; das Einladungsschreiben ist in das Vorwort zu diesem Band aufgenommen. Die Lektüre dieses Buches sollte mit den letzten beiden Beiträgen beginnen, denn erst in ihnen wird die im Titel angezeigte hermeneutische Herausforderung in vollem Umfang aufgenommen; die vorderen Beiträge steuern durchaus interessante Teilaspekte zum Thema bei, entwickeln aber keinen umfassenden formal, inhaltlich und funktional bestimmten Kanonbegriff, der doch erst die Bearbeitung des Normativitätsproblems ermöglicht. Im protestantischen Kontext wird dieses Problem seit einem halben Jh. unter dem Label „Krise des Schriftprinzips“ (W. Pannenberg) verhandelt: Gibt es einen Weg zwischen einer fragwürdig gewordenen Hochschätzung der Schrift (die durch ein Konzept der Verbalinspiration abgesichert werden musste, wie es in

biblizistisch-fundamentalistischen Kreisen eisern verteidigt wird, weil man offenbar den hohen Preis eines Verzichts nicht zahlen will) und einer Marginalisierung der Schrift, die die Begründungslast nicht länger tragen kann (durch radikale Historisierung und Emanzipation der [systematischen] Theologie von der Schrift „in einem selbstbewussten Kahlschlag“, für den 1999 Falk Wagner plädiert hatte)? Das Thema ist bei der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft gewissermaßen in besten Händen, denn es hat den Namensgeber zeitlebens umgetrieben.

Der letzte Beitrag dieses Bandes von *Elisabeth Gräß-Schmidt* (mit dem Bultmann zitierenden Titel „Glauben und Verstehen. Kanon, kulturelles Gedächtnis und die hermeneutische Aufgabe der Theologie“, 131–150) reformuliert dann auch konsequent die Position des Altmeisters und kommt zu beachtenswerten Differenzierungen und hilfreichen Klarstellungen in einem ausgreifenden Feld zwischen Philosophie, Literatur- und Kulturwissenschaft einerseits und Bibelwissenschaft und Systematischer Theologie andererseits. G.-Sch. zielt darauf ab, die in der Moderne bis ins Aporetische gesteigerte Trennung zwischen „historischer Faktizität und prinzipieller Geltung“ (134) zu überwinden. „Die Zuwendung zur Dimension des Historischen, der Tradition, geschieht nämlich nicht im Sinne einer distanzierenden Verehrung, sondern im Sinne des Eingedenk-Seins der eigenen Wurzeln, nicht nur als historische Reminiszenz, sondern als Vergegenwärtigung der Geltungsbestimmungen unseres Daseins. Diese Geltungsbestimmungen bleiben aber rückgebunden an gemachte Erfahrungen. Im so verstandenen kulturellen Gedächtnis rücken damit Faktizität und Geltung eng zusammen.“ (135; Hervorhebung: G. St.) Bultmann löse die Spannung nicht zu

einer Seite hin auf, sondern ermögliche mit seinem Programm der Entmythologisierung die Unterscheidung zwischen verschiedenen historischen Fremdheiten, dem „weltbildhaften Fremden“ und dem „Fremde[n] des Kerygma“ (143). Entgegen der Schulmeinung kennt Bultmann einen zweiten, positiven Mythosbegriff: Mythos als „begrifflich transzendierende[r] Verweis auf Ursprüngliches, Unhintergebares“ (143, Anm. 30). Die Erschließungserfahrung, das Betroffensein vom Kerygma, bleibt rückgebunden an einen Text; historische und dogmatische Methode der Auslegung sind ineinander verschrankt: „Wichtig ist daher immer wahrzunehmen, dass es keine Auflösung in eine der beiden Alternativen gibt, der *historische Kontext* und seine Aufarbeitung ersetzt nicht die *Lektüre des Textes selbst*. Diese Lektüre ersetzt [!] aber ebenso wenig die *Ursprungserfahrung*, die nicht mit Fiktionalität abgegolten werden kann, sondern an gemachte Erfahrung gebunden bleibt. Historizität und Entzogenheit werden so als irreduzibel bleibende Bestimmungen anerkannt.“ (146; Hervorhebung: G. St.) Für die dornige, v. a. innerprotestantisch geführte Diskussion um die kriterielle Funktion der Hl. Schrift ergibt sich ein Verständnis, das es erlaubt, die den Kanon charakterisierende Spannung von Festlegung und Aufschließung als fortgesetzte Inspiration zu deuten: „Das Schriftprinzip wäre damit nichts anderes als die Anerkennung des kanonischen Gebrauchs der Schrift im Medium der Kommunikation des kulturellen Gedächtnisses. Genauso in diesem Sinne des geltungsbestimmten Gedächtnisses aber kann das Kommunikationsgeschehen, das der Kanon abbildet und fortführt, als moderner Vertreter der Inspiration auftreten.“ (148)

Wenn ich den systematischen Vermittlungsversuch G.-Sch.s in enger Anlehnung an Bultmann und unter der Aufnahme der Theorie des kulturellen Gedächtnisses (die die Vergegenwärtigung einer mythisch transformierten und allein so wirksam bleibenden Vergangenheit als Raum der Identitätsfindung von Gruppen reflektiert) richtig verstehe, nimmt die (je aktuelle) *Lektüre* des Textes eine Schlüsselstellung ein, denn das eschatologisch Neue, die von außen kommende Veränderung, vermittelt sich nicht über historische Hypothesen, sondern in einem letztlich unverfügbaren Erschließungserlebnis. Ursprungsnahe ist daher auch nicht mit zeitlicher Nähe zu verwechseln. Dann stellt sich aber die Frage nach dem Ort der Begegnung mit dem Ursprung, der nur in der Lektüre liegen kann; damit steht aber die starke Betonung des Historischen, unter dem die Geltung verborgen sei (vgl. 144), erneut in Frage. Ist das Lösungsangebot radikal genug?

Mit der Fokussierung der Lektüre baut G.-Sch. gewissermaßen eine Brücke zum vorletzten Beitrag von *Klaas Huizinga*: „Die Weisheit als Kanon-Hermeneutik. Über die Lektoralisierung religiöser Erfahrung“ (101–129). Er schlägt „folgende Lesart für eine Kanonhermeneutik“ vor: „Durch die stufenweise erfolgte alttestamentliche Kanonfixierung wird die Idee formuliert, ‚Gott‘, das Universum, das Heilige sei zunächst und zumeist literal und damit lektoral erfahrbar. Weisheitliche Kreise waren für die Schlussredaktion[en] der ‚Tora und Propheten‘ prädestiniert, weil sie diese Spur immer schon verfolgten, ging es ihnen doch um nichts weniger als die Lesbarkeit des Universums im Wechselspiel von Weisheitsspruch und Weisheitserzählung. In der Freilegung und Benennung von Ordnungsstrukturen oder Gesetzen und in verdichteten exemplarischen und fiktionalen Schlüsselstellen der Menschheitsgeschichte wird das Universum, das Heilige oder das Göttliche erlebt- und erfahrbar. Die Weisheitsliteratur und der Weisheitslehrer Jesus von Nazareth *in personam* [!] inszenieren, so die Pointe, für den (spätgeborenen) Leser religiöse Erfahrung, genauer: Erschließungssituationen oder Umgangserfahrungen mit dem Göttlichen und inspirieren damit den (impliziten) Leser.“ (105f) Das Konzept des Literalen bzw. Lektoralen in der Kanondebatte funktioniert auch ohne die aus der Sicht des Rez.en zwar aparten, aber überpointierten kanongeschichtlichen Annahmen zur Rolle der Weisheit für die Herausbildung des Kanons und im synchronen Profil des Kanons. H. reagiert damit auf den weitgehend berechtigten historischen Minimalismus in der Bibelwissenschaft der letzten 30 Jahre, dessen Brisanz der Theologie erst allmählich zu „dämmern“ scheint. Auch hier zeigt das Konzept der Mnemohistorie und des kulturellen Gedächtnisses einen Ausweg aus dem Dilemma von trotzigem Festhalten vermeintlich historischer Kerne und einer Art von Sinnverzicht. Die Sehnsucht nach dem, was H. treffend „historische Durchgriffe“ (vgl. 110) zur Sicherung eines historischen Anhalts nennt, scheint verständlich, aber „wir haben nur Zugang zu narrativ verdichteten und inszenierten, aber dezidiert theologischen Deutungen“ (111). Noch radikaler: „Es gibt kein Jenseits zu den Texten. Texte erschließen Welt, die sich in der Bewohnung der Textwelt bewährt. Wer anderes behauptet, verfällt einem ‚Textdoketismus‘.“ (112) Mit Hermann Lübbe spricht H. von der „Identitätspräsentationsfunktion der Historie“ (113).

Wie G.-Sch. gelingt auch H. eine anregende Reformulierung der Inspirationslehre auf der Basis der „performativen Kraft von ästhetischen Texten“: „Jede ästhetische Verdichtung einer Schlüsselsituation oder Entdeckungssituation, die ein Framing des Heiligen, des Universums, Gottes vorlegt, schreibt an der Poetik des Heiligen Geistes mit.“ In dieser Funktion des Bibelkanons liegt für H. dessen Normativität (vgl. die Thesen 127–129).

G.-Sch. und H. bedienen sich unterschiedlicher Sprachspiele, umso auffälliger ist die große Schnittmenge: Für den Rez.en zeichnet sich ein Weg aus den Gräben Faktizität oder Geltung ab. Anders: Der Bibelkanon ist als Kanon nicht ein Problem (als historische Vorgabe mit einem uneinholbaren Anspruch), sondern eine literal-lekturale Brücke zwischen „Verflüssigung und Petrifizierung“ (vgl. H., 128) von Tradi-

tion, zwischen Vielfalt und Einheit, zwischen Abschluss und Öffnung und zwischen Bindung und Freiheit. Die neuere Kanonhermeneutik, die mehr ist als historisch-deskriptive Kanonforschung oder Rezeptionsgeschichte, zeigt Wege aus den Dilemmata, die die kritische Bibelwissenschaft seit den Zeiten von Johann Salomo Semler (Ende 18. Jh.) begleiten. Damit scheint dem Rez.en auch die grundsätzliche Infragestellung einer speziellen Kanonhermeneutik widerlegt. In den Worten G.-Sch.s: „Auch die Frage nach dem Kanon ist modern, gerade weil man meint, sie als altertümlich verabschieden zu können, als nicht der Neuzeit gemäß und offensichtlich unter ihren Vorgaben nicht lösbar im Sinne der Geltungsfrage.“ (136)

Der Beitrag von *Andreas Lindemann* „... wie geschrieben steht?“ Zur theologischen Bedeutung von Schriftbeweisen“ (19–50) nähert sich dem Normativitätsproblem gewissermaßen von unten, nämlich aus der Reflexion auf die Gestalt und Geltungsbedingungen des Schriftgebrauchs im sog. Schriftbeweis. Einleitend beobachtet er an der Schriftverwendung in kirchlichen Texten Momente von Beliebigkeit in der Zuweisung von Verbindlichkeit oder der Auswahl von Themen und erinnert an die Schrifttheologie der von Bullinger verfassten *Confessio Helvetica posterior* von 1566, die auf dem Zusammenklang von kanonischen Schriften und je aktuell gepredigtem Gotteswort besteht. Im Hauptteil untersucht er die Funktion von Schriftziten bei Paulus (Gal; 1 Kor) und in späteren christlichen Schriften (Lk, Apg, Jak, 1 Clem, 2 Petr, Ign, Marcion, Iust). Es zeigt sich, dass die Autorität nicht vom Text ausgeht, die hermeneutische Lage ist komplizierter: „Normative Autorität besitzt nicht das Schriftzitat als solches, sondern solche kommt erst dessen ‚richtiger‘, also der vom Christusgeschehen bestimmten Interpretation zu.“ (29) Angesichts dieser offeneren Beziehung von Quelle des Zitats und seiner Verwendung scheint es mir angeraten, nicht von einem Widerspruch zwischen Gal 3,28 und Gen 1,27 zu sprechen. Paulus leugnet nicht die schöpfungsmäßige Differenz der Geschlechter, sondern fragt nach den Konsequenzen für die Struktur der Gemeinde (vgl. dazu die teils aufgeregte aktuelle Gender-Debatte), legt also Gen 1,27 unter einer spezifischen Hinsicht aus. Es geht in der Schriftrezeption nicht um das „historische Einst“, sondern um die „Herübernahme von Sinnpotential für die Gegenwart“ (37, Zitate von W. Pratcher). Der Wert liegt im Rezeptionspotential.

Hier deutet sich ein Konzept von Kanon und Normativität an, das in noch weiter auszulotender Weise Verbindlichkeit mit Offenheit für neue Sinnzuweisungen paart. Eine Fixierung auf den Wortlaut und eine methodisch kontrollierte Ableitung von Sinn sind – so paradox es klingen mag – auch bei einer expliziten Bezugnahme auf die Schrift nicht immer zu beobachten und offenkundig gar nicht zu erwarten. Normativität gewinnt die Schrift nicht aus dem Wortlaut heraus. Gerade weil sie „einfachhin“ als normativ gilt, kann (und muss) sie in Einzelfragen sehr flexibel „benutzt“ werden; eine Ursprungsintention ist dabei nicht leitend. Kanon ist eher ein Identitätsanker oder Rahmen für eine eben begrenzte Sinnoffenheit. Interpretation auf der Basis „permanenten Lesens“ (U. Körtner) ist kreativ unter der Voraussetzung der Analogiefähigkeit der Schrift. Eine Kontrolle geschieht über andere Plausibilisierungsmechanismen als den (vieltimmigen) Text selbst.

Johannes Friedrich beleuchtet unter dem Titel „Die Bibel und ihr Kanon. Welche Bedeutung haben sie für kirchenleitendes Handeln heute?“ (51–70) eine Reihe praktischer Aspekte der Beziehung von Kirche und Hl. Schrift. Er versteht das Interesse am öffentlichen Diskurs über die Schrift als Teil der Reformation als Bildungsbewegung. Dabei stellt er einleitend klar: „Bibel fundamentalismus wäre Luther fremd gewesen.“ (53) Der Biblizismus fördert die Bibelkenntnis ebensowenig wie ein „lediglich kritische[r], lediglich problemorientierte[r] Bibelgebrauch“ (54).

Die angemessene, nicht biblizistische Verwendung der Bibel in aktuellen kirchlichen Kontroversen kommt nicht ohne die Orientierung an biblischen Prinzipien wie z. B. dem Doppelgebot der Liebe aus. Bibelübersetzungen sind ein hoch sensibles Gebiet, wie die Aufregung um die *Bibel in gerechter Sprache* oder auch die jüngere Revisionsgeschichte der *Lutherbibel* gezeigt hat. Mit der *BasisBibel* reagiert die Bibelgesellschaft auf die veränderten technischen Voraussetzungen und Nutzungsmöglichkeiten der elektronischen Medien. Lesenswert ist auch die Sicht eines ehemaligen Landesbischofs auf die schweren ökumenischen Kommunikationsstörungen im Vorfeld der Revision der katholischen *Einheitsübersetzung*.

Unter der Fragestellung „Kann Erinnerung normativ sein oder werden?“ (71–87) verspricht *Jürgen van Oorschot* „Orientierungen eines Alttestamentlers in der Debatte zum biblischen Kanon“ (so der Untertitel). Im Anschluss an J. J. Semlers Neubestimmung des Kanonproblems als „bloße historische Sache“ (72), die zu den Initialzündungen der modernen Bibelkritik gehört, thematisiert v. O. noch einmal das Grundproblem der Bibelwissenschaft: „Wie versteht sich eine philologisch-historische Exegese [...] als theologische Disziplin und damit beteiligt an der Suche nach Gültigkeit und Wahrheit der christlichen Rede von Gott sowie deren Einheit?“ (72) Mit einiger Vehemenz wendet sich v. O. einleitend gegen den beliebten Rückgriff auf das Konzept eines „kollektiven Gedächtnisses“ (M. Halbwachs; J. Assmann). „Die Anwendung individueller Rede- und Denkförmlichkeiten [sic] wie der Konzepte ‚Erinnerung‘ und ‚Gedächtnis‘; G. St.] auf Kollektiva“ stehe in

der Gefahr, „komplexe Zusammenhänge zu simplifizieren, Verantwortlichkeiten zu verschleiern und eine unangemessene Erwartungshaltung aufzubauen.“ (73)

Das Hauptargument erstaunt und dürfte kaum dem Reflexionsniveau der aktuellen mnemohistorischen Theoriebildung in der Historik und den Kulturwissenschaften entsprechen. Stattdessen plädiert er dafür, die Begriffe „Überlieferung“ und „Tradition“ und deren Interpretation beizubehalten. Einen Fortschritt vermag ich darin nicht zu sehen, zumal die Theorien zum kollektiven und v. a. zum kulturellen Gedächtnis Überlieferungs- und Interpretationsleistungen in ihren gemeinschaftsbildenden und identitätsstiftenden Funktionen untersuchen und in einen größeren Theorierahmen einbinden; bei Ron Hendel (Berkeley) u. a. kann man sehen, wie produktiv das für die Bibelinterpretation sein kann. Die gleiche Irritation stellt sich in der Präsentation des Ansatzes von Brevard S. Childs ein, die nicht direkt aus den Quellen erhoben wird, sondern in gleichsam „scholastisierter“ Form aus Sekundärliteratur erfolgt: Die Fokussierung auf die *final form* blendet bei Childs das Bewusstsein der historischen Konkretheit der Texte keineswegs aus (dazu vgl. dezidiert Childs: *The New Testament as Canon*, XIX u. ö.), aber der Kanon dekontextualisiert die Quellen (wie H. in einer Fußnote anmerkt, vgl. 107 Anm. 16), um sie zu bleibend gültigen Zeugnissen zu machen. Der Kanon ist mehr als ein Archiv, er ist selbst interpretationsleitend, was bei v. O. nicht eingeholt wird. Mir scheint in den Debatten um Childs die Erinnerung wichtig, dass nicht er, sondern kein Geringerer als Gerhard von Rad bereits Mitte des 20. Jh.s auf die theologische Schlüsselrolle der „Jetztgestalt“ gestoßen ist; auch Jörg Jeremias gelangt aus der diachronen redaktionskritischen Arbeit am Dodekapropheten zu einem Kanonkonzept, dass der Sache nach nicht weit von dem des canonical approach entfernt ist.

Im nächsten Teil formuliert v. O. „Einsichten zur Genese autoritativer Texte und Prozesse der Kanonisierung“, für die Qumran reichlich Material bietet und auch das Textgebirge des Jesajabuches. Aber worin besteht der prinzipielle Unterschied zwischen denjenigen Vorgängen, in denen „Texte in einer Gemeinschaft Autorität gewinnen“, und der „Anerkennung von Texten in einer Religionsgemeinschaft als für die eigene Identität sowie Selbst- und Fremdverständigung zentral“ (78f) gewordenen, zumal wenn sich die Akte der Anerkennung nicht explizit fixieren, sondern nur aus einem Rückgriff auf Überlieferungen in veränderten Situationen erschließen lassen? Wie von einer Deskription (proto-)kanonischer Prozesse aus das systematische Problem gelöst werden soll – unter Verzicht auf die o. g. Theorien oder ähnlich elaborierter Konzepte – bleibt nach meinem Eindruck offen. V. O.s abschließende „Folgerungen für ein (evangelisches) Verständnis von Kanon und Exegese“ (84–87) münden in ein Plädoyer für „Exegese als wissenschaftliche Kontextualisierung“ (86): „Sie nimmt eine verantwortete Rezeption, Interpretation und ‚Aneignung‘ des Textes unter wissenschaftlichen Bedingungen vor.“ Als wissenschaftliche Bemühung „setzt sie sich von anderen Kontextualisierungen (Gottesdienst, Frömmigkeit, Lebensgestaltung, Kirchenleitung) ab, ohne dass sie damit jenseits solcher Rezeptionsvorgänge stände. Erneut führen uns die Überlegungen also auf die praxeologische Dimension eines (evangelischen) Kanon- und Exegeseverständnisses.“ (87)

Der historischen und ökumenischen Seite des Normativitätsproblems wendet sich Klaus Fitschen zu: „Der Kanon und die Konfessionen. Neuzeitliche Differenzen im Blick auf das scheinbar Gemeinsame“ (89–99).

F. erinnert an die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die Entstehungsgeschichte des Bibelkanons im Detail zu rekonstruieren, aber er schießt (kontroverstheologisch) über das Ziel hinaus, wenn er zur Frage nach der Instanz, welche den Kanon macht, schreibt: „Während sich Protestanten das Werden des Kanons gerne als einen diskursiven Prozess vorstellen, bei dem auch liturgische Nützlichkeitsabwägungen eine Rolle spielen, gilt katholischerseits immer noch, dass die Kirche den Kanon gemacht hat.“ Hier werden verschiedene Fragestellungen (historisch vs. geltungstheoretisch) und unterschiedliche Kirchenkonzepte nebeneinandergestellt. Ist denn die Diskursgemeinschaft, die mit biblischen Texten hantiert und in der es eine liturgische Kultur gibt, nicht auch Kirche? Und was heißt, die Kirche habe den Kanon gemacht? Auch Katholiken ist bewusst, dass der Kanon ein Rezeptionsphänomen ist, nicht das Produkt einer amtlichen Entscheidung. Der Kanonentscheid etwa von Trient schafft keinen neuen Kanon, sondern bestätigt eine Linie der Tradition in einem Kontext der Bestreitung. In der Apokryphenfrage erweckt F. den Eindruck, der katholische Ausdruck „deuterokanonisch“ signalisiere eine Abwertung derjenigen Schriften, die im lutherischen Kanon gleichsam zu einem neuen Kanonteil mit geringerer Bedeutung werden. Die römisch-katholische Kirche kennt jedoch diese Abwertung nicht und benutzt den Begriff

„deuterokanonisch“ rein deskriptiv für die nicht in der Hebraica überlieferten Schriften. F. erkennt an, dass mit dem II. Vatikanum die Beziehung von Schrift und Kirche/Tradition „komplexer“ bestimmt wird als in früheren Zeiten. Leider ist jedoch nicht recht verständlich, worin er das Problem einer Bindung von Schrift an Kirche sieht. Ist Kanon nicht immer ein Relationsbegriff? Aber der Blick richtet sich in diesem Beitrag v. a. auf die innerprotestantischen Verhältnisse. Beachtenswert ist der Hinweis, dass das lutherische Kriterium „Was Christum treibt“ „in der evangelikalen Szene geradezu als billiger Trick der akademischen Theologie aufgefasst wird, um die Geltung der Bibel zu relativieren“ (95). Im zweiten Teil geht F. v. a. auf den sog. Kirchenkampf ein, der „auch ein Kampf um den Kanon, um das Alte Testament wie auch um die Teile und Tendenzen im Neuen Testament [war], die als ‚jüdisch‘ bezeichnet wurden“ (95). Harnacks Interesse an Marcion rühre daher, dass ihm „selbst an einer Entkanonisierung des Alten Testaments gelegen war“ (96). F. erinnert an das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ (gegründet im Mai 1939). „Die Gegenwehr gegen die Entkanonisierung des Alten Testaments war eher schwach, und die Theologen, von denen man am ehesten eine vehemente Gegenreaktion hätte erwarten können, blieben meistens stumm, die Alttestamentler nämlich.“ (97) Mit leicht resigniertem Ton stellt F. fest, dass auch nach dem Krieg „der Streit um die kanonische Geltung des Alten Testaments letztlich unbearbeitet blieb“ (98). Für die unmittelbare Nachkriegszeit mag das zutreffen, aber in den letzten Jahrzehnten haben sich etwa Rolf Rendtorff, Frank Crüsemann, Bernd Janowski, die Tübinger Biblischen Theologen und nicht zuletzt auch die nordamerikanischen Kanontheologen gerade auf diesem Feld engagiert. Wichtig erscheint mir die am Schluss des Beitrags formulierte Einsicht, dass zum Kanon und seiner Erinnerungsleistung auch die Geschichte der Kämpfe um den Kanon gehört.

Der Sammelband ist ein bedeutsamer, lesenswerter und weiterführender Beitrag zur bibelhermeneutischen Diskussion, die im Kern immer eine Kanondebatte ist. Die Aufsätze zeigen auf unterschiedliche Weise, wie wenig die Schrift von sich aus zur Lösung des Normativitätsproblems beiträgt; das ist nicht verwunderlich, weil ein/der Kanon *per se* ein Rezeptionsphänomen, eine Konstruktion einer Rezeptionsgemeinschaft ist (ob mit oder ohne lehramtlichen Entscheid). Insofern ist die viel beschworene Krise des Schriftprinzips kein Produkt der modernen historischen Kritik mit ihren vielfältigen Relativierungen, sondern in diesem Prinzip selbst angelegt, weil sie den sozialen Leib des Kanons vernachlässigt hat. In der zeitgleich erschienenen *Theologischen Hermeneutik* stellt der Neutestamentler Ulrich Lutz die Verbindung von Kanon und Kirche als fundamentales Merkmal heraus: „Der Kanon ist das Buch der Kirche.“ (Lutz, 26) Mich als katholischen Rez. en erstaunt, dass dieser konstitutive Bezug in der „postmodernen Moderne“ nicht stärker für die leitende Fragestellung ausgelotet wird. Für das ökumenische Gespräch besteht hier offenbar ein bleibendes Arbeitsfeld.

Ein zweiter Punkt einer leichten Verwunderung kommt hinzu: Zwar wird die Polyphonie der Bibel (und auch deren positive Funktion als Kritik an Verabsolutierungen) mehrfach hervorgehoben; diese (Wieder-)Entdeckung gehört zu den großen und überaus wertvollen und unverzichtbaren Leistungen moderner Bibelkritik. Aber die starken innerbiblischen formalen und thematischen Einheitsfaktoren (die die interne Pluralität nicht aufheben, aber ebenso sehr kanonkonstitutiv sind), die die Kanonhermeneutik der letzten Jahrzehnte herausgearbeitet hat, werden in diesem Band zu wenig beleuchtet und für das grundlegende Problem ausgewertet; eine Ausnahme stellt der erfrischende Zugriff von H. dar. Die Desiderate mindern den Wert des Bandes jedoch nicht.

Eine Einführung der beiden Hg. (9–17) in die Problemstellung mit einer knappen Zusammenfassung der sechs Beiträge und ein ausführliches Autorenverzeichnis (151–154) runden den Band ab.

Osnabrück

Georg Steins

Schoors, Antoon: *Ecclesiastes*. – Leuven: Peeters 2013. (LXVI) 854 S. (Historical Commentary on the Old Testament, 3), pb. € 79,00 ISBN: 978-90-429-2940-1

Mit zwei umfassenden Studien zur Sprache des Koheletbuches (*The Preacher sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Koheleth*, Leuven 1992; 2004 [Orientalia Louvaniensia Analecta, 41; 143]) und mit zahlreichen Aufsätzen ist Antoon Schoors als ein international renommierter Kohelet-Experte bekannt. Der vorliegende

Kommentar enthält in beeindruckender Weise die Summe seiner Forschungen zu diesem faszinierenden biblischen Buch.

Gegenüber vereinzelt in jüngster Zeit anzutreffenden Versuchen, Kohelet in die vorexilische Epoche zu datieren, hält Sch. aufgrund seiner gründlichen philologischen Untersuchungen daran fest, dass die Sprache des Buches ein Gefälle zum Mischna-Hebräisch aufweist und das Buch folglich in die späte nachexilische Zeit, am wahrscheinlichsten wohl in die hellenistische Epoche des 3. oder 2. Jh.s v. Chr., zu datieren ist. Ausführlich diskutiert Sch. die in der Forschung viel verhandelte Frage, ob das Buch eine klar konzipierte Struktur aufweise oder ob es eher als eine mehr oder weniger lockere Sammlung einzelner Sentenzen zu verstehen sei. Der Vf. vertritt in dieser Frage eine mittlere Position und beruft sich dabei ausdrücklich auf den einflussreichen Aufsatz von Walther ZIMMERLI: „Das Buch Kohelet – Traktat oder Sentenzensammlung?“, in: *Vetus Testamentum* 24 (1974), 221–230. Das Buch ist nach Sch. weder ein Traktat mit deutlich erkennbarem Aufbau und klar umrissenem Thema noch eine reine Sammlung von mehr oder weniger locker zusammengestellten Sentenzen. Eine weitere kontrovers diskutierte Frage betrifft die tatsächlichen oder vermeintlichen Widersprüche des Buches. Hier vertritt Sch. eine modifizierte Form der sog. Zitatentheorie, wonach Kohelet traditionelle Weisheitssprüche zitiert und kritisch kommentiert oder ihnen jeweils ein widersprechendes Sprichwort entgegenstellt.

Heiß umstritten ist in der jüngeren Koheletforschung nach wie vor die Frage, wie das Buch überhaupt zu verstehen ist. Es stehen sich zwei konträre Auslegungen gegenüber: Die eine sieht in Kohelet einen „Prediger der Freude“, die andere einen abgründigen Pessimisten. Sch. reiht sich in die zweite Gruppe ein. Er sieht in Kohelet einen Skeptiker und Agnostiker im ursprünglichen Sinne des Wortes: „[H]e asks many questions but gives few answers.“ (20) Wie eine Reihe von Kommentatoren vor ihm (u. a. Aarre Lauha, Diethelm Michel) versteht Sch. die im Buch vertretene Lehre als eine Philosophie des Absurden: „The thesis or, in other words, the anticipated conclusion of the book is presented in 1:2, ‘All is absurdity’. The author does not ‘prove’ his thesis in a logical exposition, but instead he offers various musings that reveal that absurdity.“ (20) Diese Lehre des Absurden, so Sch., werde in den ersten beiden Kap.n des Buches grundgelegt. Diese müssten deshalb zuerst gelesen werden. Bei den folgenden Kap.n sei die Reihenfolge der Lektüre relativ beliebig, da jede Einheit um das anfangs behandelte Thema kreise.

Aus diesem Verständnis zieht Sch. entsprechende Folgerungen für das Gottesbild. Der Gott Kohelets sei deutlich vom Gott der übrigen biblischen Bücher zu unterscheiden. Er sei eine unpersönliche, fatalistisch handelnde Gottheit, distanziert und kühl, und habe eine problematische Welt erschaffen. Entsprechend düster ist das Leben der Menschen: „Life ‘under the sun’ is full of absurdities“ (21f). „Life is fixed in the laws of the world, in the inevitable, it is impossible to speak about future or hope.“ (20)

Die Stärke des Kommentars besteht zweifelsohne in der darin anzutreffenden philologischen Gelehrsamkeit. Es dürfte keinen neueren Kommentar geben, der im detaillierten Gespräch mit der Forschung und unter Berücksichtigung der alten Versionen bei der Wort-für-Wort- und der Satz-für-Satz-Auslegung so reichhaltige Informationen bietet wie dieser Kommentar. Relativ breite Berücksichtigung findet an den jeweiligen Stellen auch die Auslegungsgeschichte. Allein das macht das Buch zu einer Fundgrube und zu einem Referenzwerk für alle, die sich wissenschaftlich mit dem Buch Kohelet beschäftigen. Nun ist Exegese allerdings nicht nur eine Frage der Philologie. Sie hat weitere Aspekte eines Textes zu berücksichtigen. Dazu gehören etwa seine narrative Strategie, die Leserlenkung, Diskursanalyse, Intertextualität und Rezeptionsästhetik. Diese Aspekte spielen im Kommentar von Sch. kaum eine Rolle. Das aber hat Konsequenzen für das Verständnis des Buches.

Besonders deutlich wird dies bei der theologisch zentralen Frage nach dem Gottesbild. Als historisch arbeitender Exeget gelangt Sch. zu der Feststellung, das Buch Kohelet passe inhaltlich nicht zu den übrigen Büchern der Hl. Schrift. Kohelets Gott sei „very different from the YHWH which the other biblical books depict for us“ (22). Nun steht das Buch aber im Kanon, und als Theologe sieht sich Sch. vor die Herausforderung gestellt, es im Kontext der Hl. Schrift zu würdigen („Present Significance“, 24–25). Er tut dies mit durchaus anregenden Überlegungen. Das Buch Kohelet, so Sch., zeige uns die „dunklere Seite des Lebens“ (24). Es sei ein heilsames Korrektiv gegen ein menschlich-allzumenschliches Gottesbild: „God always remains the wholly other, a mysterious Being.“ (25) Dass Kohelet nicht mit einem Fortleben des Menschen nach dem Tode rechne, sei als eine heilsame Korrektur

gegenüber einer allzu primitiven Hoffnung auf eine Belohnung im Jenseits zu verstehen. All dies sind bedenkenswerte Überlegungen, die sich bereits bei anderen Kommentatoren finden. Meine kritische Frage lautet: Warum ist das, was Sch. hier als Theologe tut, nicht auch in einem historischen Sinn plausibel? Wenn wir uns die Vielfalt theologischer Konzeptionen und Diskurse des 3. und 2. Jh.s v. Chr. in Palästina und der Diaspora vor Augen führen, dann erscheint es mir durchaus plausibel, dass das Koheletbuch von seinem Selbstverständnis her als eine konstruktive Stimme in diesem Diskurs zu verstehen ist. Das Urteil, das im Buch präsentierte Gottesbild widerspreche demjenigen der übrigen biblischen Bücher, sei schließlich aber doch, da das Buch nun einmal im Kanon der Bibel stehe, mit demjenigen der anderen Bücher zu vereinbaren, ist im Grunde selbstwidersprüchlich. Wenn sich der Autor des Buches außerhalb des theologischen Diskurses positionierte, wie lässt sich dann historisch plausibel erklären, dass das Buch überhaupt in den Kanon gelangte? Sch.’ Auslegung hängt letztlich an einem problematischen Autorverständnis. Er versteht den Autor des Buches als eine originelle Persönlichkeit, die aus den theologischen Konventionen ihrer Zeit herausgetreten sei. Sch. muss dann aber eingestehen, dass Kohelet trotz seiner Originalität in der biblischen Tradition verwurzelt ist: „In spite of his originality, Qoh. is rooted in biblical tradition. He knows the Pentateuch.“ (21) Ein solches in der Tradition des deutschen Idealismus stehendes Verständnis von Autorschaft ist historisch wenig plausibel. In dieser Hinsicht ist der Kommentar doch recht traditionell. Deshalb kommt er über die in älteren Kommentaren präsentierte Auslegung nicht hinaus. Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt, dass atl. Texte vielfach untereinander interagieren. Die Entstehung der meisten spät zu datierenden Bücher des AT dürfte sich in schriftgelehrten Kreisen vollzogen haben, die in engem Kontakt miteinander standen. Das gilt textlich nachweislich auch für das Buch Kohelet. Deshalb muss man sich nicht wundern, dass Kohelet – wie übrigens auch das Hohelied – in den Kanon gekommen ist. Denn es gehörte von Anfang an zu jener Diskurswelt, in der und aus der heraus der Kanon entstanden ist. Dann aber sind Auslegungen wie die von Norbert Lohfink, die das Buch aus einem innerjüdischen Diskurs heraus verstehen, nicht nur „unbewiesene Hypothesen“ (842). Das diesen Deutungen entgegengehaltene *caveat* (2) gilt in gleicher Weise für die von Sch. getroffene Option, Kohelet als einen originellen Außenseiter im Kontext der biblischen Literatur zu verstehen. Er begeht hier den in der Exegese häufig anzutreffenden Fehler, zunächst die Originalität eines Buches zu betonen und sich dann verwundert die Frage zu stellen, wie alles im Kanon zusammenpasse: „Since a careful reading of Qoh. makes a very negative impression, one can wonder whether it would not be preferable to forget the book altogether, to stop reading it as a sacred book.“ (24) Historisch weitaus plausibler erscheint mir deshalb die Annahme, dass die Diastase, die man zunächst historisch-kritisch zu finden glaubt, historisch so gar nicht bestanden hat. Das Buch Kohelet dürfte von Anfang an als eine in der spät-nachexilischen jüdischen Diskurswelt verankerte Stimme zu verstehen sein. Was hier gesagt und diskutiert wird, gehört also nicht nur äußerlich zum biblischen Gottesbild und muss auch nicht erst nachträglich mit ihm versöhnt werden, sondern ist integraler Bestandteil desselben. Dann aber stellt sich die Frage, ob die Auslegung nicht insgesamt doch unter ein anderes Vorzeichen zu stellen wäre.

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht das Gesamturteil schmälern, dass der Vf. mit diesem Kommentar ein – v. a. in philologischer Hinsicht – unübertroffenes Meisterwerk vorgelegt hat. Dafür gebühren ihm hohe Anerkennung und Dank.

Wien

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Dohmen, Christoph: Exodus 1–18. – Freiburg: Herder 2015. 440 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Ln. € 80,00 ISBN: 978-3-451-26804-5

Das Buch Exodus hat derzeit besonders Konjunktur. In den letzten Jahren sind mehrere Kommentare zu diesem Buch erschienen bzw. begonnen worden (R. ALBERTZ: *Exodus 1–18/19–40*, Zürich 2012/2015 [Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 2.1–2]; G. FISCHER / D. MARKL: *Das Buch Exodus*, Stuttgart 2009 [Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 2]; H. UTZSCHNEIDER / W. OSWALD: *Exodus 1–15*, Stuttgart 2013 [Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament]) oder Sammelbände zum Buch (*The Book of Exodus*, hg. v. T. B. DOZEMAN u. a., Leiden 2014 [Vetus Testamentum, Supplements, 164]) und seinem Hauptthema (*Exodus*, hg. v. J. GÄRTNER / B. SCHMITZ, Berlin 2016 [Deuterocanonical and Cognate Literature Stu-

dies, 32)) herausgegeben worden. Dabei ist die umstrittene Forschungslage in der Pentateuch-Diskussion einer Kommentierung (nicht nur) des Exodusbuches alles andere als wohlgesonnen; manchmal bleibt sie gar als Lebensaufgabe unvollendet. Es gibt kaum konsensfähige (Hypo-)Thesen, auf die man sich als Stand der Forschung, den es zusammenzufassen gilt, stützen und berufen könnte. Umso begrüßenswerter ist es, dass dieser Teilband innerhalb einer überschaubaren Zeitspanne von 11 Jahren nach dem Teilband zu Exodus 19–40 erschienen ist, womit gleichwohl inklusive aller Vorarbeiten Christoph Dohmen mehr als ein halbes Forscherleben am und im Exodusbuch verbracht hat. Dafür gebührt ihm Lob und großer Dank.

Die hermeneutischen Leitlinien, die bereits in Band 2 (*Exodus 19–40*, Freiburg 2004 [Herders Theologischer Kommentar], 29–33) formuliert worden waren, werden hier nun breiter ausgeführt und programmatisch niedergelegt (45–57) sowie bei der Kommentierung noch intensiver und verschärfter angewandt. Wie sehr im Buch mit übergreifenden Textzusammenhängen gerechnet wird, zeigt sich an der Gesamtanlage des Kommentars, die vier Hauptteile (Ex 1–4; 5–11; 12,1–15,21; 15,22–18,27) annimmt, die ihrerseits für die Kommentierung noch je einmal unterteilt werden, wobei das sog. „Moselied“ in Ex 15,1–21 als dritter Abschnitt des dritten Hauptteils eine strukturelle Sonderrolle spielt, gleichwohl es natürlich als integrativer Bestandteil des plots wahrgenommen und ausgelegt wird. Dann überrascht allerdings, wie knapp und beiläufig der übergreifende Textzusammenhang bzw. die Anknüpfung von Exodus an Genesis thematisiert wird (62f.87.90), was nur noch in der Vernetzung des Einzeltextes 1,1–5 eingeholt wird (91–97).

Die eigene Akzentuierung D.s zeigt sich zum einen im weitgehenden Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit der Forschungsdiskussion, in deren Tradition nun jeder Kommentator steht und von der er sich bei seinem eigen(ständigen) Blick auf den Text auch gar nicht frei machen kann – damit entzieht sich D. der oben umrissenen ungünstigen Ausgangslage; zum zweiten in einer begrüßenswerten breiten Rezeption jüdischer theologischer Auslegungsgeschichte/-tradition, die für die größeren (theologischen) Sinnlinien im Buch fruchtbar gemacht wird; und zum dritten im völligen Verzicht auf jegliche Aussage zur Diachronie der Texte (vgl. 55), womit im Blick auf die Konzeption der gesamten Kommentarreihe („diachron verantwortete Synchronie“) das Pendel ausschließlich zur Seite der Synchronie ausschlägt und damit einen pointierten Gegenpol auch innerhalb der Reihe setzt. Der Vorteil, mit diesem Herangehen größere Sinnlinien und Intertextualitäten aufzuweisen und zur Deutung des Textes fruchtbar machen zu können, wird erkauft um den Preis einer nivellierung konzeptioneller Differenzen innerhalb des Textes bzw. der Texte wie z. B. bei Sinn und Zweck der Mose-Berufung (Ex 3,7–12; 152f), die zumindest auch diachron erklärt zu Deutung und tieferem Verständnis des Textes beitragen können. An anderen Stellen kann man das Gefühl bekommen, dass der Text eher vernetzt als tatsächlich ausgedeutet wird (Plagengeschichte Ex 7,8–11,10): Welche Funktion bzw. welchen Sinn und Zweck hat z. B. die Plage der Finsternis (261f)? Hier wird wohl von der Terminologie und Semantik her schöpfungstheologisch argumentiert, dass die Ägypter in einen chaotischen Vor-Schöpfungs-Zustand versetzt werden, während Israel auf der Seite des Lichts und des Lebens verbleibt. Aber genau das scheint die explizite Hermeneutik und Pragmatik dieses Kommentars zu sein – die Leser auf der Basis der aufgezeigten Vernetzungen, Sinnlinien und Strukturen zum eigenen Weiterdenken anzuregen und damit zum Für-sich-selbst-Auslegen des Textes gelangen zu lassen. Hieran wird (und muss) sich die künftige Diskussion entzünden (und nicht so sehr an Textzugängen – synchron, diachron, narratologisch, rezeptionsästhetisch oder wie die entsprechenden Schlagworte auch sonst heißen mögen), bevor überhaupt weitere, neue Kommentare geschrieben oder Kommentarreihen konzipiert werden: Was kann, darf und muss ich von einem Kommentar erwarten? Was kann und soll er leisten, und was nicht (vgl. 56)?

Überraschend ist ebenfalls der geographisch-realienskundliche Exkurs zur Lokalisierung des Schilfmeeres und der Exodusrouten (348–351), der in einem derart auf Textsinn und Textwirkung ausgerichteten Kommentar keinen so rechten Ort haben mag, weil man ihn eher in historisch-kritischen Entwürfen erwarten würde.

D.s Kommentar verlangt den Lesern einiges ab: an Kenntnis der Texte und Textzusammenhänge, an Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst einen Zugang zum Text, eine (textgemäße, d. h. dem Text nicht zuwiderlaufende; vgl. 54 mit Verweis auf U. Eco) Meinung über den Text und eine Deutung des Textes zu erschließen. Dann wird man belohnt mit theologischen Einsichten, die sowohl den Text sich selbst aussprechen lassen als auch die untrennbare Verbindung zwischen Judentum und Christentum über die Tora als gemeinsame Heilige Schrift wachhalten.

Nach und neben dem Exodus-Kommentar von Benno Jacob liegt nun ein weiterer monumentaler, in sich geschlossener Entwurf zum Buch Exodus vor, an dem sich zum einen die Forschung v. a. hermeneutisch abzuarbeiten hat, dem es zum anderen aber auch gelingt, den Lesern „die Texte der Bibel für sich verstehen“ (57) zu lehren. Und das ist vielleicht dann doch das Beste und Wichtigste, was ein Kommentar leisten kann.

Freiburg i. Br.

Ulrich Dahmen

Exegese / Neues Testament

Stegemann, Wolfgang: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hg. v. Klaus Neumann. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 480 S., pb. € 50,00 ISBN: 978-3-17-029644-2

Zu Wolfgang Stegemann müssen innerhalb der exegetischen bzw. theologischen Fach-Community eigentlich nicht viele Worte gemacht werden. Der em. Lehrstuhlinhaber des NT der Augustana in Neuen-dettelsau (1984–2010) zeichnet sich – gemeinsam mit seinem Zwillingbruder Ekkehard Wilhelm – durch ein klares Profil aus. Er gilt als herausragender Vertreter für sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Forschung zum NT, in der Jesusforschung als Exponent der „Third Quest“ (vgl. insbes. seine große Monographie *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010) und als einer derjenigen streitbaren Theologen, die immer mit Verve für eine israelsensible christliche Theologie eingetreten sind. Seine gemeinsam mit seinem Bruder verfasste *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995 (21997), ist zu einem Standardwerk geworden und auch 20 Jahre nach ihrem Erscheinen wohl die zu diesem Thema am häufigsten konsultierte und zitierte Veröffentlichung. Als für sein akademisches Profil charakteristisch sind zudem seine Koproduktionen mit Luise und Willy Schottroff (*Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978; 1990 bzw. *Der Gott der kleinen Leute* [2 Bände], München 1979) zu nennen.

Unter dem sprechenden Titel *Streitbare Exegesen* erschien nun anlässlich seines 70. Geburtstags der angezeigte Sammelband mit 28 Beiträgen St.s, verfasst zwischen 1984 und 2014 (aber mit einem gewissen Schwerpunkt auf den Jahren 1992–2000 sowie 2011–2014). Und streitbar sind diese Aufsätze in der Tat, denn St. zeichnet sich nicht nur durch klares Profil, sondern auch durch klare Kante aus.

Nach einem einleitenden, biographisch-kontextuellen Essay aus der Feder des Hg.s Klaus Neumann („Relevanz, Revisionen, Respekt“ [7–16]) sind St.s Arbeiten in fünf Sektionen unterteilt: „I. Sozialgeschichte“, „II. Kulturanthropologie“, „III. Ideologiekritik“, „IV. Judentum und Christentum“ sowie „V. Spiritualität“. Die Aufsatzthemen, die auf diese Weise abgedeckt sind, sind Paulus' römisches Bürgerrecht, Soziallehre des Urchristentums, die soziale Relevanz der Botschaft Jesu, Opfertheologie, Kinder, Frauen, Homosexualität, Konstruktion des Religionsbegriffs, christliche Identitätsstiftung u. a. mehr. Einen besonderen Schwerpunkt machen (unter IV.) Arbeiten zum Verhältnis von Judentum und Christentum sowie die Suche nach einer von antijüdischen Tendenzen befreiten Exegese biblischer Texte aus. Die letzte, kürzeste Sektion (V.) versammelt zwei Beiträge zur Phänomenologie einer christlichen Spiritualität und paulinischen Pneumatologie („Der Heilige Geist und die Sorge um sich“ [444–460], ursprünglich 2012) sowie einen thanatologischen Beitrag zu Tod und Sterben als individuelle und kulturelle Erfahrung („Sterben als soziale Erfahrung“ [461–474], bislang unveröffentlicht, als Vortrag gehalten 2001).

An diesen Schwerpunkten wird deutlich: St. hat Interesse am *Menschen*, und das schließt auch Jesus und Paulus ein. Wie lebten sie *in ihrer Zeit* und *unter anderen Menschen*? Als roter Faden durch St.s Nachdenken über biblische Themen zieht sich daher deren stringente Einordnung in ihre kulturelle Horizonte, die zeitgenössische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, die moralische Welt mit ihren spezifischen Wertesystemen. St. flicht in seine Ausführungen immer wieder viele direkte, teils ausführliche Zitate aus antiken Quellen ein (Aristophanes, Xenophon, Josephus, Philo, Plutarch, Tacitus u. v. mehr) und schärft dadurch für den Leser auf eindrückliche Weise die Fremdheit der damaligen Welt. Ob er von der *ekklēsia*, in der Frauen nach 1Kor 14,34f berühmt-berüchtigtweise zu schweigen haben (122ff; 129ff), von Haartracht (130f; 251f), von Kindern („Kinder im Neuen Testament und in der Antike“ [74–86], ursprünglich 2005), aber auch dem gesamten jesuanischen Reziprozitätsethos („Zum Ethos Jesu“ [194–207], ursprünglich 1999) spricht: immer leuchtet St. den relevanten sozialgeschichtlichen Hintergrund aus und macht die biblischen Texte von daher verständlich – und gleichzeitig *qualifiziert fremd*. Und erst dieses qualifizierte Bewusstsein ihrer Fremdheit ebnet den Weg für eine angemessene Hermeneutik bzw. einer angemessenen Applikation im

Heute: „[I]n Wahrheit kommen wir nicht darum herum, die ethischen Aussagen des Neuen Testaments im Zusammenhang der Kultur seiner ursprünglichen Leser und Leserinnen zu verstehen und schließlich in einem *Kulturvergleich* – zwischen der ihren und unseren – unsere ethischen Entscheidungen für die Gegenwart zu treffen.“ (124, Kursivsetzung original)

St.s Einzelexegesen sind pointiert, teilweise auch extrem. Seine Skepsis gegenüber Paulus' römischem Bürgerrecht etwa gleich im ersten Aufsatz („War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?“ [17–40], ursprünglich 1987) mit dem Ergebnis, Paulus als Mitglied der sozialen Unterschicht darzustellen, passt zwar gut zu St.s eigener sozialgeschichtlichen Schwerpunktsetzung (siehe z. B. seine oben genannten Herausgeberschaften mit L. und W. Schottroff), die Beantwortung zur Frage selbst hingegen ist in der Paulusforschung ganz umstritten geblieben (St.s Skepsis teilen etwa A. Lindemann, K. L. Noethlichs, P. Pilhofer, tendenziell auch E. Ebel; gegenteilig argumentieren z. B. M. Hengel, K.-W. Niebuhr, H. Omerzu, U. Schnelle). Auch die Einordnung von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung als „soziale Heterotopie“, d. h. als explizit auf die Transformation der sozialen Verhältnisse für die Armen, Kranken und Behinderten („Subalternen“) ausgerichtet („Jesu Verkündigung des Reichen Gottes als soziale Heterotopie“ [87–102], ursprünglich 2011), beschreibt gewiss einen wesentlichen Aspekt dieses Begriffs – der wiederum mit St.s grundsätzlichen Forschungsschwerpunkten Hand in Hand geht –, erscheint dem Rez. en aber doch zu eindeutig und zu losgelöst von eschatologischen Deutungsmöglichkeiten sowie vom Gottesbegriff als solchem (vgl. dazu etwa Aussagen zum Königtum Gottes in Sabbatopferliedern aus Qumran oder in PsSal).

Es wundert eigentlich wenig, dass St. sich in dem – vielleicht etwas larmoyanten, wenn man so will – Aufsatz „Amerika, du hast es besser!“ (260–271, ursprünglich 1999) mit einem anderen hochgelehrten, aber fast um eine Generation älteren Neutestamentler, der ebenfalls mit extremen, aber viel stärker zur Dogmatik hin diskutierenden Exegesen aufzuwarten verstand, dem Tübinger „Nestor der neutestamentlichen Exegese“ M. Hengel (1926–2009), in griffige Auseinandersetzung über die dem NT angemessenen hermeneutischen Prinzipien begibt: Das „provinzielle“, „alt-deutsche Paradigma“, für das Hengel stehe, setzt St. gegenüber fortschrittlichen feministischen, literaturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen usw. Exegesen einschließlich der „New Perspective on Paul“, die in Amerika zu finden seien, kontrastiv ab.

Es ist spannend – teilweise auch bedrückend –, wie aktuell St.s gewählte Themen sind und wie weiterführend seine Ausführungen auch im heutigen Diskurs und in der heutigen Gesellschaft sind, z. B. zum gegenwärtig in manchen kirchlichen Kreisen geradewegs zum Symbolthema einer *Confessio fidei Christiana* emporstilisierten Thema „Homosexualität“ („Keine ewige Wahrheit“ [240–259], ursprünglich 1993; auch 132–134).

Denn St. ist nicht nur am antiken, sondern auch am heutigen Menschen interessiert. Er möchte keine Exegese für den akademischen Elfenbeinturm schaffen; auch historisch-kritisches Arbeiten verselbständigt sich bei ihm nicht zur gelehrten Fingerübung. Er zitiert I. Kant, F. Nietzsche, S. Freud und J. Derrida genauso wie antike Autoren; besonders häufig begegnet M. Foucault. Die zeitgenössische bzw. politische Relevanz seiner Themen verdeutlicht er fast regelmäßig in aktualisierenden, teils ausführlichen Einleitungs- oder Schlussabschnitten (z. B. 148ff; 206f; 258f; 297ff; 322ff; 366ff; extrem 444ff). In den Sektionen III. „Ideologiekritik“ und IV. „Judentum und Christentum“ finden sich Beiträge, die gar nicht exegetisch im engeren Sinne sind, sondern eher als Religionstraktate bezeichnet werden könnten: „Religion als kulturelles Konzept“ (272–296, ursprünglich 2003) ist ein religionsphänomenologischer Essay, in dem St. die Vorstellung von einem transkulturellen, idealen Religionsbegriff – wie er sie exemplarisch und unter unterschiedlichen Vorzeichen im Vernunftidealismus Kants, dem Kulturfortschrittsdenken von Harnacks, Vertretern der Dialektischen Theologie, aber auch noch in einem Impulspapier der EKD und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) von 1999 ersieht – als Illusion (westlicher Kulturen!) enttarnt: Auch postulierte, „reine“ Formen von Religion seien partikuläre, kulturell und historisch kontingente Konstrukte. „Theologie im Schatten des neuen Antisemitismus“ (409–429, ursprünglich 2013) ist eine kirchlich-theologisch-politische Warnschrift, die (fast) ohne jedes Bibelzitat (ein paar Ausnahmen: 420f) die Erinnerung an unbedachte antisemitische Äußerungen von deutschen Politikern der jüngeren Zeit, das Trauern von Juden und Palästinensern über Opfer von Selbstmordattentaten in Tel Aviv sowie Martin Luther Kings Leidenschaft für den Frieden lebendig hält.

Angesichts der Leidenschaft des Vf.s für seine Sache und der Aktualität seiner Themen ist es nicht schwer, sich als Leser von seinen Ausführungen anstecken zu lassen. Denn: Exegese ist heute!

(Zur Redaktion: Der Band enthält leider keinerlei Register, die zum Arbeiten mit dem Buch hilfreich gewesen wären.)

Mainz

Eckart David Schmidt

Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle, hg. v. Lorenz Oberlinner / Ferdinand R. Prostmeier. – Freiburg: Herder 2015. (XII) 256 S. (Herders biblische Studien, 80), geb. € 45,00 ISBN: 978-3-451-31581-7

Der angezeigte Band sammelt die Beiträge, die bei einem Symposium im Gedenken an Anton Vögtle (1910–1996) auf den Tag genau an seinem 100. Geburtstag am 17. Dezember 2010 an der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg stattfand, an der er von 1951 bis 1979 gelehrt hatte. Der Band beinhaltet daher auch nochmals ein Publikationsverzeichnis des Jubilars (einschließlich Schriften über ihn und Festschriften [247–254]).

Vögtle hatte seine Diss. kurz vor und seine (nie veröffentlichte, mehr als 800 S. starke) Habil.schrift kurz nach *Divino afflante spiritu* geschrieben (1935/36 bzw. 1949/1950). Er gehörte so zu derjenigen Generation katholischer Exegeten, die das mit der genannten Enzyklika erworbene Heimatrecht der historisch-kritischen Exegese in vollen Zügen genossen und in ihre Arbeit einfließen ließen. Neben Forschungsthemen zur Geschichte des Urchristentums, der Theologie Bultmanns oder der Kommentierung von Jud und 2Petr für die EKK-Reihe (1994) galt seit seiner Habil.schrift zum Menschensohntitel ein Schwerpunkt seiner Arbeit der Jesusforschung und der ntl. Christologie. Dieses Thema griffen die Beiträger auf dem genannten Symposium auf.

Alle Vf. des Bandes stehen in unmittelbarem oder mittelbarem akademischem Zusammenhang zu Vögtle, viele davon waren oder sind selbst Lehrstuhlinhaber für NT: Es sind Schüler (I. Broer, R. Hoppe, J. M. Nützel, L. Oberlinner, L. Schenke, D. Zeller, H.-O. Zimmermann) und akademische „Enkel“ (C. Diebold-Scheuermann, G. Häfner, Th. Schumacher [alles Schüler Oberlinners aus Freiburg]); Initiator der Tagung war der gegenwärtige Inhaber von Vögtles ehemaligem Lehrstuhl, F. R. Prostmeier. Der Band gerät somit nicht nur zu einer schönen Hommage an einen großen und verehrten Lehrer und akademischen Weggefährten, sondern spiegelt auch ein Stück Freiburger Lehrstuhlsgeschichte sowie (in entsprechendem Ausschnitt) eine Epoche der katholischen Exegesegegeschichte wider.

In I. Broers erstem Beitrag des Bandes wird dieses exegegeschichtliche Interesse am deutlichsten (1–21): Er summiert zunächst in kurzen Zügen die katholische Auslegungsgeschichte zum dogmatisch aufgeladenen Motiv der jungfräulichen Empfängnis nach Mt 1,18 (angefangen von P. Dausch, 1918/1932) und stellt fest, dass Vögtle, der sich in seiner Habil.schrift noch eher von einer konservativ-apologetischen Seite gezeigt hatte, in seinen späteren Arbeiten zu diesem Thema (ab 1964, v. a. aber ab den 1970er-Jahren) mit geradezu erstaunlichem Mut dieses kritisch hinterfragt hat. B. selbst leitet es, so zeigt er im zweiten Teil seines Beitrags, aus dem hellenistischen Judentum ab.

L. Schenke legt mit seinem Artikel „Jesus vor dem Dogma“ (23–32) gleichsam eine programmatische Einführung zu seiner damals sich in Arbeit befindenden, mittlerweile publizierten Monographie gleichen Titels (Stuttgart 2014) vor. Seine Grundidee ist es, die Möglichkeit aufzuzeigen – ja geradezu dafür zu werben –, von einem rigoros historisch-kritischem Nachdenken über Jesus *unabhängig* von dogmatischen Vorgaben verantwortet zum christlichen Glauben zu gelangen: „Not tut eine christliche Verkündigung der Lebensbotschaft Jesu, die nicht vom Dogma des Christusglaubens herkommt, sondern zu ihm hinführt.“ (31f)

Eine „Wendung um 180 Grad“ beobachtet D. Zeller († 2014) in Vögtles Studien zum Titel des Menschensohns (33–47): 1949/1950 hielt er ihn als Selbstbezeichnung Jesu für historisch, ab 1989 hingegen für christliche Gemeindebildung. Z.s eigene differenzierte und materialreiche Untersuchung führt zum Schluss, dass der „historische Jesus“ durchaus von einer endzeitlichen Menschensohnfigur gesprochen haben könne, die aber erst nachträglich durch die Erhöhungs-christologie mit Jesus selbst identifiziert worden sei.

Mit einem benachbarten Thema beschäftigt sich auch L. Oberlinner (49–85). In kritischer Auseinandersetzung mit J. Schröter und J. Frey legt er dar, dass die Bildung des frühchristlichen christologischen Bekenntnisses nicht unmittelbar aus dem Leben des historischen Jesus oder seinem Selbstanspruch abzuleiten sei, da etwaige vorösterliche Hoffnungen auf ihn oder Überzeugungen von ihm durch seinen Schandtod am Kreuz jedenfalls zunichtegemacht worden seien. Zwingend mitzudenken sei daher die durch die Ostererscheinungen *neu* einsetzende Überzeugung, dass Jesu Tod durch Gottes eigenes Eingreifen als Heilsergebnis legitimiert sei.

H.-O. Zimmermanns Beitrag ist einer von zweien mit religionspädagogischer Ausrichtung (87–114, siehe auch unten zu Diebold-Scheuermann). Er präsentiert zunächst eine redaktionsgeschichtliche Analyse des Gleichnisses Lk 18,1–8 samt

„Deutung“ aus der mutmaßlichen Perspektive der vorlukanischen Gemeinde und schlägt anschließend anhand dreier Beispiele vor, wie dieses Gleichnis im Schulunterricht kreativ vermittelt werden könne (durch literarische Textverfremdung, Personenstandbild, Bildbetrachtung). Z. ist es wichtig, im Anschluss an solche kreativen Auseinandersetzungen immer wieder zum Bibeltext selbst und seiner ursprünglichen Intention zurückzukehren.

J.M. Nützel's Essay ist der erste des Bandes, der (fast) ganz ohne historisch-kritisches Fragen zur Jesuserzählung auskommt (115–136). Er untersucht die Erzählung vom Täuferzeugnis Joh 1,19–28 erzähltextanalytisch und greift auf historische Mutmaßungen nur im (kurzen) Abschnitt zum realen Leser „der Vergangenheit“ zurück (132ff).

Wieder in intensiver Auseinandersetzung mit Vögtle steht R. Hoppe (137–157). Auch ihm fällt (wie bereits Broer und Zeller) ein Wandel in Vögtles Jesusrezeption auf, hier am Beispiel des Todesverständnisses Jesu: Von der These eines heilsmittlerischen Verständnisses Jesu von seinem eigenen Tod sei Vögtle später abgerückt. Im Weiteren skizziert H. die Entwicklung unterschiedlicher nachösterlicher Jesusgruppierungen (des restituierten Zwölferkreises, der „Hellenisten“ – u. a. mit Stephanus –, galiläisch-syrischer Jesusnachfolger), die sowohl theologisch als auch sozialgeschichtlich sowie auch missionarisch ihr eigenes Profil ausbildeten, bis hin zur nachapostolischen Zeit des Eph, Kol und der Pastoralbriefe. Auch in diesen späteren ntl. Briefen erkennt H. – spannend genug! – die in protopaulinischer Tradition fortgesetzten charismatischen Gemeindestrukturen und weniger die ansonsten häufig betonte Entwicklung juristischer Kirchenautoritäten.

Th. Schumacher stellt sich der Frage einer „Werkgerechtigkeit“ bei Mt, ausgehend vom matthäischen Vaterunser (Mt 6,9–13; 159–186). Dabei fragt er, ähnlich wie Nützel, nicht historisch-kritisch, sondern bleibt ganz auf synchroner Textebene. Er arbeitet den Vaterunser-Text zunächst als kompositorische Symmetriachse des Makrokontextes 4,23–9,35 heraus und interpretiert die auf diese Weise entwickelten Randverse 4,23; 9,35 aus der Bundestheologie des Vergleichsverses Dtn 7,15/LXX heraus. Nicht also „Werkgerechtigkeit“ präge Mt 4,23–9,35 im Allgemeinen oder das Vaterunser im Besonderen, sondern die atl. Bundestheologie (Verweis auf E. P. Sanders' „covenantal nomism“).

G. Häfner legt eine kritische Replik zu K. Wengsts Monographie *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013, vor (187–204). Wengsts These wird im Untertitel seines Buches deutlich: die Quellen seien dürftig und die Methoden untauglich, die Ergebnisse instabil und chaotisch, dem Projektionsvorwurf gegen die Jesusforscher sei nicht zu entkommen. Valide alleine sei die Evangelienlektüre von ihrem eigenen „Konstruktionspunkt“, nämlich von dem „bezeugte[n] und geglaubte[n] Christus“ her, nicht von „der Ebene historischer Faktizität“ (191). H. hingegen sieht die historische Jesusforschung weder faktisch so trostlos wie Wengst noch hält er sie – sowohl prinzipiell theologisch als auch in Wengsts eigenem Konzept – für verzichtbar. Denn das Zutrauen, dass Gott in der Geschichte Jesu zum Zuge komme, setze das Moment des *Geschichtlichen* eben voraus; überdies sei der von Wengst hochgehaltene „Konstruktionspunkt“ der Evangelien selbst ein Ergebnis der historischen Kritik.

Die als Schullehrerin tätige C. Diebold-Scheuermann beschäftigt sich mit der ethischen Relevanz des Gebots von Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Bergpredigt (konkret Mt 5,38–42; 205–227). Sie schließt sich Vögtle an, der die radikale Forderung zum Gewaltverzicht als Mahnung gegen die allzu menschliche Erwiderung von erfahrener Aggression durch Gegenaggression auffasst, und liest das Gebot zur Feindesliebe im Kontext von Jesu Predigt von der angebrochenen Gottesherrschaft. Abschließend reflektiert sie, was diese Forderungen im weiteren Sinne beinhalten (z. B. Abbau des eigenen Selbstgerechtigkeitsgefühls, Abbau von Vorurteilen, Notwendigkeit von Empathie, Verzicht auf Drohgebärden usw.) und wie dies im schulischen Religionsunterricht konkret zu vermitteln sei.

F.R. Prostmeiers Schlussbeitrag knüpft nochmals – ähnlich wie Zeller – an Vögtles langjährige Beschäftigung mit dem Menschensohn-Titel an (229–246). Auch er notiert den Wandel in Vögtles diesbezüglichen Forschungsergebnissen, schließt sich dem „späten Vögtle“, d. h. der These von den Menschensohnbezeichnungen als Gemeindebildungen, an, entwickelt dann aber die gesamte Fragestellung in Richtung einer fundamentaltheologischen weiter: Wie ist die Kontinuität von gemeindlichem Glauben zu „historischem Jesus“ überhaupt zu denken, wenn sie mittels der „Okkupation einer hochkarätigen jüdischen Hoffnungskategorie als ureigene christliche Glaubenstradition“ (243) vollzogen wurde?

Wie eingangs gesagt: Mit dem vorliegenden Band liegt ein schöner Querschnitt durch ca. 80 Jahre Freiburger Lehrstuhl- sowie (ausschnitthaft) katholischer Exegesegeschichte vor; alle Beiträge sind engagiert geschrieben und gewinnbringend zu lesen. Die *référence* an Vögtle ist dabei unterschiedlich ausgeprägt und reicht von sehr intensiv (etwa bei Broer, Hoppe, Prostmeier) bis praktisch gar nicht (etwa bei Zimmermann, Schumacher, Häfner). Das Interesse an einer solchen historisch-kritischen Exegese, die man mittlerweile fast schon wieder als „alte Schule“ wahrnimmt, sowie die wenigstens früher (?) als problematisch wahrgenommene Auseinandersetzung von historischer Kritik und Glaube bzw. „Kirche“ ist in einigen Beiträgen zumindest hintergründig noch deutlich zu erkennen (Broer, Schenke, auch Oberlinner, Hoppe). Der „Third Quest“ der Jesusforschung, die an diesem Scharnier gar kein Interesse mehr zeigt, ist kein Beitrag des Bandes zuzuordnen. Es ist ein bisschen schade, dass die Beiträge nicht in sinntragende Sektionen geclustert sind. Insbes. für die Beiträge ohne his-

torisch-kritischen Schwerpunkt (Nützel, Schumacher), die thematisch eng verwandten Beiträge von Zeller, Prostmeier und auch Oberlinner sowie für die beiden religionspädagogisch ausgerichteten (Zimmermann, Diebold-Scheuermann) hätte sich das angeboten.

Anmerkungen zur Redaktion: Der Band weist ungewöhnlich viele Setzfehler und -inkonsistenzen auf (Absatzabstände, Leerzeichen, Schriftgrößen, Silbentrennstriche mitten in der Zeile usw.). Auf S. 97–104 fehlen die griechischen Akzente. Der Band beinhaltet keine Register.

Mainz

Eckart David Schmidt

Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive, hg. v. Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popoiu. Unter Mitarbeit von Alena Schulz. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 230 S. (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main, 6), pb. 28,00 € ISBN: 978-3-374-04110-7

Der vorliegende Tagungsband dokumentiert die Vorträge einer gemeinsamen Tagung orthodoxer und protestantischer Theologen der Univ. Bukarest und der Goethe-Univ. Frankfurt a.M. Nach eigener Aussage wollen die Hg. Bewegung in die Standpunkte der Leser/innen bringen, wie auch die Standpunkte der Vf. selbst während der Tagung in Bewegung gerieten. Den evangelischen Teilnehmern wurde demnach deutlich, dass „das orthodoxe Gefühl, auch heute noch [...] Wunder zu erleben, [...] lebendiger Ausdruck spirituellen Erlebens ist“. Die Orthodoxen erkannten, dass – aufgrund der „Denkbarkeit des Glaubens“ – „Wunderkritik im Zeichen der Aufklärung [...] als notwendige Selbstreflexion praktiziert wird“ und dass diese „in der Tradition der kritischen Prüfung der Geister“ (alle 6) nach 1 Thess 5,19 steht. Auf die fünf Beiträge der protestantischen Theologen folgen die fünf der orthodoxen Theologen.

Im ersten Beitrag liefert Stefan Alkier (11–42) einen Forschungsbericht über die Wunderdiskussion vom NT bis in die 1980er-Jahre. Weshalb die Behandlung der Diskussion im Mittelalter fehlt, begründet er nicht. Der Vf. plädiert dafür, die „Wunderfrage [...] als offene Frage neu zu stellen“ (38), und für ein „komplexere[s] Verständnis von Realität“ (39). Neben seinem Vorschlag, „Wunder nicht länger in der Alternative von Fakt und Fiktion zu denken, sondern als Friktion, als kontingente, singulare Brechung des Erwartbaren“ (40), nennt er als weitere Perspektiven die „Postcolonial Studies“, die „Disability Studies“, „Konzepte interkultureller Hermeneutik“ und „interkonfessionelle und interkontinentale Forschung“ (39f).

Im zweiten Beitrag (43–60) erweitert Michael Schneider anhand exegetischer Überlegungen zu 1 Kor 10,1–15 Alkiers Definition von Wundergeschichte um die Punkte „Gottes Treue“, „Kraft Gottes“ und „Wunder-Geschichten“ (55–58).

Während Michael Rydryck (61–93) lukanische Wunder als „liminale Ereignisse, die [...] Machträume [...] konstituieren“ (83) definiert und anhand der Beispiele Lk 8,26–39; 7,11–17; 13,1–9; Apg 12,1–23 und 9,1–9 als „Gerichtszeichen“ (92) in die lukanische Theologie einordnet, zeigt Anni Hentschel (94–115) anhand der ausführlichen Exegese von Joh 2,1–11 und Joh 9 den umfassenden Bedeutungsumfang von σημεῖον bei Johannes und ihre Funktion als „interpretationsbedürftige Hinweise [...] auf die göttliche Wirklichkeit“ (114f).

Unter Rückgriff auf Ernst Bloch, die „kategoriale [...] Semiotik“ (125) von C. S. Peirce und unter Einbezug von Wunderdarstellungen in der Kunst beschäftigt sich Hermann Deuser (116–140) mit der Unterscheidung von Wunder und Aberglaube. Wunder seien demnach „das, was noch keinen Ort hat, seine Gegenwart aber ansagt – das, was im Erfahrungs- und Weltprozess mitempfunden wird, gerade weil es verborgen ist“ (119).

Am Beispiel der Verklärungsperikope beschäftigt sich Cosmin Pricop (141–160) mit den Fragen nach einer Methode, um „die hermeneutischen Traditionen der patristisch und hymnographisch geprägten Exegese mit modernen wissenschaftlich kritischen Exegesemodellen“ (159f) gleichberechtigt zu vereinbaren, und mit einer Methode der Auslegung „kirchenväterlich-exegetischer Texte“ (146).

Anhand von Ex 14–15 arbeitet Alexandru Mihăilă (161–176) „the aims, methodological criteria and results“ (161) der traditionellen und der historisch-kritischen Exegese heraus. Neben der Feststellung, dass der Gegensatz von östlicher und westlicher Theologie „completely wrong“ (161) sei, kommt er zu dem Schluss, dass beide Exegesemodelle unterschiedliche Ebenen der Rezeption bedeuten, die nicht aufeinander übertragbar seien. Als Lösung dieses Ergebnisses schlägt er die „reevaluation of the concept of myth“ (174) im Sinne einer urgeschichtlichen Offenbarung nach Mircea Eliade vor.

„The place, the role, and the function of miracles in the Christian community“ (177) untersucht Marian Vild (177–190) anhand der Apg und des 1 Kor. Wunder gehören demnach in den „context of Christian pneumatology and ecclesiology“ (181) und sind ein Vorgeschmack auf das Reich Gottes. Weiterhin sind sie Zeugnisse Gottes für Nichtchristen und gehören zum christlichen Alltagsleben „all the way to the present“ (190).

Am Beispiel der Berichte über die Paradiesreise von Makarios dem Bürger arbeitet Ioan Dumitru Popoiu (191–210) die Funktion solcher Berichte als abschreckende Beispiele heraus, und dass „Wunder [so] als Frucht asketischer Übungen“ (210) erscheinen.

Alexandru Ioniț (211–228) stellt die doppelte Funktion der Erweckung des Lazarus als „Höhepunkt des Konfliktes Jesu mit ‚den Juden‘“ (218) und als „das letzte im johanneischen Wunderbericht“ (218) vor und arbeitet das Problem des starken Antijudaismus und der expliziten Substitution in der „Hymnographie der Palmwoche“ (219) heraus. Als Konsequenz fordert er westliche orthodoxe Christen wegen ihrer modernen Liturgiesprachen zu einer Erörterung ihrer eigenen Liturgie auf und ermutigt sie, „evtl. auch eine Revision der Liturgie“ durchzuführen (228).

Einige Rechtschreib- und Grammatikfehler stören den Lesefluss kaum (z. B. „menschlicher“ statt „menschliche“ [13]; S. 48, Z. 5: „der“ muss getilgt werden, u. a. mehr). In dem Beitrag von Schneider verwundert es dagegen, dass ein Zusammenhang zwischen dem Exodus und u. a. Mose durch die „unmittelbare briefliche Kommunikation zwischen korinthischer Gemeinde und Apostel“ (55f) hergestellt werden soll, wobei dies möglicherweise auf eine Verwechslung von „stellt“ und „stellen“ (55) zurückführbar ist. Weshalb Ioniț „Theodoros Studites“ / „Theodoros St.“ / „Theodoros“ auf drei verschiedenen Weisen schreibt (221f), bleibt rätselhaft.

Die Beiträge in dem Band decken ein weites Feld der Wunderexegese ab. Auf der einen Seite bieten sie hochwertige Auslegungen unterschiedlicher Perikopen und eröffnen gleichzeitig neue Perspektiven für die weitere exegetische Forschung. Auf der anderen Seite wird auch der Aspekt der Interdisziplinarität gezeigt, wenn Texte der Kirchenväter in die Exegese miteingebracht werden und Beispiele für Wundererzählungen aus der Kirchengeschichte miteingebracht werden. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn neben den Vorträgen auch die zugehörigen Diskussionen auf der Tagung in den Band mit aufgenommen worden wären. Ihre Inhalte lassen sich so nur an einzelnen Stellen errahnen. Dies schmälert den Wert dieses Bandes aber in keiner Weise, dessen Lektüre nur empfohlen werden kann.

Bonn

Adrian Schütte

Klein, Thorsten: *Bewährung in Anfechtung*. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe. – Tübingen: Francke 2011. (X) 497 S., pb. € 78,00 ISBN: 978-3-7720-8405-8

Die Adressierung der Empfänger als in der „Diaspora“ in Jak 1,1 und 1Petr 1,1 eröffnet mehrere Problemstellungen und Perspektiven, denen sich die vorliegende Studie widmet. Thorsten Klein geht dabei von der Beobachtung aus, dass in der gegenwärtigen Diskussion das erste gattungskritische Textsignal der beiden Schreiben – das briefliche Präskript – wieder zunehmend ernst genommen wird und die beiden Schriften daher im Rahmen der antiken Epistolographie zu verstehen sind. Die Verortung der Leser in der „Diaspora“ hat zu weiteren Spezifizierungen geführt: „Aus hellenistisch-römischer Zeit existieren zahlreiche jüdische Schreiben, die sich – teils fiktiv, teils real – vom jüdischen Mutterland aus an die Volks- und Glaubensgenossen in der Ferne richten, um diese zu trösten oder zu ermahnen. Die Zerstreuung des Volkes Israel über die nahezu gesamte damals bekannte Welt zwang zu verstärkter Kommunikation, wollte man die Einheit bewahren.“ (1f) Das Urchristentum stand aufgrund seiner raschen Ausbreitung vor ähnlichen Herausforderungen. Daher ist denkbar, dass sich die Vf. des Jak und des 1Petr an diese frühjüdische Praxis gemeindeleitender Schreiben an die Diaspora anlehnten. K. zeigt, dass die beiden ntl. Briefe die Form des Diasporabriefes wählen, weil sie angesichts der dem Diasporajudentum vergleichbaren Herausforderungen mit ähnlichen Mitteln ähnliche Ziele verfolgen (2).

Nach knappem Forschungsüberblick, Beschreibung des Problems und der Vorgehensweise („Erfassen der Funktionen und Intentionen angesichts der durch das Präskript naheliegenden Gattung ‚Diasporabrief‘“ [14]) skizziert K. zunächst die Interpretationsvoraussetzungen, das „potenzielle Vorgehenrepertoire“ (438), der Begriff „Diaspora“ in paganer, frühjüdischer, nachntl. Zeit und im NT selbst – Apg 8,1.4; 11,19; Joh 7,35). Der Begriff selbst geht maßgeblich auf die LXX zurück, die mit diesem Neologismus die Existenz Israels in der Fremde gerichts theologisch interpretierte. Auf diese Gerichtsdimension des Begriffs wird unterschiedlich rekurriert oder aber der Begriff wird absichtlich ganz vermieden (etwa bei Philo und Josephus aufgrund ihrer positiven Grundhaltung zur Diasporaexistenz). Die negative Konnotation fehlt bei den ntl. Vorkommen.

Dem folgt ein ausführlicher und hervorragender Überblick über Existenz und Selbstverständnis der jüdischen Diaspora (64–115; handelt es sich um ein einheitliches Diasporajudentum oder genauer um Diasporajudentümer?; religiöses und kulturelles Selbstbewusstsein; die Bedeutung der Tora als normierende Grundlage; unter der Frage „Heimat oder Fremde?“ geht es um das Verhältnis zum jeweiligen paganen Umfeld im Spannungsfeld von Separation, Akkulturation und Assimilation; ferner behandelt K. die gesellschaftliche Stellung der Diasporajuden, u. a. die Synagoge als Primärgruppe und die Bindung an das „Heilige Land“; als Zentrum jüdischen Lebens bot die Synagoge „die Möglichkeit der ‚Beheimatung‘ jenseits aller sozialen Integration in die Polis. Sie stellte

den Raum für die Ausbildung einer eigenen Subkultur zur Verfügung, die aufgrund der besonderen rechtlichen Stellung der Juden nahezu alle Lebensbereiche umfassten konnte“ [439]). Zu den prägenden Erfahrungen des Diasporajudentums zählte auch das Bewusstsein, dass das Festhalten am überlieferten Glauben unter Umständen Opfer kosten konnte (439). K. schließt: „Hinsichtlich des Selbstverständnisses zeichnen die Quellen das Bild einer durchaus selbstbewussten, aufgrund des Erwählungsbewusstseins religiös elitär denkenden Minderheit, die auch in der Diaspora weitgehend an den ethischen und – soweit möglich – kulturellen Normen der Tora festhielt und so einen ‚way of life‘ pflegte, der sich sichtbar von der paganen Umwelt abhob. Dies schloss jedoch Akkulturations- und Assimilationsprozesse in kaum oder gar nicht religiös konnotierten sozialen Bereichen keineswegs aus, sodass die gesellschaftliche Integration der jüdischen Bevölkerungselemente vermutlich häufig erfolgreich war.“ (439)

Dann bietet K. Untersuchungen zu den bekannten jüdischen Diasporabriefen (115–174, nämlich der Brief Jeremias in Jer 29[LXX 36], 1–23, die *Epistula Jeremiae*, die Briefe in 2Makk 1,1–9; 1,10–2,18, der Brief Baruchs [Ep2B], die Briefe in den *Paralipomena Jeremiae* [6,17–23; 7,23–29] und 4Q Apokryphon Jeremia Cd). Ziel dabei ist, die inhaltlichen und intentionalen Konstanten zu ermitteln. Dabei werden nur Briefe berücksichtigt, die sich mit der Diasporasituation der Adressaten tatsächlich auseinandersetzen. Die Zusammenfassung (164–174) vereint Kommunikationsstruktur und -situation, formale Aspekte, Themen und Motive der unterschiedlichen Schriften (hier auch knappe Überlegungen zum Aposteldekret in Apg 15,23–29 auf S. 174–181, das durchweg stärkere Berücksichtigung verdient hätte).

Der dritte und größte Teil der Untersuchung gilt der „Diaspora“ als Leitbegriff im Jak und 1Petr (182–437). Ziel ist es zu eruieren, ob sich in diesen Briefen die geläufigen jüdischen Vorstellungen bzgl. Selbstverständnis und Existenz in der Fremde feststellen lassen. Zuerst beschreibt K. die Kommunikationsbedingungen beider Briefe (der Jak und 1Petr als Briefe, Autorfiktion und Lokalisierung, die Adressaten). Gerade beim 1Petr wäre noch stärker zu berücksichtigen, dass er an mehrheitlich Heidenchristen gerichtet ist, die so in die Diasporaexistenz des Volkes Gottes mit hineingenommen werden und denen auch anderweitig im Brief die Ehrenbezeichnungen Israels zugesprochen werden. Nach K. entsprechen beide Briefe den typischen Merkmalen von Diasporabriefen, wobei sich der Jak deutlich besser in das Schema einfügt.

Kennzeichen der Diasporaexistenz ist die „Anfechtung“ (274–367; bereits in den jüdischen Diasporabriefen erscheint die Diaspora als Ort der Anfechtung): Im Jak untersucht K. Vorkommen und Bedeutung von *πειράζω/πειρασμός* in Jak 1,2–4,12–15, den Bezugsrahmen der Anfechtungen sowie das Verhältnis von Gott, Welt und Teufel. In der Untersuchung des 1Petr geht es um die Anfechtungen in 1Petr 1,6f und 4,12f, um den Charakter der Leiden im Brief und um die Urheber der Anfechtungen. Beide Briefe greifen dabei auf eine frühjüdisch vorgeprägte, im Urchristentum offenbar geläufige Tradition zur positiven Bewältigung von Anfechtungen zurück. Angesichts der beschriebenen Härten lag es nahe, die Existenz der Adressaten als „Diaspora“ zu bezeichnen. Abschließend zeigt K. die in beiden Briefen dargebotenen Strategien zur Bewältigung der Anfechtungen auf. Dies sind Heilsgewissung (Erwählung, ähnlich wie in den jüdischen Diasporabriefen dürfen sich die Empfänger ihrer Erwählung und der göttlichen Bundesverheißungen sicher sein), eine entsprechende Ethik (die eschatologische Perspektive wird zum zentralen Beweggrund der ethischen Motivation) sowie eschatologische Ausblicke. Hierin liegen deutliche Parallelen zu den frühjüdischen Diasporabriefen. K. zeigt, dass mit der Adressierung des Jak und des 1Petr an Christen in der Diaspora ein zentraler Zugang zum Verständnis der beiden Schreiben eröffnet wird. In bewusster Analogie zu wesentlichen Aspekten des atl.-jüdischen Sprachgebrauchs erschließt der Begriff den Lesern ein theologisches Verständnis ihrer gegenwärtigen Existenz und eröffnet darüber hinaus die Hoffnung auf eine Verwandlung derselben durch Gottes eschatologisches Heilshandeln (443).

K. bietet eine überzeugende Studie zu Form und Inhalt des Jak und 1Petr, die in Zukunft zu berücksichtigen ist. Die Arbeit erinnert daran, dass die in der Forschung zur ntl. Briefliteratur oft und gerne herangezogene hellenistisch-römische Epistolographie (die hellenistisch) jüdischen Briefe nicht verdrängen darf. K.s Beobachtungen erinnern an die Ähnlichkeiten zwischen frühjüdischem und urchristlichem Selbstverständnis und Existenzweise und – bei allen christologisch bedingten Unterschieden – an die gemeinsamen Grundlagen und Bewältigungsstrategien der ähnlich empfundenen eigenen Situation. Auch wenn keine literarische Kenntnis der ntl. Autoren vorliegen sollte, zeigt die hohe Übereinstimmung in Inhalt und Intention, dass ähnliche Herausforderungen mit ähnlichen literarischen Mitteln und Bewältigungsstrategien beantwortet wurden. Die Überlegungen zur Eschatologie dieser Schreiben und ihrer ethischen Funktion sollten in der Diskussion ntl. Theologie Berücksichtigung finden. Auch angesichts großer Entwürfe, die das Wirken Jesu auf dem Hintergrund des vermeintlich immer noch andauernden Exils Israels verstehen wollen, wird man auf K.s Analysen gerne zurückgreifen. Ferner leistet K.s Studie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Diaspora.

Bergneustadt

Christoph Stenschke

Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse, hg. v. Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 475 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 346), geb. € 149,00 ISBN: 978-3-16-152966-5

Der Sammelband zur Offenbarung des Johannes präsentiert die Vorträge einer Tagung, die im Sommer 2012 am Fachbereich Ev. Theol. der Goethe-Univ. Frankfurt a.M. in Kooperation mit der Fak. für Kath. Theol. der Univ. Regensburg und der Kath.-Theol. Fak. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz stattgefunden hat. Die Beiträge stehen in Fortsetzung zu einer Tagung „Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation“, bei der entschieden wurde, dass eine Vertiefung der Fragestellung durch poetologische und intertextuelle Aspekte sinnvoll sein würde. Im Laufe dieses Diskurses wurde die These in Zweifel gezogen, dass der Verfasser der Offb nur mangelnde Sprachkenntnisse und keine literarische Bildung habe. Diese primären Fragestellungen und Beiträge, bei der Gräzisten und Literaturwissenschaftler zu Rate gezogen wurden, wurden durch weitere Artikel für den Sammelband ergänzt. Als ein zentrales Fazit der Forschung wurde die These entwickelt, dass die Offb nicht das Werk eines bilingualen Autors mit mangelnder griechisch-literarischer Bildung ist. Die Notwendigkeit vertiefter Studien zur Sprach- und Bildungskompetenz des Johannes wurde zugleich angemerkt. Methodisch werden intra- und intertextuelle Methoden mit extratextuellen Fragestellungen verknüpft; ein Widerspruch zwischen Intertextualität und historisch-kritischer Forschung wird klug vermieden.

Diesen vorgestellten methodischen Prämissen und Forschungsanliegen entsprechend gliedert sich der Band in drei große Abschnitte, die nachfolgend mit ihren Beiträgen vorgestellt werden:

Der erste Themenbereich (I.) präsentiert Beiträge zur Philologie und Textgeschichte. *Thomas Paulsen* analysiert die Sprache und den Stil der Offb. Er baut auf einen Beitrag von Traugott Holtz (2005) auf, der die extravagante Sprache des Johannes als Hinweis auf Wesentliches versteht. Insbes. die additive Parataxe, das Fehlen von kausalen, modalen, adversativen oder konzessiven Verknüpfungen unterstreicht die Theologie eines göttlichen Plans, den Johannes in seiner Verwirklichung sieht. Solozismen und Inkonzinnitäten werden als Signale eingesetzt, um Schockeffekte zu unterstreichen. Er kommt zum Fazit, dass es sich bei Johannes um einen Kenner der griechischen Sprache handelt, der diese gezielt einsetzt, um die Macht Gottes sowie das drohende Gericht zu verkünden. Es folgt ein Beitrag von *Dieter Zeller* zum Tempusgebrauch der Offb. Er nimmt eine semitische Muttersprache des Johannes an und erkennt apk Stilik am Verbgebrauch. *Martin Karrer* beschäftigt sich mit der Textgeschichte und Demarkationsprozessen in der Offb. Dazu greift er auf die Textüberlieferung der Offb zurück, um Markierungs- und Demarkationsprozesse aufzuzeigen. Sowohl vorsichtige Öffnungen als auch scharfe Abgrenzungen nach außen lassen sich im Christentum Kleinasien beobachten; jedoch warnt der Vf. davor, Demarkationen und Verfolgungszeit als parallele Vorgänge zu sehen. Eine offene Forschungsfrage ist zudem die Abgrenzung des Christentums vom Judentum. *Jörg Frey* nimmt in einem sehr ausführlichen Beitrag die Beziehungen zwischen Corpus Johanneum und Offb unter dem Aspekt der Verfasserfrage in den Blick; dazu knüpft er an seine Veröffentlichung zur Sprache der Offb (1993) an. Ebenso untersucht er die frühkirchliche Überlieferung zum Corpus Johanneum. Er stellt dabei auch die klassisch vertretenen Thesen in Einleitungsfragen zur Offb in Frage und arbeitet die Besonderheiten der Offb im Corpus Johanneum heraus. *Arthur Manukyan* analysiert die armenischen Bibelübersetzungen der Offb und präsentiert Forschungsperspektiven. In seinem Ausblick weist er auf offene Fragen, Möglichkeiten und Perspektiven weiterer Forschungen (Kanongeschichte im armenischsprachigen Bereich) hin.

Der zweite Themenbereich (II.) ist poetologischen Untersuchungen gewidmet. *Peter von Möllendorff* untersucht Elemente einer Poetik; diese sei um das motivische Zentrum des Buches, das als Motiv vielfältig verwendet wird, angeordnet. *Marco Frenschkowski* versteht die Offb im Zusammenhang mit antiker phantastischer Literatur („science fiction“). *Stefan Alkier* und *Tobias Nicklas* nehmen die zeitlichen und räumlichen Strukturen der Offb in den Blick. Die Zuordnung von jenseitigen und diesseitigen Räumen, das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit sowie von Raum- und Zeitkonzepten wird im Diskurs um die Gattungsfrage der Offb analysiert. Sie ziehen das Fazit, dass die Leser sich in ihrer Identität als Christen auf den Weg der Zeugenschaft bewegen sollen. Die kosmologische Argumentationsstrategie des Johannes wird herausgestellt und die Offb als wichtiger Entwurf zur christlichen Identitätsbildung verstanden. *Robyn H. Whitaker* bietet Einblicke in die Rhetorik der Offb unter der Perspektive der Poetik der Ekphrasis („vivid portrayal of a scene“); dazu zieht er antike Beispiele heran, die er mit Offb 4–5 verbindet. Insbes. die Leserlenkung dieser nicht neutralen Rhetorik wird deutlich. *Annette Weissenrieder* schließt hier mit ihrer Untersuchung zu Offb 17 an, indem sie die Grenzen von visuellem Bild und Sprache als Ekphrasis aufzeigt. Sie zeigt die Fragwürdigkeit auf, die Bilder der Offb aus der Rekonstruktion antiker Kunstwerke zu deuten.

In einem dritten Themenblock (III.) werden Intertextualität und Intermedialität der Offb untersucht. *Thomas Hieke* macht den Auftakt, indem er die literarische und theologische Funktion des AT in der Offb untersucht. Er wählt dazu einen textzentrierten und leserorientierten, nicht einen produktionsorientierten Zugang (Verfasserintention). Literarische und theologische Funktionen des AT in der Offb werden erarbeitet; der Sinnzuwachs der Offb wird deutlich gemacht und die Leserlenkung, die Bibel lesen zu müssen. *Adela Yarbro Col-*

lins bietet einen sehr knappen Einblick in den prophetischen Schriftgebrauch der Offb, die sie als „rewritten prophets“ versteht. *Edmondo F. Lupieri* zeigt auf, wie die Bileam- und Sodom-Erzählungen möglicherweise von den Jesusnachfolgern am Ende des 1. Jhs n. Chr. verstanden wurden, sodass ihre Rezeption im Kontext biblischer Sündentraditionen in der Offb erhellt wird. Bileam, Sodom, Prostitution und Pseudo-Prophetie wurden als literarische Bilder verwendet, um den Kampf mit Gegnern zu beschreiben und die frühchristliche Identität zu konstruieren, die sich auf eine spirituelle, ekstatische Prophetie und die Etablierung einer Hierarchie stützt. *Michael Sommer* nimmt ebenfalls das Motiv Sodom auf und interpretiert es im Zusammenhang mit dem Tag JHWHs. Methodisch beginnt er mit der atl. Forschung; die Ergebnisse seiner Diss. zur Plagenrezeption werden hier erweitert und vertieft. *Luca Arcari* nimmt die Menschensohnvision und ihre Traditionen (Offb 1,7.12–20) in den Blick und bezieht dabei auch die Textüberlieferung des AT mit ein. *Daniele Tripaldi* versteht die Offb als prophetische Erinnerung an Jesusworte; dieser Aspekt wurde bislang in der Jesusforschung vernachlässigt. Er vertritt die These, dass Johannes Zugang zu Q, Mt, Lk oder Joh gehabt haben muss. *Jan Willem van Henten* bietet einen – auch in methodischer Hinsicht – sehr klar reflektierten Beitrag zur intertextuellen Verbindung zur griechisch-römischen Literatur. Er nimmt u.a. die Zeitgeschichte und Kontextualisierung der Offb am Beispiel des Nero redivivus in den Blick und zeigt verschiedene Wege auf, die Offb im Licht griechisch-römischer Intertexte zu lesen. Besonders die Bewertung der Relevanz dieser Parallelen ist ihm im Kontext des jeweiligen sozio-historischen und kulturellen Milieus ein Anliegen. *Ian Boxall* präsentiert einen Überblick über die Wirkungsgeschichte des Motivs vom weißen Pferd in Offb 6,1–2 (Victorinus von Pettau, Caesarius von Arles, Andreas von Caesarea). *Sotirios Despotis* schließlich zieht einen interessanten Vergleich zwischen dem Liturgieverständnis (himmlische Thronsaalvision: Offb 4–5) und der östlich-irdischen Liturgie. Dies ist insofern ein spannendes Unternehmen, als die Offb selbst in der Liturgie der orthodoxen Kirche nicht gelesen wird und im Dogmenstreit nicht zu Rate gezogen. Ziel seines Beitrags ist es aufzuzeigen, dass Johannes die liturgische Erfahrung seiner Adressaten für seine Theologie nutzt. In Offb 4–5 erkennt er Liturgien seiner Zeit, die mit dem jüdischen Neujahrsfest und dem Motiv des Bundesschlusses verknüpft werden, um die Leser zu einem Exodus zu führen. Er erkennt Parallelen zur orthodoxen, himmlischen Liturgie und ihrem Sakramentenverständnis in Offb 4–5.

Die Beiträge dieses Sammelbandes repräsentieren in ihrer Themenvielfalt und Methodendiskussion eine Breite der Forschung zur Offenbarung des Johannes. Es wird zudem auf offene Fragen der Forschung verwiesen, sodass die Beiträge innovativ sind und Möglichkeiten für zukünftige exegetische Forschung beinhalten. Der interdisziplinäre Ansatz, insbes. die Einbeziehung von Philologen, ist eine große Bereicherung.

Dortmund

Beate Kowalski

Kirchengeschichte

Thompson, Glen L.: The Correspondence of Pope Julius I. Greek and Latin text and English translation with introduction and commentary. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2015. (CVI) 259 S. (Library of Early Christianity, 3), geb. \$ 39,95 ISBN: 978-0-8132-2707-8

Die Briefe der römischen Bischöfe sind eine, möglicherweise sogar die wichtigste Quelle für die frühe Entwicklung des Papsttums. Schon 1936 mahnte Eduard Schwartz eine kritische Edition dieses Korpus an, um endlich ein verlässliches „Fundament“ für die Erforschung der Frühzeit des römischen Episkopats zu legen. Thompson schickt sich nun an, diese Forderung einzulösen. Die Edition der Korrespondenz Julius' I. (337–352) soll der Beginn einer Reihe mit Ausgaben aller Papstbriefe des 4. Jhs sein. Die Grundlagen für dieses Vorhaben legte er bereits mit seiner Diss. *The Earliest Papal Correspondence* (Columbia 1990). Die Edition situiert sich an einer Schnittstelle von drei Forschungsfeldern: der Spätantike als einer Zeit des Umbruchs oder der Transformation des antik-römischen Erbes, der Gattung Brief und kirchenrechtlicher Sammlungen der vorgratianischen Zeit (vor 1140), in denen die frühen „Papstbriefe“ oft zu finden sind. Alle drei finden derzeit zunehmend Interesse in der Forschung, was auch für die päpstliche Korrespondenz gilt. Genannt seien hier nur die angestrebte Neuedition der *Regesta Pontificum Romanorum* im Rahmen des Projekts „Papsturkunden des frühen und hohen Mittelalters“ an der Akademie zu Göttingen und die dt. Übersetzung der „ältesten Papstbriefe“ von Johann Sieben (Freiburg i.Br. 2014). T.s kritische Edition der Korrespondenz Papst Julius' I. ist ein willkommener Beitrag zu allen diesen Themen.

Den sechs Briefen mit engl. Übersetzung geht eine Einführung in das Leben und die Werke des Papstes voraus. Sie beginnt mit einer Beschreibung der Überlieferungssituation der Briefe des römischen Bischofs bis ins 5. Jh., die indirekt erfolgt sei, d.h. die Briefe sind in historiographischen Werken, kanonistischen Sammlungen oder in Briefsammlungen herausragender Persönlichkeiten der Zeit erhalten. Trotzdem geht T. davon aus, dass es bereits im 4. Jh. ein bischöfliches

Archiv in Rom gab, da immer wieder auf Schreiben der Vorgänger verwiesen werde und auch der *Liber pontificalis* aus Briefen zitiert. Da es aber keine weiteren Spuren gibt, nimmt er eine „Unterbrechung“ der Archivierung zu Beginn des 5. Jh.s an. Es folgt eine Lebensbeschreibung Julius' I., wie sie sich aus den wenigen Quellen über sein Wirken rekonstruieren lässt. Im Anschluss stellt T. die sechs echten Briefe aus Julius' Pontifikat vor, von denen zwei vom Bischof selbst verfasst wurden, während die anderen vier an ihn adressiert waren. Alle stehen in Zusammenhang mit der Kontroverse um Arius und Athanasius, die nach dem Konzil von Nizäa (325) ausbrach und auch während seines Pontifikats virulent blieb. Die Schreiben zeigen ein anderes Bild vom Wirken des Bischofs als die römischen Quellen, die v. a. den Bauherren erinnern. Die alleinige Konzentration auf den Streit habe bedingt, dass die Briefe nach dessen Beilegung Ende des 4. Jh.s nur noch wenig Interesse fanden und daher spärlich überliefert seien. Zahlreicher sind Fälschungen und falsche Zuschreibungen, die im Anschluss vorgestellt werden. T. macht drei Gruppen aus: Dokumente des späten 4. und frühen 5. Jh.s, die von Anhängern der Lehre des Apollinarius unter Julius' Namen verbreitet wurden, pseudoisidorische Fälschungen aus der Mitte des 9. Jh.s und Passagen in systematischen Kirchenrechtssammlungen des 11. und 12. Jh.s. Im Anschluss wird die Überlieferungs- und Editions-geschichte der Korrespondenz geschildert. Im folgenden Kap. beschreibt T. die Situation und Aufgaben des römischen Bischofs Mitte des 4. Jh.s und die Entwicklungen, die dahin führten, um dann den Streit zwischen den Anhängern des Arius und des Athanasius zu schildern, in den Julius vom Beginn seines Pontifikats an hineingezogen wurde. Die Einführung endet mit der Darlegung der Prinzipien der Edition und nennt die „Fortschritte“, die laut T. erzielt wurden: die Vergrößerung der Manuskriptbasis für die einzelnen Briefe, neue, bessere Lesarten und eine einheitliche Zeichensetzung. Zudem geht er auf die Übersetzung schwieriger Begriffe wie *kanon/canon* oder *kovovia/communio* ein.

Der Hauptteil des Buches ist die Edition von insgesamt sechs Briefen, von denen vier an Julius I. adressiert sind und zwei von ihm selbst stammen: Marcellus von Ancyra an Julius von Rom (ep. 1), Julius I. an die in Antiochien versammelten Bischöfe (ep. 2), Hosius von Cordova und Protogenes von Sardica (ep. 3) sowie das Konzil von Sardica an den römischen Bischof (ep. 4), Julius I. an die Priester, Diakone und Laien von Alexandria (ep. 5) und Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum an Julius I. (ep. 6). Die von Julius I. verfassten Briefe sind in griechisch, die anderen in griechisch oder lateinisch geschrieben. Von Brief 5 und 6 gibt es jeweils eine lateinische und eine griechische Version, von denen je eine im Anhang zu finden ist. Jedem Schreiben ist eine Einleitung vorangestellt. Sie verortet den Brief in seinem historischen Kontext, gibt seinen Inhalt und bisherige Forschungsmeinungen zum Text wieder und diskutiert die Quellen für die Rekonstruktion des Textes. Des Weiteren werden die relevanten Handschriften sowie die bisherigen Editionen genannt und erläutert, in welchen Punkten T.s Edition von früheren abweicht.

Vier Anhänge und Indices beschließen das Buch: In Appendix A werden die benutzten Handschriften geordnet nach Werken, die Briefe Julius' I. enthalten, beschrieben. Appendix B listet alle Werke auf, die fälschlicherweise Julius I. zugeschrieben werden, mit Hinweisen auf Überlieferung und Editionen. Appendix C gibt die lateinische Version des 5. Julius I.-Briefes nach Epiphanius Scholasticus wieder, Appendix D die griechische Version des 6. Briefes, wie sie bei Athanasius und Sozomenus zu finden ist. Es folgen vier Indices, einer der Bibelstellen, einer der erwähnten Manuskripte, einer der erwähnten Orte, Personen und Sachen und schließlich einer der modernen Autoren.

T. legt mit seiner Edition erstmals ein Buch vor, das allein der Korrespondenz Julius' I. gewidmet ist. Die letzte Edition der Stücke in ihrer Gesamtheit stammt von Coustant (*Epistolae Romanorum pontificum*, Paris 1721), eine für ihre Zeit vorbildliche Arbeit, die aber heutigen Ansprüchen nicht mehr gerecht wird. In der Zwischenzeit wurden zwar fast alle Briefe nochmal neu herausgegeben, aber es ist T.s Verdienst, diese Ergebnisse zusammenzutragen, zu diskutieren und zu harmonisieren. Für die Texte der Briefe sind daher eher kleine Verbesserungen als viele neue Lesarten festzustellen. Die Verbreiterung der Handschriftenbasis und ihre detaillierte Beschreibung ist besonders nützlich, ebenso wie die Übersetzung der Schreiben, die dem Anspruch gerecht wird, die Texte in einer „für den heutigen Leser verständliche[n] Form“ (LXII) wiederzugeben. Daher werden die Schreiben hoffentlich in zukünftigen Forschungen zum „Arianismus“-Streit oder zur Entwicklung des römischen Episkopats mehr Beachtung finden, sodass ein differenziertes Bild der spätantiken Bischöfe von Rom entworfen werden kann. Kritik gilt es nur an einigen Formalien zu üben: So wird der kritische Apparat durch die Übersetzungen anderer Varianten etwas unübersichtlich. Einige der benutzten Werke fehlen im Literaturverzeichnis, was ihre Suche recht aufwendig macht. Auch wäre eine andere Anordnung der Punkte der Einleitung, die historische und quellenkundliche Teile trennt, für den Leser verständlicher gewesen. Doch sollen diese kleinen Kritikpunkte nicht T.s Leistung schmälern, dessen Kenntnis der dogmatischen Hintergründe und Handschriften seine Neuausgabe der Briefe zu einem unverzichtbaren Standardwerk machen. Es bleibt zu hoffen, dass der Vf. die Briefe der Nachfolger Julius' I. in der gleichen vorbildlichen Weise bearbeiten wird.

Erlangen

Cornelia Scherer

Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. – Paderborn: Schöningh 2015. 2 Bände (XIV + IX) 1485 S., geb. € 168,00 ISBN: 978–3–506–77980–9

„Das kann zutreffen, muss aber nicht.“ (508) Diese Bemerkung, in die Erörterung der dem Calvinismus nachgesagten sozialen Selbstdisziplinierung beiläufig eingestreut, bezeichnet zugleich ein Charakteristikum des vorliegenden Opus magnum: zwar keinesfalls für die pralle geschichtliche Realitätslastigkeit des Dargestellten, umso mehr hingegen für die kritische Rezeptionshaltung des Vf.s, der auf einer atemberaubend breiten Quellen- und Literaturbasis eine katholisch-ökumenische Geschichte des frühneuzeitlichen „Christentum[s] in Deutschland“ entfaltet. Während das Unternehmen im Vorwort als eine „Geschichte des geglaubten Gottes“ bzw. eine „Gesellschaftsgeschichte des Christentums“ (1) vorgestellt wird, dürfte es wohl näherhin als eine auf den deutschen Sprachraum bezogene Wirkungsgeschichte der im 16. Jh. einsetzenden, in ihren Folgen bis in die pluralisierenden und individualisierenden Transformationen der späten Neuzeit manifest gebliebenen Konfessionalisierung der christlichen Glaubens- und Lebenswelten zu spezifizieren sein.

Der in Tübingen lehrende Kirchenhistoriker und Angenendt-Schüler Andreas Holzem hat eine veritable Meistererzählung verfasst. In selten gewordener grundsolider Homogenität und beeindruckend ausgreifender Sachkompetenz wird damit nicht bloß einer kirchenhistoriographischen Selbstvergewisserung Vorschub geleistet, vielmehr, weit darüber hinausgehend, zugleich die von der allgemeinhistorischen Rekonstruktionsarbeit oft unterschätzte oder vernachlässigte elementare Kulturbedeutung des nachreformatorischen Christentums aufgewiesen. Mag auch der gewaltige Umfang des Buches dazu verhelfen, es vorzugsweise als Nachschlagewerk oder Informationsquelle für Spezialfragen in Anspruch zu nehmen, so sei eine ausdauernde Gesamtlektüre dieser ebenso faktenkundig informativen wie anekdotisch anschaulichen Darstellung doch nachdrücklich empfohlen.

Das erste und letzte Kap. verleihen dem Buch einen deutlichen Rahmen: Einleitend wird über die aktuelle Konfessionalisierungsforschung, an der sich der Vf. mehrfach anregend beteiligt hat, in klug abwägender Übersicht informiert, am Ende dann, als bündelnde Synopse des inzwischen Erarbeiteten, gleichsam die Geburt der (nicht allein theologischen!) Moderne aus dem Geist der kulturprägenden Konfessionalisierungsprozesse kenntlich gemacht. Damit ist einmal mehr, wenngleich auf neue Weise, der Nachweis geführt, dass eine auf das 19. und 20. Jh. bezogene Geschichtsschreibung oberflächlich, ja kurzschlüssig bliebe, wenn sie nicht jederzeit auch die sehr tiefgeschichtigen Wurzeln jenes Zeitalters umsichtig mit ins Kalkül zöge.

Im zweiten Kap. nimmt die Geschichtserzählung mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Faden auf. Spätestens dadurch hatte der Antagonismus der Religionsparteien im Reich einen politischen Ordnungsrahmen erhalten, welcher dann die Konfessionalisierung der lutherischen, reformierten und katholischen Territorialkirchentümer nachhaltig zu regulieren vermochte. Dieser synchrone Differenzierungsprozess wird dabei zugleich integrativ und exemplarisch erhellt, das Letztere, nicht bloß geographisch naheliegend, an den Ländern Württemberg, Bayern und der deutschsprachigen Schweiz.

Die binnenkirchlichen Konsequenzen fokussiert sodann das dritte Kap. Zwar könnte man die Parallelisierung von „katholischer Reformspiritualität“ und „evangelischer Bekenntnisbildung“ als asymmetrisch empfinden, doch wird unter dem Stichwort „Verchristlichung der Lebenswelten“ (Kap. 4) neben der protestantischen Geistlichkeit und Sakralkunst dann auch die Lehre und Praxis der evangelischen Frömmigkeit jener Zeit eingeholt. Die erste umfassende Krise des Konfessionalisierungsschubs manifestiert sich für den Vf. in den Komplementärphänomenen des Dreißigjährigen Krieges und der interkonfessionellen Hexenverfolgung. Tatsächlich scheinen sich diese ganz unterschiedlichen Gewaltexzesse als eine ungefähr in die Mitte des 17. Jh.s zu datierende, übrigens nicht nur kirchen-, sondern gesamtgeschichtliche Epochenäsur wahrnehmen zu lassen.

Demgemäß eröffnet der zweite Band mit einer Darstellung des Pietismus (Kap. 6). Dieser wird als die „Wirkungsgeschichte Philipp Jakob Speners“ (671) verstanden und, ohne sich in den wenig fruchtbaren Streitigkeiten um die Kategorialität dieser Frömmigkeitsbewegung zu verlieren, in klarem verlaufs- und strukturgeschichtlichem Zugriff beschrieben. Während der Vf. für dieses binnen-evangelische Phänomen etwaige katholische Analogien nicht geltend macht – der Jansenismus wird überraschenderweise erst später unter den Aufklärungsfolgen verhandelt –, ändert sich in der Darstellung des Aufklärungszeitalters (Kap. 7) die konfessionelle Gewichtung. Dabei stimmt der seinerseits in der Aufklärungsforschung arbeitende Rez. der Entscheidung, den Darstellungsraum der katholischen gegenüber der protestantischen Aufklärung mehr als zu verdoppeln, insofern ohne Vorbehalt zu, als für die Erstgenannte in der Tat ein erheblicher Nachholbedarf der ihr gewidmeten Spurensicherung und Theoriebildung kaum zu bestreiten ist.

Das neunte Kap. fragt sodann nach den Folgen der politischen und kirchenpolitischen Neuordnungen, die sich zu Beginn des 19. Jh.s vollzogen. Sie manifestierten sich einerseits in Romantik, Ultramontanismus und einer gesteigerten Heiligenfrömmigkeit, andererseits in protestantischen Unionsbemühungen, Erweckungsbewegungen und individualisierender Privatreligion. Zugleich nimmt der Vf. dabei aber auch konfessionsübergreifende Probleme wie etwa die

aus dem Pauperismus erwachsende soziale Frage oder die im Kontext der Freiheitskriege zu beobachtende „Nationalisierung des Religiösen“ (1087) in seinen kundigen Blick. Das letzte verlaufsorientierte Kap. widmet sich dem Revolutionsjahr 1848 und den daraus in den konfessionellen Kirchentümern Deutschlands gezogenen Konsequenzen, die insgesamt als ein modernitätsträchtiges Konglomerat aus aufgeklärt-liberalen und skeptisch-konservativen Motivkonstellationen in öffentliche Erscheinung getreten sind.

Dergestalt ist dem Vf. ein sehr großes Ganzes geglückt. Konkurrenzlos steht diese beeindruckende Meistererzählung im Bücherregal, und wer sie an Schreibtisch oder Lesepult ihrer Bestimmung zuführt, wird neben dem detaillierten Inhaltsverzeichnis bald auch die umfassenden Register (126 zwispaltig bedruckte Seiten!) als nützliche Arbeitshilfen zu schätzen wissen. So ist es schließlich kein Zeichen von Undankbarkeit, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck respektvoller Anerkennung, wenn die vollendete Lektüre den Wunsch aus sich hervorgehen lässt, von Andreas Holzem dereinst auch den weiteren Fortgang der Geschehnisse in ebenso sachhaltiger wie vielfarbiger Darstellungsweise erzählt zu bekommen.

Münster

Albrecht Beutel

Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 472 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge, 2), pb. € 69,90 ISBN: 978-3-17-023426-0

Der katholische „Modernismus“ wird zuweilen als „theologischer Historismus“ im Sinne eines „Relativismus“ interpretiert. Wie sich als „Modernisten“ verdächtige Kirchenhistoriker allerdings tatsächlich zur „Krisis des Historismus“ (Ernst Troeltsch) um 1900 theoretisch und praktisch verhalten haben, ist noch nie vertieft untersucht worden.

Die vorliegende Arbeit bietet dazu eine exemplarische Untersuchung von drei Fällen, die tatsächlich repräsentativ für die deutschsprachige katholische Kirchengeschichtswissenschaft um 1900 sind. Mit Heinrich Schrörs (1852–1928), Albert Ehrhard (1862–1940) und Joseph Schnitzer (1859–1939) wählt sie in reflektierter Weise drei prominente Vertreter des Faches, die alle auch Schwierigkeiten während der Modernismuskrise zu bestehen hatten: Schrörs wurde wegen seiner „Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen“ vom Kölner Erzbischof als „praktischer Modernist“ bezeichnet und von dem Thomisten Ernst Commer des „materiellen Modernismus“ bezichtigt. Ehrhard galt u. a. wegen seiner historischen Rehabilitierung der kirchlich viel geschmähten Neuzeit als „Reformkatholik“ und verlor seinen Titel als Päpstlicher Hausprälat, als er gegen die disziplinären Maßnahmen der Enzyklika *Pascendi* protestierte (die ihm in theologischer Hinsicht jedoch keine Probleme bereitete). Schnitzer schließlich konnte sich zwar als Biograph Savonarolas des Wohlwollens der Dominikaner in der Kurie sicher sein, wurde dann aber doch suspendiert, als er begann, eine Dogmengeschichte im Stile Loisy zu betreiben.

Der große Neuheitswert der Studie Klapczynskis liegt nun darin, dass er diese Konflikte in den Kontext der historiographischen Konzeptionen der drei Kirchenhistoriker stellt. Ihr Anliegen war dabei zunächst kein „kritisches“, sondern ein apologetisches (hierin auch im internationalen Kontext typisch für die „Modernisten“, denen es um eine Rechtfertigung der Kirche im Angesicht der Moderne ging). Basis der Apologetik sollte dabei die neuscholastische Metaphysik bleiben, und zwar meist in der Spielart der jesuitischen „Römischen Schule“; auf ihr sollte dann historische Arbeit im Stile katholisch-organischen Denkens bzw. des „Neu-Rankeanismus“ aufbauen: Schrörs versuchte so die Kluft zu überwinden, die Döllinger zwischen der „deutschen“ historischen und der „römischen“ (scholastisch-, ahistorischen“) Theologie aufgetan hatte. Auch Ehrhard ging von einem gemäßigten scholastischen „Realismus“ aus, der es ihm erlaubte, im Lauf der Geschichte die leitenden „Ideen“ zu entdecken und eine organische Entwicklung darzulegen. Obwohl sowohl Schrörs als auch Ehrhard für diesen Synthese-Versuch heftige, v. a. thomistische, Kritik einstecken mussten und praktische Schwierigkeiten zu bewältigen hatten, haben sie diesen theoretischen Ansatz nie aufgegeben und bewegten sich damit fern von jedem Historismus/Relativismus. Im Falle Schnitzers, der ähnlich neuscholastisch begonnen hatte, kollabierte die Synthese allerdings. Nachdem er Holtzmann, Harnack und Loisy gelesen hatte, konnte er den historischen Jesus (der konsequenten Eschatologie) nicht mehr mit dem späteren kirchlichen Dogmengebäude zusammenbringen.

K. demonstriert all dies nicht nur auf der Basis einer präzisen Erfassung des Historismusproblems und einer umfassend-kritischen Lek-

türe des Œuvres der drei Kirchenhistoriker (vgl. die verdienstvollen Werkverzeichnisse im Anhang), sondern auch, indem er das relevante Archivmaterial aus Deutschland, dem Vatikanischen Geheimarchiv und dem Archiv der Glaubenskongregation auswertet und dabei viele neue Facetten der jeweiligen Autorenbiographien und ihrer kirchlichen „Rezeption“ erschließt. Die vorbildliche Arbeit besticht deshalb nicht nur durch ihre systematisch-analytische Trennschärfe, sondern auch durch ihre quellenmäßige Solidität.

Mainz

Claus Arnold

Christen im Dritten Reich, hg. v. Philipp Thull. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 173 S., geb. € 39,95 ISBN: 978-3-534-26406-3

Der Diplomtheologe und kanonistisch Graduierte Philipp Thull, Referent für Kirchenrecht im Bischöflichen Generalvikariat Hildesheim, hat einen Sammelband von überschaubarer Länge mit einem großen Titel versehen (lassen). *Christen im Dritten Reich* suggeriert eine Präsentation der wesentlichen Aspekte eines komplexen und nach wie vor heiß diskutierten Themenfeldes und lässt eine Zwischenbilanz über inzwischen erreichte Standards bzw. weiterhin offene Fragen der Diskussion vermuten. Will man nicht enttäuscht werden, sollte man sich dem Werk besser nicht mit dieser Erwartung nähern. Forschungsfragen werden bestenfalls in Spezialbeiträgen angeschnitten; gar ein elaboriertes Konzept ist nicht erkennbar. Der nur mit wenigen einleitenden Zeilen präsente Hg. gibt dem Band allein zwei vage Fragen mit auf den Weg: „Wie entschieden“ sich christlicher Widerstand gestaltet habe bzw. ob die Christen nicht „versagt“ hätten. Eine Antwort darauf bzw. ein Ergebniskap. sucht man vergeblich. Das somit maßgebliche Widerstandsthema vertraut der Band dem em. evangelischen Religionspädagogen Gerhard Ringshausen an, der sich der Sache vorwiegend über Fakten nähert, den Diskurs um die angemessene Interpretation (Kollaboration, Widerstand, Resistenz etc.) aber fast nur in Fußnoten anklingen lässt. Folgt man den Ausführungen der meisten Beiträge, hätte das Buch im Übrigen eher fragen müssen: Wie weitgehend haben sich kirchlich organisierte Christen dem Regime angebeugt?

Damit stellt sich beim Leser unweigerlich die Mutmaßung ein, dass der Hg. vorwiegend ein Kollektor von Beiträgen mit Konnex zur NS-Kirchen-Thematik war, die er von (ihm bekannten?) einschlägig Arbeitenden oder Auskunftsfähigen erbeten hat. Er versammelt neben drei Inhabern universitärer Lehrstühle einige Nachwuchskräfte und Emeriti sowie etliche Amtsinhaber kirchlicher Organisationen. So disparat wie die Riege aus zwölf Vf.n und einer Vf.in sind auch deren Beiträge. Das erkennbarste Meritum der Zusammenstellung ist, dass sie den Blick mehr als üblich auf kleine bzw. Freikirchen weitet (Klaus Schabronat: „Neuapostolische Kirche“; Hans-Jürgen Goertz: „Mennoniten“; Karl Heinz Voigt: „Freikirchen“; Paul Schmidgall: „Pfingstbewegung“; Mathias Ring: „Altkatholische Kirche“). Für die Großkirchen reicht die Palette der Aspekte vom „Deutschchristentum“ (Uwe Paschner) über die „protestantische Theologie der Hitlerzeit“ (Eberhard Busch) bis hin zu sechs Catholica (Günter Gehl: „Jugendliche“; Philipp Müller: „Seelsorge“; Tanja Müller: „Luxemburger Episkopat“; Maximilian Liebmann: „Innitzer“; Anton Grabner-Haider: „Alois Hudal“; René Schlott: „Pius XII.“). Merklich aus der Reihe tanzt ein Beitrag zur „religiösen Sprache Hitlers“ (Thomas Schirrmacher). Alle diese Beiträge umfassen selten mehr als zehn Seiten. Damit fällt der Sammelband unter eine Kategorie, die man im fernen 20. Jh. wohl als Miszellen-Sammlung bezeichnet hätte. Diese aus der Mode geratene Literaturgattung hat nach Meinung des Rez.en durchaus weiterhin Berechtigung. Ein Titel sollte sich dann aber auch dazu bekennen.

Wien

Rupert Klieber

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957, hg. v. Christoph Kösters. – Paderborn: Schöningh 2012. 923 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 58), geb. € 142,00 ISBN: 978-3-506-77595-5

Nach der Aktenedition Thomas Schulte-Umbergs für die Jahre 1957–1961 (2006) legt Christoph Kösters mit diesem Band wichtige Quellen der katholischen Kirche in der DDR für die vorhergehende Zeit seit 1951 vor. Der Beginn dieses Zeitraums ist markiert durch den Tod Kardinal Preysings am 21. Dezember 1950 und der Entscheidung zur später sog. „Berliner Ordinarienkonferenz“. Preysing hatte kurz vor seinem Tod noch durchgesetzt, dass die Mitglieder einzeln keine Verträge mit staatlichen Stellen abschließen durften. In den betreffenden Jahren führte der neue Berliner Bischof Wilhelm Weskamm (1891–1956)

die Konferenz, sodass dessen Amtszeit ebenso wie diejenige seines Nachfolgers Döpfner (–1961) nun gut dokumentiert ist. Da ein Band für die SBZ 1948/49 ebenfalls geplant ist, stellt sich die Frage, ob der Zeitraum von der Republikgründung bis zur Inthronisation Weskamms noch einmal durch einen weiteren Band dokumentiert werden wird. Zu begrüßen ist es, dass, „abweichend von der Generallinie der von der Kommission für Zeitgeschichte herausgegebenen Aktenpublikationen, in stärkerem Maße auch innerkirchliche Entwicklungen zur Sprache“ kommen, „was einem ‚verkirchlichten‘ Katholizismus in der DDR“ entspreche (9). Im Umkehrschluss heißt das aber auch, dass die „Generallinie“ doch ebenfalls nur einer ganz zeitbedingten Sicht auf einen „politischen Katholizismus“ und ein „ius publicum ecclesiasticum“ entspricht, die wohl schon immer in gewisser Weise fragwürdig war.

Wichtigste Themenfelder der Quellenedition sind das Verhältnis der katholischen Kirche zum SED-Staat, das Verhältnis zur Fuldaer Bischofskonferenz und den westdeutschen Bischöfen (der Berliner Bischof war auch für Westberlin zuständig, ansonsten gab es den Bischof von Meißen und den Breslauer Kapitelsvikar Ferdinand Piontek in Görlitz, alle übrigen Gebiete gehörten zu den westdeutschen Diözesen Paderborn, Osnabrück, Fulda und Würzburg und wurden nun durch einen in der DDR sitzenden apostolischen Vikar vertreten), dazu das Bemühen, in Seelsorge und Caritas Eigenständigkeit zu wahren. 1951/52 wurde in Erfurt das theologische Studium gegründet. Kirchlicherseits rangen schon in der SBZ nicht nur kirchliche Würdenträger um Einfluss, dahinter standen organisatorische Modelle und Grundoptionen, wie man sich zu den Machthabern verhalten solle. Auf der einen Seite stand Bischof Heinrich Wienken (1883–1961), der das Kommissariat der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin innehatte, wo er bereits im Namen der Konferenz mit den Machthabern im NS-Staat verhandeln sollte, um Spielräume auszunutzen. Hierbei setzte er nunmehr stärker auf kirchennähere Kreise der Ost-CDU. Auf der anderen Seite stand zunächst der Berliner Kardinal Preysing, der gegenüber dem Kommunismus letztlich für eine Totalverweigerung plädierte. Preysing war es weitgehend gelungen, sich gegen Wienken durchzusetzen, dem die Kompetenzen und das Kommissariat 1950 entzogen wurden. Wienken zog sich zunächst in sein Bistum Meißen zurück. Preysing erreichte, dass der Berliner Bischof, also er selbst, als Vorsitzender der sich allmählich formierenden Ordinarienkonferenz alleine mit staatlichen Stellen verhandeln durfte, auch wenn dieses Monopol niemals vollständig zu realisieren gewesen ist und in manchen Fragen auch „torpediert“ wurde (15). Als der bisherige Weihbischof in Magdeburg, Weskamm, in Berlin zu Preysings Nachfolger ernannt wurde, war es an der Zeit, dass er mit dessen Totalopposition brach und bei aller ideologischen Gegnerschaft realistische Spielräume nutzte und konkrete Lösungsansätze verfolgte. Weskamm verfolgte eine „stille Eingaben- und Gesprächspolitik“ (16). Die übersteigerten Aktionen Pater Werenfried von Straatens (1913–2003, Ostpriesterhilfe) waren ihm etwa fremd, da er die kontraproduktiven Wirkungen realistisch abschätzen konnte (443–446). Nicht nur Wienken, sondern auch die rechte Hand Preysings, Prälat Walter Adolph (1902–1975), einflussreich v. a. durch seine Pressearbeit, suchte, „diesen Kurs zu unterlaufen“ (16). Dessen „dicht geknüpften, bis in das Kölner Domkapitel (Prälat Böhler) und die Nuntiatur (Msgr. Hack) reichenden Verbindungen“ nutzte er, „um bei jeder sich bietenden Gelegenheit die direkte und grundsätzliche Konfrontation mit dem kommunistischen Gegner einzufordern.“ Später kam es zu scharfen Konflikten zwischen Adolph und dem durch das Leipziger Oratorium geprägten Nachfolger Wienkens in Meißen, Otto Spülbeck (1904–1970). „Adolph fand in der Bundesrepublik mit seinem auch persönlich motivierten Feldzug für die vormalige kirchenpolitische Linie Bischof Preysings offene Arme und Ohren“; zumindest teilweise machte er sich aber, so der Vf., damit der Illoyalität gegenüber Weskamm schuldig (ebd.). Dies sind ganz bemerkenswerte grundsätzliche Einsichten, von denen ausgehend man sich die Frage stellen kann, wie stark Adolph durch geschickte Lobbyarbeit nicht auch die Sichtweise der frühen Kommission für Zeitgeschichte selbst geprägt hat, an die er bekanntlich seinen Nachlass vermacht hat.

Im dokumentierten Zeitraum erfuhr die Kirchenpolitik der DDR eine zweifache Wende. Zunächst wurde in der Endphase der Stalinzeit sehr viel restriktiver gegen die Kirche vorgegangen, Verhandlungsspielräume und Einflussmöglichkeiten der Kirchen wurden sukzessive eliminiert, die Ost-CDU beinahe vollständig gleichgeschaltet. Im Juni 1953 folgte ein Systemwechsel, weg von der brachialen Gewalt hin zu einer langfristigen Kirchenpolitik, die die Religion allmählich von innen her austrocknen wollte. Maßnahmen waren das neue Familiengesetz, die Einführung der Jugendweihe, die Zurückdrängung der Kirche aus der Schule und auch die starke Restriktion des Presseein-

flusses. 1956 forderte das SED-Regime die Loslösung von der systemfeindlichen gesamtdeutschen Kirche. Bei aller Betonung der Einheit der deutschen Kirche, trotz institutioneller Klammern wie der Katholikentage, trotz Spenden- und Kapitaltransfer und trotz der Möglichkeit, im „Materialismus“ einen Feind zu identifizieren, der je auf seine Weise sowohl im Westen wie im Osten wirke, kam es zu einer sukzessiven Entfremdung der Kirchen in der BRD und der DDR. Seelsorge wurde vom SED-Staat weitgehend auf die Pfarrgemeinde reduziert. Die brisanteste theologische Diskussion der Zeit betraf vorwiegend Westberlin. Johannes Pinski (1891–1957), der auch Vorträge an der Berliner Freien Univ. hielt, hatte im marianischen Jahr eine schriftgemäße Marienverehrung gefordert. Dies war frömmelnden Mitbrüdern, v. a. aus der Schönstatt-Bewegung, zu wenig, die ihm nicht nur „marianischen Minimalismus“ vorwarfen, sondern offensichtlich auch in Rom denunzierten, wo Konsultorenkreise des *Sanctum Officium* Pinski zwar nicht verurteilten, aber im *Osservatore Romano* tadeln ließen. Pater Robert Leiber SJ (1887–1967) hielt als enger Papstvertrauter (608–614) diese Kritik für berechtigt. Ein Hinweis, wie eng die Denkweise in den letzten Jahren unter Papst Pius XII. an der römischen Kurie war.

Auch wenn die Protokolle der Ordinarienkonferenz v. a. Ergebnisse bringen und kaum Diskussionsverläufe erkennen lassen, wird die vorliegende Aktenpublikation für die dringend notwendige weitere Erforschung der Kirchengeschichte der DDR-Zeit ein unverzichtbares Grundlagenwerk sein. Die kenntnisreiche Einleitung kommt, wie angedeutet, zu bemerkenswerten und diskussionswürdigen Einsichten.

Regensburg

Klaus Unterburger

Ernesti, Jörg: Paul VI. Die Biographie. – Freiburg: Herder 2015. 524 S., geb. € 39,99 ISBN: 978-3-451-35703-9

Der Kirchenhistoriker Jörg Ernesti (seit 2013 Augsburg, vormals Brixen) hat sein Buch Paul VI. *Der vergessene Papst* (2012) erweitert und 2015 als Paul VI. *Die Biographie* mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann publiziert.

Zunächst stellt E. in seinem Werk seine Quellen und die Forschungslage dar (30). Neu im Vergleich zum 2012 erschienenen Buch sind die Kap. über die Religionsfreiheit, Persönlichkeit und das progressive Wirken Pauls VI. im Blick auf Ökumene, Kurienreform und moderne Kunst, während E. ihn in der Ekklesiologie, Sexualethik und Amtsauffassung als konservativ einschätzt.

Das Buch beginnt mit der Vita Montinis bis zu seiner Papstwahl am 21. Juni 1963 (35–77). Als junger Diplomat war Montini Apostolischer Visitor in Warschau, vertrug aber das raue Klima nicht, sodass er 1924 ins Staatssekretariat zurückkehrte (47) und dort u. a. während des Zweiten Weltkrieges Textentwürfe für Pius XII. schrieb (52). Nach drei Jahrzehnten im Staatssekretariat wurde M. 1954 schließlich überraschend zum Erzbischof von Mailand ernannt (57). Ob dies eine Abschiebung oder Qualifizierung für höhere Aufgaben war, bleibt unbeantwortet (59). In die letzte Periode seines Mailänder Wirkens fallen Reisen in die USA, Brasilien und Afrika, die ihm wichtige Einblicke in die Lebenswirklichkeit vor Ort und damit Anregungen für die spätere Enzyklika *Populorum progressio* brachten, in der „Entwicklung“ nun als neuer Name für Frieden und Fortschritt genannt wurde (212–223). Somit „stellt[e] die Zeit als Erzbischof eine unverzichtbare Vorbereitung auf das Papstamt“ dar (77).

Am Tag nach seiner Wahl stellte der nun gewählte Paul VI. sein Programm vor: Fortführung des von Johannes XXIII. eröffneten Konzils unter den Leitideen Kirche, Reform des Kirchenrechts, sozialer Gerechtigkeit und Frieden sowie Einheit der Christen (90).

Paul VI. war überzeugt, die Kirche müsse arm sein und den Menschen bescheiden begegnen (84) – so legte er auch die Tiara als Herrschaftssymbol ab und verschenkte sie für die Armen (92, 184). Mit seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* gab Paul VI. die drei großen Themen „Selbstbesinnung“, „Erneuerung“ und „Dialog“ vor (124, 157). Kritisch vermerkt E., dass für den Dialog innerhalb der katholischen Kirche „Gehorsam“ und „Unterordnung“ gefordert werden, obwohl die Kirche ja von den Dialogpartnern auch etwas empfangen würde (126).

Am Ende der dritten Konzilsperiode 1964 kündigte Paul VI. eine Wallfahrt nach Jerusalem an und überreichte dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras schließlich am 5. Jänner 1964 (103) einen Kelch; auch wurde später das Haupt des Apostels Andreas als hochverehrte Reliquie dem Patriarchat zurückgegeben (105). Seine weiteren Reisen führten den Papst schließlich auf alle Kontinente (233–250). Für den Dialog mit dem Judentum reiste Paul VI. z. B. nach Amann und traf in Megiddo den israelischen Staatspräsidenten (110). Um diesen Dialog

zu befördern, leitete Paul VI. für sein Pontifikat bei der „Bekehrungsbitte“ für die Juden am Karfreitag eine später wieder etwas relativierte Wende ein (114). Im Konzilsdokument *Nostra aetate* wurde das neue Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen formuliert (115). Ebenfalls in ökumenischer Absicht wurde in der letzten Sitzung des Konzils am 7. Dezember 1965 mit dem Apostolischen Schreiben *Ambulate in Dilectione* der 1054 ausgesprochene Bann zwischen Ost- und Westkirche aufgehoben (105) und das Schreiben dem Gesandten von Patriarch Athenagoras übergeben (145). Gleichzeitig hob der Patriarch seinerseits den Bann ebenfalls auf.

Einen Epochenwandel brachte das Dekret *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit (157), die Paul VI. auch vor der UN-Vollversammlung in New York betonte (160). Staatlicher Zwang und Privilegien in Glaubensfragen werden abgelehnt und der „Religionsfreiheit eine erst-rangige Bedeutung“ zugewiesen (164). In der Folge gaben Konkordate mit Spanien (1979) und Italien (1984) den Status der Staatsreligion auf, dafür wurde auf staatliche Nominierung von Bischöfen in Spanien verzichtet. Insgesamt wurden unter Paul VI. 30 neue Konkordate für stabile rechtliche Beziehungen mit anderen Staaten geschlossen (137).

Die Liturgische Bewegung fand ihren Niederschlag in der Liturgiereform, das *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* steuerte diese (170). Die Aufgabe des Lateins bezeichnete Paul VI. selbst als „Opfer“ (172), daher sieht E. bei Paul VI. auch „ein gewisses Maß an liturgischem Archäologismus“ (177), was zu Konflikten mit den Traditionalisten führte (343–346).

Gleichzeitig sah sich Paul VI. in den Traditionen der Kirche verwurzelt, „um möglichst viele Konzilsväter [für seine Anliegen] zu gewinnen“ (150). Dementsprechend urteilte Paul VI.: „Das Konzil hat darin seinen Wert, dass es in Kontinuität zum bisherigen Leben der Kirche steht.“ (153)

Weitere Punkte seines Pontifikats bildete die Kurienreform, auch wenn die Bischofssynode während seines Pontifikats ein Beratungsorgan blieb (180). Die zwölfjährige Kurienreform führte schließlich dazu, dass das Kardinalskollegium internationaler wurde (186–190). Ebenfalls neu eingeführt wurde, dass die Bischöfe seit 1966 mit dem Erreichen des 75. Lebensjahres ihren Rücktritt anbieten müssen. Ab 1970 verloren die Kardinäle ab dem 80. Lebensjahr das aktive Wahlrecht im Konklave (190).

Ein weiterer wichtiger Punkt des Pontifikats war das Eintreten für die Ökumene (s. o.): Für die Ökumene mit der Orthodoxie besuchte Paul VI. Konstantinopel und die Hagia Sophia, der Ökumenische Patriarch 1967 schließlich Rom (200).

Eigene Kap. widmet E. den Themen der Glaubensweitergabe, dem Zölibat und der Empfängnisverhütung während des Pontifikats Pauls VI. So betont E., dass die Enzyklika *Sacerdotalis coelibatus* 1967 den Zusammenhang zwischen Priestermangel und Zölibatsgesetz heute kaum nachvollziehbar zurückweist (252). Ebenfalls lässt E. kritische Stimmen wie Kardinal Suenens zu Wort kommen, welcher bereits 1970 öffentlich gegen den Pflichtzölibat auftrat (253).

Die Zulassung der *virī probati* zum Priesteramt (181), die auch eine Synode Frankreichs forderte, wurde 1971 abgelehnt (288) – mit dem Rückgang der Berufungen zum Priester- und Ordensstand sowie zunehmende Laisierungen ist nach Meinung des Rez. das eine der Ursachen für Priestermangel und Großpfarreien heute. Während das Konzil die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats anregte (255), wurde jedoch die Weihe von Frauen abgelehnt. Die Themen „Zölibat“ und „Empfängnisverhütung“ entzog Paul VI. durch ein „übersteigertes Verantwortungsbewusstsein“ (360–364) dem Konzil. Eine päpstliche Kommission sprach sich 1966 für die Zulassung künstlicher Kontrazeptiva aus – wie auch 9 von 16 Bischöfen, die mit dem Thema befasst wurden. Jedoch schien Paul VI. schon von Anfang an einen Alleingang bei diesen Themen geplant zu haben (270). Das Urteil der Medien war vernichtend. Erklärungen der Bischofskonferenzen Belgiens, Deutschlands (*Königsteiner Erklärung*), Österreichs (*Mariatroster Erklärung*) u. a. betonten das Gewissen der Eheleute (276f). E. fragt, ob nicht die starke Betonung der Ehe in *Humanae vitae* der Grund für den Rückgang von Berufungen zum Priester- und Ordensleben sei (282).

Für E. sind in der Lebensgeschichte M.s seine Haltung zum Konzil, zu den Reformen und seine Alleingänge, die das Ansehen des Papstes und damit des Amtes schwer erschütterten, grundgelegt. Die daraus folgende – spätestens um 1968 – ausgebrochene Krise des Amtes ist für E. bis in die Gegenwart nicht überwunden. „Die junge Generation entfremdete sich in einem nie gekannten Ausmaß von den Kirchen“ (25) – oder hat sich das Lehramt der römisch-katholischen Kirche durch lebensferne Vorschriften entfremdet?

Auch andere Seiten des Papstes werden porträtiert: So ist es für den Leser ebenfalls interessant, dass Paul VI. eine besondere Nähe zur modernen Kunst entwickelte – die 1971 eingeweihte, sehr funktionelle Audienzhalle des Vatikans trägt bis heute seinen Namen (328–338).

Ein Quellenanhang bringt zahlreiche Reden des Papstes, welche überwiegend erstmals in deutscher Sprache zugänglich sind. Ein Personenregister und eine Zeittafel schließen den Band ab.

Vielen Urteilen kann man folgen, dass unter dem Petersdom „die Reliquien des ersten Papstes“ (257) gefunden wurden, ist E.s Meinung. Das Buch ist insgesamt ein großes Werk, das eine spannende Lektüre über ein Kapitel kirchlicher Zeitgeschichte bringt und viel italienische Literatur vermittelt.

Graz

Rudolf K. Höfer

Bock, Florian: Der Fall „Publik“. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968. – Paderborn: Schöningh 2015. 520 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 128), Ln. € 59,00 ISBN: 978-3-506-76642-7

Warum musste *Publik* sterben? Waren es wirklich finanzielle Gründe, die nach drei Jahren das Aus für die „Katholische Wochenzeitung“ bedeuteten? Oder müssen die kirchenpolitischen und theologischen Gründe stärker gewichtet werden? Der Konflikt um *Publik* gehört zu den spannenden Aspekten der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland. Florian Bock geht den Entwicklungen in seiner Bochumer Diss. erstmals am bisher zugänglichen Quellenbestand nach (eine vollständige Einsicht in die Akten der Deutschen Bischofskonferenz zur Konzils- und Nachkonzilszeit ist leider noch nicht möglich). Seine leitende Fragestellung dabei ist, ob konfessionelle Publizistik unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft überhaupt noch möglich sei.

Die Idee zur Gründung einer katholischen Wochenzeitung geht auf die Konzilszeit zurück. Nach einem Grundsatzbeschluss der Bischöfe im Herbst 1965 legte der Jurist Hans Suttner eine Programmschrift zur katholischen Presse in Deutschland vor. Der Osnabrücker Bischof Helmut Hermann Wittler griff das Anliegen auf und regte ein „Forum der innerkatholischen Diskussion“ (89) an. Bestehende katholische Zeitungen (*Echo der Zeit*, *Rheinischer Merkur*) sahen sich ebenso herausgefordert wie die Bistumspresse. Doch 1967 wurde die „Katholische Wochenzeitung“ auf der Grundlage eines Treuhändermodells und einer Stiftung ins Leben gerufen.

Von 1968 bis 1971 publizierten 21 Redakteure wöchentlich eine Zeitung, die sich kirchenpolitisch eher dem Linkskatholizismus zugehörig fühlte. Bekannt wurde *Publik*, wie der programmatische Name lautete, durch die auf dem Essener Katholikentag laut gewordenen kritischen Stimmen im deutschen Katholizismus. In den Jahren der sozialliberalen Koalition öffnete sich die Zeitung der SPD, was auf Seiten der christdemokratischen und liberalen Parteien zu Verunsicherung führte. Denn von Anfang an beherrschten finanzielle Probleme den Redaktionsalltag. Das lag nicht nur an üppigen Gehältern der Redaktion, sondern an dem Spannungsfeld zwischen Gegnern (um den Kölner Generalvikar Joseph Teusch) und Befürwortern (um den Münsteraner Bischof Heinrich Tenhumberg), das schließlich zur Gründung eines Aufsichtsrats und einer permanenten Rückfrage nach der finanziellen Eigenständigkeit führte.

Ab Mai 1971 war klar, dass der Gesamtzuschuss der deutschen Bischöfe von 28 Millionen DM fast aufgebraucht war und neue Finanzierungskonzepte angedacht werden mussten. Hierbei kam es zu keiner Einigung, sodass auf der Sitzung des Verbands der Diözesen Deutschlands am 15. November 1971 die Einstellung von *Publik* beschlossen wurde. Interne Auseinandersetzungen um die Gründe reichten vom Vorwurf eines „Bischofstribunals“ bis zu Spekulationen um das Abstimmungsverhalten einzelner Bischöfe. An der Theol. Fak. in Münster wurden Spaltungen unter den Profen und Mitarbeitern offenkundig. B. sieht neben dem Unfalltod des Initiators Hans Suttner die Ursachen für das Scheitern von *Publik* in unklarer Kompetenzverteilung zwischen Redaktion, Herausbergerium und Bischöfen, in der desaströsen wirtschaftlichen Lage sowie einer inhaltlichen Überforderung der Leser.

Für B. ist *Publik* Exponent eines Kirchenbildes, das in exemplarischer Weise die vom Konzil angezielte Weltverantwortung der Christen realisieren wollte. In der Tradition der Volk Gottes-Theologie stand besonders der konfliktiv empfundene Begriff „Forum“, der sich als Bumerang erwies, weil die angepeilte Zielgruppe der katholischen Intellektuellen der Erwartung als potentielle Käufer und Abonnenten nicht gerecht wurde. Die Polarisierung im westdeutschen Katholizismus nach 1968 tat ein Übriges. Es war deshalb auch nicht zufällig, dass auf der Würzburger Synode die Ereignisse um *Publik* in der zweiten Vollversammlung im Mai 1972 eigens thematisiert wurden. Dabei wurde ein Gesamtkonzept der Bischöfe für die Präsenz in den Medien hinterfragt und *Publik* als mahnendes Beispiel für eine verfehlte kirchliche Entscheidungsfindung präsentiert. Seither konzentrieren sich die Bischöfe auf Dienstleistungen für unterschiedliche Medien.

Zwei Fallstudien runden die Diss. ab. B. beschreibt die nach der Einstellung von *Publik* erfolgte Gründung von *Publik-Forum*, das inhaltlich und wirtschaftlich unabhängig von den Bischöfen aufgestellt und realisiert wurde (und bis heute wird). Als internationalen Vergleichspunkt wählt B. die zeitgleich zu

Publik erfolgte Gründung der italienischen Tageszeitung *Avvenire* durch die Fusion zweier ebenfalls katholischer Blätter aus Bologna und Mailand. Auch hier standen wirtschaftliche Erwägungen im Mittelpunkt. Wie *Publik* stand auch der *Avvenire* für Dialog mit der Gegenwart. Er verdankte sich aber letztlich dem Willen Pauls VI., der aus einer Verlegerfamilie stammte und um die Bedeutung medialer Präsenz wusste.

Die Schlussbemerkungen B.s machen nachdenklich. Er sieht in der Affäre *Publik* ein Beispiel für eine Konzilsrezeption, deren Schwung bereits wenige Jahre nach dem Ereignis nachgelassen hatte. Er kritisiert sowohl die Bischofsbezogenheit der Initiatoren von *Publik*, die auf die Zustimmung der Bischöfe zu dem Projekt Wert legten – nicht zuletzt wegen derer seit 1950 gestiegenen Finanzkraft und -höhe –, als auch die Oberhirten selbst, die mit den ihnen zur Verfügung stehenden Machtmitteln in Konzept und Realisierung hineinregierten. B. macht allerdings einen wichtigen Unterschied zu Italien aus: Während dort der *Avvenire* eine dezidiert katholische Informationspolitik verfolgte und in Kooperation mit den Bischöfen zur Stärkung des Katholizismus beitrug, kam es in Deutschland zu einer Pluralisierung des katholischen Lagers. In die Auflösung des katholischen Milieus kam *Publik* hinein und verstärkte es zusätzlich.

B. erzählt mit viel Akribie und Darstellungskraft eine spannende Episode des bundesdeutschen Nachkonzilskatholizismus. Das Changieren zwischen Theorie und Geschichtsschreibung gelingt ihm dabei sehr gut. So fügt sich die Studie in das Programm der Bochumer Forschergruppe zur Transformation des Religiösen ein, in dessen Kontext sie entstanden ist. Dieser Transformation von Religion und Gesellschaft ist *Publik* letztlich zum Opfer gefallen.

Vallendar

Joachim Schmiedl

von Ruthendorf-Przewoski, Cornelia: *Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 580 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, 60) geb. € 100,00 ISBN: 978-3-525-55775-4

Das Jahr 1968 markiert eine Zäsur in der Geschichte der DDR. Dies, obwohl sich das eigentliche Geschehen in Prag abspielte. Im August 1968 marschierten die von Moskau geführten Truppen der Warschauer Vertragsstaaten in die Tschechoslowakei ein. Sie beendeten mit militärischer Gewalt die Reformen der tschechoslowakischen Kommunisten. Getrieben von Einfeld und Besserwisseri behauptete die Führung in Ost-Berlin, am Einmarsch, der als brüderliche Hilfe ausgegeben wurde, beteiligt zu sein. Dies entsprach nicht den Tatsachen, doch heizte die Behauptung, dass deutsche Truppen nach dem Einmarsch von 1938 abermals in Prag eingerückt seien, die Stimmung in der DDR weiter an. Wut und Verzweiflung machten sich unter der ostdeutschen Bevölkerung breit, die lange Zeit die Reformanstrengungen in Prag mit Sympathie verfolgt hatte. Über Nacht wurde die Hoffnung, dass sich die Situation in der DDR – ähnlich wie in den Monaten zuvor in Prag – eines Tages verbessern würde, zerstört. Im gesamten Land kam es zu unzähligen Widerstandsaktionen, zu Protesten und Unmutsäußerungen.

Für die DDR war der Einmarsch weniger eine Zäsur für das Staatsgebilde. Entscheidender waren die Implikationen für die in der DDR realisierte Gesellschaftsvision, konkret für die Sicht auf den Sozialismus und dessen Reformwillen. Mit Blick auf 1989 ging es im Kern um dessen Entwicklungspotential und seine Überlebenschancen. Viele Menschen wollten nach dem Einmarsch in Prag nicht mehr an den Sozialismus Moskau-Prägung glauben. Dies traf auch auf die meisten Christen in der DDR zu. Dessen ungeachtet entwickelte sich im Raum der Kirche ein eigener Ansatz, der am Recht, den Sozialismus kritisieren zu dürfen, um ihn verbessern zu können, und am Glauben an dessen Reformierbarkeit festhielt. Gänzlich neu war dies nicht. Schon in den 1950er-Jahren sprach sich der Theologe Martin Fischer für die schrittweise Enttotalisierung des Staatssozialismus aus, dies allerdings, um diesen langfristig überwinden zu können. 1968 ging es demgegenüber um die kritisch-aktive Mitwirkung in der Gesellschaft, auch in den von der Staatspartei eingerichteten oder geduldeten Foren, Arbeitsgruppen und Parteien. Auch wurde der Sozialismus nun nicht mehr in Frage gestellt. Der Ansatz entsprang einem schon vor 1968 begonnenen Diskurs über die Standortbestimmung der Kirchen in der DDR und dem selbst gewählten Auftrag, als Kirche für andere da sein zu wollen. Entwickelt wurde die Formel vom verbesserlichen Sozialismus, die der Theologe und spätere Erfurter Propst Heino Falcke 1972 in Dresden präsentierte. Dies war weit mehr als nur eine theologische Standortbestimmung und nicht nur als Reminiszenz an die Reformen von Prag gemeint. Um diesen und andere Diskurse geht es in der Arbeit von Cornelia von Ruthendorf-Przewoski. Sie sind auch deshalb von Interesse, weil sie für das Verständnis der Position der Kirchen in der DDR über das Jahr 1968 hinaus von Bedeutung sind. Zugleich fragt

die Vf.in nach den direkten Reaktionen auf den Prager Frühling und dessen Niederschlagung in den ostdeutschen evangelischen Kirchen.

Die Arbeit, die als Diss. 2014 in Leipzig eingereicht wurde, gliedert sich in fünf große Abschnitte. Zunächst fragt die Vf.in nach der Situation der Kirchen in der DDR und der Tschechoslowakei Ende der 1960er-Jahre und nach der Beziehungsgeschichte der Kirchen beider Länder. Ein weiterer Abschnitt widmet sich den Aktivitäten und Querelen um den Bund Evangelischer Pfarrer und die Christliche Friedenskonferenz, die beide der SED nahe standen, und, weil von dieser und dem Staatssekretariat für Kirchenfragen umfänglich in Anspruch genommen, eine gewisse Bedeutung erlangten. Auch geht es um die Allgemeine Christliche Friedensversammlung, die 1968 in Prag tagte; eine Veranstaltung, die für die einen ein von Moskau veranstaltetes Schauspiel war, für die anderen das verzweifte Ringen um eine eigenständige theologisch-kirchenpolitische Position im Kalten Krieg zwischen Ost und West. Im vierten Teil geht es um die Reaktionen in den ostdeutschen Kirchen nach dem Einmarsch 1968. Im letzten Teil fragt die Vf.in nach den langfristigen Folgen und setzt sich mit den theologischen Einordnungsversuchen auseinander und analysiert die Genese der These vom verbesserlichen Sozialismus.

Insgesamt handelt es sich um eine informative, gründlich recherchierte und gut zu lesende Arbeit, die eine bislang vorhandene Lücke in der Forschungslandschaft schließt.

Mitunter wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Vf.in vordem erschienene Abhandlungen mehr berücksichtigt und links und rechts nach anderen Einschätzungen Ausschau gehalten hätte. Zwar glaubte der Berichterstatter in der angeführten Quelle auf S. 249, dass sich im Jahre 1968 „erstmalig“ Pfarrer und Superintendenten mehrheitlich dem staatlichen Verbot, einen Brief von der Kanzel zu verlesen, widersetzen. Richtig ist dies nicht. Seit 1990 sind mehrere Arbeiten erschienen, die auf empirischer Grundlage belegen, dass es dies schon zuvor gab. Zwar trifft es zu, dass für das Geschehen von 1968 eine unterschiedliche Sicht in Ost und West zu konstatieren ist (14). Für die Bevölkerung im Osten, die auf Reformen im eigenen Land hoffte, waren die Entwicklungen in Prag maßgebend. Und im Westen zog die Studentenbewegung die Aufmerksamkeit auf sich. Doch gerade in den Kirchen – um die es hier ja geht – gab es im Mikrokosmos der kirchlichen Ausbildungsstätten eine Art Ersatzöffentlichkeit. Studenten, die unter freien Verhältnissen womöglich etwas anderes studiert hätten und eine kirchliche Ausbildung angingen, weil sie so der staatlichen Gängelung entkamen, probten im geschützten Haus der Kirche die Rebellion im Kleinen. Martin-Michael Passauer berichtet darüber, wie die „Achtundsechziger-Studentenbewegung“ an das Predigerseminar nach Brandenburg/Havel hinüber „schwappte“ und die angehenden Pfarrer ihren Ausbildern das Leben schwer machten. Während diese Graswurzeleregungen schwer zu recherchieren sind, beansprucht das kleine, aber umso agilere Grüppchen der regimennahen Pfarrer – organisiert im Weißenseer Arbeitskreis, im Pfarrerbund der DDR und der Christlichen Friedenskonferenz – umso mehr Platz. Dies entspricht durchaus der Aktenlage, und diese Gewichtung lässt sich mit deren Rolle in den Auseinandersetzungen um die Ereignisse in Prag begründen. Doch waren die Parteigänger des Regimes eher eine ärgerliche Randerscheinung für die Kirchenleitungen. Christen, die auf die Ergebnissadressen der immer wieder selben Verdächtigen in regelmäßigen Abständen in den Parteizeitungen stießen, schüttelten darüber ebenso den Kopf. Für die Gemeindeglieder, die Kirchenbasis und das Stimmungsbild vor Ort spielten sie kaum eine Rolle; als häufig extrovertierte Individualisten war ihnen die Arbeit an der Basis sowieso viel zu unspektakulär. Komplizierter gestaltete sich die Lage in Berlin-Brandenburg, wo der Verwalter des Bischofsamtes, Albrecht Schönherr, zum Weißenseer Arbeitskreis zählte, mit diesem aber aufgrund seiner Haltung zum Einmarsch 1968 nachhaltig in Konflikt geriet.

Bei allem bleibt die unerlässliche Quellensättigung, die Arbeiten dieser Art auszeichnet, Segen und Fluch zugleich. Der Leser erfährt aus dem gewissenhaften Aktenstudium viel über das, was war, wie und warum es so war, und wozu es führte. Warum welche Überlieferung überhaupt zustande kam, warum das Wort, so wie es überliefert wurde, überliefert wurde, und was es über das, worüber nicht oder sinnentstellend, berichtet wurde, aussagt, bleibt ein wissenschaftlich virulentes Problem. Die Berichte über den umtriebigen wie charismatischen Landessuperintendenten Otto Schröder kamen z. B. zustande, weil jemand auf der anderen Seite an ihm Anstoß nahm, sich an seiner Person arbeitete und sich die Finger wund schrieb. Schröder erhielt im Buch so, da seine Position quellenmäßig belegt ist, einen eigenen Abschnitt im Kap. über die mecklenburgische Landeskirche, doch gab es neben ihm noch weitere Landessuperintendenten. Andernorts mochte die Trägheit größer als die Borniertheit oder auch die staatlichen Vertreter weniger leicht reizbar gewesen sein, was zu einer weitaus spärlicheren Überlieferung führte. Auch wenn es bei einer Arbeit, die über 500 S.

umfasst, als kleinlich empfunden werden kann, gibt es inhaltliches wie handwerkliches zu monieren. Mecklenburg war „nach 1945“ nicht nur „teils britisch, teils amerikanisch besetzt“ (310) – die Westalliierten schafften es bis zur Linie Neubukow, Schweriner See und östlich von Parchim. In den Rest des Landes rückte die Rote Armee ein. Auf S. 492 wird Heino Falcke zum politisch Gemaßregelten, denn, so der Befragte in einem Interview, er „erhielt Ausreiseverbot“. Tatsächlich wurden seine Westreisen zeitweise nicht mehr genehmigt. Zur Wahrheit zählt aber auch, dass DDR-Bewohner im berufsfähigen Alter grundsätzlich nicht in den Westen fahren durften. Genehmigt wurde eine Reise lediglich in dringenden Familienangelegenheiten und wenn es die Willkür der Herrschenden erlaubte. Selbst einfachen Pfarrern wurde dies noch in den 1970er-Jahren verwehrt. De facto bestand für fast 17 Millionen Einwohner ein Ausreiseverbot und vereinzelt gewährte die DDR bestimmten Personen eine an einen konkreten Anlass gebundene und zeitlich limitierte Ausreiseerlaubnis. Dass die abgelehnten Westreisen in einem Hintergrundgespräch als Restriktion angeführt wurden, zeigt v. a., in welchem Mikrokosmos einzelne Kirchenvertreter lebten. In Wirklichkeit wurde ein Privileg zwischenzeitlich entzogen und der Betreffende mit den anderen 17 Millionen gleichgestellt. Für die auf S. 491 erwähnte „Pressekampagne“ gegen Heino Falcke fehlen zudem die Belege; zwar wird auf eine andere Veröffentlichung verwiesen, doch kommt auch diese ohne Quelle aus. In welchen Zeitungen erschienen die Artikel, was weiß man über die Autoren oder handelte es sich um eine der in der DDR üblichen Leserbriefkampagnen? Es ließen sich noch weitere Beispiele anführen, insgesamt überwiegt jedoch der positive Eindruck.

Die Vf.in hat unter den gegebenen Möglichkeiten – schließlich hat sie viele Zeitzeugen befragt – Großes geleistet und eine quellengesättigte wie analytisch beachtliche Studie vorgelegt. Auch als Kompendium eignet sich ihr Buch hervorragend für alle, die sich im Geflecht der überschlagenden Ereignisse von 1968/69, der heute kaum mehr bekannter Protagonisten und deren sich nicht selten verändernden Anschauungen, zurechtfinden wollen.

Berlin

Christian Halbrock

Theologiegeschichte

Apollinarius und seine Folgen, hg. v. Silke-Petra Bergjan / Benjamin Gleede / Martin Heimgartner. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XII) 309 S. (Studien zu Antike und Christentum, 93), kt € 69,00 ISBN: 978-3-16-153587-1

„Apollinarius of Laodicea was by far no common heretic!“ – mit dieser Feststellung endet der vorliegende Sammelband. Und damit ist das Besondere dieser Aufsatzsammlung, die auf eine Tagung im Jahr 2011 zurückgeht, auch schon benannt: Apollinarius von Laodicea ist dogmengeschichtlich einerseits durch seine später abgelehnte christologische Lehre notorisch geworden; er war aber zugleich ein anerkannter „nizänischer“ Trinitätstheologe und damit ein Weggefährte mancher Ikonen der späteren trinitarischen Orthodoxie. Seine Theologie wirkte bisweilen unter fremdem Namen weiter, was teilweise schon die Zeitgenossen bemerkten. Anders also als Sabellius, Paul von Samosata oder Arius, von denen kaum Text erhalten ist und die fast ausschließlich als „Ketzer“ wahrgenommen wurden, führte Apollinarius ein Doppelleben als orthodoxer Nizäner und christologischer Häretiker. Grund genug also, das Phänomen Apollinarius aus unterschiedlichen Perspektiven zu untersuchen!

Der Band gliedert sich in vier Teile: Eine erste Gruppe von Aufsätzen thematisiert den „frühe[n] Apollinarius“. Susanna Elm geht der Beziehung zwischen Apollinarius und Gregor von Nazianz nach (3–18) und identifiziert jenen als „a welcome role-model“ für diesen in seinen jungen Jahren (12). Dann gewinnt Antiochien für den trinitarischen Streit an Bedeutung (18; vgl. auch die Einleitung, VII). Kelly McCarthy Spoerl behandelt „The Circumstances of Apollinarius' Election in Laodicea“ (19–33). Entgegen der verbreiteten Ansicht, Apollinarius sei seit seinem Zusammentreffen mit Athanasius 346 ein Gegner des Bischofs Georg von Laodicea gewesen, zeigt sie, dass Apollinarius' Wahl (359/360) darauf beruhte, dass er mit seinem Vorgänger auf gutem Fuß stand und in Laodicea als Rhetor Anerkennung genoss; die Differenz zu Georg dürfte erst 359 über die Alternative *ὁμοούσιος* / *ὁμοιούσιος* aufgebrochen sein (24f). Das erste Auftreten des Begriffs *μία φύσις* untersucht Volker Henning Drecoll („Apollinarius, *Ad Iovianum*: Analyse und Bedeutung für die Apollinariuschronologie“, 35–57). Belegt ist der Terminus 363/364, allerdings noch nicht verbunden mit der Vorstellung eines „seelenlosen Christus“ (43); betont wird die Einheit Christi (53), anscheinend mit dem Ziel einer Annäherung an „Eusebianer“ in Antiochien, denen gegenüber Markell und Photin als gemeinsame Gegner erschienen (47). Für Markus Vinzent ist „Pseudo-Athanasius, *Oratio contra Arianos IV*“ als „Apollinarius's Earliest Extant Work“ aufzufassen (59–70), ebenso wie Ps.-Athanasius *Contra Sabellia-*

nos (Reinhard Hübner) und Ps.-Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium IV–V* (Franz Xaver Risch), womit Apollinarius als Vertreter eines weithin akzeptierten „middle-way of Trinitarian thinking“ erscheint (70).

Der zweite Teil versammelt Aufsätze „Zur Theologie des Apollinarius“. Hanns Christof Brennecke diskutiert die Verbindung von Apollinarianismus und Arianismus (73–92) und zeigt, dass die Annahme eines *Χριστός ἄνυχος* den Arianern nicht vor Epiphanius zugeschrieben wird (77), eventuell mit der Ausnahme von Eustathius von Antiochien (79f). Der „seelenlose Christus“ wurde erst von Apollinarius vertreten (92). Johannes Zschuhner („Derivative Genera in Apollinarius of Laodicea“, 93–113) untersucht, mit welchen logischen und ontologischen Operationen Apollinarius seine Theologie plausibilisierte, wobei in trinitarischem Kontext der subordinatorische Grundzug, der der Figur der generischen Ableitung im Platonismus eignete, zu vermeiden war (103). Dass Apollinarius nicht nur ein philosophischer, sondern auch biblischer Theologe war, zeigt Benjamin Gleede (115–127) mit Bezug auf die Frage der Idiomenkommunikation auf, die auf Apollinarius – und nicht erst auf den Streit zwischen Kyrrill und Nestorius – zurückgehe (122). Ekkehard Mühlenberg diskutiert „Theologie und Frömmigkeit bei den Apollinaristen“ (129–139) und kommt zu dem Schluss, Harnack habe recht, dass Apollinarius die „griechische Frömmigkeit“ ins Zentrum seiner Lehre gestellt habe, klammere aber die „Lebensgestaltung“, die gleichermaßen charakteristisch sei, unangemessen aus.

Teil III fokussiert „Fragmente des Apollinarius und Schriften seiner Gegner in ihren Überlieferungskontexten“. Uta Heil diskutiert den pseudathanasianischen und apollinariuskritischen *Sermo contra omnes haereses* (143–166) und verortet ihn in der Zeit zwischen ca. 380 und 428, konkret wohl um 400, vermutlich in Ägypten (162). Ein weiteres Pseudathanasianum, *De incarnatione contra Apollinarium*, steht im Mittelpunkt des Beitrags von Alessandra Capone (167–184), der Einblicke in die Vorbereitung einer kritischen Edition gibt, deren erstes Ergebnis ist, dass die beiden unter dem genannten Titel vereinten Traktate ursprünglich selbständig waren (175). „Neue Fragmente Diodors von Tarsus“ veröffentlicht Martin Heimgartner (185–204), und zwar aus Schriften gegen Apollinarius, gegen die Manichäer und über den Heiligen Geist, während Karin Metzler eine Reihe von Fragmenten und Testimonien zu Apollinarius' Genesis- und Exoduskommentaren publiziert (205–226).

Im abschließenden Teil geht es um „Apollinarius in der Wahrnehmung späterer Jahrhunderte“. Silke-Petra Bergjan zeichnet die Auseinandersetzung Theodoret's mit Apollinarius nach (229–258), wobei insbes. im *Eranistes* durchaus auch eine positive Apollinarius-Rezeption zu konstatieren ist (254) – vielleicht, weil es in Antiochien eine Gruppe von seinen Anhängern gab. Claudia Rammelt unternimmt eine „Spurensuche“ nach „Apollinaristische[m] aus und in Edessa“ (259–268), findet aber wenig über das Erwartbare hinaus. Theresia Hainthaler stellt Informationen zu den „apollinaristischen Fälschungen“ in den „christologischen Debatten des 5. und 6. Jahrhunderts“ zusammen (269–284) – hier wurde die den späteren Vätern untergeschobene *μία φύσις*-Formel kontrovers diskutiert, wobei der Fälschungsschmerz der einschlägigen Quellen teils bereits erkannt wurde. Zum Abschluss stellt Patrick Andrist Einblicke in „The Two Faces of Apollinarius“ in der byzantinischen Tradition bereit, in der gelegentlich zwei unterschiedliche Traditionen nebeneinander standen, so der Poet einerseits, der Häretiker andererseits (298, mit Bezug auf die Suda des 10. Jh.s).

Der vorliegende Band ist innovativ, indem er die Forschung zu Apollinarius zusammenführt, sowohl personell als auch thematisch. Er macht deutlich, was immer noch der Sammlung einschlägiger Texte von Lietzmann (1904) zu danken ist, aber auch, wo Bedarf an kritischen Editionen besteht. Und er legt offen, wo bisher kein Konsens erreicht werden konnte, z. B. ob und welche pseudepigraphen Texte aus der Mitte des 4. Jh.s Apollinarius zuzuweisen sein könnten; Drecoll wiederholt hierzu seine Skepsis (56), Vinzent (passim) und Bergjan (242, Anm. 71) sehen dagegen Grund zu Optimismus (den ich grundsätzlich teile). Fast nicht thematisiert werden die christologischen Diskussionen des 5. Jh.s – herrscht hier im Blick auf die Bedeutung des Apollinarius schon hinreichende Klarheit? In jedem Fall erscheint es lohnend, Apollinarius' ebenso einflussreiche wie kontroverse Gestalt im Rahmen der spätantiken Dogmengeschichte multiperspektivisch in den Fokus zu rücken. Die Akten über Apollinarius sind ganz offensichtlich noch nicht geschlossen.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Chapman, Mark D.: *Theology and Society in Three Cities*. Berlin, Oxford and Chicago, 1800–1914. – Cambridge: James Clarke & Co 2014. (VIII) 152 S., pb. £ 25,00 ISBN: 978-0-227-67989-0

Mark D. Chapman, der in Oxford und am Ripon College Cuddesdon Theologie- und Kirchengeschichte lehrt, hat umfangreich zur anglikanischen Kirche im 19. Jh. sowie zur liberalen Theologie in Deutschland geforscht und publiziert. Will man verstehen, worum es in *Theology and Society in Three Cities* geht, ist es wichtig, diese thematischen Schwerpunkte im Hinterkopf zu haben, denn der Titel ist irreführend, verspricht er doch wesentlich mehr als das Buch halten möchte. Die Interdependenzen von Gesellschaft und Theologie für die drei Städte Berlin, Oxford und Chicago werden nämlich nicht durchgängig, son-

dern punktuell an Fallbeispielen behandelt. Dabei handelt es sich um drei gut erforschte Geschichten.

Im Kap. über Berlin geht es um Friedrich Schleiermacher und die Formierung seiner Theologie an der neu gegründeten Humboldt-Univ., wobei Ch. v. a. die Entstehung der Praktischen Theologie in den Vordergrund rückt: „Theology was not a requirement for all Christian people as part of growing in the faith and living the Christian life [...]. It was instead principally concerned with the education of the minister, who would in turn help awaken the religion of the people by leading their communities.“ (37)

Thematisch schließt sich daran das letzte der chronologisch geordneten Kap. über die Theologie an der Univ. of Chicago an. 1892 mit dem Geld des Ölmagnaten John D. Rockefeller gegründet, gehörte die Idee einer „practical Christianity“ (82) angesichts der vielen sozialen Probleme der jungen Industriemetropole zu ihrer Gründungsvision. Leitdisziplin dabei war die Soziologie, allerdings nicht verstanden als eine wertneutrale Wissenschaft, sondern als Beitrag, um die genannten gesellschaftlichen Herausforderungen zu lösen. Auch die Theologie an der Divinity School der Univ. of Chicago wurde davon erfasst und ließ sich so stark von der Soziologie beeinflussen, dass sie in der Gefahr stand, ihren theologischen Gehalt zu verlieren.

Die mittleren Kap. (3 und 4) führen nach Oxford. Auch hier geht es um die praktische Dimension der Theologie, allerdings in anderen Formen als in Berlin und Chicago. Während sich die erste Analyse mit dem frühen Newman in Oxford beschäftigt, steht im Mittelpunkt des zweiten interessanteren Beitrags der Streit um „Essays and Reviews“. Der 1860 erschienene Sammelband von Vertretern der „broad-church“, der liberalen dritten Richtung der anglikanischen Kirche, rief heftige Kritik sowohl von Seiten der „Anglo-Catholic“ als auch der „Evangelical ends of the church“ (66) hervor, wurde doch dort u. a. die Verbalinspiration der Bibel in Frage gestellt. Ch. interessiert sich für die Kontroverse jedoch primär aus einer anderen Perspektive. Er sieht in ihr den Anfang vom Ende einer bis dahin unhinterfragten Synthese von nationaler Identität und Christentum: „Christianity was first and foremost simply a part of being an educated and mature Englishman.“ (76) Diese Einheit wurde durch die beschriebene Kontroverse nun in Frage gestellt: „The idea of a national church and a national system of education [...] began to die a slow lingering death in the aftermath of *Essays and Reviews*“ (77).

Alle drei Geschichten sind gut erforscht und wohl bekannt. Der Reiz der Studie besteht darin, dass es Ch. gelingt, sie geschickt miteinander zu verknüpfen und sich so neue Perspektiven eröffnen. Dies erfolgt v. a. über die theoretische Rahmung, die den interessantesten Teil der Arbeit darstellt. Ch. versteht nämlich die drei Geschichten als Fallstudien, um „the sorts of compromises theology has had to make in order to gain a full role in the university and in the wider world“ (1) aufzuzeigen. Dabei hat der Begriff des Kompromisses bei Ch. keinen negativen Beigeschmack. Gegen den Versuch, die Geschichte von Theologie und Kirche primär theologisch – Karl Barth ist hier der Referenzautor – zu deuten, hält er daran fest, dass ein solcher Ansatz „since it presupposes the influence of God and asserts divine causality, [...] can underplay the constraints and the pull of the institutions and forces of the wider and political world which provided the setting for theology“ (16). Dass es dabei zu Kompromissen zwischen „Christian ideals and political realities“ (16) kommt, ist für Ch. unvermeidlich, aber auch zugleich eine Chance, denn aus der Einsicht in die historische Relativität entsteht auch die Möglichkeit, neue Wege für Theologie und Kirche zu finden: „None of the solutions that were achieved in the three cities were timeless. Theology today will need to find a very different style if it is to survive and to continue to influence the world around in very different circumstances.“ (106)

Ch. liefert damit ein eindrückliches Plädoyer für eine historisch argumentierende Theologiegeschichte. Es ist zu hoffen, dass es auch im deutschen Sprachraum und hier nicht zuletzt im Bereich der katholischen Theologie auf Resonanz stößt. Allerdings gelingt es ihm in den einzelnen Kap. unterschiedlich gut, die Möglichkeiten von sozial- oder kulturgeschichtlicher Analyse für das Verständnis von Theologie aufzudecken zu lassen. Das hängt v. a. damit zusammen, dass Ch.s Argumentation den traditionellen Pfaden einer Konfessions- oder Institutionengeschichte folgt. Gerade im Kap. über Chicago merkt man deutlich die Grenzen eines solchen Ansatzes, war die Stadt doch multikonfessionell. Von daher gab es, anders als in Berlin und Oxford, auch keinen Alleinstellungsanspruch einer Theol. Fak., sondern eine Fülle von theologischen Ausbildungsplätzen, darunter so bedeutende und unterschiedliche Orte wie die Moody Bible School oder direkt vor den Toren Chicagos die Northwestern Univ. und das Wheaton College. Will man den Interdependenzen von Theologie und Gesellschaft nicht nur für Chicago nachgehen, bietet es sich daher an, eine Verflechtungsgeschichte zu schreiben, die am besten auch zentrale gesellschaftliche Kategorien wie z. B. die Ethnizität oder das Geschlecht miteinbezieht.

Bochum

Andreas Henkelmann

Roy-Lysencourt, Philippe: *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens.* – Leuven: Peeters 2014. 484 S. (Instrumenta Theologica, 37), kt € 54,00 ISBN: 978-90-429-3087-2

The book is a bibliographical catalogue of the members and sympathizers of one of the most important informal groups at Vatican II, the “Coetus Internationalis Patrum” (CIP), which was for sure the most influential group of the “conciliar minority” opposed to most of the documents debated and approved at the council, especially on ecclesiology, liturgy, ecumenism, religious freedom, inter-religious dialogue, and *Gaudium et Spes*. The CIP was expression not of the institutional, curial, status quo opposition to the reforms of Vatican II, but it has some contacts with it and embodied the traditionalist, anti-modernist reaction against the theological developments in late 19th- and 20th-century Catholic theology. The CIP ultimately became the cradle of most of the traditionalist Catholic groups that followed Marcel Lefebvre in his formal schism from the Roman Catholic Church between the 1970s and the 1980s. The CIP had been studied already by Luc Perrin and by Nicola Buonasorte among others, but the research by Philippe Roy-Lysencourt deepened what we know about the group.

The book is structured in a short introduction (5–8), a short history of the group (9–18), and five parts.

In the introduction, the author, who wrote his doctoral diss. 2011 on the CIP directed by Gilles Routhier and Jean-Dominique Durand (Faculté de théologie et sciences religieuses de l'Univ. Laval, Univ. Jean Moulin Lyon III), informs us that the research on the members and theologians of this group is the result of investigations in the archives of the most important figures of the CIP, given that the group did not leave an archive (archives of Marcel Lefebvre in Écône, Switzerland; of Proença Sigaud in Diamantina, Brazil; of the Abbey of Solesmes; archives of the Dominicaines du Saint-Esprit, and other archives like the Vatican Secret Archives, the archives of the Lateran Univ., and the archives of the diocese of Clermont-Ferrand). The short history of the group is very effective, even though it would have been helpful if it made references to the general bibliography of Vatican II and not only to archival sources and specific studies on the group.

Part I (21–76) is a biographical roster of the members of the steering committee of the CIP (Luigi Maria Carli from Italy, Antonio de Castro Mayer and Geraldo de Proença Sigaud from Brazil, Marcel Lefebvre and Jean Prou from France). For each of them there is a detailed biographical entry with references to archival and bibliographical sources, a list of all the interventions at the council with the subjects of their interventions, and the mentions of their names in the *Acta Synodalia*.

Part II (77–153) analyzes the “cardinals sympathisants” of the CIP (Michael Browne, Giuseppe Antonio Ferretto, Manuel Gonçalves Cerejara, Arcadio Maria Larraona, Alfredo Ottaviani, Agnelo Rossi, Ernesto Ruffini, Rufino Joao Santos, Giuseppe Siri). Their approval or endorsement of the CIP's initiatives could vary greatly among them: for example, cardinal Larraona was much more involved than cardinal Ottaviani of the Holy Office, and the category of “sympathizer” here assembles very different profiles and therefore could be misleading.

Part III (155–438) analyzes what the author calls “les compagnons de route” – the travel companions that shared some of the initiatives of the CIP: for the vast majority they were bishops from Italy, Brazil, and France. There are bishops that have crossed the CIP's path only occasionally and therefore this group can be too broad: Italian council fathers like Alberione and Carraro are in this same group together with Dino Staffa, whose connections with the CIP was much more stable and continuous. In this sense the analysis of the geographical provenance of the sympathizers (65 % from Europe and 24 % from South America) is roughly correct, but many individual cases are here sometimes cast as close to the CIP merely “by association”, only because they gave one lecture to a meeting of the group or co-signed one intervention or were on a list of names found in the archive of a leading member of the CIP.

Part IV (439–462) is devoted to “les signataires d'occasion”, those who signed some of the petitions and is a list of 839 council fathers from 89 different countries and it suggests that some of the CIP's battles were shared by a large number of bishops with different theological orientations.

Part V (463–477) is a biographical study of the 22 theologians that the author identifies as close to the group or organically involved in its initiatives: among them, the most important was surely the priest Victor-Alain Berto (personal theologian of bishop Lefebvre), while most of the other theologians in this list drafted by the author had only a tenuous connection with the CIP. The conservative profile of

some of them (Marie-Rosaire Gagnebet, Marie-Michel Labourdette, Ermenegildo Lio, and Francesco Spadafora) is not enough to involve them with the activities of the group, and, even though Roy-Lysencourt specifies their degree of involvement with the CIP, for most of those in this list their association with the CIP is often nothing more than their name found on a list of theologians drafted by a member of the CIP. The book may give the impression to over-represent the magnitude of the network created by the CIP and surrounding the CIP. The impression is sometimes that the CIP had much more influence that it actually had, which was in fact of a very small minority at Vatican II that occasionally drew support from larger sectors of the episcopate at the council (for example, their petition during the fourth session for a formal condemnation of Communism in *Gaudium et Spes*).

R.-L. is the top expert of the CIP and his research has contributed in a definitive way to our knowledge of the group and its role at Vatican II. We can only hope that a similar amount of energy will be devoted to the study of other groups (formal and informal) at Vatican II. This book is a welcome companion to the more interpretive works R.-L. published already on the subject, also because the traditionalist views of the CIP still live on within Catholic ultra-traditionalist communities.

Villanova, PA

Massimo Faggioli

Philosophie

Köhler, Theodor W.: *Homo animal nobilissimum*. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 1. – Leiden/Boston: Brill 2008 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 94). (XII) 986 S., geb. € 206,00 ISBN: 978-90-04-16289-1

Köhler, Theodor W.: *Homo animal nobilissimum*. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 2.1 und 2.2. – Leiden/Boston: Brill 2014 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 114/1–2). (XV+IX) 1022 S., geb. € 270,00 ISBN: 978-90-04-27830-1

Mit dem aus zwei Teilen bestehenden zweiten Teilband (2.1. und 2.2.) schließt der em. Ordinarius für philosophische Anthropologie, Theodor W. Köhler, der an der ehemaligen Benediktiner-Univ. zu Salzburg lehrte, sein umfassendes Forschungsprojekt zum anthropologischen Diskurs in der lateinischen Scholastik des 13. Jh.s auf überaus beeindruckende Weise ab. Die Ergebnisse der ersten Etappe seiner Forschungen präsentierte K. bereits im Jahr 2000 in einem 745 S. zählenden Band, der eine ausgedehnte Sichtung der zum großen Teil nur in den Handschriften zugänglichen Quellen, eine akribische Erfassung und Bestimmung der Inhalte und Bereiche der anthropologischen Reflexion sowie eine Erörterung ihrer wissenschaftssystematischen Grundlagen und des Begriffs von Menschen als Gegenstand und Subjekt im anthropologischen Diskurs enthielt.¹ Durch Bestandsaufnahme und Untersuchungen zu diesen anthropologischen Fragen deckte der Vf. ihre materiell durch schriftliche Quellen gesicherte enorme Dimension, ideengeschichtliche Vielfalt und systematische Tiefe auf. Dieser erste, die nachfolgende Serie der Buchveröffentlichungen des Vf.s eröffnende Band, dem eine Reihe von Aufsätzen zur Anthropologie der Hochscholastik vorausging, wurde mit Recht als die Pionierleistung gewürdigt, die durch die Entdeckung und schrittweise Erschließung eines in seiner Komplexität und geistesgeschichtlichen Bedeutung zentralen Problems des mittelalterlichen Denkens erbracht wurde (ThRv 97 [2001], 347–348). Der nächste, vom Ersteren buchtechnisch-formal unabhängige, sachlich jedoch an ihn anschließende Band *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts* folgte in derselben Reihe des Kölner Thomas-Instituts beim Brill-Verlag im Jahr 2008. Es ist Teilband 1 der 2014 im zweigeteilten Band 2 (2.1. und 2.2.) erschienenen Untersuchung, die das gesamte Forschungsprojekt krönt und deren Ertrag drei (rein rechnerisch vier) stattliche Volumina mit insgesamt (XLVII) 2752 Druckseiten füllt. Man muss anmerken, dass die stupenden Dimensionen dieses gesamten Forschungsvorhabens, das Arbeitstempo und die zügige Publikation der Forschungsergebnisse im Alleingang wohl so nicht zu bewältigen

gewesen wären; der erzielte Erfolg verdankt sich auch der Mitwirkung kompetenter Mitarbeiter und einer gelungenen Arbeitsteilung.

Eine umfassende Orientierung über die besonderen Fragen der Anthropologie in der lateinischen Welt des 13. Jh.s, ein Verstehen der im vorliegenden, letzten Ergebnisband dargelegten Einsichten und ein eigenes Urteil darüber setzen eine Vertrautheit mit den allgemeineren, die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und die systematischen Fragen des anthropologischen Diskurses betreffenden Ausführungen voraus, die in den beiden vorausliegenden Bänden behandelt wurden. In diesem Sinne urteilte E. Miteva bereits im Hinblick auf Teilband 1, dieser baue auf K.s *Grundlagen*-Band auf.²

Seiner Rekonstruktion und Systematisierung der spekulativen Annäherung der Denker des 13. Jh.s an die spezifisch menschlichen Eigenschaften im Anschluss an die aristotelische Naturphilosophie schickt der Vf. im ersten Teilband die Erörterung allgemeiner Fragen und einiger formaler Aspekte voraus. Hierzu gehören u.a. die Bestimmung des Gegenstandes und seiner Forschungslage (I; 1–67), die Schilderung der sich in den Quellen manifestierenden Hinwendung zu den besonderen, ausschließlich für den Menschen eigentümlichen Eigenschaften (II; 69–167), der strukturelle Aspekt der naturphilosophischen Reflexion auf spezifisch menschliche Merkmale (III; 169–232) und die Methodenfrage (IV; 233–340). In den nächsten Kap.n arbeitet K. aus den Quellen die Auffassung der Einheitlichkeit der Spezies Mensch heraus, d.h. in ihrer Abgrenzung von der Vielfalt der Tierarten (V; 341–443), sowie ihre Ausdifferenzierung nach innen gemäß Geschlecht, Alter, Sozialisation, Ethnie und natürlichem Lebensraum (VI; 445–827). Im letzten Kap. fasst er unter der Überschrift „Vorläufiges Zwischenergebnis“ in aller Kürze und Prägnanz die Inhalte des ersten Teilbandes zusammen und verbindet sie mit einem Ausblick (VII; 829–833).

Den Ertrag seiner außergewöhnlichen Fleißarbeit versteht K. als die ihren Kontext, ihre Vielschichtigkeit und ihre zugrunde liegende Argumentationsstruktur einbeziehende „Darstellung einer ersten Gruppe von Aussagen der hochscholastischen Magister“, die „im Zuge ihrer naturphilosophischen Aristoteleskommentierung anhand der Leitidee *homo animal nobilissimum* bzw. des Paradigmas des Tiervergleichs die konkreten, lebensbezogenen Ausprägungsweisen des spezifisch Menschlichen (*quantum ad naturalia hominis*) wissenschaftlich zu erfassen suchten“ (829). Die sich mit der Aristoteles-Rezeption verändernden methodischen Standards wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen um den Menschen hebt K. als ursächlich für die Aufwertung der Empirie und des Wissens über das Einzelne gegenüber dem Wissen über das Allgemeine hervor. Die Frage, ob sich aus den unterschiedlichen Ansätzen bei der Erkenntnis des Konkreten – wie sie etwa an einer physikalisch-komplexionalen gegenüber einer ontologisch-metaphysischen Deutung der Materie exemplifiziert wird – ungelöste Schwierigkeiten ergaben, die bei Albertus Magnus konstatiert werden, oder nur Scheinprobleme aufwarfen, welche durch unterschiedliche, sich nicht ausschließende, sondern komplementäre Zugänge zum Naturgegenstand erklärbar waren, wie Albert zum Schluss von *De natura et origine animae* nahelegt und zuvor mit seinem Konzept der *inchoatio formarum* diesen Lösungsansatz angewandt hat, wäre unzweifelhaft einer vertieften Untersuchung wert. Die hier angedeutete Richtung hat der Vf. indirekt in Alberts Erklärung der graduellen Unterschiede innerhalb ein und derselben Spezies jedoch bereits erwogen.

Wie im Verlauf seiner Untersuchungen, so erwähnt der Vf. auch im Schlusswort des ersten Teilbandes, dass es ihm primär um eine inhaltlich, methodisch und strukturell erschließende Aufarbeitung der Quellen im Hinblick auf philosophisch-anthropologische Fragestellungen, jedoch nicht primär um die systematische Auswertung des gesicherten und präsentierten Materials ging. Zu seinem naturphilosophischen, tendenziell naturalistischen Ansatz kann man anmerken, dass die Fokussierung der Studien zum anthropologisch relevanten Diskurs im 13. Jh. auf das Paradigma des Tiervergleichs und die Formel *homo animal nobilissimum* gerade im „geistigen“, sowohl theologisch geprägten Umfeld als auch im moralphilosophischen, metaphysischen und intellekttheoretischen Kontext – man denke an die Stellung von Buch III der aristotelischen Schrift *De anima* und an die *Nikomachische Ethik* sowie an den *Liber de causis* – verhältnismäßig kurz greift. Damit vermag der Vf. allerdings nicht die gesamte Dimension des Menschen als Mensch, wie diese in den Quellen von seinem Ursprung, seiner Verwirklichung und seinem Ziel reflektiert wird, zu erfassen. Zu diesem Schluss wird man nicht zuletzt anhand von *De animalibus* des Albertus Magnus kommen können, dem Werk, das in den Forschungen K.s stets eine exponierte Rolle einnimmt und in der Zwischenbilanz

¹ Th. W. KÖHLER: *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert*. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis, Leiden/Boston/Köln: Brill 2000 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 71).

² E. MITEVA: „Die Entdeckung der menschlichen Natur im 13. Jahrhundert“, Rezension von: Th. W. KÖHLER: *Homo animal nobilissimum*. Teilband 1, in: *QUAESTIO* (8/2008), 656–664, hier: 656.

mit der gleichsam programmatischen, wenn auch auf einen konkreten Sachverhalt bezogenen Zielvorgabe „nichts soll uns verborgen bleiben“ (829f) zitiert wird. Auf das Problem einer ganzheitlichen Sichtweise des *Doctor universalis* auf den Menschen, den Albert das aristotelische Paradigma überbietend als *solus intellectus* begreift, wurde indirekt und auch explizit in der neueren Forschung wiederholt hingewiesen.³ Der Vf. übersieht dieses Problem in seinen Untersuchungen nicht ganz und ist stets bemüht, das „Mehr“ beim Mensch im Vergleich zum Tier auf der gemeinsamen Gattungsebene des Animalischen möglichst vollständig zu erschließen.

Bot der Vf. im ersten Teilband (2008) ein breites Panorama formaler und sachbezogener, allgemeiner Fragen, ausgehend vom Gegenstandsbereich und Methode der Behandlung anthropologischer Sachgehalte durch die Autoren des 13. Jh.s bis hin zu einer in vier Typen gefassten und eingehend analysierten Ausdifferenzierung der menschlichen Spezies innerhalb ihrer eigenen Grenzen, so konzentriert er sich im zweiten Teilband auf die konkreten Eigenschaften des Menschen in dessen Gegenüberstellung zum Tier und behandelt zuerst (Band 2.1/2014) Fragen nach der spezifisch menschlichen Konstitution des Körpers (I, 1–102) und den kognitiven Vermögen (II, 103–391) sowie der Sprache (III, 393–489). Er wendet sich sodann (Band 2.2/2014) den Lehrmeinungen über menschliches Handeln (IV, 491–612), emotionales Verhalten (V, 613–700) und die spezifisch menschlichen Lebensformen (VI, 701–909) zu. Hierauf folgen eine abschließende „Zusammenschau“ (911–924), umfangreiche Quellen-, Literatur- und Handschriftenverzeichnisse sowie Personen und Sachregister (925–1022).

Zwar gilt in diesem Teil der Untersuchung das Paradigma *homo animal nobilissimum* und der Vergleich von Mensch und Tier weiterhin als das hermeneutisch leitende Prinzip, aber die nunmehr stärkere Berücksichtigung der theologischen Quellen, der Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* des Aristoteles sowie einiger erziehungspädagogischer Schriften, lässt die Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier weniger bedeutsam bis gänzlich unwirksam werden. Dies verwundert nicht, da von solchen einflussreichen naturphilosophischen Denkern wie Albertus Magnus, dessen Werke für K.s Untersuchungen zu den primären, besonders ergiebigen und maßgeblichen Quellen zählen, dem Menschen eine Sonderstellung in der Gattung der Sinnenwesen bereits aufgrund seiner körperlichen Konstitution und seiner nur ihm spezifischen Verhaltensweisen und Eigenschaften, die als natürliche und, die Vernunftbegabung mit einbezogen, göttliche bezeichnet werden, zugesprochen wird (vgl. Albertus Magnus, *De animal.* XX 2 6; XXI 1 1; XXII 1 5). Dieses mit einem immensen Forschungsaufwand bei der Erfassung und inhaltlichen Erschließung der zum großen Teil nur handschriftlich überlieferten Quellen, mit analytischer und systematisierender Verarbeitung des Quellenmaterials und der bisherigen Forschung abgeschlossene Projekt zum Begriff des Menschen als vornehmstes Sinnenwesen leistet einen enorm wichtigen Beitrag zur Erforschung eines geistesgeschichtlich zentralen Themenkomplexes, der von den lateinischen Gelehrten im 13. Jh. erörtert wurde. Somit bildet K.s Darstellung des Quellenmaterials einen Meilenstein in der Erforschung anthropologischer Kernfragen und kann im Spiegel seiner umfassenden Studien an dieser Stelle in wenigen Sätzen weder adäquat vorgestellt noch angemessen in seiner tatsächlichen Bedeutung gewürdigt werden. Es seien lediglich einige Aspekte aufgegriffen, die Schlaglichter auf die Rolle werfen, die Albertus Magnus im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand zukommt.

Geht das dem Projekt zugrunde gelegte Schlüsselparadigma *Homo animal nobilissimum* letztlich auf die *Historia Animalium* I 6 (491a22–23) des Aristoteles zurück, verdankt sich eine seiner frühesten, wenn nicht die erste Adaption im 13. Jh. im lateinischen Westen überhaupt, die außerhalb des ihm eigentümlichen Kontextes, nämlich der Kommentierung der aristotelischen Tierkunde erfolgte, Albertus Magnus. Bei seiner frühesten Anknüpfung an dieses Paradigma in *De homine* (Ed. Colon. 27/2, 296.39–41) und bei seiner späteren Kommentierung von *De animalibus* lehnt sich der Dominikanergelehrte an die lateinische, von Michel Scotus angefertigte Übersetzung dieser Stelle aus dem Arabischen an. Wie die Übersetzung so gibt auch Albert das Syntagma des griechischen Vorlage *ζῷον ὑπομικτότατον*, das im Lateinischen „animal notissimum“ bedeutet, mit „animal perfectissimum“ wieder. Das von K. verwendete Syntagma „animal nobilissimum“ ist somit die

Entsprechung, aber keine Äquivalenz der lateinischen Übersetzung des griechischen Originals aus dem Arabischen (vgl. Teilband 1, 183). Alberts Interpretation des Paradigmas in dessen originären Kontext im Rahmen der Kommentierung von *De animalibus* gilt neben den Kommentaren zur Tierkunde des Aristoteles von Petrus Hispanus (Medicus) und Ps.-Petrus Hispanus als die früheste. Den Menschen, der „von den Sinnenwesen allein der vollkommenste“ sei (*Solus autem homo perfectissimus est animalium*), erhebt Albert zur Maßgabe der Erkenntnis aller Sinnenwesen und damit zum hermeneutischen Leitprinzip der Tierkunde (Alb., *De animal.* I 2 26, ed. Stadler 179.4ff). Um diesem Prinzip gerecht zu werden, bedient er sich einer vergleichenden Methode, indem er Gegenstände der Tierkunde *secundum differentiam et convenientiam ad hominem* deskriptiv zu erschließen sucht. Diesen anthropozentrisch-vergleichenden Ansatz Alberts hebt K. bereits in Teilband 1 (9–10) seiner Studie hervor, wo er ihn in erster Linie nicht mit dem Kommentarwerk *De animalibus*, sondern mit der neueren Forschung zu diesem Werk verbindet. In diesem Punkt konstatiert er eine weitestgehende Übereinstimmung mit der Intention seines eigenen Forschungsvorhabens, das faktisch diesem Ansatz als dem Ordnungsprinzip folgt. In der Tat lässt sich der Modellcharakter von Alberts Kommentarwerk *De animalibus* sowohl in hermeneutischer und methodischer Hinsicht als auch in der strukturellen Anlage der Studie und in ihrem Inhalt, insbes. im Teilband 2.1–2, deutlich erkennen (vgl. Teilband 2.1, XV). Dieser Umstand und der vom Vf. akribisch aufgenommene naturwissenschaftlich und philosophisch einzigartige Beitrag des *Doctor universalis* zur Bestimmung der natürlichen (anatomischen, physiologischen, psychosomatischen, verhaltensspezifischen etc.) Eigenschaften des Menschen und solcher, die die Grenzen der Gattung von Sinnenwesen zu übersteigen scheinen (intellektives Erkennen, Sprache, Emotionen, Handlungen und Lebensformen), vermögen die Bedeutung und auch den Aktualitätswert des hier (von K. in seiner Studie) wie dort (von Albert im Kommentarwerk *De animalibus*) umgesetzten Konzeptes zu bescheinigen. Die Studien von K. profitieren insofern von ihrer vielfältigen Inspiration durch Albertus Magnus und werden nicht zuletzt dadurch wie dessen „Summa zoologica“ zu unerschöpflichen Quelle von Wissen über den Menschen, das den Erkenntnisbemühungen Alberts im 13. Jh. entspringt. Durch die unermüdliche Quellenforschungen, die Sicherung, Systematisierung und Präsentation der Erkenntnisse zum *animal nobilissimum* als dem Gegenstand seiner Studien lässt K. diesen zu dem werden, was von ihm das aristotelische Schlüsselparadigma und das Leitmotiv des Forschungsprojektes in Wirklichkeit zu sagen vermochte: *homo animal notissimum*.

Die außerordentliche Fülle der erschlossenen, nach inhaltlichen Kriterien in sechs Themenbereiche (vgl. Teilband 2.1, XV) geordneten und im Detail präsentierten Wissensbestände über den Menschen aus dem vornehmlich tierkundlichen, unter dem Leitmotiv des Vergleichs von Tier und Mensch stattfindenden Diskurs ist überwältigend. Der Leser dieser Studien sieht sich vor einem *pelagus infinitum* des Wissens, in dessen analytischer Detailliertheit er fast ertrinkt. Als Rettungsanker erweisen sich die den jeweiligen Teilband abschließenden Zusammenfassungen der Ergebnisse und die umfangreichen Register. Der leitende Ansatz und das Gesamtergebnis dieser exzellenten Studien dürfen Anlass zur Diskussion und auch zu manchen kritischen Fragen geben, welche die Interpretationen des Vf.s nicht nur verifizieren, sondern auch nuancieren und möglicherweise die scheinbar uneingeschränkte Gültigkeit des Tiervergleichs als dem Schlüsselparadigma der „philosophischen Befassung der hochscholastischen Gelehrten mit dem Menschen in seiner konkret erfahrbaren Gesamtwirklichkeit“ (913) relativieren. Mit Recht reklamiert der Vf. für seine Forschungen die allgemein vertretene Auffassung vom Paradigmenwechsel im Verhältnis der Denker des 13. Jh.s zur Natur und so auch zu dem Menschen als Forschungsgegenstand. Hier kann man fragen, ob dieser Wechsel *lediglich* auf die „Entdeckung der Natur“ im 12. Jh. und die wissenschaftssystematischen Reflexionen im 13. Jh. zurückgeht, oder ob die Erkenntnis um ihrer selbst willen einen allgemeinen, die Theologie einschließenden Hintergrund hatte, der u. a. schon bei Augustinus wirksam und von mittelalterlichen Autoren wie Albertus Magnus sehr früh erkannt und aufgenommen wurde (vgl. Alb., *De homine*, Ed. Colon. 560.5–8). Dem erwachenden Interesse an der Natur, das sich in der Frage nach deren Gegenständen „wie sie sind“ niederschlägt, kann man den Ansatz Alberts des Großen in seinen Reflexionen auf die Fragen nach der Gotteserkenntnis *ut est* und der Naturdinge an sich gegenüberstellen (vgl. Alb., *De resurr.* 4.1.9, Ed. Colon. 26, 328.50–56; *Meteora* III.3.19, Ed. Colon. 171.39–43). In diesen Verbindungslinien, einerseits zu Augustinus in Bezug auf die

³ Vgl. u. a. H. ANZULEWICZ: „Solus homo est nexus Dei et mundi. Albertus Magnus über den Menschen“, in: *Multifariam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva*, hg. v. S. FERNÁNDEZ u. a., Santiago 2010, 321–335; DERS.: „Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great“, in: *A Companion to Albert the Great*, hg. v. I. M. RESNICK, Leiden/Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition), 325–346, besonders 345. K. KRAUSE: „Albert the Great on Animal and Human Origin in his Early Works“, in: *Lo Sguardo* (18/2015), 205–232.

Naturgegenstände und andererseits zu Albert in Bezug auf die Gotteserkenntnis *ut est* und die Naturdinge als solche, manifestiert sich ein und derselbe Forschungsansatz und der umfassendere Horizont der Naturforschung, in dem der Vf. formuliert (Teilband 2.1, 912), eine Konstante bildet.

Das Paradigma des Tiervergleichs, kann man entgegen halten, gilt zwar auf der Ebene der gemeinsamen Gattung von Tier und Mensch als Sinnenwesen und das heißt im Rahmen der Tierkunde, in der nicht das Unvollkommenere, das Tier also, das Maß des Vollkommenen, des spezifisch Menschlichen, ist, sondern umgekehrt. Darin wird der Anthropozentrismus der Zoologie ausgemacht. Diesem Prinzip ist zumindest Albert der Große in der Tierkunde, die er als die partikuläre Wissenschaft *tantum de corpore*, oder genauer: *de toto simul animalis corpore*, definiert (*De animal. I 1 1*, ed. Stadler, 2.7, 12, 20–25), verpflichtet. Analog hierzu verfuhr er in seiner Schrift zur Botanik, indem er Lebensprinzip und -prozesse, Geschlecht, morphologisch-organische Vielfalt der Pflanzen etc. gemäß ihrer Entsprechung bei den Sinnenwesen behandelte. Es kommt hinzu, dass Albert die Psychologie und Psychophysiologie, deren Gegenstand die Seele als Lebensprinzip des belebten Körpers und ihre Funktionen im Körper sind, ihrem epistemischen Status nach als eine der Zoologie gegenüber übergeordnete Wissenschaft begreift. Da der Körper der Lebewesen als solcher als die Ausprägung der Seele aufgefasst wird, vermag das Paradigma des Tiervergleichs für die *scientia de toto simul animalis corpore* zwar genügen, nicht aber für das Wissen um den menschlichen Körper als die Ausprägung der *anima humana*. Eine auf der gemeinsamen Gattungsebene der Sinnenwesen aufbauende Anthropologie wird daher als „somatische“ Anthropologie bezeichnet (S. Killermann). Um die Strukturen des Menschlichen vollständig zu erfassen (vgl. Teilband 2.2, 913), muss Albert der Große die Grenzen der Zoologie durchbrechen und sowohl epistemisch als auch sachlich höher ansetzen. Das tat er in seinem Werk *De animalibus* durch die Ausgliederung und Verselbständigung zweier ursprünglicher Bestandteile: *De natura et origine animae* und *De principiis motus processivi*. Sieht man von Alberts Frühschrift *De homine*, die eine ganzheitliche, aber nicht die einzige anthropologische Synthese im 13. Jh. darstellt, ab, wird spätestens in seinem Werk *De intellectu et intelligibili* deutlich, dass nach seiner Auffassung der Mensch als Mensch sowohl der Gegenstand der Naturphilosophie als auch der Metaphysik ist. Die wissenschaftssystematische Grenzziehung räumt dem Menschen eine Scharnierstellung ein, die von hier aus in beide Richtungen offen ist. Kann die Naturphilosophie aus eigener Kraft ihre epistemische Limitierung durchbrechen und im Ausgang vom *animal nobilissimum* zu *animal notissimum* gelangen? Sie kann von ihm analytisch und vergleichend mit Tieren sprechen, aber sie wird nicht die Grenzen ihrer kognitiven Leistungsfähigkeit übersteigen. Gleiches gilt für die Einbeziehung der Physiognomie, Astronomie und Alchemie bei den Erkenntnisbemühungen um den Menschen als Mensch. Die Bestimmung des Menschen als *animal rationale* ist nicht als die auf übernatürliche oder apriorische Weise gewonnene Erkenntnis von der Besonderheit der menschlichen Spezies zurückzuführen, sondern als eine philosophische, durch die aristotelische Psychologie verbürgte Einsicht zu verstehen. Bieten die zoologischen Bücher des Aristoteles wichtige Erkenntnisse über den Menschen als den Vertreter der Gattung „Sinnenwesen“, so stellen sie dennoch unter dem Paradigma des Tiervergleichs hinsichtlich der *convenientiae et differentiae* allein kein definitorisches Wissen bereit. So verdienstvoll und durchaus wertvoll die Studien K.s hinsichtlich seiner Herangehensweise sind, sie lassen dennoch die grundsätzliche Frage zu, ob das sie leitende Paradigma des Tiervergleichs nicht durch reduktionistische und anachronistische Projektionen der neuzeitlichen Anthropologien oder gewisser, teilweise miteinander kombinierter anthropologisch verankerter Richtungen der Psychologie getragen wird oder diese unterschwellig vertritt.

Das enorm weite Spektrum der Untersuchungen ließe sich noch um einige Aspekte ergänzen und vertiefen, wenn der Vf. die anthropologische Synthese des Albertus Magnus *De homine* in seinen Untersuchungen stärker einbeziehen würde. Welche neuen Erkenntnisse sich dann beispielsweise über die Epigenese von Mensch und Tier gerade vor dem Hintergrund des Leitmotivs des Forschungsvorhabens ergeben würden, hat neuerlich K. Krause in ihrer Studie (vgl. Anm. 3) gezeigt. Von Interesse wäre die Berücksichtigung der unter dem Namen „Iorach“ (Iuba II., König von Mauretanien) durch Albertus Magnus und einige andere Autoren des 13. Jh.s tradierten Fragmente der verschollenen Bücher über Tiere (und Pflanzen) sowie diesbezüglicher enzyklopädischen Beiträge des Arnoldus Saxo. Zu der nahezu lückenlos erschlossenen Forschungsliteratur können wir u. a. hinsichtlich der

handschriftlichen Überlieferung zweier anonymer, darunter Petrus von Alvernia zugeschriebenen *Quaestiones super De animalibus* im Kodex Wien, ÖNB 2303 f. 31rb–40rb und 40rb–42ra, denen der Vf. schon im ersten Teilband (28) viel Aufmerksamkeit zukommen ließ, auf eine diesbezügliche Veröffentlichung in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994) 241–258 verweisen. Beachtung verdienen insbes. Untersuchungen zu Alberts vergleichender Konstitutionstheorie von C. F. Meyer (1929), zur Methodologie der Tierkunde und der Naturphilosophie im Allgemeinen von M. W. Tkacz (1993, 2007) und L. Spruit (2007), zur Bedeutung und Rolle der Erfahrung von R. Imbach (2010) und zu Alberts Auffassung der Sinneswahrnehmung und deren „Non-Conceptual Content“ bei Tier und Mensch von J. A. Tellkamp (2013). Von der Tierwelt, Tier-Mensch-Beziehung und der Wissenschaft von Tieren bei einigen mittelalterlichen Autoren, darunter speziell bei Albertus Magnus, handeln Beiträge im Sammelband von S. OBERMAIER: *Tiere und Fabel im Mittelalter* (2009); als hilfreich sind schließlich die kontinuierlich erweiterten Internet-Ressourcen des von S. Obermaier geleiteten interdisziplinären Lexikonprojekts „animaliter – Tiere in der Literatur des Mittelalters“ (<http://www.animaliter.uni-mainz.de/>) zu nennen.

Mit seinen eingehenden, sich im Wesentlichen auf das 13. Jh. und den lateinischen Kulturkreis erstreckenden Quellenforschungen sowie einer nach größtmöglicher Vollständigkeit strebenden Erschließung überlieferter Wissensbestände über empirisch erfassbare Ausprägungen des Menschlichen, mit der Darstellung, Analyse und Systematisierung der Befunde unter dem Paradigma des Tiervergleichs, das in Ableitung vom aristotelischen Begriff des Menschen als *animal notissimum* mit der Formel *homo animal nobilissimum* festgehalten wird, hat K. akribisch einen Idealtyp *philosophischer* Anthropologie der Hochscholastik in einer nicht gekannten Vollgestalt rekonstruiert. Diese Studien bilden somit einen Markstein und indispensable Referenzpunkt in den Forschungen zum philosophisch geleiteten Verständnis des Menschen und zur Geschichte der Anthropologie des abendländischen Kulturraumes.

Bonn

Henryk Anzulewicz

Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie. – Stuttgart: Reclam 2015. 96 S. (Reclams Universal-Bibliothek, 19295 [Was bedeutet das alles?]), kt € 5,00 ISBN: 978–3–15–019295–5

Holm Tetens argumentiert in diesem knappen Buch philosophisch stringent für einen „theistischen Idealismus“, nach dem Gott als ein „unendliches vernünftiges Ich-Subjekt“ und die Menschen als „vernunftfähige endliche Ich-Subjekte“ (51) zu verstehen seien. Er verspricht eine „komplexe Argumentation“ (7), mit der er nicht nur die Rationalität dieser Position aufweisen, sondern auch deren Überlegenheit gegenüber dem Naturalismus zeigen will.

Den Anspruch von Rationalität will T. einlösen, indem er sich nicht in Widerspruch zum Erkenntnisstand der (Natur-)Wissenschaften begibt und dazu erstens keinen Wunderglauben propagiert, der ein Hinwegsetzen Gottes über die Naturgesetze beinhaltet, und zweitens die philosophischen Prinzipien vernünftigen Denkens beachtet. Damit er auf dieser Basis eine Theologie vorlegen kann, stellt sich T. von Anfang an gegen den Naturalismus, der zwar die genannten Grundprinzipien von Rationalität teile, sich allerdings auf empirisch beschreibbare Sachverhalte beschränke.

In diesem Gegenüber zum Naturalismus entwickelt das Buch seine argumentative Schärfe. T. stellt zu Recht klar, dass es sich sowohl beim Theismus als auch beim Naturalismus um eine Glaubensentscheidung handelt. Dazu setzt er sich mit der Position Ansgar Beckermanns auseinander, die das Wirken einer erfahrungs-transzendenten Intelligenz ausschließt. Damit sei, so T., ein methodisches Apriori gesetzt, das selbst nicht aus dem empirischen Befund abgeleitet werden könne, da hier eine Aussage über die Gesamtheit der Wirklichkeit und damit eine Metaphysik vorliege. Die entscheidende Schwäche der naturalistischen Metaphysik sieht T. darin, dass sie nicht verständlich machen könne, „warum in einer an sich rein materiellen Erfahrungswelt eines Tages erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte mit ihrer spezifischen Ich-Perspektive die Bühne betreten haben“ (22).

Aus der Diskrepanz zwischen der physischen und der mentalen Seite zieht T. daher eine Stärke des theistischen Ansatzes. Während nämlich das Mentale gerade nicht über die Materie erklärt werden könne, ergebe der umgekehrte Ansatz Sinn: Wer dem (endlichen) Geist einen Eigenwert zuspricht, müsse diesen als materiell realisiert denken, da er nur so in Kontakt mit anderen (endlichen) mentalen Phänomenen treten könne. Die einzige Ausnahme sei ein unendlicher Geist, der durch seine Unbegrenztheit auch kein Medium benötige, um seine Grenzen verlassen zu können: diesen definiert T. als „Gott“.

T. entfaltet ein panentheistisches Gottesbild: Gott könne nicht im Gegenüber zur Welt und auch nicht als identisch zu Welt gedacht werden, vielmehr sei die

Welt als „Inhalt vernünftiger Gedanken Gottes“ (36) zu verstehen. Damit könne Gott als Schöpfer der Welt verstanden werden. Die Naturgesetze seien ebenso von Gott gewollt und gedacht, um Verlässlichkeit zu erzeugen. Daraus folge, dass Gott alles, was in der Welt sei, entweder wolle oder zumindest zulasse. Auch der Mensch sei gewollt und daher Geschöpf. Seine Freiheit sei Teil des Planes Gottes, und damit sei das moralische Übel in Kauf genommen. Die Vorstellung, Gott setze sich über die von ihm selbst gedachte Gesetzmäßigkeit hinweg, wird von T. abgelehnt. Dennoch könne Gott den Weltverlauf verändern, nämlich über emergente Phänomene, die T. als Auftreten von neuartigen Phänomenen versteht, die nicht aus dem vorherigen Naturzustand erklärt werden können. Hier sieht T. eine Stärke des Theismus gegenüber dem Naturalismus, da er das Auftreten von Emergenz verstehbar mache. Leider bleibt es nur bei der Behauptung, dass es derartige (stark) emergente Phänomene in der Natur- bzw. Kulturgeschichte gebe – genau diese These werden Vertreter der Naturalisierung bestreiten.

Mit dem panentheistischen Gottesbild handelt sich T. die Theodizee-Problematik ein, die er als Gegenargument annimmt und stehen lässt. Allerdings bietet der Naturalismus ebenso keine Lösung für die Existenz des Leides, wogegen der Theismus immerhin eine positive, Hoffnung schaffende Haltung gegenüber dem Leid ermögliche. Hierzu rekurriert T. auf den Erlösungsgedanken: Die Welt sei offenkundig erlösungsbedürftig, doch Erlösung sei innerhalb der Welt prinzipiell nicht zu erreichen. Daher biete der Theismus im Unterschied zum Naturalismus perspektivisch Gerechtigkeit und Trost. Allumfassende Schuldkenntnis, Reue und Verzeihung seien nicht innerhalb der Welt, sondern nur in einer Neuschöpfung vorstellbar. Sollte der Naturalismus Recht haben, sei der Tod und mit ihm das Vergessen der Schlussstrich. Weil der Theismus eine über das irdische Leben hinausgehende Perspektive umfasse, habe er auch positive Implikationen für das menschliche Leben. Gott erhalte so den Status eines „transzendentalen Rahmenprinzips“ (82f), da der Glaube an ihn das Leben präge. Daraus zieht T. eine moralische Überlegenheit des Theismus.

T. legt einige knappe Gedanken zu einer rational vorstellbaren Auferstehung vor, die eine Neuschöpfung einer Welt ohne physische Übel, aber mit der moralischen Entscheidungsfähigkeit des Individuums impliziere. Unbeantwortet muss T. allerdings die Frage stehen lassen, warum Gott diese seiner Meinung nach widerspruchsfrei denkbaren Welt nicht von Anfang an geschaffen hat.

T. rekurriert an mehreren Stellen auf das apostolische Glaubensbekenntnis und kann so die Nähe seines Gedankengangs zum christlichen Gottesglauben plausibilisieren. Dass er dennoch eine eher abstrakte Argumentation vorlegt, stellt kein Manko, sondern gerade die Stärke dieses aus philosophischer Perspektive geschriebenen Buches dar. Das Buch endet daher auch mit der Anschlussfähigkeit des Offenbarungsgedankens, da der Mensch zwar nicht direkt die Wirklichkeit Gottes begreifen, sehr wohl aber seine Möglichkeit erfahren und erkennen könne.

Viele komplexe Debatten werden von T. eher angerissen denn abschließend behandelt. T. bezieht nur wenig Fachliteratur ein, entsprechend fühlt sich der theologisch gebildete Leser durch seinen pointierten Argumentationsgang gerade bei genuin theologischen Themen zum Weiterdenken angeregt. T. hätte seine These, Gottes Wirken in emergenten Phänomenen zu sehen, weiter ausführen und sowohl naturwissenschaftlich als auch theologisch vertieft bearbeiten können. Die metaphysischen Grundaussagen T.' erweisen sich gleichwohl als wichtiger Impuls für eine aktuelle Debatte, in der die Theologie gerne als minderbemittelt und der Naturalismus als Gebot der Stunde gehandelt wird. Die Theologie darf daher dankbar für diese philosophische Schützenhilfe sein, zumal aus der Feder eines bisher agnostisch-atheistischen Denkers.

Aachen

Patrick Becker

Renusch, Anita: Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt. – Freiburg: Alber 2014. 335 S. (Alber-Reihe Thesen, 59), kt € 36,00 ISBN: 978-3-495-48685-6

Die 2013 von der Goethe Univ. Frankfurt a.M. angenommene Diss. von Anita Renusch befasst sich mit der Frage, ob es vernünftig sei, „an den eigenen religiösen Überzeugungen auch angesichts religiöser Vielfalt unvermindert festzuhalten“. Die vorweggenommene Antwort der Vf.in auf diese Frage ist von erfrischender Eindeutigkeit: „Ja, es ist vernünftig beziehungsweise kann vernünftig sein und diese Haltung muss auch nicht damit einhergehen, eine fundamentalistische oder überhebliche Sicht bezüglich der eigenen Religion einzunehmen.“ (9) Zu diesem Ergebnis kommt R. nicht durch eine fundamentaltheologische, sondern durch eine analytisch-religionsphilosophische Betrachtungsweise, die das in Rede stehende Thema sehr differenziert und abgewogen, zugleich aber ohne Scheu vor Reizworten wie „Exklusivismus“ oder „Wahrheitsanspruch“ behandelt.

In der Einleitung macht die Vf.in deutlich, dass sich die Arbeit auf die Fragen konzentriere, „die sich aus der subjektiven Perspektive einer Person ergeben, die um Widersprüche zwischen ihren ganz konkreten religiösen Überzeugungen und denen Andersgläubiger weiß, und nicht etwa auf Fragen zur Vereinbarkeit ganzer

Theologien“ (17). In den Kap.n 2 und 3 wird in kritischer Auseinandersetzung, v. a. mit Kierkegaard, dem logischen Positivismus und Wittgenstein, die Frage nach dem epistemischen Status religiöser Überzeugungen thematisiert. Handle es sich dabei um Auffassungen mit Wahrheitsanspruch oder um die „Artikulation von Gefühlen“ (34), mit deren Hilfe sich der Alltag besser bewältigen lasse? Die Vf.in plädiert mit Nachdruck für die wesentliche epistemische Übereinstimmung zwischen religiösen Überzeugungen und anderen Arten von Überzeugungen, d. h.: „Sie können wahr oder falsch sein; es ist legitim, religiöse Menschen nach Gründen für ihre Überzeugungen zu fragen und im Konfliktfall kann für oder gegen sie argumentiert werden.“ (35)

Die Abschnitte 4–7 befassen sich mit den drei gängigen religionstheologischen Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Bedeutsam ist R.s Unterscheidung zwischen dem soteriologischen und dem doktrinalen Exklusivismus. Während ersterer mit theologischen und moralischen Argumenten widerlegt werden kann (auch das II. Vaticanum verwirft ihn, u. a. in LG 16), beurteilt die Vf.in die zweite Variante weitaus positiver. Den Inklusivismus betrachtet sie als eine Spielart des Exklusivismus, so „dass es eigentlich nur zwei grundlegend verschiedene religiöse Reaktionsmöglichkeiten auf die Realität religiöser Vielfalt gibt: den religiösen Exklusivismus und die pluralistische Religionstheologie“ (118). Die Begründung für diesen Sachverhalt ist logisch zwingend: „Nach allem, was wir nun wissen, glaubt der Inklusivist ebenso wie die Exklusivistin [sic!], dass die Grundfesten seines religiösen Glaubens wahr sind, während inkompatible religiöse Überzeugungen aus seiner Sicht falsch sein müssen. Inklusivisten sind also doktrinale Exklusivisten.“ (128f)

Ein wirkliches Highlight ist die gründliche Analyse der pluralistischen Hypothese, deren Aporien anhand der Konzeption John Hicks' aufgezeigt werden. Vollkommen korrekt konstatiert die Vf.in, dass dieser Ansatz weder eine tragfähige „Alternative zu einem spezifischen Glauben“ darstelle noch „die Suche nach Antworten auf das Rationalitätsproblem“ erleichtere (131). Sowohl die epistemologisch fatalen Folgen der vollkommenen Ineffabilität des „Wirklichen an sich“ als auch die manifeste Willkürlichkeit der Behauptung, alle Religionen würden in etwa ähnliche soteriologische Früchte hervorbringen, werden in gut nachvollziehbarer Weise entfaltet. Das Urteil R.s ist ebenso klar wie vernichtend: „Ohne dass wir irgendetwas über den Gegenstand religiöser Erfahrung wissen, ist es allein auf der Grundlage von Hicks' Überlegungen weder möglich, religiöse Erfahrungen als authentisch zu identifizieren, noch ist es möglich, bestimmte Reaktionen als richtig und andere Reaktionen als falsch zu klassifizieren [...]“ (156)

Da religiöse Überzeugungen, die diese Bezeichnung verdienen, gemäß dem bisher Erarbeiteten immer mit einem Wahrheitsanspruch bzw. mit doktrinalem Exklusivismus verbunden sind, konzentrieren sich die Überlegungen in den Kap.n 8–11 auf die Frage, wie sich solche Überzeugungen angesichts der konkurrierenden Auffassungen in anderen Religionen rechtfertigen lassen. Zunächst werden die beiden Alternativen beim Umgang mit Dissensen, d. h. Überzeugungskonflikten, bei denen „sich die Beteiligten kognitiv und argumentativ auf Augenhöhe begegnen“ (165), also epistemisch ebenbürtig seien, vorgestellt: Der Konzilantismus, der in diesem Fall eine Urteilsenthaltung vorschlägt, und der Persistenzialismus, der dagegen das Festhalten an der eigenen Überzeugung befürwortet. Da sich bei den meisten weltanschaulichen Dissensen (einschließlich der moralischen und politischen) gute Argumente für unterschiedliche Positionen nennen ließen, würde der Konzilantismus zu einem weitestgehenden Skeptizismus führen und sei deshalb keine tragfähige Einstellung.

Mit Richard Swinburne und Alvin Plantinga werden im Anschluss daran zwei Religionsphilosophen aus der analytischen Tradition behandelt, die das Problem dadurch zu umgehen versuchten, dass sie dem Christentum bzw. den Christen eine epistemische Überlegenheit bei Auseinandersetzungen mit anderen Religionen bzw. andersgläubigen Menschen attestierten. R. zeigt, dass eine epistemische Privilegierung der christlichen Seite aus rein analytisch-religionsphilosophischer Perspektive nicht schlüssig begründet werden könne.

Die Vf.in orientiert sich demgegenüber an Überlegungen von William Alston, der, ausgehend von der individuellen religiösen Praxis, eine Konzeption entwickelt habe, die es ermögliche, an den eigenen religiösen Überzeugungen festzuhalten, ohne zugleich die epistemische Ebenbürtigkeit konkurrierender religiöser Auffassungen in Abrede zu stellen. Kontroverse religiöse Einstellungen dürften demzufolge nicht isoliert betrachtet werden, sondern sie müssten, wie anhand verschiedener Beispiele gezeigt wird, in den Rahmen eines umfassenderen „Überzeugungsnetzes“ eingeordnet werden, das „ohne die jeweils strittigen Überzeugungen weniger kohärent wäre und sie selbst damit auch weniger rational“ (320). R.s Resümee lautet: „Religiöse Menschen können die eigenen religiösen Überzeugungen für wahr halten und inkompatible Überzeugungen für falsch; gleichzeitig sollten und können sie aber häufig auch anerkennen, dass auch diejenigen, die ihnen widersprechen, ein Recht auf genau diese Sichtweise haben.“ (321)

Die vorliegende Monographie stellt einen wertvollen, facetten- und perspektivenreichen Beitrag zu einem der schwierigsten religionsphilosophischen bzw. fundamentaltheologischen Probleme unserer Zeit dar. Sicherlich sollte die Quintessenz der Überlegungen noch vertiefend bedacht und begründet werden, aber der gesamte Gedankengang der Untersuchung weist doch eine beeindruckende Stringenz und Geschlossenheit auf.

Trier

Walter Andreas Euler

Flasch, Kurt: Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie. – München: Beck 2015. 462 S., geb. € 26,95 ISBN: 978–3–406–68412–8

Bis 1995 war Kurt Flasch Ordinarius für Philosophie am Phil. Institut der Ruhr-Univ. Bochum und gilt als einer der bedeutendsten zeitgenössischen deutschsprachigen Philosophen.

Das Buch ist nach dem Inhaltsverzeichnis, einer Zitatsammlung und einem Vorwort in zwei Teile gegliedert. Ausgehend von einer Gegenwartsbetrachtung spürt der erste Teil dem, wie F. es bezeichnet, Aufbau des Denkens über den Teufel in zehn Kap.n nach. Dabei geht der Vf. chronologisch von den biblischen Grundlagen bis zum „Höhepunkt“, den F. in der Zeit der Hexenverfolgung verortet, vor. Der sich anschließende zweite Teil beschreibt wiederum in zehn Kap.n den Abbau, also den Niedergang der Teufelsfigur, in den anschließenden Jh.en bis zum 18. Jh., das F. zufolge endgültig den Teufel verabschiedet. Es schließen sich die Endnoten jedes Kap.s an. Abgerundet wird das Buch durch ein Abkürzungsverzeichnis, eine chronologisch geordnete Bibliographie zum Teufel, Danksagungen sowie ein Personen- und ein Sachregister.

Ausgehend von den klassischen loci des Nachdenkens über den Teufel (Besessenheit, Hexenwesen, Europäisierung, Dualismus, Descartes *genius malignus*) lotet F. die Dimensionen des Nachdenkens über den Teufel – die Frage nach dem Menschen, nach Gott, dem Teufel als Teil europäischer Geistesgeschichte – sowie die ganz realen Wirkungen dieses Nachdenkens aus. F. betreibt seine Nachforschungen explizit aus der Position der Ablehnung der Existenz des Teufels heraus, gesteht dem sprachlichen Konzept „Teufel“ aber durchaus Wirkungen zu. Dabei ist die Verdeutlichung einer Entwicklung in der Teufelswahrnehmung anstelle eines universell gültigen, unveränderlichen Konzepts eine wichtige Teilerkenntnis und erklärtes Ziel F.s.

Sein chronologischer Durchgang beginnt mit den polyphonen Aussagen der Bibel zum Teufel und der durch die Verfolgungssituation geprägten Auslegungen der ersten nachchristlichen Jh.e, die die prekäre Situation des Christentums mit dem Wirken des Teufels erklärten. Die für Hexenverfolgung und Apokatastasislehre wichtigen Autoren Augustinus und Origenes werden ebenso besprochen wie die Grundannahme, dass es sich beim Teufel um ein geistig-körperliches Wesen handelt, ein Lufttier, das körperlichen Einflüssen wie Wollust und Leibesstrafen unterworfen ist. In Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie setzte sich bis zum 12. Jh., insbes. durch das Wirken Thomas von Aquins, die Vorstellung vom Teufel als reinem Geist durch. Dies ließ den Teufel zum gefallen Engel werden, eröffnete aber auch drei große Fragen: Wie konnte ein so großer Intellekt überhaupt sündigen, also die Aussichtslosigkeit des Versuchs nicht einschätzen? Wie kann ein körperloser Geist physische Strafen erleiden? Warum kann der Teufel zu keiner Umkehr mehr fähig sein? Trotz dieser theoretischen Anfragen entfaltete die Rede vom Teufel erstaunliche Wirkungen. Sie diente als Ordnungs- und Exklusionssystem, durch das Andersgläubige und Sünder als *massa damnata* der *civitas diaboli* zugeordnet werden konnten, und sie bildete den theoretischen Unterbau von Teufelsaustreibung und Hexenverfolgung, was die Rede vom Teufel tief in der Praxis verankerte. Der erste Teil endet mit dem Aufzeigen einer möglichen Alternative zur radikalen Trennung der Menschheit in Verdammte und Gerettete, das Denken universalen Heils, das F. schon in der Theologie des Eriugena im 9. Jh. ausmacht, sich aber nicht durchsetzen konnte.

Im zweiten Teil, dem Niedergang des Teufels, legt F. dar, wie der Teufel, von verschiedenen Disziplinen (Medizin, Philosophie, Naturwissenschaften und Exegese) sowie einer Aufwertung des Menschen als Verantwortlicher des Bösen bedrängt, bis zum 18. Jh. für einen Teil der Gelehrten zunehmend an Plausibilität verlor. Für F. ist die Klimax mit Schleiermachers Distanzierung vom Teufel erreicht. Dass es dann doch nicht zum Aussterben des Teufels in der protestantischen Theologie gekommen ist, erklärt F. auf einer halben Seite durch zwei Weltkriege und eine Lutherrenaissance. Zur katholischen Theologie konstatiert er, sie habe sich grundsätzlich nie an dieser Absetzungsbeziehung beteiligt. Im vorletzten Kap. wird die fruchtbare Umwandlung des Teufels von einer theologischen Größe zu einer Figur der Kunst beschrieben, die F. besonders mit Goethes Faust verbindet. Das Buch schließt mit F.s Abschied vom Teufel jenseits der historischen Betrachtung und der Kunst, wobei er besonders herauskehrt, dass teuflisches Wirken nicht identifiziert werden kann. Zuletzt legt er nahe, nicht nur den Teufel, sondern auch Gott, den er geistesgeschichtlich aufs Engste mit dem Teufel verbunden sieht, nur noch als Bild für Gut und Böse zu interpretieren.

Der Teufel und seine Engel ist ein beeindruckendes Zeugnis der Gelehrsamkeit des Vf.s, das mit einer großen Detailfülle auf über 400 S. aufwartet. Dabei deckt F. alle „klassischen“ Themen (Biblische Grundlagen, Besessenheit, Hexenwesen, Faust) ab, die im Zusammenhang

mit dem Teufel stehen. Souverän spürt er der Entwicklung des Nachdenkens über den Teufel über die Jh.e hinweg sowohl bei den großen Denkern wie auch eher unbekannten Theologen nach, soweit sie, nach seiner Ansicht, einen wichtigen Beitrag zum Diskurs lieferten.

Die Materialfülle und der lange Entstehungsprozess erschweren aber die Rezeption, etwa wenn Gleiches zu kurz nacheinander wiederholt wird. Besonders der Problembereich der Hexenverfolgung nimmt breiten Raum ein. Zwar sind der Teufel und das Hexenwesen konzeptionell aufs Engste miteinander verbunden, aber doch unterschiedliche Probleme. Mitunter entsteht das Gefühl, statt der Biographie des Teufels eine Geschichte der Hexenverfolgung zu lesen. In abgeschwächter Form trifft dies auch auf die Frage nach Besessenheit zu. Die Passagen zur Hölle sind hingegen so knapp, dass sie auch gut hätten ausgespart werden können.

Der wissenschaftliche Leser würde gerne mehr darüber erfahren, wie es zur Auswahl des einen oder anderen besprochenen Autors kam. Auch die abwechslungsreiche Zitierweise kann dabei nicht alles aufklären. Dies ist schade, da gerade die Details für den versierten Leser, der mit der bekannten und unstrittigen geistesgeschichtlichen Entwicklung des Teufels bereits vertraut ist, von Interesse sind. F.s Verdienst ist es, an dieser Stelle den weitläufigen Diskurs zusammenzuführen.

Äußerst treffend ist F.s vorangestellte Reflexion zu den Grundlagen des Nachdenkens über den Teufel, die auch heute so noch wirksam sind. Sie sind das Fundament, auf dem er seine historische Betrachtung bis ins 18. Jh. verfolgt. Dort schließt er jedoch abrupt mit der Feststellung, dass der Teufelsglaube endet. Damit wird er seinen eingangs gestellten Ansprüchen nicht gerecht. F. blendet nahezu vollständig aus, dass dieser Schritt nur von einem kleinen, wenn auch publizistisch auffälligen Teil der Gesellschaft mitvollzogen werden konnte. Für den Großteil der Menschen wurde das Nachdenken über den Teufel auch nach dem 18. Jh. fortgesetzt und entfaltet bis heute mitunter unheilvolle Wirkungen. Obwohl er dem Nachdenken über den Teufel sowohl im zeitgenössischen Protestantismus als auch innerhalb der katholischen Theologie einen Platz einräumt, entwickelt er kein Konzept für dieses Phänomen und das, obwohl er zu Beginn seines Werkes doch gerade der Rede vom Teufel und den Wirkungen, die sie zeitigt, Relevanz beimaß. Diskutabel ist zudem die Schlussfolgerung, aufgrund des von ihm diagnostizierten Wesenszusammenhangs zwischen Teufel und Gott auch Letzteren als bloßes Symbol zu reanalysieren und so gleichsam zu entsorgen.

F.s Werk ist in keiner Weise voraussetzungslos, sondern verlangt vom Leser Vertrautheit mit der europäischen Geistesgeschichte und ihren Protagonisten. Der Erkenntnisgewinn für den Experten hingegen beschränkt sich auf die von F. behandelten exotischeren Denker. Damit bietet F. einen Überblick über die geistesgeschichtliche Entwicklung des Teufels, einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion liefert er hingegen nicht.

St. Augustin

David Olszynski

Fundamentaltheologie

Casper, Bernhard: Grundfragen des Humanen. Studien zur Menschlichkeit des Menschen. – Paderborn: Schöningh 2014. 180 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–506–77883–3

Die Suche nach neuen Verstehensmöglichkeiten von Humanität bildet angesichts der wachsenden Selbsterstörungspotenziale der Menschheit einen der bedeutendsten Schwerpunkte gegenwärtiger Forschung. Mit seiner jüngsten Publikation legt der em. Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Casper (Jg. 1931) insgesamt zehn Studien zur Menschlichkeit des Menschen vor, die zwischen 2004 und 2013 entstanden und zum größten Teil bereits auf Italienisch erschienen sind. Gemeinsame Basis für die variationsreichen *Grundfragen des Humanen*, so der markante Haupttitel des Sammelbandes, ist die Methodik einer „phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität geschichtlichen menschlichen Daseins“ (13). Die wissenschaftliche Innovativität der Studien besteht in dem konsequent durchgehaltenen Versuch, zentrale philosophische Erkenntnisse des 20. Jh.s ins 21. Jh. zu transferieren und für neue Problemlagen in Anschlag zu bringen.

Der erste und für alle weiteren Studien grundlegende Beitrag aus dem Jahr 2012 präsentiert „Überlegungen zu einem neuen Anfang des Verstehens von Rationalität“ (15–38). Gegenüber einem zwar notwendigen, aber einseitigen Verständnis von Rationalität im Sinn eines technokratischen Wissens, das die Identität von Denken und Sein betont, greift C. auf den Gedanken einer älteren, weil vorgängigen Rationalität zurück. Durch den Aspekt der Zeitlichkeit

sowie der Andersheit verschieben sich die Fragestellungen von der *Was-* zu der *Wer-Frage*. Philosophisch grundlegend für diese Horizontverschiebung sind die Philosophen Edmund Husserl, Martin Heidegger, Franz Rosenzweig sowie Emmanuel Levinas. Das immer wieder zitierte Diktum Rosenzweigs bzgl. „des ‚Bedürfnis des Anderen‘ und – ‚was dasselbe ist‘, des ‚Ernstnehmens der Zeit‘“ (42; 94; 108) impliziert wesentlich zweierlei: einerseits die Überwindung von zeitlosen Konstrukten über das Wesen des Menschen. Neben dem „in sich ruhenden ‚Gehaltssinn‘“ betont C. immer wieder auch den „Bezugssinn“ im Sinne einer Bedeutung „für uns“ und v. a. den „Vollzugssinn“, demzufolge das Erkennen „mit in diesem Geschehen unseres Daseins als eines tatsächlich sich zutragenden“ (74) gründe. Zum anderen hat die Hervorhebung der – auch zeitlich indizierten – Andersheit zur Folge, dass C. nicht die Identität, sondern die Differenz des Denkens fokussiert: sei es die „Vernunft des Zeugnisses angesichts der soteriologischen Differenz“ (34), sei es die „latreutische“ bzw. die „messianische Differenz“ (135). Grundlegend für die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen ist die „unbegrenzte Verantwortlichkeit“ („responsabilité illimitée“ [44; 138]) angesichts der bleibenden Entzogenheit sowohl des Anfangs (Schöpfung, Geburt) als auch des Endes („Hoffnung auf die messianische Erlösung aller“). Zugang zu diesen fundamentalen Überlegungen gewinnt C. nicht zuletzt durch die seit Kurzem erst zugänglichen Texte von Emmanuel Levinas, die einen neuen Blick auf die traditionellen Sehweisen philosophischer Anthropologie bieten. Zu diesen bislang unveröffentlichten Texten gehören die *Carnets de captivité*, die Levinas in einem „Speziallager für jüdische Kriegsgefangene“ der deutschen Wehrmacht“ (28) niedergeschrieben hat. Gegenüber der „Grundfrage der Ontologie“, warum überhaupt Seiendes sei und nicht vielmehr nichts, laute die erste Frage vielmehr, warum „ich als ich selbst – in dieser meiner Sterblichkeit – denn nun sein“ dürfe (35).

Angesichts dieser durch die Zeitlichkeit und die Bedeutung des Anderen bewirkten Perspektivwechsel thematisiert C. im zweiten Beitrag den Zusammenhang von „Menschenwürde und Verantwortung“ (39–54). Die in der Neuzeit zunehmende Bedeutung des Diskurses über die Würde des Menschen gebe nicht abstrakt zu denken, sondern betreffe einen jeden von uns Menschen im Angesicht des Anderen: Letztlich sei „meine Menschenwürde bedingt durch die Würde des, – und d. h. eines jeden –, anderen Menschen und trägt sich tatsächlich überhaupt erst im *Geschehen der Verantwortung* ihm gegenüber zu“ (43). C. zufolge bestehe die Würde dann aber „nicht in einer isoliert abstrakt gedachten Autonomie“, sondern „in einer Selbstbestimmung des Menschen, die sich in ihrer Verwirklichung als eine ‚hétéronomie privilégiée‘ erweist“ (44). Mit diesem von Levinas übernommenen Begriff einer „privilegierten Heteronomie“, die keineswegs mit einer Preisgabe von Autonomie verwechselt werden darf, eröffnet C. ein neues Verständnis von Freiheit, die nicht verletzt werde, sondern als konkrete Freiheit vielmehr „in ihre Erfüllung“ eingesetzt werde (129).

Der dritte Beitrag, den C. dem bedeutsamen und von Heidegger beeinflussten Spiritual Wilhelm Klein (1889–1996) widmet, thematisiert das „Existential der Versuchung“ (55–72) im Frühwerk Martin Heideggers. Die damit verbundene Relektüre von Augustins *Confessiones* zielt auf eine „Hermeneutik der Faktizität des gelebten Lebens“ (59), die für „einen denkenden Vollzug christlichen Glaubens ‚mitleidend‘“ (71) von Bedeutung sein könne.

In den folgenden vier Beiträgen sucht C. nach Orientierungsmöglichkeiten, die sich in einem Feld neuer Unübersichtlichkeiten aus den grundlegenden Überlegungen ergeben könnten. Dazu bearbeitet C. zunächst die vermeintlich überkommene Vorstellung der „Tugend als Praxis sich bewährender Freiheit“ (73–87). Die sich anschließenden Gedanken „Über unser Dasein im Leibe“ (89–101), die auf den ersten Blick ebenfalls antizipiert wirken mögen, erweisen sich bei näherem Zusehen als stringente Fortführung des Ernstnehmens der Zeit und des Bedürfnis des Anderen. Leiblichkeit stellt die unhintergehbare und uneinholbare Vorgegebenheit des je eigenen Selbst dar. Für die Frage der Menschlichkeit des Menschen – und mehr noch für die mit Adorno kaum mehr als angedeutete Frage der Erlösung – markiert die Dimension der Leiblichkeit ein noch offenes Desiderat theologischer Forschung.

Vor dem Hintergrund der Kernthese, dass die Frage der Menschlichkeit des Menschen nicht auf das Individuum eingegrenzt werden kann, sondern ein zwischenmenschliches Beziehungsgeschehen darstellt, erschließen sich auch die Bearbeitungen der nachfolgenden Themen: Zum einen das bereits in der Verfassung der Vereinigten Staaten verfügte Recht auf „Unser Streben nach Glück“ (103–116), den philosophiegeschichtlich breitgefächerten Diskurs „Über Freundschaft“ (117–126) sowie nicht zuletzt auch „Rosenzweigs Soziologie der Personalpronomina im Plural“ (127–139). Mit den beiden Schlussbeiträgen über die Toleranz öffnet C. den Diskurs hinsichtlich politischer, gesellschaftlicher sowie besonders auch religiöser Herausforderungen der Gegenwart. Grundlegend ist das aus der philosophischen und theologischen Tradition entwickelte Verständnis „vertrauender Toleranz“ (149), das auch als eine Toleranz „der Gastfreundschaft“ verstanden werden könne: „Gastfreundschaft kann [...] einen Verzicht auf das nur möglichst große Ausleben der eigenen Lebensmöglichkeiten mit sich bringen, – ein *Teilen*. Im Vertrauen auf den mehr als nur menschlichen Grund wahren menschlichen Daseins wird dies aber zu einem *gesegneten* Teilen.“ (152)

Mit dem Aufsatzband hat C. eine Publikation vorgelegt, die als eine auch sehr persönliche Bilanz der Philosophietradition des 20. Jh.s anzusehen ist. C. vollführt mit diesen ebenso voraussetzungsreichen wie anspruchsvollen Studien ein Denken, das darauf abzielt, „das scheinbar Selbstverständliche in eine Krise zu führen“ (15), um neue Horizonte des Denkens zu eröffnen. Für künftige Forschungsarbeiten bietet diese religionsphilosophische Aufsatzsammlung vielfältige Anschlussstellen, insofern das Verständnis nicht nur des Menschseins,

sondern v. a. des „Menschwerden[s]“ (87) thematisiert wird. Mit anderen Worten: Der Band bietet einen unverzichtbaren Beitrag zur weiteren inter- und transdisziplinären Erforschung der Menschlichkeit des Menschen.

Eichstätt

René Dausner

Ruggieri, Giuseppe: *Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta*. – Rom: Carocci 2014. 167 S., pb. € 15,00 ISBN: 978–88–430–7353–5

Der italienische katholische Theologe Giuseppe Ruggieri begann in seinem zuletzt erschienenen Buch *Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta (Vom Glauben: Die Gewissheit, der Zweifel und der Kampf)* mit der Geschichte Jakobs und seinem nächtlichen Kampf mit einem geheimnisvollen Unbekannten. Diese Narration hat nicht nur den theologischen Blick R.s, sondern auch sein Leben gestaltet. V. a. der Ausspruch Jakobs, den er dort tätigt, wo er während des Kampfes von einem Unbekannten geschlagen wurde, ist für ihn prägend: „Aber Jakob antwortete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest.“ (Gen 32,27) Diese biblische Erzählung bringt das Bedürfnis und die Fähigkeit der jüdisch-christlichen Tradition zum Ausdruck, andere Narrative und alternative Weltanschauungen nicht nur zu empfangen und zu übernehmen, sondern auch zu segnen. Hier zeigt sich die Beziehung mit der Alterität, mit der Fremdheit, die sich nicht assimilieren lässt und immer der Andere bleibt, als das Zentrum dieser Gedanken, um auf die Möglichkeit einer konstruktiven und lebendigen Konvivenz von Verschiedenen – Kulturen, Weltanschauungen, Religionen, Sprachen – hinzuweisen. Diese Perspektive wird aber v. a. durch die Kraft der Narration selbst ermöglicht, welche die eigene und menschliche Erfahrung zu artikulieren und zu transformieren vermag und die jüdisch-christliche Tradition besonders prägt. Es geht hier um genau die Form und die Kraft des Erzählens, welche die menschlichen Geschichten zur Welt bringen und in der Alltäglichkeit des kollektiven und individuellen Lebens Orientierung und Sinn anbieten.

Am Anfang war das Wort, das schon ursprünglich, wie R. im ersten Teil des Buches („Gli snodi“) betont, die Form einer Narration annahm, welche die hermeneutische Verschlüsselung des christlichen Glaubens wird. R. beschreibt metaphorisch im Ausgang von Rilke die biblische Erzählung wie einen Ball, der durch die Generationen zurückgeworfen werden kann (aber nicht muss). Die ursprüngliche Erzählung breitet sich durch die Epochen ohne Notwendigkeit, Automatismen oder lässlichen Gewinn aus, sodass die geschichtstheologische Bestimmung und Wahrheit der „messianischen Narration“ einer eindeutigen Bedeutungsfestsetzung gegenüber einen Überschuss behalten und eine unerschöpfliche Erzählung bleiben müssen. Daher analysiert der Vf. die grundlegenden Elemente des biblischen Glaubens im Licht der messianischen Erzählung als Ort eines Kampfes: Es handelt sich hier um den Kampf mit dem Anderen, der sich nicht erkennen, bestimmen oder beherrschen lässt, obwohl die Gläubigen von ihm immer wieder einen Segen verlangen.

Der Vf. berücksichtigt die Entfaltung der jüdisch-christlichen Narration und durchquert so ihre Entwicklung von der Geschichte Israels und der Botschaft des Evangeliums bis zu den ersten Jh.n des Christentums, um die Transformationen und Abweichungen der Erzählung zu berücksichtigen und in Frage zu stellen. Zwei Momente erscheinen von großer Bedeutung: Die Verkündigung des Apostels Paulus und die Konstantinische Wende. Die paulinischen Überlegungen R.s bewegen sich hier vor dem Hintergrund der Erzählung der *kenosis* des Logos bzw. der Annahme des jeweils Anderen in seiner geschichtlichen und konkreten Wirklichkeit. Dies entspricht dem Paradigma der Offenbarung Gottes als Wort eines Austausches und eines Kampfes mit den Menschen, in welchem der Mensch selbst der Ort Gottes wird. Hier taucht auch die Frage nach einer neuen Entwicklung der frühchristlichen Gemeinde in Auseinandersetzung mit der jüdischen Kultur und mit der heidnischen Welt als eine mögliche Einheit mit dem Anderen auf, welche die Komplexität der geschichtlichen Konstellationen nicht verdrängt, sondern anzunehmen vermag.

In seiner Betrachtung der christlichen Parabel quer durch die Epochen sieht R. einen Bruch und eine besondere Entfaltung der christlichen Tradition in Verbindung mit der Entwicklung der dogmatischen Dimension der Narration, die sich v. a. mit dem Konzil von Nicäa (325) entwickelt, in welchem eine einzige Erzählung die Vielfalt der Narrationen von einer neuen externen Autorität regelt, um ihre eigene Orthodoxie zu garantieren. Diese Analyse konstituiert den zweiten Teil des Buches („Il destino del racconto“), in welchem R. eine andere Transformation der Struktur der dogmatischen Erzählung betont, wel-

che das Schicksal der messianischen Narration prägen wird, nämlich den Übergang von einem Glaubensbekenntnis, welches das Zeugnis, die Lehre, das Gebet und die Doxologie verknüpft, zu einer Struktur des Dogmas als reine Glaubens- und Rechtslehre. Diese dogmatische Verschiebung blickt nicht zuallererst auf die Ermöglichung einer Teilnahme an einem Ereignis, sondern vielmehr geht es hierbei um die Ablehnung der Fehler, die darüber hinaus auch eine Trennung von Lehre und Kultus verursachte.

Die Rationalisierung des Krieges, die Allianz mit der Macht, die Versuchung des Reichtums stellen R. zufolge die Geschichte einer immer möglichen Korruption und eines Widerrufs der messianischen Narration dar, die den ständigen Bedrohungen und Herausforderungen des Christentums entsprechen.

R. zeigt aber jenseits jeder apologetischen Einstellung, dass trotz dieser anti-messianischen Tendenzen die Erzählung noch widersteht und wirkt. Zusammen mit einigen historischen Widerständen und Reformbewegungen, die eine Wirkung auf die kirchliche Struktur ausgeübt haben, berücksichtigt R. drei bestimmte Bewahrer der messianischen Erzählung, welche auf die Präsenz des Geistes Jesu hinweisen: die Eucharistie, der biblische Kanon und die Armen, in welchen sich jede christliche Erzählung wiederfinden soll.

Das Buch richtet sich nicht in erster Linie an Theologen – wie R. ausdrücklich betont (62) –, sondern an alle, die mit dem Gott der christlichen Überlieferung immer wieder kämpfen und sich auseinandersetzen. Dementsprechend vermeidet R. eine technische theologische Sprache, obwohl die Betrachtung der Probleme und Transformationen der christlichen Narrative auch spezifische theologische Fragestellungen und Formulierungen einschließt. Die Erzählung der verschiedenen Phasen der Narration ist überzeugend, v. a. bezüglich der Grundwende des 3. und 4. Jh.s und der dogmatischen Transformationen des Glaubensbekenntnisses. In diesem Sinn stellen die Argumentationen R.s einen interessanten fundamentaltheologischen Beitrag dar, der eine besondere Wirkungsgeschichte des Christentums als messianische Erzählung zum Ausdruck bringt, in welcher die offene, inklusive, dialektische und konflikthafte Beziehung mit dem Anderen nicht als anthropologisch-transzendente Bedingung der gemeinschaftlichen und geschichtlichen Dimension des Glaubens verstanden werden soll – diese Perspektive bleibt seiner Meinung nach wesentlich abstrakt in der Linie der *praefatio fidei* –, sondern vielmehr als konstitutives Element des Evangeliums selbst gesehen werden muss.

Wenn die Erzählung des messianischen Ereignisses den Boden der gelungenen oder gescheiterten Dialektik mit der geschichtlichen Inkarnation verlässt und sich auf die dogmatische Formulierung begrenzt, verliert die christliche Verkündigung ihre Glaubwürdigkeit und ihre messianische Universalität. In der gegenwärtigen Fundamentaltheologie scheint die anthropologisch-transzendente Mediation (von Rahner bis zu Verwey) der am meisten begangene Weg zu sein, um die christliche Singularität mit der menschlichen Universalität zu verbinden. Der Versuch aber, die Beziehung mit dem Anderen als konstitutive Offenheit des Evangeliums zur Geschichte (wie bei Werbick und Theobald) auszuarbeiten, stellt eine theologische Alternative dar, zu der auch das Buch R.s einen Beitrag unter der Perspektive einer geschichtlichen Hermeneutik der christlichen Erfahrung darstellt.

Wien

Isabella Guanzini

Telser, Andreas S.: *Theologie als öffentlicher Diskurs*. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2016. 397 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 84), kt € 39,00 ISBN: 978-3-7022-3118-7

Die mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung ausgezeichnete und mit einem Vorwort von David Tracy versehene Linzer Diss. setzt sich zum Ziel, die Theologie Tracys, die sie erstmals in ihrer ganzen Breite im deutschsprachigen Raum rezipiert und präsentiert, in ihrer theologischen Bedeutung und gesellschaftlichen Relevanz auszuweisen, indem sie jene als öffentlichen Diskurs in einer postsäkularen und postreligiösen Öffentlichkeit rekonstruiert und dabei auf die Sinn- und Wahrheitsressourcen partikularer religiöser Gemeinschaften und Klassiker in einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit abhebt.

In der Einleitung (15–46) liefert Andreas S. Telser eine Skizze der amerikanischen Diskussion um den Begriff der „public theology“; er zeigt deren Hintergrund in R. Bellahs Überlegungen zu einer amerikanischen „civil religion“ auf, bedenkt M. Marty's Einführung des Begriffs „public theology“ und erläutert dessen Rezeption durch Tracy und andere.

Im ersten Teil unternimmt der Vf. religionssoziologische und demokratietheoretische Annäherungen an das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit (47–114). Den Stand der Diskussion referiert er anhand einer Fülle von Unter-

suchungen zu Religion im öffentlichen Raum, deren von J. Casanova konstatierte Entprivatisierung, der v. a. im Anschluss an K. Gabriel explizierten Begriffsbestimmung von „öffentlich“ und „Öffentlichkeit“ sowie dessen Ausführungen zu Religion in ausdifferenzierten Öffentlichkeiten. Dabei hält Telser fest: „Die klassische liberale Trennung von öffentlich und privat bedarf der Korrektur. Die Grenzziehung darf nicht zu strikt, vor allem nicht *ex principio* erfolgen, sondern sie muss selbst in zivilgesellschaftlich ablaufende Diskurse eingebunden sein.“ (74) Wie Religion und Zivilgesellschaft sich zueinander verhalten, entfaltet T. entlang von H.-J. Große Krachts „beeindruckender Studie“ (76), welche mit dem traditionellen staatsanalogen Selbstverständnis der katholischen Kirche aufräume, diese seit dem Zweiten Vatikanum zunehmend in der Zivilgesellschaft verorte und darin eine „selbstbewusste öffentliche Koexistenz“ (85) von säkularer Republik und Religionen ermögliche. Am Ende des ersten Teils wird auf J. Habermas' revidiertes Verständnis von Religion in der postsäkularen Gesellschaft eingegangen. Zugleich präsentiert und diskutiert Telser mit N. Wolterstorff und P. Weithman diverse Einwände gegen Habermas' zwar inzwischen religionsfreundlichere, aber dennoch zu restriktive Auffassung der politischen Rolle von Religion.

Im zweiten Teil (115–275) befasst sich Telser ausführlich mit Tracys Methodologie und Hermeneutik. Ausgehend von dessen zentralem Geltungsanspruch „All theology is public discourse“ (119 u. ö.) nennt der Vf. als zentrale soziologische Begründungsfigur für die Öffentlichkeit aller theologischen Diskurse die Tatsache, dass die Theologie die fundamentalsten, zutiefst persönlichen, allerdings nie nur privaten Fragen menschlicher Existenz reflektiere. Moderne Gesellschaften umfassen laut Tracy drei Bereiche von Öffentlichkeit: den technisch-ökonomischen, den politischen und den kulturellen, wobei sich Öffentliche Theologie nicht auf die kulturelle Sphäre beschränke. Tracy verstehe die Kirche zugleich als soziologische und als theologische Wirklichkeit, „und zwar unter simultaner Anwendung eines theologischen Korrelations- sowie eines soziologischen Interaktionsmodells“ (137). Die entscheidende theologische Begründung für die Ausdifferenzierung von Öffentlichkeiten in der Theologie biete der theozentrische Charakter der Theologie selbst.

Telser fragt dann nach dem Status der von Tracy postulierten drei theologischen Teildisziplinen Fundamentaltheologie, Systematische Theologie sowie Praktische Theologie und veranschaulicht die Differenzierung mit Blick auf deren primäre Bezugsgruppen, ihre Argumentationsmodi, deren ethische bzw. religiöse Akzentuierung sowie die „Bedeutungs- und Wahrheitsansprüche mit Öffentlichkeitscharakter“ (158). Die Wahrheitsfrage stellt sich in allen drei Subdisziplinen. Dabei kommen unterschiedliche Wahrheitsmodelle zur Geltung. Von einem fundamentaltheologischen, öffentlichen Diskursmodell sei ein im Phänomen des Klassikers begründetes „alternativ-komplementäres Wahrheitsverständnis in der Systematischen Theologie“ (170) zu unterscheiden. Für die Praktische Theologie spiele hingegen die Theorie-Praxis-Beziehung eine grundlegende Rolle. Damit rücke die Authentizität der um Wahrheit bemühten Person ins Zentrum. „Die getane Wahrheit wird so zum Gradmesser für die *ausgesagte*.“ (169) Telser erkennt hier mit Tracy ein „transformatives Wahrheitsverständnis“ (171).

Im Weiteren geht es dem Vf. darum, zentrale Elemente von Tracys Hermeneutik einsichtig zu machen. Er unterstreicht den hermeneutischen Charakter, da sie immer mit ambivalenter Tradition in ein kritisch-kreatives Gespräch eintrete. Für das Verstehen als Interpretationsprozess orientiere sich Tracy an Gadamer, dessen Erfahrung mit Klassikern er zu einer Theorie des Klassikers entwickle, wobei ungeachtet der Traditionsgebundenheit echte Interpretation immer auch Neudeutung sein müsse. Im Anschluss an Ricoeur schlage Tracy ein gegenüber Gadamer umfassenderes Gesprächsmodell vor, bei dem Erklären und Verstehen aufeinander bezogen seien.

In „Theologie als Gespräch“ markiere Tracy eine deutliche Verschärfung der Interpretationsbedingungen zum einen durch die radikale Pluralität von Sprache, zum anderen durch die radikale Ambiguität der Geschichte. Dabei seien Tracys Lesarten „ethisch-politisch motiviert und verlangen drei Haltungen: Aufmerksamkeit, Widerstand und Hoffnung“ (228).

Ebenso kenntnisreich wie detailliert präsentiert Telser Tracys Korrelationsmethode, welche er als wechselseitig-kritische Korrelation sowohl von Tradition und Situation als auch einer solchen der beiden Interpretationen von religiöser Tradition und gegenwärtiger Situation markiert.

Der dritte Teil (277–354) ist Tracys Gottesrede gewidmet. Telser versteht diese als „Lackmustest für ein Verständnis von Theologie als öffentlichem Diskurs“ (277). Der Schwierigkeit, dass die als „This Side of God“ seit Jahren angekündigte Gotteslehre noch nicht in monographischer Form vorliegt, begegnet Telser mit einer akribischen Auslotung von einschlägigen Aufsätzen, welche die Rückkehr der widerspenstigen Gottesrede in die Theologie konstatieren und Versuche unternehmen, diese gegenüber modernen Konzeptionen in Religionsphilosophie und Prozesstheologie mit Rückgriff auf „zwei große theologische Gestalten der Gegenmoderne“ (308), nämlich Barth und von Balthasar, und deren Wiedererlangung des Formprinzips, zu erreichen. Zudem kämen postmoderne Positionen ins Spiel, welche die Wende zum Anderen vollziehen und damit auch die Andersheit Gottes in den Blick bekommen.

Telser zeichnet fein ziseliert folgende „Konturen einer ‚ausständigen‘ öffentlichen Gottesrede bei David Tracy“ (325) nach. Deren passende Form sei das Fragment. Als die beiden klassischen Formen bildeten Manifestation und Proklamation die Grundmatrix, welche in ihrer intensivierten Gestalt als prophetisch-mystisch zu beschreiben sei. Sie spiegle sich einerseits in der apokalyptischen, andererseits in der apophatischen Gottesrede wieder. Tracy nehme zudem die Denkfigur des „Unmöglichen“ in seine Gedanken zur Gottesrede auf.

Fragmentarische Formen erkenne Tracy in Apophatik und Apokalyptik, in der mystischen Rede vom begreiflich-unbegreiflichen sowie in der Rede vom offenbar-verborgenen Gott. Mit seiner Zuspitzung der Gottesrede werde von Tracy

„nicht nur der Nerv einer ‚mysteriums-‘ und ‚leidsensiblen‘ Gottesrede, sondern gerade damit ein Nerv der Zeit und ihrer Menschen getroffen“ (354). Eine von Tracys Gotteslehre inspirierte Öffentliche Theologie werde „leidsensibler, solidarischer und apokalyptischer sein“ (364).

Telsers Diss. stellt die bisher umfassendste deutschsprachige Monographie zu Tracys weit ausgreifendem Werk dar. Das Buch bietet eine minutiöse Rekonstruktion der Werkgeschichte des sich mit Blick auf aktuelle Diskussionen und veränderte Kontexte selber immer wieder revidierenden amerikanischen Theologen. Seine Grundpositionen werden im Gespräch mit von ihm rezipierten wie kritisierten philosophischen sowie theologischen Auffassungen überzeugend erschlossen und somit nachvollziehbar. Dass und wie Tracy Theologie als öffentlichen Diskurs in verschiedenen Öffentlichkeiten profiliert, kommt bei Telser in aller Deutlichkeit und Differenziertheit zur Sprache.

Demgegenüber fallen die stark an K. Gabriel ausgerichteten religionssoziologischen Annäherungen ab. So wird etwa die bahnbrechende Arbeit J. Casanovas nahezu nur in Gabriels Paraphrasen zitiert. Auf den S. 227 und 233 finden sich Verweise auf eine gar nicht existierende Fußnote 911. Tocquevilles Vorname war Alexis, nicht Alexander (179). Der riesige Anmerkungsapparat ist, wo es um Hintergründe und kontroverse Diskussionen von Tracys Theologie geht, ausgesprochen hilfreich, jedoch insgesamt überladen.

Zu der auf S. 292 in Anm. 73 angeführten Chicagoer Konferenz von 1988 mit Tracy und Habermas ist richtigzustellen, dass dort zwar die Theologen D. Browning, M. Lamb, D. Tracy und H. Peukert Vorträge gehalten haben, nicht aber F. Schüssler Fiorenza, G. Simpson und C. Davis. Letztere haben ihre Beiträge für das von mir herausgegebene Buch *Habermas und die Theologie* von 1989 verfasst. Schüssler Fiorenza hat sich dann angeboten, eine von Browning und mir herausgegebene amerikanische Kompilation der Chicagoer Konferenz und meines Sammelbands zu vermitteln. Als die Ausgabe erschien, war mein Name als Mitherausgeber getilgt und durch den Schüssler Fiorenzas ersetzt. Theologie ist eben nicht immer öffentlicher Diskurs, sondern bisweilen auch klandestiner Betrug.

Luzern

Edmund Arens

Dogmatik

Predel, Gregor: Schöpfungslehre. Gegenwärtig Glauben denken. – Paderborn: Schöningh 2015. 282 S. (Systematische Theologie, 4), pb. € 34,90 ISBN: 978-3-506-77084-4

Wer unter den nicht wenigen neuen Beiträgen eine Theologie der Schöpfung sucht, die sich ganz auf die Herausforderung durch die Naturwissenschaften einlässt, ist mit diesem Band sehr gut bedient. Der Vf., Prof. für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fak. Fulda, präsentiert ein Denken, das über das Stadium der Apologetik gegenüber den vermeintlich noch unbewiesenen Hypothesen der Naturwissenschaft – so formulierte man früher oft – hinausgewachsen ist. Hier wird das gläubige Verständnis von Schöpfung unter der Voraussetzung der Geltung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse so entfaltet, dass die Theologie als Gesprächspartnerin im Streit um die Wirklichkeit auftreten und ihre besondere Sichtweise auf die Welt vertreten kann. Besteht dabei aber nicht die Gefahr, dass die Theologie der Vorzeit, die von den modernen Wissenschaften noch nichts wusste, zur bloßen Vorgeschichte degradiert wird? Der Umfang der Kap. könnte diesen Verdacht nähren: Für Mittelalter und Patristik sind nur ca. 70 S. reserviert. Auf diesen Seiten aber findet man eine Auswahl und Lektüre der Tradition, die auf äußerst kreative Weise die Anschlussfähigkeit, ja die zukunftsweisenden Einsichten der klassischen Schöpfungstheologie für die Fragen der Gegenwart herausarbeitet. Und das gilt dann noch mehr für P.s Gang durch die Aussagen der Heiligen Schrift. Diese Schöpfungslehre rettet die Tradition für die Auseinandersetzungen unserer Zeit, sie bringt sie zum Reden. Der Leseindruck des Bandes, der gemäß der Systematik der Reihe von der Gegenwart aus zu den biblischen Ursprüngen zurückgeht, ist nicht der eines Weges vom Strom zu den Quellen. Vielmehr weitet sich mit jedem Schritt zurück das Blickfeld, bis man schließlich in der biblischen Welt ankommt und beglückt deren lebendige Fülle bestaunt.

Für die Aufgabe, „das evolvierende Universum als Schöpfung zu lesen“ (K. Schmidt-Moormann, 37) orientiert sich der Vf. an J. Polkinghorns Begriff der „Konsonanz“ (33) von Naturwissenschaft und Theologie. Evolution ist Selbstorganisation bei wachsender Ausdifferenzierung und Komplexitätssteigerung; sie ist darauf ausgerichtet, Neues hervorzubringen. Theologisch wird dieser grundsätzlich unabgeschlossene Prozess als Kommunikations- und Interaktionsgesche-

hen dechiffriert, das in der Freiheit des dreieinen Gottes gründet. Gott lässt sich auf die Regeln des Spiels ein und tritt mit der Inkarnation selbst in es ein. Gott ist „viel weniger einer, der Kreaturen schafft, als einer, der Kreativität verleiht“ (C. Kummer, 57). Er „macht, dass die Dinge sich machen“ (57), wie dieses Teilhard de Chardin formuliert, dessen Denken für P. leitend ist. Mit Teilhard kann gedeutet werden, wie die Evolution, die durch Christus „informiert“ ist, ihrer Vollendung durch Gott, ihrer „Pleromatisation“ entgegengeht. Von daher erklären sich Begriffe wie die „Allmacht“ und die „Unveränderlichkeit“ Gottes neu. K. Rahners Aussage, dass der Unveränderliche „selber am anderen veränderlich werden kann“ (96), setzt Trinitätstheologie voraus. Die Schöpfungstheologie ist nicht mehr länger der Vorraum der Natürlichen Theologie mit ihrem abstrakten Monotheismus. Auf der einen Seite „die bedingungslose kenotische Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung“, auf der anderen Seite „die sich tastend und suchend auf Gott zu bewegendes Dynamik der evolvierenden Schöpfung“, das ist in Kürze die Weltformel dieser Schöpfungstheologie, „wie sie besonders in der Vereinigungsmystik Teilhards zur Sprache kommt“ (96).

Das naturwissenschaftlich-evolutionstheoretisch bestimmte Weltbild bedeutete den Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordo-Vorstellung, wie in einem gründlichen Abschnitt über den Konflikt um G. Galilei deutlich wird. Dennoch weist die alte Theologie in vielem auf die Gegenwart voraus: N. Cusanus mit seiner Abkehr vom geozentrischen Modell, R. Lullus mit seiner trinitarischen Handlungstheorie, Thomas v. Aquin mit seinem Beziehungsdenken. Der spätantike Theologe Joh. Philoponos betonte bereits die eigene Bewegung der Geschöpfe auf ihre Vollendung hin. Dass das Theologoumenon von der creatio ex nihilo nicht darin aufgeht, Gott als erste Ursache der Welt zu setzen, und dass es nicht mit den neueren Theorien über ein Quantenvakuum als Ursprung der spontanen Entstehung des Kosmos (S. Hawking, L. Mlodinow, vgl. 201) gleichzusetzen ist, stellt einen wesentlichen Ertrag der Ausführungen über Augustinus dar. Gott als Ursprung der Schöpfung ist zugleich ihr Urbild, ihre Berufung und Verheißung auf die Vollendung hin, das wusste schon der heilsgeschichtlich denkende Irenäus von Lyon. „Teilhard de Chardin konnte fast 1700 Jahre später nicht zuletzt im Anschluss an diese evolutive Grundidee seine moderne Schöpfungsmystik entwickeln.“ (222) Der biblische Durchgang in diesem Band enthält eine Fülle von interessanten und ungewöhnlichen Beobachtungen, von denen hier nur zwei erwähnt werden sollen. So eröffnet der Sabbat „die Raumzeit für die kulturellen und technischen Errungenschaften des Menschen und damit die Zukunftsperspektive einer von Menschen mitgestalteten und geprägten Erde“ (240). Und dem Verlust des Paradieses steht ein „nicht zu unterschätzender Gewinn gegenüber: Dem Menschen wird von Gott die Erde als sein heutiger und zukünftiger Lebensraum übergeben“ (245). Von diesen evolutionskompatiblen Elementen her lässt sich die Rede von der Schöpfungsmittelschaft Christi im Sinne der Befähigung zu Entwicklung und Entfaltung verstehen, die durch den Geist Gottes vorangetrieben wird: Die Auferstehung „kommt nicht von außen, sondern von innen, nämlich aus der Gegenwart des schöpferischen Gottes“ (D. Edwards, 258); sie ist die „Information“, die die Evolution durch Christus erhält.

Die nachdrückliche Empfehlung dieses Buches schließt kritisches Weiterfragen nicht aus. Ist uns der evolutionäre Optimismus eines Teilhard noch zugänglich in Zeiten, in denen retardierende Entwicklungen der Evolution sowohl in der Natur (Artensterben) wie auch in der kulturellen Entwicklung der Menschheit unübersehbar sind? Kann man, wie es Teilhard getan hat, die Übel der Welt als unvermeidliches Strukturelement auf dem Weg zur Vollendung begreifen (vgl. 87)? P.s Orientierung an Teilhard lässt die kritische Diskussion aus, die dessen Thesen schon seit langem erfahren haben. Die positive Aufnahme der Evolution verführt dazu, deren passende Momente theologisch zu instrumentalisieren, bspw. die „Verlässlichkeit der Naturkräfte“ als „Hinweis auf die Treue des Schöpfers“ (60) oder die evolutionären Strategien von Kooperation und Symbiose als Hinweis „auf ein liebendes schöpferisches Handeln“ (66) zu nehmen, während die Katastrophen der Naturgeschichte nur auf den „deus absconditus“ (59) verweisen. Was bleibt eigentlich von der Konsonanz zwischen Naturwissenschaft und Theologie, wenn nach ersterer „zunehmende Dunkelheit, Kälte und Leere“ (139) die langfristige Perspektive des Kosmos ist, während letztere von der Vollendung der Schöpfung spricht – aber freilich „nur noch in einer Sprache der Hoffnung“ (97). Diese Hoffnung ist doch nun evolutionstheoretisch gar nicht vermittelbar. Gott unterwirft sich den Spielregeln, wie soll man es sich aber vorstellen, dass er den bereits feststehenden Ausgang des Spiels aufhört und verändert? – P.s Schöpfungslehre, auch das kann man noch einmal evolutionstheoretisch erklären, kommt ohne rigorose Selektionen nicht aus. Von den Mitgeschöpfen des Menschen erfahren wir nichts, weder von den Engeln noch von Tieren und Pflanzen. Die theologische Reflexion bleibt diesbezüglich abstrakt. Wäre es aber nicht Aufgabe einer gegenwärtigen Schöpfungslehre, das Licht der göttlichen Gnade auf das Verhältnis zwischen den Geschöpfen fallen zu lassen? „Die Zerstörung eines Geschöpfes ist [...] auch die Zerstörung eines Modus der Selbstoffenbarung [...] Gottes“ (100), liest man bei P. Das bedeutet, dass das Verhältnis zu Tieren und Pflanzen nicht der Ethik überlassen bleiben darf. Zu einer genaueren Wahrnehmung unserer mitgeschöpferischen Umwelt verhilft diese Schöpfungstheologie jedoch nicht. So ist

sie vielleicht doch der Versuchung zu einem „subtilen Anthropozentrismus“ (25) erlegen, vor der sie selbst warnt.

Dortmund

Thomas Ruster

Swafford, Andrew Dean: Nature and Grace. A new Approach to Thomistic Ressourcement. – Cambridge: James Clarke & Co 2015. 205 S., pb. € 20,00 ISBN: 978-0-277-17502-6

Wie haben sich Glaube und Kirche in der postmodernen und säkularen Gesellschaft zu situieren? Die Umbrüche in Gesellschaft und Kirche rufen eine bekannte Debatte in Erinnerung und aktualisieren sie. Es handelt sich um die Gnadenlehre, die im Verlauf der Jh.e immer wieder als Seismograph für die Umbrüche in Theorie und Praxis innerhalb der katholischen Tradition gelten kann. In der Gnadenlehre wird u.a. die für die theologische Erkenntnislehre höchst spannende Frage verhandelt, wie sich Natur und Übernatürliches zueinander verhalten. Nach klassischem (und apologetischem) Verständnis wird von einem Extrinsenzismus ausgegangen, der sich als Abgeschlossenheit einer in sich geschlossenen Natur im Blick auf ein übernatürliches Endziel versteht. Mit den Arbeiten M. Blondels wurde in der neueren Scholtheologie von dieser traditionellen Vorstellung eines instruktionstheoretischen Modells der Offenbarung Abschied genommen. Von dieser Prämisse geht der Vf. aus: „The Topic of Nature and grace touches virtually any and every theological and even human question.“ (XIII) In neuerer Zeit erscheinen einerseits Monographien zur Natur-Gnade-Debatte im 20. Jh. (vgl. z.B. Ursula Lievenbrück, 2014), andererseits werden, besonders aus Nordamerika, neuere Synthesen erarbeitet, die sich stärker an der thomistischen (und nicht thomistischen!) Lösung der Frage orientieren.

Die vorzustellende Monographie des US-amerikanischen Systematikers Andrew Dean Swafford reiht sich in diese skizzierte Themenstellung ein. Er möchte das Natur-Gnade-Verhältnis von jenen Aporien befreien, die die Debatte um die Verhältnisbestimmung beider Bereiche in der Zeit um das II. Vatikanum prägte. Wie geht er dabei vor? In einem ersten Teil referiert der Vf. die Epoche machenden theologiegeschichtlichen Untersuchungen des Jesuitenpeters Henri de Lubac, unterzieht sie jedoch einer Kritik sowohl in geschichtlicher als auch systematischer Perspektive (vgl. 67ff). Im zweiten Teil der Monographie werden zwei neuere systematische Arbeiten vorgestellt, die sich für die Natur-Gnade-Debatte an der Traditionslinie von Cajetan orientieren: Lawrence Feingold verteidigt in seinen Arbeiten die klassische Natura-Pura-Lehre der Schule, in denen er eine Kontinuität zwischen Thomas und der darauffolgenden Natura-Pura-Konzeption postuliert (*The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2010). Diese Kritik Feingolds an der Position de Lubacs wird noch durch die Arbeiten von Steven A. Long als Vertreter der Radical Orthodoxy verstärkt (*Natura pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, 2010), der die traditionelle Position von natürlichem und ewigem Recht aktualisiert. „Long adds to Feingold's analysis by emphasizing the fact that since the eternal law governing this economy orders man to grace, the actual possibility of man's purely end cannot remain unaffected thereby.“ (115)

Für den Vf. haben alle drei vorgestellten Positionen bzgl. der Natur-Gnade-Konzeption Defizite (vgl. 20f). Im dritten und letzten Teil der Arbeit stellt der Vf. die Natur-Gnade-Konzeption Matthias Joseph Scheebens dar. Scheeben liefert für den Vf. eine meisterhafte Verbindung von Extrinsenzismus und Instranzensismus und bietet eine Synthese für die Natur-Gnade-Thematik innerhalb der systematischen Theologie. Der Vf. referiert hierfür Christologie, Pneumatologie sowie die Einwohnungslehre des Kölner Dogmatikers aus dem 19. Jh.: „Scheeben's thought [...] can reconcile the most important contributions of both the pure-nature tradition, as well as those of de Lubac.“ (21, vgl. 195) Für Scheeben stellt das Übernatürliche (und nicht die Übernatur!) eine neue, höhere Realität zur Natur dar. Deswegen muss in der Kreatur das Natürliche vom Übernatürlichen real verschieden und auch nicht notwendig mit ihm verbunden sein (vgl. SCHEEBEN: *Die Mysterien des Christentums*). Scheebens Konzeption der Vermählung versteht die Verbindung von Natürlichem und Übernatürlichen in Analogie zur Communicatio Idiomatum-Lehre, die den Austausch der Eigentümlichkeiten beider Bereiche als wunderbare und geheimnisvolle Einheit versteht (so in Mysterien des Christentums).

Die Position Scheebens, so der Vf., kann angesichts der teilweise polemisch geführten aktuellen Debatte als Vertreter eines „Ressourcement Thomism“ (196) gelten, dessen systematische Stärke in der christologischen Zentrierung der Natur-Gnade-Thematik liegt. Mittels dieser Konzeption ist zugleich der Ort der Kirche in der postmodernen und säkularen Gesellschaft angezeigt: „As the Church unceasingly continues its missions of service and evangelization, articulation to the culture at large the nobility of man's nature and the sublime dignity of his calling in Christ.“ (197)

Die christologischen wie gnadentheologischen Theorien Scheebens in die aktuelle Debatte eingeführt zu haben, ist sicherlich das große Verdienst der vorliegenden Arbeit. Allerdings müsste in dieser Bewertung Scheebens auch seine Wiederentdeckung der griechischen Patristik stärker betont werden. Für eine adäquate Aufarbeitung der verschiedenen Lesearten der thomistischen Natur-Gnade-Konzeption

hätte die Position des französischen Dominikanerpeters Réginald Garrigou-Lagrange mitberücksichtigt werden müssen, die sicherlich als eigenständige Stimme im vielstimmigen Konzert der Natura-Pura-Konzeptionen der Theologie um das II. Vatikanum zu verstehen ist.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Schultheis, Dominik: Die Katholizität der Kirche. Versuch einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum. – Würzburg: Echter 2015. 624 S. (Bonner Dogmatische Studien, 55), geb. € 64,00 ISBN: 978-3-429-03774-1

Ein so umfassendes Thema wie die Katholizität der Kirche erfordert eine sehr genaue Bestimmung des Fragestandes und der Methode, damit ein Doktorand sich nicht in der Unabsehbarkeit des Untersuchungsfeldes verläuft. Beide Erfordernisse werden bei dieser unter der Leitung Karl-Heinz Menkes entstandenen, 2014 von der Theol. Fak. Bonn angenommenen Diss. auf sträfliche Weise vernachlässigt. Der Untertitel kündigt noch den Versuch einer *Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum* an. Eine solche empirische Arbeit am Material sollte auch auf weniger als 624, wenn auch nicht allzu dicht beschriebenen, Seiten wahrhaftig zu mehr als einem „Versuch“ geraten. Nötig wäre dazu allerdings die Sichtung der deutschsprachigen Ekklesiologie nach dem Konzil. Eine solche liefert der Vf. nicht. Das Vorwort benennt denn auch ein anderes Formalobjekt der Untersuchung als der Untertitel: Aufbauend auf einer Interpretation der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils im ersten Teil der Arbeit (73–322) soll im zweiten Teil (323–560) das „Wesen der Katholizität christologisch (sakramental)“ bestimmt werden (6). Die Einleitung schließlich stellt als Ergebnis der Analyse der Konzilstexte im ersten Teil der Diss. „die These in den Raum [...], ob die Katholizität nicht als hermeneutischer Schlüssel zur rechten Interpretation der ekklesiologischen Grundlinien des Konzils verstanden werden kann“ (67). Im alltäglichen Sprechen können Thesen natürlich als grammatische Fragen formuliert werden. In der Theologie sollte man solche Ungenauigkeiten deshalb vermeiden, weil eine These zu formulieren eine andere Sprechhandlung ist als die Suggestion einer Vermutung. Eine These wird zur Diskussion gestellt. Eine Suggestion will Denken und Diskussion gerade vermeiden. Eine Suggestion, die dann noch mit dem Anspruch auftritt „die rechte Interpretation“ autoritativer kirchlicher Texte anzuleiten, ist verständlicherweise mit großer Vorsicht zu behandeln. Der Vf. will suggerieren, dass der vom Vf. nicht wirklich bestimmte Begriff der Katholizität hermeneutische Leitfunktion für die gesamte Ekklesiologie übernehmen könne. Diese Hypothese will der Vf. – so die Einleitung – im zweiten Teil der Diss. dadurch stützen, dass nicht nur die konziliären Begriffe von „Volk Gottes“, „Leib Christi“ und „communio“ in „Zusammenhang [...] gebracht“ werden mit dem Begriff der Katholizität (67), sondern dass vielmehr „erstmalig ausgewählte deutschsprachige Beiträge nachkonziliarer systematischer Theologie“ in die – nach Einschätzung des Vf.s – so entstehende „systematische Zusammenschau“ (67) einfließen. Mit unschärferen Begriffen kann ein gedanklicher Zusammenhang kaum noch beschrieben werden! Die Ungenauigkeit der Begrifflichkeit steht im schreienden Gegensatz zum systematischen Anspruch des Vf.s, der davon spricht, sein zweites, drittes und viertes Kap. böten eine „Synthese“, die die Ausgangsthese belege (67). Eine Synthese belegt allerdings keine These, sondern beinhaltet deren Aufhebung in einen größeren Verstehenszusammenhang. Der Vf. meint sachlich wohl eher eine Stützung der These durch Bereitstellung weiteren, *ausgewählten* Materials. Nicht anders aber funktioniert ein hermeneutischer Zirkel. Gerade in der Frage der Bestimmung des Katholizitätsbegriffes aber läuft ein hermeneutischer Zirkel auf einen *circulus vitiosus* hinaus, weil ja gerade bei den *notae ecclesiae* die Kommunikationsfähigkeit mit anderen *Konfessionen*, die der Vf. selbst in seinem letzten Kap. fordert (520–560), unabdingbar ist. Was soll hier eine zirkuläre Selbstbespiegelung und Selbstbestätigung eines ausgewählten innerkatholischen Zirkels mit ausgewähltem innerkatholischem Material an theologischem Fortschritt bedeuten?

In methodischer Hinsicht lässt der Vf. jede wirklich kritische Selbstreflexion vermissen. Die zirkuläre Argumentation bleibt selbstbestätigend. Immer wieder wird „der begrenzte Rahmen dieser Untersuchung“ (147) angeführt, um zu begründen, warum eine Auswahl an Referenzautoren zu treffen war. Warum hat keiner der beiden Gutachter einen so absurd sinnfreien Titel wie den des ersten Teils („Die Katholizität als Integral aller wesentlichen ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils“ [70]) beanstandet?

In inhaltlicher Hinsicht strebt der Vf. eine maximale Entkonkretisierung des Begriffes der Katholizität bei gleichzeitiger Aufladung des Begriffes mit theologischem Gewicht an: Jesus Christus selbst wird mit Hans Urs von Balthasar als *concretum universale* der innergöttlichen Liebe (360) expliziert, mithin also als selbst „katholisch“ („Die Katholizität Christi“ [358]). Die Kirche wird verstanden als „zu verwirklichende personale Christusrepräsentation“ (374), ja, unter Absehung von jeder Spur ökumenischer Problemsensibilität als ihrem „Wesen“ nach „fortlebender Christus“ (515; unter Berufung auf einen Aufsatz Peter Henricis). Diesem Maximum an universalem Gewicht entspricht ein Minimum an Konkretheit, wie sich denn die so gepriesene, göttliche Katholizität in der Kirche verwirklichen soll. Die Frage ist umso drängender, als der Vf. bemerkenswerterweise gerundivisch von einer „zu verwirklichenden“ Christusrepräsentation in der Kirche spricht. Aber tatsächlich muss an eine Ekklesiologie ja das Erfordernis eines gewissen Maßes an pragmatischer Konkretheit gestellt werden, weil Kirche ja nicht nur geglaubt, sondern auch gestaltet wird. Wo aber eine Ekklesiologie sich der Konkretheit hinsichtlich der Frage völlig verweigert und sich stattdessen in abstrakten Wesensbestimmungen erschöpft, kann sie am Ende auf die Frage nach der „Katholizität der Kirche als ökumenische Brücke“ (455) „die Anerkennung der geschichtlich gewordenen Vielfalt der Kirchen nicht als kirchentrennend, sondern als ‚katholische Bereicherung‘“ fordern (515). Damit meint der Vf. nicht die katholische Akzeptanz des Einheitsmodells der „Versöhnten Verschiedenheit“, sondern er bezieht sich hinzuzufügen: „Zugleich muss aber auch redlich danach gefragt werden, was die notwendigen Grenzen jener Verschiedenheiten sind, damit diese Einheit [in Christus; R. M.] [hier fehlt bei Schultheis wohl ein „nicht“!] gefährdet oder gar aufgehoben wird.“ Am Ende bleiben alle Fragen nach der konkreten Norm des Kirche-Seins offen.

Für die Konkretion des Katholizitätsverständnisses ist die *subsistit*-Debatte zu LG 8 nicht unwichtig. In ihr positioniert sich der Vf., indem er das sakramentale Selbstverständnis der katholischen Kirche für die *subsistit*-Frage in den Vordergrund stellt, obwohl LG 8 nicht auf die Wesenseigenschaft der Kirche als Sakrament abhebt, sondern auf die geschichtliche Einsetzung der Kirche durch Jesus Christus. Das sakramentale Selbstverständnis aber werde von den Kirchen der Reformation nicht in Anspruch genommen, sodass mit einer exkludierenden *subsistit*-Interpretation den Kirchen der Reformation nichts abgesprochen würde, was diese für sich beanspruchten. Den eigenartigen Widerspruch, dass zur Klärung der *subsistit*-Frage in diesem Sinne ein konkretes Verständnis der fortgesetzten Inkarnation notwendig ist, obwohl der Vf. doch durchgängig bemüht ist, ein universales Verständnis der Kirche durch Entkonkretisierung zu plausibilisieren, bescheidet der Vf. mit der abstrakten These, die ganz nebenbei auf der Identifikation von Sein und Unsichtbarkeit zu beruhen scheint: „Die der Kirche von Christus her im Heiligen Geist zukommende Katholizität muss notwendig inkarnieren, will Kirche nicht nur ontologisch katholisch sein, sondern sich als ‚katholische‘ erweisen und zu erkennen geben.“ (243)

Insgesamt handelt es sich bei dieser Diss. um ein Buch, das von einer erkennbaren, frischen katholischen und kirchlichen Glaubensfreude getragen ist. Es fehlt dem Vf. aber deutlich an Problemsensibilität und Gesprächsfähigkeit über die Grenzen eines sehr engen innerkatholischen Milieus hinaus.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, hg. v. Ulrike Link-Wieczorek. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 210 S., pb. € 39,00 ISBN: 978-3-7887-2942-4

Der Titel dieser Dokumentation der Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie vom 16.–18. Februar 2015 in Berlin verweist bereits auf die Weite seines Gegenstands: Zusätzlich zu einer theologischen Aufarbeitung des Schambegriffs werden weitere anthropologische, hamartologische und soteriologische Fragestellungen in Angriff genommen.

Bei so breiter Stoßrichtung bestehen zwei Gefahren, welchen der Band schon *prima vista* nicht völlig entgeht: zum einen die selektive Wahrnehmung gegenwärtiger Forschung, zum anderen das Zerfasern bzw. die Vereinzelung der Beiträge. Neben einer Phänomenologie des sehr vielfältigen und keineswegs immer mit Schuld bzw. Sünde korrelierten Phänomens der „Scham“ durch den Sozialwissenschaftler *Stephan Marks* stehen – oft ohne innere Bezüge – religionsgeschichtliche,

systematisch-theologische, exegetische und pastoraltheologische Erwägungen zu Scham und/oder (!) Sünde, Schuld und Vergebung sowie eine lose Reihe kleinerer Statements aus der Tagung nebeneinander. Nicht alles ist dabei neu (da andernorts bereits ähnlich oder nahezu identisch veröffentlicht), einiges aber überaus lesens- und bedenkenswert.

Auf die Einleitung durch die Hg.in *Ulrike Link-Wieczorek* folgt zunächst ein religionsgeschichtlicher Beitrag von *Theo Sundermeier*, der aufs Neue und mit anschaulichen Beispielen Scham- und Schuld-kulturen differenziert und beiden bestimmte Religionsformen zuordnet (Scham – kollektivistische Kultur – Primäre bzw. Volksreligion gegenüber Schuld – individualistische Kultur – Sekundäre bzw. Universalreligion).

Die anschließende, bereits angeführte Untersuchung zum Phänomen der Scham durch *Stephan Marks* (33–42) – der ursprünglichen Entstehung und Publikation dieses Vortrags geschuldet mit Fokus auf die Schule – liest sich mit großem Gewinn, hätte aber ruhig noch umfänglicher ausfallen und so das Herz des Tagungsbandes werden können. Die aufgestellten Typologien (etwa „gesunde“ gegenüber „traumatischer“ Scham, vier Formen der Scham entsprechend den menschlichen Grundbedürfnissen nach Anerkennung, Schutz, Zugehörigkeit und Integrität) schaffen Ordnung im weiten Feld des Phänomens, werden aber leider kaum von den anderen Vf.n aufgegriffen.

Nach den auch für katholische Seelsorger/innen sehr beherzigenswerten poimenischen Überlegungen zur Scham von *Dagmar Zobel* (43–57) folgen fünf systematisch-theologische Beiträge, welche die Hg.in zu Recht als „höchst unterschiedlich[...]“ (20) qualifiziert. Hier kommen mit *Julia Enxing* (111–125; ein überaus anregender Blick auf Schuld und Sünde in der Prozesstheologie Marjorie Suchockis) und *Katharina Peetz* (59–76; Scham und Schuld im Kontext des Genozids in Ruanda) auch zwei junge katholische Theologinnen zu Wort, die gemeinsam mit der Hg.in und dem ebenfalls beitragenden *Dominik Gautier* (127–136; christologische Erwägungen zur Scham mit Karl Barth und James H. Cone's „Black Theology“) zum DFG-Netzwerk „Schuld Ertragen. Die Kirche und ihre Schuld“ gehören. *Christina-Maria Bammel* befasst sich in Anlehnung an ihre Diss. über die theologische Bedeutung der Scham mit dem Phänomen der „Fremdscham“ im Sinne stellvertretender oder gemeinschaftlicher Scham (77–91), während *Michael Beintker* einen kurzen, aber sehr profilierten Abriss des reformatorischen Sündenverständnisses liefert und Scham, Schuld und Hoffnung in diesem Kontext verortet (dazu später mehr).

Die beiden exegetischen Aufsätze befassen sich – es zeigt sich erneut die gewisse thematische Unschärfe des Oberthemas – mit Scham im AT (*Ruth Poser*; 137–154) und Vergebung im NT, näherhin im Matthäusevangelium (*Moisés Mayordomo*; 155–173). Poser verweist auf die differenzierte Wahrnehmung von Phänomenen wie Scham und Schuld im AT jenseits der vereinfachenden Dialektik von Scham- und Schuld-kulturen und exemplifiziert dies anhand je eines Textes aus den drei Teilen der Hebräischen Bibel. Ihre gelungene Auslegung von Gen 2–3 („Sündenfall“ oder „Fall in die Scham“?) zählt – zumal dies ja die Referenzstelle *par excellence* für die Verbindung der titelgebenden Themen ist – sicher zu den stärksten Passagen des Bandes. Der Beitrag Mayordomos schlägt einen weiten Bogen vom Charlie Hebdo-Cover „Tout est pardonné“ über Hannah Arendt sowie zeitgenössische und antike (!) Vergebungsverständnisse zurück zum ntl. und dann noch einmal spezifisch matthäischen Verständnis. Als zentral bei Mt identifiziert er die soziale Dimension von Schuld und Vergebung sowie die menschliche Vergebungspraxis als Voraussetzung der göttlichen in der 5. Vater-Unser-Bitte – womit freilich, wie er hervorhebt, „die theologisch-architektonische Ordnung“ (169) der Rechtfertigungslehre ins Wanken gerät.

Es folgen noch, sozusagen zur Konkretisierung der Theorien, abschließende Kurzstatements zu diversen Themen der Versöhnung (Deutsche Einheit, deutsch-polnisches Verhältnis, Umbruchsprozesse in Mitteleuropa, Aktion „Sühnezeichen Friedensdienste“ und Zwangsarbeit) und eine Predigt zu Röm 3,9–10.

Der Band als Ganzer hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck: Ein sehr weites thematisches Feld (oder nicht doch mehrere?) wird aufgerissen und teils gewinnbringend beackert, doch bleiben der Zugriff – wohl unvermeidlicherweise bei solcher Themenfülle – selektiv und die thematisch sehr unterschiedlichen und auch nicht spannungsfreien Beiträge ein wenig isoliert stehen. Es ist zu bedauern, dass Austausch und Diskussion, die im Tagungsrahmen sicher stattgefunden haben, hier nicht dokumentiert sind.

Aus systematisch-theologischer Sicht böte bspw. der Beitrag Beintkers mit seiner konsequent reformatorischen Anthropologie und

Hamartologie Reibungsfläche: Alles (!) menschliche Handeln ist sündkontaminiert und vergebungsbedürftig, es gibt keine Grade von Schuld oder Sünde, Schuldeinsicht (und damit Verantwortung?) ist erst auf Basis der Erkenntnis der Gnade möglich, die „Welt Gottes“ ist Neuschöpfung, in der alle Schuld und Sünde „in der Vergessenheit versinken“ wird (104f), der Mensch ist – mit Luthers *De homine* – definiert über die (ergangene?) Rechtfertigung (*hominem iustificari fide*). Wie verhält sich eine solche Position zu den exegetischen Befunden etwa aus dem Matthäusevangelium (Mayordomo) oder zu prozesstheologischen Erwägungen (Enxing)? Wie verhält sie sich zu den Überlegungen zur Überwindung negativ-destruktiver Scham (Marks, Zobel), wie zu einer schöpfungs-, und nicht mehr rechtfertigungstheologischen Begründung der Menschenwürde (nochmals Zobel)?

Am Ende der Lektüre stehen die Leser/innen so angeregt vor weiterführenden, gewichtigen Fragen, was freilich weit mehr als nichts ist.

Marburg

Markus Lersch

Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger, hg. v. Gerhard Nachtwei. – Regensburg: Pustet 2015. 286 S. (Ratzinger-Studien, 8), geb. € 29,95 ISBN: 978-3-7917-2732-5

Gerhard Nachtwei, heute Propst der Pfarrei St. Peter und Paul in Dessau, hat bereits 1986 unter dem Titel *Dialogische Unsterblichkeit* eine theologische Diss. zur Eschatologie und Theologie Joseph Ratzingers vorgelegt (Erfurter Theologische Schriften, 54). Jetzt fungiert er als Hg. jener Vorträge, die auf dem im Juni 2013 vom *Institut Papst Benedikt XVI.* in Kooperation mit der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt veranstalteten Symposium im traditionsreichen *Coelicum*, dem spätmittelalterlichen Hörsaal genannter Fak., gehalten wurden. Das Symposium, veranstaltet anlässlich des Erscheinens von Band 10 der „Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften“ (JRGS), stand unter dem Thema „Eschatologie und Theologie der Hoffnung“.

Einleitend erinnert der Hg. daran, unter welch dramatischen Umständen er seine Diss. über die Eschatologie R.s in der DDR geschrieben und wie sehr ihn damals dessen *Einführung in das Christentum* begeistert habe. V.a. sei das dort meisterhaft dargelegte Ineinander von Theologie, Praxis und Spiritualität hilfreich und zukunftsweisend gewesen. Hier stimme die Dogmatik ebenso wie die Pastoral; und beide korrespondierten und konkordierten miteinander. Wer das Wort Gottes zu verkünden habe, müsse genau darüber Rechenschaft ablegen: „Was ist das Evangelium, das wir zu verkünden haben? Und in welcher Situation befinden sich Menschen, denen wir es verkünden wollen? Wozu ist die Kirche da? Und wozu ist sie heute da?“ (8)

Gerhard Nachtwei analysiert in seinem ersten Beitrag (13–39) die Situation des Menschen v.a. im Osten Deutschlands und schildert seine Erfahrungen mit der Theologie R.s. Josef Lam Cong Quy reflektiert das Zeitverständnis nach R. und geht dabei besonders auf den bemerkenswerten Vortrag ein, den dieser 1998 im münsterländischen Ahaus anlässlich des 70. Geburtstags von Johann Baptist Metz über „Das Ende der Zeit?“ gehalten hat (JRGS 10, 602–619). Deutlich wird herausgearbeitet, dass und inwieweit R. vom Zeitverständnis Augustins von Hippo beeinflusst sei und von dort her – in kritischer Orientierung und gleichzeitiger Distanzierung zu Martin Heidegger – die Gegenwart zu analysieren verstehe. Auch die „Baugesetze der Geschichtstheologie Joseph Ratzingers“ sind augustinischer Provenienz, wie Ludwig Weimer plausibel nachzuweisen vermag (55–74). Michaela C. Hastetter greift einfühlsam die eschatologische Pilger-Metaphorik im Werk Benedikts XVI. auf, entdeckt ihre anthropologische Dimension und gewinnt so neue Impulse für die Wallfahrts- und Pilgerpastoral (75–94). Der Mensch in diesseitiger Existenz ist *homo viator*. Der Mensch ist zeit seines Lebens in *statu viatoris*. Er ist noch nicht am Ziel des Weges, noch nicht in *statu comprehensoris*. Wer *comprehensor* ist (vgl. Phil 3,13), hat das Ziel erreicht: die Vollendung in Christus.

Thomas Marschler wendet sich mit erlesener Kenntnis der mittelalterlichen Theologie dem Seelenbegriff zu, der in der Eschatologie R.s in der Tat zentral ist (97–124), während Christoph Gestrich gerade anhand dieses Verständnisses von Geist-Seele erhebliche Defizite in zeitgenössischen Eschatologien ausfindig macht (125–146). Wilko Teifke greift den Gedanken von der „Memoria-Zeit“ als Zeit des Menschen auf und veranschaulicht so einen zentralen Aspekt der individuellen Eschatologie R.s im Gegenüber zu zahlreichen anderen eschatologischen Entwürfen der Gegenwart (147–161). Daran schließt sich die von Michael Sticklebroeck gestellte Frage nach der „Auferstehung des Leibes in realer Identität nach Thomas von Aquin“ an (162–183).

Die letzten drei Beiträge zentrieren sich um das aus eschatologischer Perspektive gefasste Thema „Erlösung: Zwischen Utopie und Hoffnung“. Siegfried Wiedenhofer stellt dabei kenntnisreich „Joseph Ratzingers Auseinandersetzung mit Politischer Theologie und Befreiungstheologie“ dar (187–245), während Veit Neumann R.s kritische Ausführungen zu bestimmten Befreiungstheologien als den Versuch darstellt, den „Glauben vor einem totalisierenden System des Geistes“ zu schützen, „das sich als Praxis versteht“ (246–258). Josef Kreiml wendet

sich schließlich der Enzyklika *Spe salvi* zu, die er als „reife Frucht eines langen Denkweges“ bezeichnet (259–282).

Das Buch bietet einen tiefen Einblick in die Theologie R.s generell und seine Eschatologie speziell. Zwei Phasen seines Denkens lassen sich differenzieren: In einer ersten Denkphase (von der Zeit des Konzils bis zum Ende der 1960er-Jahre) geht es ihm v.a. um theologische Neuansätze, die, formuliert im Blick auf die Eschatologie, dazu beitragen, die neuscholastischen Denkschemata im Rekurs v.a. auf biblisch-patristische Konzeptionen zu überwinden und die ursprüngliche Vollendungshoffnung der Christen wiederzugewinnen. In einer zweiten Phase wird die Grundoption auf vollendete Erfüllung des ganzen Menschen in der Begegnung mit dem Auferstandenen gegenüber neueren theologischen Entwicklungen abgesichert: einerseits gegenüber gewissen politischen Theologien, namentlich bestimmten Befreiungstheologien, die die christliche Hoffnung auf Vollendung lediglich als die Welt verändernde aktive Tat des Menschen und somit als politische Hoffnung zu proklamieren suchen, andererseits gegenüber einem strengen, die Tradition nahezu komplett ausschließenden Biblizismus, der „einer merkwürdigen Philosophie der Zeitlosigkeit“ und der „Auferstehung im Tod“ das Wort redet.

Theologie darf nicht auf Eschatologie reduziert werden. Gott ist nicht bloß absolute Zukunft, sondern auch absolute Herkunft. Die eschatologische Aussicht darf nicht so tun, als gäbe es hier nichts zu erinnern und nichts zu danken. Sie darf vor lauter Sehnsucht nach dem Ausstehenden nicht den Grund des Hoffens aus den Augen verlieren. Gott wohnt bereits unter uns, in seinem offenbarenden Wort und im Sakrament. So gilt zu Recht nicht der theologischen Kritik das letzte Wort, sondern der christlichen Hoffnung. Diese lebt, wie schon die frühe Arbeit N.s herauszuarbeiten vermochte, aus dem Gespräch mit Gott, mit einem Gott, der zunächst selbst das Wort an uns gerichtet hat. Zu glauben, dass Christus wahrhaft von den Toten auferstanden ist, zu hoffen, dass wir teilhaben an seinem Leben und in ihm und durch ihn zum Vater gehen, dazu ist von sich aus niemand imstande, es sei denn kraft des Heiligen Geistes. Menschliches Leben ist Antwort auf das Wort und kulminiert im christlichen Gebet. „Ein verzweifelter Mensch betet nicht mehr.“ Hoffnungslos verlässt er sich nur auf sich selbst. „Wer betet, hofft auf eine Güte und eine Macht, die über sein eigenes Vermögen hinausgehen. Gebet ist Hoffnung im Vollzug.“: *Adveniat regnum tuum.*

Eichstätt

Manfred Gerwing

Spiritualität

Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, hg. v. Heinz Streib / Barbara Keller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 282 S. (Research in Contemporary Religion, 20), geb. € 80,00 ISBN: 978-3-525-60453-3

Auf den Tag genau zehn Jahre nach Abschluss des II. Vatikanischen Konzils und der Promulgation seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* veröffentlichte Papst Paul VI. am 8.12.1975 mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* das nachsynodale Schreiben zur Weltbischofssynode vom Herbst 1974, in dem er den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ als „das Drama unserer Zeitepoche“ (EN 20) hervorhebt. Gewiss schon früher, aber nun auch lehramtlich geboten, gehört die Suche nach autonomen religiösen bzw. spirituellen Thematisierungen unseres „säkularen Zeitalters“ (Ch. Taylor) zu den herausfordernden Feldern theologischer Forschung. Daher weckt der Titel des vorliegenden Bandes vermutlich die unmittelbare Neugier aller, die sich für Schnittstellen zwischen Kirche/Theologie und zeitgenössischer Kultur interessieren, weil dieser mittels des Spiritualitätsbegriffs möglicherweise Neuentdeckungen auf den benannten Brückenköpfen verheißt. Solche Entdeckungen gehören dann auch zum dezidierten Zielspektrum der mit diesem Band ausgewertet vorliegenden, vorwiegend empirisch arbeitenden Bielefelder Studie zur Semantik und Psychologie von Spiritualität in Deutschland. Die Vf. beschränken dabei ihre konzeptionell-theoretischen Vorüberlegungen auf ein bewusstes Minimum (Teil I, 19–37), weil sie in erster Linie und „entschieden von den Menschen auf der Straße [...], von ihrem Selbstverständnis und ihren erzählten Erfahrungen“ (15) ausgehen möchten. Damit geht es ihnen zentral um Spiritualität als Selbstattribution in wissenschaftlicher Reflexion.

Die Studie teilt sich insgesamt in drei große Blöcke. Der erste Teil erfüllt zwei Funktionen: einmal wird der Begriff „Spiritualität“ theoretisch hergeleitet, zudem

werden die quantitativen Forschungsergebnisse bzgl. subjektiver Spiritualitätsdefinitionen der Probanden referiert (19–114). Den Hauptteil markieren sodann qualitativ angelegte Fallstudien (117–228). Das Schlusskap. (231–246) präsentiert komprimierte Ergebnisse und benennt weitere Desiderate auf dem Feld der Spiritualitätsforschung. Ein Anhang gewährt vertiefte Einblicke in Forschungsdesign, Methodiken und weitere Eckdaten der vorliegenden Studie, insbes. zur Mystizismusskala.

Im Einzelnen beinhaltet der *erste Teil* – ausgehend von der quantitativ hergeleiteten Beobachtung, dass Spiritualität als attraktive Selbstbeschreibung für Menschen inner- wie außerhalb kirchlicher bzw. religionsgemeinschaftlicher Grenzen firmiert – eine Definition des Spiritualitätsbegriffs. Spiritualität wird als eine Variante von Religion verstanden, wodurch ein sehr weiter Religionsbegriff angenommen wird, der im Anschluss an Th. Luckmann und H. Knoblauch ein substantielles Verständnis weder voraussetzt noch ausschließt. Wesentlich sind Transzendierung und – mit P. Tillich gesprochen – ein „ultimate concern“. Damit werden Spiritualitätsformen sowohl mit primär horizontaler als auch vertikaler Transzendenz wahrnehmbar. Insgesamt lassen sich zehn Semantisierungen von Spiritualität (Abb. 2.1 auf S. 51) kategorisieren, die sich in drei Oberkategorien zusammengefasst finden (63): Spiritualität kann innerhalb des Forschungsraumes a) in Kontinuität wie (bisweilen protesthafter) Opposition zu gelebter (zumeist christlicher) Religion stehen, sie kann b) vertikal- (Gottes-, Mächte- bzw. Götterglaube) wie horizontal-transzendent verstanden werden (Im-Verbundenheit mit dem Universum bzw. der Natur und Bezogenheit auf natürliche hintergründige, überphysikalische Energie oder Sphären), oder kann sich c) mystisch nach innen richten und dort ein unspezifisches, eher innerweltliches Jenseits meinen sowie nach außen orientiert horizontale zwischenmenschliche Achtsamkeit und Fürsorge bedeuten. Hieraus folgern die Vf., dass Spiritualität als „privatisierte, erfahrungsorientierte Religion in der Kontinuität mit dem Mystizismus verstanden und operationalisiert werden kann“ (83). Im Folgenden sollen vor diesem Hintergrund die qualitativen Forschungsdaten mit Hilfe eines Koordinatensystems bestehend einerseits aus der Mystizismusdefinition R. W. Hood's (y-Achse) und andererseits der aus der klinischen Persönlichkeitsforschung bekannten Kategorie „Offenheit für Erfahrung“ nach P. T. Costa und R. R. McCrae (x-Achse) abbildbar werden (Abb. 5.2 auf S. 107).

Der *zweite Teil* ermittelt mit Hilfe von 773 Fragebögen und 48 „Faith Developing interviews“ fünf verschiedene Kategorien selbst-attributiver Spiritualitätsauffassungen, die sich im Laufe des dritten Teils zusammengefasst finden. Neben der Semantik von Spiritualität wurden hier auch deren nächstliegenden psychologischen Korrelate sowie entsprechende biographische Verortungen und Kontextualisierungen erfragt: „„Spiritualität“ bei lebenslanger Religiosität“ (117–139), was dem Typus „mehr Religiöse als Spirituelle“ entspricht (dazu erläutert 241); „„Spiritualität“ und religiöse Suche“ (141–161) = Typus: „ebenso religiös wie spirituell“ (242); „„Spiritualität“ in individuellen Aneignungen und lebenslangen Projekten“ (163–185) = Typus: „mehr Spirituelle als Religiöse und Non-Theistische“ (242); „„Atheistische „Spiritualität“ als intellektuelle Redlichkeit“ (187–208) = Typus: „mehr spirituelle AtheistInnen und Non-TheistInnen“ (242); „„Ohne „Spiritualität“: Verantwortung über das eigene Leben hinaus, im Hier und Jetzt“ (209–228) = Typus: „weder religiös noch spirituell“ (243).

Der *dritte Teil* will primär einschätzen, welchen Beitrag die „für die deutsche Landschaft relativ [...] neue Option für Spiritualität leistet“ (231). Somit steht die Frage eines potentiellen semantischen Mehrwertes von Spiritualität aus der Perspektive der Befragten im Fokus. Dieser wird – typologieübergreifend – insbes. in einer Art „Spielraum für Artikulationen und Erkundungen persönlich erfahrener Transendenzen“ (245f) ausgemacht, den Spiritualität für die Probanden zu eröffnen imstande ist.

Der große Gewinn der vorliegenden Studie besteht zweifelsohne in ihrem konsequent induktiven Vorgehen, das quantitative und qualitative Methoden gekonnt kombiniert. Die Forscher/innen möchten alles als Spiritualität wahrnehmen und reflektieren, was ihnen ihre Probanden als solche definieren und sich schließlich – so ein wesentlicher Befund – als in sich völlig heterogen darstellt.

Mit Hilfe eines weiten, insbes. funktionalen Religionsbegriffs werden diese Spiritualitätsdefinitionen als dessen Unterformen wahrnehmbar. Dabei drängt sich allerdings der Eindruck auf, dass die Weite der Begriffe auch deren Unschärfe bzw. Un(ter)bestimmtheit bedingt. Eine Kritik, die bezeichnenderweise ebenfalls von Befragten selbst geäußert wurde (244f). Auch der Rez. konnte nicht durchgängig den bedeutungsmarkanten Unterschied zwischen der zugrunde liegenden Religiositäts- und in Abgrenzung davon bzw. Entsprechung dazu die

Charakteristika einer entsprechenden Spiritualitätsdefinition ausmachen (vgl. dazu exemplarisch die oben angeführte Definition von Spiritualität auf S. 83, die einem individualisierten bzw. funktionalen Religionsbegriff nahekommt).

Womöglich sind solche Unschärfen, die die Vf. für die Empirie selbst benennen (52; 246), innerhalb einer „liquid modernity“ (Z. Baumann) ein Zeichen der Zeit – sie helfen wissenschaftlich allerdings wenig weiter. Hier wäre vermutlich mittels näherer begrifflicher bzw. definitorischer Klärungen vorab die Unterschiedlichkeit dessen, was die befragten Probanden subjektiv als Spiritualität verstehen, distinktuierter wahrnehmbar geworden und – bei allen Flüchtigkeit- und Übergängigkeiten innerhalb der dargebotenen reichen Phänomenologie – schließlich der Ertrag der Studie kategorial besser konturierbar geworden. Vielleicht hätte eine verstärkte Wahrnehmung der breiten religionssoziologischen Diskussion die Herleitung prägnanter Spiritualitätsbegriffe ermöglicht, die ggf. in einem fruchtbaren Diskurs mit der Empirie gemündet wären.

Unbeschadet solcher Desiderate bietet die hier vorliegende Spiritualitätsstudie sehr reiches und umfassend methodisch aufbereitetes empirisches Material, das Grundlagen für weitergehende theologische Spiritualitätsforschungen bereitstellt.

Münster

Jan Löffeld

Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus, hg. v. Walter Schupp / Wolfgang Kröll / Johann Platzer. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 196 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 26), pb. € 18,00 ISBN: 978-3-7022-3290-0

Das Thema „Spiritualität“ ist zu Beginn des 21. Jh. s. auch im säkularen Krankenhaus angekommen. Inspiriert durch hochaktuelle Entwicklungen im angloamerikanischen Raum, die sich v. a. über England und die Niederlande schnell nach Europa ausbreiteten, hat eine neue Offenheit für Spiritualität/Religiosität auch den deutschsprachigen Raum zunächst im Sektor Palliative Care/Palliativmedizin und von dort aus im gesamten Krankenhausbereich erreicht. Unter der Bezeichnung „Spiritual Care“ wird inzwischen selbst von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) dafür plädiert, den Menschen als ein ganzheitliches Wesen mit körperlichen, psychischen, sozialen und spirituellen Bedürfnissen wahr- und ernstzunehmen, weshalb auch die Dimension der individuellen Spiritualität besonders im medizinischen und pflegerischen Handeln zu berücksichtigen und dementsprechend zu finanzieren sei. Mit vorliegendem Sammelband, der ausdrücklich von einer Kath.-Theol. Fak. unter dem Label „Theologie im kulturellen Dialog“ in Österreich herausgegeben worden ist, haben die Hg. (zwei katholische Theologen und ein Medizinethiker) eine Art interdisziplinär angelegte Streitschrift für die Berücksichtigung individueller Spiritualität im hochkomplexen System Krankenhaus vorgelegt. Eine Streitschrift, die dazu geeignet ist, über alle Fachgrenzen hinweg eine äußerst kontrovers geführte Diskussion auszulösen.

In zehn sehr unterschiedlichen und deshalb einander bereichernden Beiträgen wird die Thematik „Spiritualität im Krankenhaus“ systematisch eingekreist. Den Auftakt macht der renommierte katholische Theologe und Mediziner *Walter Schupp*, der die „Wiederkehr des Religiösen“ in unserer Gesellschaft unter Verweis auf soziologische Forschungsergebnisse diagnostiziert und die daraus resultierenden Herausforderungen für das Gesundheitswesen insgesamt aufzeigt. Darauf aufbauend plädieren Ärztinnen und Ärzte aus unterschiedlichen Fachdisziplinen sowie Psycholog/inn/en für eine Gesundheitssorge, die die individuelle Spiritualität gerade im Krankenhaus nicht aus dem Auge verliert. Der Argumentationsduktus reicht von grundsätzlichen Überlegungen zum Menschenbild, das gegenwärtig in der Medizin vorherrscht (*Monika Glawischnig-Goschnik*), über die Bedeutung der spirituellen Dimension in der Betreuung von Patienten mit chronischen Hautkrankheiten (*Elisabeth Aberer*) bis hin zur Vorstellung der Ergebnisse aktueller empirischer Befragungen von Mitarbeiter/innen im Krankenhaus (*Ursula Viktoria Wisiak*; *Wolfgang Kröll* / *Sabine Ritter*). Zu Wort kommt zudem einer der bekanntesten Protagonisten von Spiritual Care in Deutschland: *Eckhard Frick*, der als Mediziner, Theologe und Jesuit gemeinsam mit seinem evangelischen Kollegen Traugott Roser den ersten Lehrstuhl für Spiritual Care an der Medizinischen Fak. in München vorangetrieben hat und in diesem Band ein flammendes Plädoyer für Spiritual Care als neue Querschnittsaufgabe aller Berufsgruppen im Krankenhaus hält. Dass die Berücksichtigung der spirituellen Dimension nicht nur für Patient/inn/en und deren Angehörige, sondern auch für Mitarbeiter/innen besonders in Krankenhäusern christlicher Trägerschaft höchst bedeutsam ist, verdeutlicht ein Interview, das von *Johann Platzer* mit *Rainer Kinast*, Leiter des Zentralbereichs Wertemanagement der Vinzenz Gruppe, geführt und in diesem Band hinterlegt worden ist. Das Ende des Sammelbandes wird wiederum von Theologen dominiert. Einem eher theoretisch ausgerichteten katholischen Grundlagenbeitrag zum Verhältnis von Wundern des Glaubens und Wundern der Medizin (*Josef Pichler*) folgen zwei praxisorientierte Beiträge. Während aus der Perspektive eines erfahrenen katholischen Krankenhauseselors-

gers (Bernd Oberndorfer) die spirituelle Begleitung Sterbender in den Mittelpunkt gerückt wird, fokussiert der ebenso praxiserfahrene evangelische Krankenhausseelsorger Herwig Hohenberger stärker auf die Bedeutung und den Ort von Gebet und Ritualen in der individuellen spirituellen Begleitung von Menschen im Krankenhaus.

Mit diesem empfehlenswerten Buch haben sich die Hg. in die international gegenwärtig heiß diskutierte Frage eingeschaltet, ob Spiritual Care ein zukunftsfähiges Modell für moderne Krankenhäuser darstellt. Es ist ihnen gelungen, sowohl einen ökumenisch als auch einen interdisziplinär eingefärbten Diskussionsbeitrag über die Grenzen Österreichs hinaus zu liefern.

Zwei kritische Anmerkungen lassen sich trotz aller Wertschätzung nach Meinung der Rez.in dennoch nicht umgehen: 1. Dass aus dem medizinischen Sektor nur Ärztinnen und Ärzte und Psycholog/inn/en, jedoch keine Pflegenden zu Wort kommen, widerspricht letztlich dem Grundanliegen von Spiritual Care. Gerade die Berufsgruppe der Pflegenden ist es, die Spiritual Care-Aufgaben im Sinne einer spirituellen Anamnese alltagspraktisch zu übernehmen hat. Schade, dass ausgerechnet sie keine Berücksichtigung gefunden hat. Ihr Plädoyer für Spiritual Care hätte dem Buch noch mehr Nachdruck verliehen. 2. Es hätte dem Buch nach Meinung der Rez.in nicht geschadet, wenn auch kritischen Stimmen Platz eingeräumt worden wäre: Pro & Contra, damit Leser/inn/en ermöglicht wird, sich eine eigene Meinung zu bilden.

Vallendar

Doris Nauer

Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie, hg. v. Isabelle Noth / Claudia Kohli Reichenbach. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 156 S., pb. € 21,50 ISBN: 978-3-390-17761-4

Palliative Care & Spiritual Care & Kirchliche Seelsorge – Pro & Contra – Möglichkeiten & Grenzen! Eine Diskussion, die in diesem Buch offen geführt wird. Wenn Spiritual Care künftig nicht nur im Palliativsektor, sondern im Gesundheitssektor insgesamt implementiert werden soll, was bedeutet dies für die haupt- und ehrenamtliche christliche Seelsorge? Wird sie überflüssig, weil spirituell Zusatzqualifizierte Mitarbeiter/innen seelsorgliche Aufgaben mit übernehmen, weshalb weder die Bistümer/Landeskirchen noch die Krankenhäuser, Altenheime und Hospize in Zeiten finanzieller und personeller Ressourcenknappheit die Bereitschaft aufbringen werden, teure professionelle Spiritualitätsexpert/inn/en zu finanzieren? Der komprimierte Sammelband (acht Beiträge) ist das Resultat einer im Jahr 2013 ökumenisch ausgerichteten Tagung, die unter Beteiligung ausgewiesener Fachvertreter aus Theologie, Kirche und Medizin an der Ev. Theol. Fak. der Univ. Bern unter Mitarbeit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) stattfand.

Die Beiträge sind nicht unterschiedlichen Kap.n zugeordnet, sondern so aneinandergereiht, dass ein Bogen von der Theorie zur Praxis gespannt wird. Um Begriffsklarheit zu schaffen, wird daher in einem ersten Beitrag (Claudia Kohli Reichenbach) aus theologischer Perspektive der Versuch unternommen, die für die Thematik zentralen Begrifflichkeiten „Palliative Care“, „Spiritual Care“, „Spiritualität“ und „Religiosität“ in Rückgriff auf den internationalen Diskussionsstand inhaltlich voneinander abzugrenzen. Dadurch wird den Leser/inn/en ermöglicht, sich selbst zu vergewissern, welches Verständnis von Spiritualität und Spiritual Care sie persönlich favorisieren. Die innovativen paradigmatischen Veränderungen, die die Palliative Care-Bewegung innerhalb der Medizin ausgelöst hat, werden den Leser/inn/en aus fachärztlicher Perspektive (Lea Sigmann-Würth) fundiert nahegebracht. Ein international renommierter Palliativmediziner (Gian Domenico Borasio) konnte zudem dafür gewonnen werden, Spiritual Care als künftige Aufgabe für Ärztinnen und Ärzte im Palliativsektor auszuweisen, wobei er provokative Thesen wie folgende in den Raum stellt: „Das Angebot von Spiritual Care und das Interesse von Ärzten an Spiritualität beruht nicht auf einer philosophischen, religiösen oder weltanschaulichen Vorstellung, sondern allein auf dem Nachweis, dass Spiritualität etwas mit Lebensqualität zu tun hat. Wenn das nicht der Fall wäre, dann würde sie aus dem Aufgabenbereich der Palliative Care gestrichen.“ (118)

Dass Spiritual Care eine ernstzunehmende Herausforderung für die christliche Seelsorge darstellt, lässt sich kaum verleugnen, weshalb aus theologischer Perspektive nicht nur Grundsatzüberlegungen zum christlichen Verständnis einer zeitgemäßen Seelsorge (Manfred Belok) vorgelegt werden, sondern auch ein deutliches Plädoyer (Isabelle Noth) dafür gehalten wird, Spiritual Care und Seelsorge weder in eins zu setzen noch Spiritual Care als Alternative zur Seelsorge auszuweisen. N. lässt daher ihren scharfsinnigen Beitrag mit folgendem Statement ausklingen: „Wenn Gian Domenico Borasio schreibt: ‚Spiritual Care ist weit mehr als konfessionell geprägte (christliche) Seelsorge‘, so möchte ich bei aller Sympathie und Unterstützung darauf hinweisen, dass Seelsorge noch bedeutend Anderes ist als medizinisch geprägte (westlich-säkulare) Spiritual Care.“ (115)

Wie es konkret gelingen kann, dass Seelsorge und Spiritual Care nicht in Konkurrenz zueinander treten, sondern z.B. in einem Spital Hand in Hand gehen können, wird anhand eines konkreten Praxisbeispiels sowohl aus seelsorglicher

(Pascal Mösl) als auch aus medizinischer Sicht (Steffen Eychemüller) fokussiert auf die Chancen interdisziplinärer Kooperation beleuchtet.

Dass nicht nur Spiritual Care, sondern auch Palliative Care trotz weltweit zunehmender Akzeptanz inhaltlich durchaus kritisch hinterfragbar sind, zeigt sich in den kenntnisreichen und kämpferisch verfassten ethisch ausgerichteten zwei Beiträgen Frank Mathwigs. Sie fordern die Leser/innen unausweichlich dazu heraus, abzuwägen und Position zu beziehen.

Der Sammelband ist nach Meinung der Rez.in eine äußerst gelungene Dokumentation einer wegweisenden Fachkonferenz auf deutschsprachigem Boden. Das Bestechende an diesem Band ist, dass die Vf. aufeinander Bezug nehmen, sodass ein roter Faden spürbar wird. Bedauerlich ist wiederum, dass nur Mediziner/innen und keine Pflegefachkräfte und/oder Pflegewissenschaftler/innen zu Wort kamen. Da das kompakte Buch gut lesbar ist, ist es nicht nur Theolog/inn/en zu empfehlen!

Vallendar

Doris Nauer

Religionspädagogik

Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung. Religionspädagogik als Autobiographie, hg. v. Horst F. Rupp / Susanne Schwarz. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2016. 400 S. (Forum zur Pädagogik und Didaktik, 6), geb. € 49,80 ISBN: 978-3-8260-5510-2

Mit diesem Buch wird die Reihe fortgesetzt, in der sich mittlerweile bereits über 100 religionspädagogisch Tätige vorstellten. Eine Besonderheit des vorliegenden sechsten Bandes ist ein ausführlicher Literaturbericht der beiden Hg., der den biographischen Essays vorangestellt ist. Darin wird auf 44 S. ein groß angelegter Überblick über „Stufen des Lebens“ gegeben, der von antiken Schemata bis zur gegenwärtigen soziologischen und (entwicklungs-)psychologischen Theoriebildung reicht. Das Nebeneinander unterschiedlicher Forschungsansätze tritt hier deutlich hervor, ohne dass eine Synthese angestrebt wird. Ein gewisses Problem stellt bei dieser gründlichen und multiperspektivischen Ausarbeitung dar, dass der jeweils vorausgesetzte Religionsbegriff nicht reflektiert wird. Diesbezügliche Anfragen in den Religionswissenschaften und neuerdings auch in der Praktischen Theologie kommen nicht in den Blick. Insgesamt steht dieser Eingangsteil ohne Verbindung zum Folgenden. Er kann gut als Grundlagentext für ein entsprechendes Seminar dienen, ist aber für die autobiographische Präsentation von Religionspädagogik entbehrlich.

Im Zentrum des Bandes stehen 17 autobiographische Skizzen von 18 Religionspädagog/inn/en (ein Ehepaar, Anita Müller-Friese und Peter Müller, stellt sich in einem Doppelartikel vor). Ihnen sind jeweils eine Kurzbiographie und ein Porträtfoto vorangestellt, eine meist mehrseitige Auswahlbibliografie bildet jeweils den Schluss der 17 Skizzen. Dazu gibt ein Personenregister die Möglichkeit, interessanten Querverbindungen und Beziehungen auf die Spur zu kommen, die manche religionspädagogische Arbeit vertieft erschließen lassen. Die sich selbst vorstellenden Personen, zwischen 1944 und 1955 geboren, weisen schon in ihren Grunddaten auf gewisse Besonderheiten der Religionspädagogik hin. Neben Theolog/inn/en, die häufig auch weitere Fächer studierten, finden sich mit Dietlind Fischer, Peter Fauser und Volker Ladenthin auch drei Pädagogen. Dazu – und dies dürfte für das Profil des Faches nicht unwichtig sein – Lehr(t)en nur vier der Dargestellten an Theol. Fak.en (katholisch: Martin Jäggle, Werner Tzscheetzsch; evangelisch: Michael Meyer-Blanck, Friedrich Schweitzer). Damit dominieren die Tätigkeiten in erziehungswissenschaftlichen o.ä. Fachbereichen bzw. an Instituten oder Schulen. Insgesamt überwiegt zwar die Zahl der in einem akademischen Lehramt Stehenden, doch sind bzw. waren auch fünf der Präsentierten außerhalb einer Hochschule tätig. Schon die bisher genannten Namen machen deutlich, dass sich hier sowohl evangelische als auch katholische Religionspädagogen vorstellen. Dazu tragen 13 Männer und 5 Frauen zu dem Band bei. Bei den Beiträgen der Frauen handelt es sich zudem meist auch um Berichte, wie sie in einem männerdominierten Bereich Fuß fassten bzw. vor welchen besonderen Hindernissen sie standen. Schließlich wirk(t)en drei der Vf./innen nicht in Deutschland, sondern in Österreich (Hans-Ferdinand Angel, Martin Jäggle und Else Kögler), was gerade im Zusammenhang interreligiösen Lernens von Interesse ist (siehe den entsprechenden Hinweis bei Angel, 73).

Wie nicht anders zu erwarten, spiegeln sich in den durchgehend sehr anschaulichen und zum eigenen Nachdenken anregenden Aufsätzen bestimmte kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen wider: angefangen bei der Politisierung der Studentenschaft in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jh.s über die Dritte Welt- und Öko-Bewegungen bis hin zu einem Neuaufbruch in den Erfahrungswissenschaften in den siebziger und achtziger Jahren. Dazu begegnen wiederholt Hinweise auf die Bedeutung der eigenen familiären Situation, v. a. der Kinder, für religionspädagogisches Entdecken und Theoriebilden. Schließlich kann der Band auch als ein biographisch

geprägter Bericht zur Erprobung der unterschiedlichen sog. religionspädagogischen Konzeptionen gelesen werden. V.a. ein hermeneutischer, thematisch-problemorientierter und symboldidaktischer Ansatz prägt die Generation der jetzt am Ende ihrer Berufstätigkeit stehenden bzw. vor kurzem pensionierten Religionspädagoge/innen.

Durchgehend spielen Erfahrungen mit Kirche eine wichtige Rolle, und zwar sowohl bei den Berichten zum eigenen Aufwachen als auch bei den Darstellungen zur Berufstätigkeit. Dabei treten auf evangelischer Seite wiederholt Pfarrhäuser als prägend hervor, auf katholischer Seite an traditioneller Frömmigkeit orientiertes Familien- und Gemeindeleben, das allerdings durch das II. Vaticanum einen wichtigen Impuls der Erneuerung erhielt. Bei den Schilderungen der eigenen Arbeit begegnet wiederholt eine problematische Seite von Kirche, insofern sie am Erhalt der eigenen Institution interessiert ist und sich nicht den Menschen zuwendet. Positiv fällt – v. a. bei evangelischen Beiträger/innen – die große Rolle kirchlich getragener religionspädagogischer Institute auf. Sie waren – zumindest für die hier präsentierte Generation, also in den achtziger und neunziger Jahren – wichtige Institutionen für die Entwicklung der Religionspädagogik. Dies dürfte der religionspädagogischen Arbeit bis heute ein besonderes Gepräge innerhalb der theologischen Disziplinen geben.

Insgesamt liegt hier ein in mehrfacher Hinsicht interessanter Band vor, in dem die informativen Beiträge bei weitem einige wenige, in dieser Gattung wohl unvermeidliche eitle Passagen überwiegen. Ökumenisch zeigt er die enge Verbundenheit, aber in manchem auch Verschiedenheit religionspädagogischer Arbeit in den beiden großen Konfessionen. Zeit- und kulturgeschichtlich tritt die Kontextualität religionspädagogischer Theoriebildung hervor. Wissenschaftstheoretisch werden lebensnah Modelle religionspädagogischer Arbeit vorgeführt, die sich in sehr unterschiedlicher Weise im Spannungsfeld von Theologie und Pädagogik verorten. Vielleicht am eindrucklichsten ist schließlich in diesem Fach die enge Verbindung von Biographie und wissenschaftlicher Arbeit. Die Arbeit als Religionspädagoge/Religionspädagogin scheint in besonderer Weise die Möglichkeit zu eröffnen, den eigenen „Lebensweg“ und „religiöse Erziehung und Bildung“ miteinander zu verbinden.

Münster

Christian Grethlein

Grümme, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 334 S. (Religionspädagogik innovativ, 9), pb. € 39,99 ISBN: 978-3-17-028921-5

Mit dem vorliegenden Band zieht Bernhard Grümme eine Zwischenbilanz seiner bisherigen religionspädagogischen Überlegungen, denn er stellt eine Mischung aus wenigen neuen und zahlreichen recycelten, d. h. bereits publizierten und für die vorliegende Veröffentlichung mehr oder weniger überarbeiteten, Texten aus seiner Feder dar. Das gemeinsame Motto dieser Textkomposition ist der Anspruch, das Geschäft der Religionspädagogik auf bildungstheoretischer Grundlage so zu denken, dass es auch in einer religiös pluralen Gegenwart noch aktuell und zeitgemäß ist.

Formal gliedert sich der vorliegende Band in sechs Abschnitte, die mit „wissenschaftstheoretische Grundlegung“, „Kontextualisierung“, „Hermeneutik“, „Bildung“, „Didaktik“ und „Subjekte“ überschrieben sind. Innerhalb dieser Abschnitte finden sich dann einzelne Kap., die die Kernidee des jeweiligen Abschnitts entfalten.

Die wissenschaftstheoretische Grundlegung argumentiert durchgehend alteritätstheoretisch. Im Kontext pluraler Lebenswelten erachtet G. die „asymmetrische Dialogizität“ (43) dieser Denkfigur für angemessen, weil sie Verständigung in bleibender Differenz erfassen kann. Das Besondere wird nicht im Allgemeinen aufgehoben, sondern bleibt bei aller Annäherung im Verständigungsprozess als Fremdes erhalten. Auf der Grundlage dieser Denkfigur kann G. konvergenztheoretische Konzepte von Religionspädagogik ebenso kritisieren wie systemtheoretische. Alternativ schlägt G. eine „alteritätstheoretisch angeschärfte Theorie kommunikativer Vernunft“ (77) als wissenschaftstheoretische Grundlage der Religionspädagogik vor. Sie kann die Differenz unterschiedlicher Systeme ebenso beschreiben wie die systemüberschreitenden und -verknüpfenden Kommunikationen von innerhalb und zwischen den Systemen handelnden Subjekte. Der religiöse Weltzugang könnte mit diesem Konzept als integraler Teil von Bildung formuliert werden, ohne seine Ansprüche relativieren zu müssen, aber auch ohne sie aus einer Position hierarchischer Überordnung zu formulieren.

Das zweite Kap., mit „Kontextualisierung“ überschrieben, beginnt mit einer Definition des Begriffes „Öffentlicher Religionspädagogik“. G. versteht darunter eine Religionspädagogik, die sich dann in den zivilgesellschaftlichen Diskurs einbringt, wenn sie dort aufgrund ihres christlichen Propriums etwas zu sagen hat. Das bedeutet zum ersten, dass sie die Regeln des zivilgesellschaftlichen Diskurses beachtet, zum zweiten, dass sie den Kontext, in dem sie spricht, ernst nimmt, und drittens, dass sie die Menschen, mit denen sie spricht, zu Mündigkeit befähigt. Als konkrete Kontexte einer solchen Religionspädagogik führt G. die Felder der Politik, der für die Moderne charakteristischen Beschleunigungsprozesse, der Ethik und der Menschenrechtsbildung an. Der Aspekt einer politischen Dimension religiösen Lernens wird dabei differenziert und überzeugend entwickelt. Die anderen Felder werden eher cursorisch gestreift. Insbes. beim Abschnitt „Ethik“ wäre eine Erwähnung der Doppelnutzung dieses Textes auch für den Band *Strukturbegriffe der Religionspädagogik*, hg. v. Burkard PORZELT / Alexander SCHIMMEL ethisch angemessen.

Im Hermeneutik-Abschnitt entfaltet G. im Wesentlichen seine Idee einer Bildungsgerechtigkeit. Demnach ist Bildung die Grundform jeglichen religionspädagogischen Handelns, in der sich eine alteritätstheoretisch orientierte Gerechtigkeit realisiert, indem sich religionspädagogisches Handeln aus der Bedürftigkeit der sich bildenden Subjekte speist und diese ins Recht setzt. Eine solche Praxis ist stets in Beziehung verwoben und nimmt gegenwärtige Kultur nicht nur wahr, sondern reagiert (ideologie-)kritisch-konstruktiv auf sie. Eine solche Bildung bringt die Ansprüche des christlichen Menschenbilds, folgt man dem Grundgedanken des folgenden Kap.s „Bildung“, als eine Stimme unter vielen in die öffentliche Diskussion ein. Öffentliche Religionspädagogik nimmt somit die Pluralität von Wahrheitsansprüchen, welche eine moderne Gesellschaft charakterisiert, ernst.

Im Abschnitt „Didaktik“ setzt sich G. mit dem Ansatz einer performativen Religionsdidaktik auseinander und gibt zwei knappe Plädoyers für das argumentative Gespräch und die Erzählung als Sprachformen religiöser Bildung. Leider bietet G. in diesen Kap.n, wenn es zum Spezifischen seines Ansatzes kommt, ein „allenfalls ahnungsweise skizzierte[s] Gerüst“ (250).

Der letzte Abschnitt, „Subjekte“, enthält drei Texte zur Kindertheologie und ein Plädoyer für eine Bildung von und mit alten Menschen. G. kritisiert den bildungsbürgerlichen Grundtenor herkömmlicher Kindertheologie und plädiert für einen marginalitätssensiblen Ansatz in diesem Kontext, ohne diesen Ansatz selbst aber konkret durchzubuchstabieren. Präziser fällt die Kritik am Theologie-Begriff der Kindertheologie aus. Unter Rückgriff auf Mirjam Schambeck schlägt G. vor, im Bereich der Katechese weiterhin von Kindertheologie zu sprechen, für den Religionsunterricht jedoch den Begriff eines „kindertheologischen Denkens“ zu verwenden, weil hierin der unter Umständen fehlende Glaube der sich bildenden Subjekte im Religionsunterricht sprachlich gewahrt bleibt.

Insgesamt zeigt der vorliegende Band eindrucklich, wie G. Religionspädagogik konsequent bildungstheoretisch denkt. Hier knüpft er kundig an eine lange und tiefsinnige pädagogische Tradition an, die insbes. innerhalb der deutschsprachigen Religionspädagogik sehr breit rezipiert ist. Gleichzeitig verweisen die von G. vielfach verwendeten Ausdrücke „muss“ und „darf nicht“ auf den massiven normativen Gehalt dieser Tradition. Der Vf. rezipiert aber nicht nur den klassischen Bildungsdiskurs, sondern schärft ihn durch seine beiden Leitkonzepte der Alteritätstheorie und der Gerechtigkeit an. Bildung erweist sich im Kontext beider Konzepte als optionales „Regulativ“ (Bernd Schröder), das sowohl den zeitgenössischen Kontext von Religionspädagogik als auch das Geschäft der Religionspädagogik selbst (ideologie-)kritisch hinterfragen kann. Die Plädoyers für Bildungsgerechtigkeit und eine marginalitätssensible Kindertheologie sind hierfür einschlägige und kraftvolle Beispiele und zeigen auf, wie eine Pädagogik aus christlicher Überzeugung auch in einer modernen Gesellschaft noch fruchtbar nach außen wie nach innen wirken kann.

Warum hinterlässt die Lektüre des Bandes den Rez.en dennoch nur gebremst begeistert? Das hat drei Gründe: Erstens bleibt das von G. propagierte alteritäts- und gerechtigkeitstheoretisch angeschärfte Bildungskonzept zu oft im Ansatz stecken. Statt z. B. eine marginalitätssensible Kindertheologie konsequent durchzubuchstabieren, wird sie nur als Desiderat erwähnt und extrem knapp angedeutet. Zweitens entfaltet die „Öffentliche Religionspädagogik“ keine stringente Argumentation, die den gesamten Band durchzieht und zusammenhält. Sie ähnelt eher einem pointillistischen Gemälde, das im Zusammenspiel verschiedener Diagnosen die Konturen des Ansatzes G.s hervortreten lässt. Das liegt natürlich im Charakter des Bandes begründet, mutet

den Leser/innen aber dennoch viel Synthesearbeit zu. Drittens führt der Titel des Bandes tendenziell in die Irre. Es ist zwar richtig, dass der Religionsunterricht, der in fast allen versammelten Beiträgen ein wesentlicher Bezugspunkt der Reflexion ist, in gewisser Weise ein öffentliches Handeln darstellt. Im religionspädagogischen Sprachgebrauch wird unter Öffentlichkeit aber normalerweise das bezeichnet, was jenseits von Katechese und Religionsunterricht passiert. In diesem Sinn legt G. eher eine pluralitätsfähige Religionspädagogik vor als eine öffentliche. Für Letztere versammelt der Band gewichtige Überlegungen und bündelt sie zu einem weiterführenden Ansatz.

Siegen

Ulrich Riegel

Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck. – Freiburg: Herder 2015. 392 S., kt € 29,00 ISBN: 978-3-451-32972-2

„Keine Angst vor systematisch-theologischen Inhalten!“ Mit dieser Aufforderung beschäftigen sich die in sechs Abschnitte gegliederten einzelnen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes auf unterschiedliche Art und Weise. Durch den Titel wird der Eindruck erweckt, dass in der Religionsdidaktik Zurückhaltung, Scheu oder sogar Angst vor theologisch-systematischen Themen vorzuherrschen scheint. Diese Befangenheit theologischen Inhalten gegenüber zeigt sich z. B. im „Unbehagen von Lehrkräften, wenn sie theologisch-systematische ‚schwierige‘ bzw. anspruchsvolle Themen unterrichten“ (9). Durch Unterrichtsanalysen der religionspädagogischen Forschungsgruppe Essen kann diese Zurückhaltung bestätigt werden. Es zeigt sich demnach bei Religionslehrkräften häufig die Unsicherheit, systematisch-theologische Themen und Fragestellungen so zu thematisieren, dass die Schüler/innen deren Bedeutsamkeit und Plausibilität erfassen und bearbeiten können und dabei über eigene Gedanken und Überlegungen hinauskommen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes verfolgen somit das Ziel, gegen die Vernachlässigung der Inhaltsperspektive in der Religionsdidaktik vorzugehen und systematisch-theologische Inhalte wieder verstärkt in den Mittelpunkt zu rücken. Mit Hilfe einer Revitalisierung von Korrelation soll dieses Ziel erreicht werden, indem das Korrelationsprinzip im Religionsunterricht in seiner Bedeutung und Tauglichkeit erneut einer Prüfung unterzogen wird und als Schlüssel für die Unterrichtspraxis nutzbar gemacht werden soll. Anhand verschiedener Themenkomplexe setzen sich die einzelnen Beiträge mit dieser Zielsetzung auseinander.

Im ersten Teil des Sammelbandes werden Grundsatzfragen thematisiert. Die spezifische Aufgaben der Religionspädagogik mit Blick auf die Inhalte und das Verhältnis von Dogmatik und Religionspädagogik werden nicht nur beleuchtet, auch die Korrelation zu ihrer systematisch-theologischen Provenienz wird genauer erläutert. Abschließend wird zudem noch ein Weg zu einer korrelativen Unterrichtsplanung aufgezeigt.

Der zweite Teil befasst sich mit „Gott“ als dem theologischen Inhalt schlechthin. Eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, die Gottesfrage als Einladung zum Denken zu begreifen und die Schüler/innen zum eigenen Theologisieren zu ermutigen. Hierzu werden didaktische Überlegungen beschrieben, die ein religionsunterrichtliches Nachdenken von Gott herleiten, sowie Kriterien für Lernwege und Zugänge zur Theozie aufgeführt, um das für religiöse Sprache wesentliche Prinzip analoger Gottesrede nachvollziehen und selbst praktizieren zu können.

Didaktische Eckpunkte zum Lernen im Spannungsfeld von moderner Naturwissenschaft und christlichem Glauben, die Frage nach der altersstufenbezogenen Eignung von Inhalten aus Schöpfungstheologie und Astrophysik und das Thema „Freiheit“ in der Spannung von Autonomie, Heteronomie und Determinismus beschreiben im dritten Teil das Verhältnis von Naturwissenschaft und (Schöpfungs-)Theologie.

Die Leistungsfähigkeit empirischer Studien zu christologischen Zugängen von Kindern und Jugendlichen als ein wesentlicher Beitrag zur Konturierung einer Christologie, das christologische Ur-Dogma vom wahren Menschen und wahren Gott und die Integration von theologischen Konturierungen in die Lebens- und Weltdeutung von Heranwachsenden werden im vierten Teil, in dem die Christologie im Mittelpunkt steht, erläutert.

Im fünften Teil werden die Sehnsucht nach der Überwindung des Todes und die Hoffnung auf Auferstehung thematisiert. Allgemein-eschatologische Zielsetzungen werden formuliert. Ein Begegnungsraum von christlichem Auferstehungsglauben und jugendlichen Lebensdeutungen wird eröffnet. Ein Angebot für Schüler/innen wird vorgestellt, um in der Deutung eines Liedes von Herbert Grönemeyer und eines Hymnus aus der Begräbnisliturgie eigene Sehnsüchte und Wirklichkeitsdeutungen zu klären.

Der sechste Teil befasst sich mit den Sakramenten. Hier werden didaktische Perspektiven für sakramentales Lernen – aus der Deutung von Kunstwerken hergeleitet – als Zugangsmöglichkeit für das Thema Eucharistie beleuchtet.

Ein abschließender Ausblick fasst die wichtigsten Thesen zusammen, weist Konvergenzen und Divergenzen auf und benennt offene Fragen, die weitergedacht werden müssen.

Den Vf.n dieses Sammelbandes ist es gelungen, das Gefühl für das Unbehagen gegenüber bestimmten systematisch-theologischen Inhalten zu sensibilisieren und aufzuzeigen, woher die Befangenheit bestimmten Themen gegenüber kommen kann. Gleichzeitig ermutigen sie dazu, sich genau diesen Inhalten und den daraus resultierenden Kontroversen im Unterricht zu stellen. Die Beiträge betreiben dabei eine religionsdidaktische Konturierung, indem sie auch didaktische und methodische Vorschläge für eine mögliche Umsetzung im Religionsunterricht geben. Hier wird eine Suchbewegung beschrieben, die zum Ausprobieren und zur anschließenden Diskussion und Weiterarbeit einlädt. Religionslehrkräfte, angehende Religionslehrpersonen und an der Religionsausbildung beteiligte Akteure sollen ermutigt werden, in diesem Lernfeld selbst neue Wege zu erkunden und zu erproben.

Durch den Rückgriff auf empirische Forschungsergebnisse wird die Relevanz, sich systematisch-theologischen Inhalten zu stellen, zusätzlich verstärkt. Mit Hilfe solcher unterrichtsbezogenen Forschung steht der Religionsdidaktik „ein Instrumentarium zur Verfügung, Inhalte im Blick auf Kinder und Jugendliche nicht nur hermeneutisch-rekonstruktiv zu entfalten, sondern lebensweltbezogen-explikativ zu konturieren“ (212). Somit entsteht auch durch empirische Ergebnisse ein Referenzrahmen für die Wahrnehmung der eigenen Lerngruppe. Zudem geben diese Ergebnisse nicht nur Aufschluss über die Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen, sie beschreiben auch deren Aneignungsprozesse, indem sie ihre bevorzugten Deutungs- und Argumentationsmuster aufzeigen. Schlussendlich dienen empirische Studien der Orientierung. Sie können im Rahmen ihres Forschungsdesigns und als situative Momentaufnahme bestimmte Einblicke in die Thematik ermöglichen. Allerdings stößt die Empirie an dieser Stelle auch an ihre Grenzen. Erzielte Ergebnisse können nicht einfach auf andere Unterrichtsarrangements und Klassen übertragen werden. Sie bieten eben nur ein mögliches Ergebnis von vielen. Dennoch können sie als Orientierungshilfe für den eigenen Unterricht und für den Umgang mit bestimmten Themen von großem Nutzen sein.

Wünschenswert wäre zu diesem gelungenen Buch, das didaktische Hinweise und nützliche Informationen bzgl. einer ersten Sachanalyse zu bestimmten Themen liefert, ein weiterführender Ergänzungsband mit unterrichtspraktischen Ausführungen und Erfahrungsberichten von Lehrkräften, die sich nun „getraut“ haben, sich mit den geforderten Inhalten auseinanderzusetzen. Der vorliegende Band scheint sich hauptsächlich an Studierende und studierte Lehrkräfte des Faches Religionslehre zu richten. Für fachfremde Lehrpersonen, die die kirchliche Unterrichtserlaubnis nachträglich erworben haben, wäre es hilfreich gewesen, wenn Begriffe etwas ausführlicher erklärt worden wären oder in einem Glossar nachzulesen wären, da manche Begriffe doch ein gewisses Fachwissen voraussetzen und gerade fachfremde Lehrpersonen systematisch-theologischen Inhalten mit einer gewissen Distanz gegenüberstehen und ein solches Buch für die eigene Unterrichtsvorbereitung gut nutzen können.

Insgesamt gesehen bietet dieser Sammelband durch seine vielfältigen Beiträge einen Einblick in die Pluralität theologischer Konzepte und beschreibt zudem verschiedene theologische Verständnisse von Kindern und Jugendlichen. Es wird eine Vielzahl an nützlichen und hilfreichen Impulsen gegeben, wie systematisch-theologische Inhalte im Religionsunterricht sowohl im Hinblick auf die Kinder als auch von der Sache her angemessen behandelt werden können. In ihrer Gesamtheit vermitteln die einzelnen Beiträge den Mut, neue Lernwege auszuprobieren.

Münster

Eva Katharina Gruber

Theologie und Gesellschaft

Steinacker, Peter: „Erlösung ward der Welt zuteil“. Säkularisierung und die Oper des 19. Jahrhunderts. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 148 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-534-25432-3

Der Marburger Theologe und ehemalige Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Peter Steinacker hat vor Jahren schon ein Buch mit ähnlicher Thematik vorgelegt: *Richard Wagner und die Religion* (Darmstadt 2008). Darin kam er zu der Erkenntnis, dass der Komponist dezidiert die Gründung einer neuen Religion mit Ritus, Kultus und Mythos im Sinn gehabt habe. Als Beleg diente St. seiner-

zeit Wagners *Parsifal*, insofern die Titelfigur in vorbildlicher Weise den Weg in eine Nachfolge wähle. Nachfolge, so St. an anderer Stelle, bedeute im Wagner'schen Kosmos „die moralische Verpflichtung zu Askese und Mitleid, analog zur Religion Jesu“ („Durch Mitleid wissend der reine Tor“. Wagners Religion im ‚Parsifal‘“, in: *Der Wald als romantischer Topos*, hg. v. Ute JUNG-KAISER, Frankfurt 2007, 185–212, hier: 211).

Dieser Argumentationslinie folgt St. auch in seinem neuen Buch. Ausgangspunkt seiner Darstellung ist die These, dass „[n]ach dem Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755 [...] die christliche Religion und die traditionelle Metaphysik in die Krise“ (13) geraten seien. Die durch das Beben angeheizte Diskussion um die Theodizee spaltete die intellektuelle Welt Europas: Auf der einen Seite säkularisierten die zu jener Zeit neu entstehenden Philosophien – Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie und philosophische Ästhetik – die ehemals an Gott festgemachte Rechtfertigung vor dem Übel und wiesen damit dem Menschen diese Aufgabe zu. Sie ersetzten „Gott als die für das Dasein des Kosmos bürgende Legitimationsinstanz durch den Menschen“ (14).

Hier schon deutet sich an, dass und wie St. das im Untertitel seines Buches thematisierte Phänomen der Säkularisierung mit Max Weber als „Entzauberung der Welt“ (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1 [1920], Tübingen 1988, 94) definiert. Dabei galt damals, was auch heute noch gilt: Religion verschwindet weder völlig aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein noch flächendeckend aus dem öffentlichen Raum. Diese Entwicklung hat kompensatorischen Charakter, insofern der Mensch – der „Homo compensator“ (so eine Formel von Odo MARQUARD: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 2005, 42) – „sich auf vielfache Weise Ventile sucht, um sich von dieser ungeheuren Verantwortung eben auch für das Übel zu entlasten und Balancen und Kompensationen zu entdecken, in denen der Mensch gerade nicht mit seiner Verantwortung behaftet werden kann und sich nicht rechtfertigen muss“ (14). Entzauberung und Wiederverzauberung stehen also in einem dialektischen Wechselverhältnis zueinander. Speziell im Feld der Ästhetik greift die Kompensationsstrategie. Religiöse Gehalte werden aus der kirchlich-institutionalisierten Form der Religion in eine säkularisierte Kunstreligion transformiert. Weber selbst hatte diesen Zusammenhang schon erkannt, wenn es in seiner „Zwischenbetrachtung“ [1920] heillosig heißt: „Die Kunst [...] übernimmt die Funktion einer, gleichviel wie gedeuteten, innerweltlichen Erlösung: vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus. Mit diesem Anspruch aber tritt sie in direkte Konkurrenz zur Erlösungsreligion.“ (A. a. O., 555)

Anhand einiger der wichtigsten Opern des 19. Jh.s unterzieht St. seine Theorie exemplarisch der Probe. Dabei kann er überzeugend zeigen, wie den Künstlern bewusst wurde, dass der Mensch nicht ohne göttliche Transzendenz existieren kann. Hier ist nicht der Raum, um die Argumentationen im Einzelnen nachzuzeichnen. Deshalb seien ganz knapp einige Ergebnisse resümiert: 1) An Beethovens *Fidelio* exemplifiziert St. das Mit- und Gegeneinander von zweifelnder Skepsis und einer (an Ernst Bloch geschulten) „Hoffnung, die gar nicht naiv auch da noch hofft, wo nichts zu hoffen übrig zu sein scheint“ (40). 2) An Richard Wagners *Tannhäuser* zeigt St. auf, wie erotische Sinnlichkeit nicht notwendigerweise (!) gegen (vorgeblich bloß asketische) Religion in Stellung gebracht werden muss. 3) Am Beispiel des *Parsifal* führt er aus, wie Wagner „eine neue Religion der Immanenz“ (131) geschaffen und ausgestaltet hat. 4) Und an Richard Strauss' *Salome* kann er deutlich machen, dass sich dessen Ablehnung des Christentums im Wesentlichen bloß auf eine Gestalt des Christentums bezieht, die sich bereits „selbst säkularisiert“ (147) hat.

Die Opernreflexionen kommen – anders als die kurzen Resümees insinuiert – höchst nachdenklich daher. Jede Beobachtung wird an Gegenbeispielen abgeglichen, jede These wieder in ihr Gegenteil gewendet, jede scheinbar klare Erkenntnis neuerlich in Zweifel gezogen. Und hinter allen Analysen leuchtet das ganz persönliche Credo St.s auf; hier sei es mit einem Zitat von Carl Heinz Ratschow (*Von der Gestaltwerdung des Menschen*, Berlin/New York 1987, 148) wiedergegeben: „In allen Religionen ist das Heil [...] mit Leben und Lebensmöglichkeit verbunden. Es geht in den Religionen um Leben.“ Dass es St. damit ernst ist, merkt man seinem – lesenswerten – Buch an.

Berlin/Münster

Ulrich Engel

Gerber, Uwe: Fundamentalismen in Europa. Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien. – Frankfurt: Lang 2014. 154 S. (Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 15), geb. € 19,95 ISBN: 978-3-631-65778-2

Der Titel des Bandes zeigt bereits, dass Uwe Gerber, protestantischer Theologe und Prof. für Systematische Theologie, das Augenmerk seiner Auseinandersetzung mit Fundamentalismen zwar regional auf Europa, nicht aber auf den Bereich der Religionen beschränkt, wenn gleich ein Gutteil seines knapp 140 S. schmalen Buches europäische Erscheinungsformen protestantischen Fundamentalismus' in ihrer Entstehungsgeschichte und ihren aktuellen Ausprägungen kenntnis- und detailreich bespricht (v. a. 59–97). G. behandelt Fundamentalismus „als konstitutives Phänomen der plural gewordenen Moderne“, das sich sowohl in seinen religiösen als auch in seinen säkularen Erscheinungsweisen „der Selbstentdeckung des spätmittelalterlichen Menschen“ und der Reformation verdanke (17). Insofern die Reformation die Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen des Spätmittelalters unverdrängbar sichtbar machte und weitere Pluralisierungsschübe ermöglichte, ist sie verstehbar als Ausgangspunkt verschiedener religiöser wie säkularer fundamentalisierender Gegenreaktionen, die als Protestbewegungen gegen die Moderne zugleich ihre Produkte sind (21). Auch deshalb bespricht G. zugleich mit dem protestantischen Fundamentalismus verschiedene strukturelle oder -ähnliche säkulare Fundamentalismen, wie etwa bestimmte kapitalistische Grundmaximen, die sich dem protestantischen Calvinismus verdanken (126f). Ein thesenartig und zugespitzt formulierter „Ausgriff auf den gesellschaftlichen Kontext“ (55), innerhalb dessen sich aktuelle religiöse Fundamentalismen bewegen, nennt die von G. als Fundamentalismen identifizierten Phänomene einer „global internalisierten Herrschaft des Kapitals“ (55), einer verabsolutierenden „Wissenschaftsgläubigkeit“ ebenso wie Mediengläubigkeit, „Fortschrittsfundamentalismus“, die verpflichtenden Einführung einer „Leitkultur mit eindeutigen Werten“ (56), im politischen Bereich das Umgehen demokratischer Institutionen in politischen Entscheidungsprozessen, durch die „offenes Begegnen, Dialogisieren und kritisches zustimmendes Miteinanderreden“ (57) ausfallen (55–58).

Fundamentalistische Erscheinungsformen des römischen Katholizismus ebenso wie die vorkonziliären Theologien, auf die sie zurückgreifen, werden von G. als vorneuzeitlicher Fundamentalismus beurteilt und aus seiner Betrachtung weitgehend ausgeklammert – der römische Katholizismus habe, so G., seine Auseinandersetzung mit dem modernen Fundamentalismus noch vor sich (12) –, aber mehrfach mit kritischen Randnotizen bedacht, die ihrerseits zur kritischen Auseinandersetzung (sowohl mit Fundamentalismen als auch mit G.s Thesen) herausfordern.

G. nimmt in seinen Ausführungen Bezug auf Theologie, Soziologie, aktuelle Philosophie und Fundamentalismusforschung sowie auf aktuelle Geschehnisse und populärwissenschaftliche Thesen, die mal mehr, mal weniger ausführlich besprochen werden (vgl. 14f). Dies regt zur weiteren theologischen Auseinandersetzung an, erschwert jedoch bisweilen auch das Nachvollziehen von G.s oft zugespitzten Thesen. Indem G. auf bestimmte Aspekte (z.B. die NSA) mehrfach in unterschiedlichen Zusammenhängen zu sprechen kommt, entsteht eine gewisse textliche Redundanz.

Den einleitenden Kap.n zu Begriffsgeschichte, exemplarischen Befunden und der Frage nach Kriterien (I–IV.), der Darstellung gesellschaftlicher Entwicklungen und Hintergründe sowie von Fundamentalismen in Gesellschaft und europäischem Protestantismus (V–VIII.) folgen in zwei Kap.n Auseinandersetzungen mit Thesen anderer Autoren. In Kap. IX. greift G. vier formal, von ihrem wissenschaftlichen Anspruch und von ihrer Bedeutung her sehr unterschiedliche Positionen und Werke auf, nämlich Peter Sloterdijks *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft* (Berlin 2013), Jan Assmanns bereits langjährig diskutierte Ausführungen zur Gewaltförmigkeit des Monotheismus, das Buch *Theology and Social Theory* (Cambridge, MA 1990) des anglikanischen (nicht katholischen!) Theologen John Milbank sowie (nur kurz angerissen) Hamed Abdel-Samads Ausführungen *Der Islamische Faschismus* (München 2014). Die Auseinandersetzung mit diesen Werken und Thesen dient G. exemplarisch zur Analyse von (bzw. Warnung vor) theokratischen Tendenzen in den monotheistischen Religionen sowie zur exemplarischen Offenlegung eines sich wissenschaftlich gebenden Versuchs der Unterminierung wissenschaftlicher Pluralität durch das extrem voraussetzungsreiche theologische Konzept Milbanks. Kap. X. referiert zwei Erklärungsmodelle modernen Fundamentalismus', die über rein biographische Beweggründe Einzelner hinaus „psycho-historische“ und „psycho-gesellschaftliche“ Beweggründe sichtbar machen (113), nämlich Horst-Eberhard Richters schon 1979 erschienenes Buch *Der Gotteskomplex* (Neuaufgabe: Gießen 2005) sowie Hans-Joachim Maaz' *Die nazistische Gesellschaft* (München 2012). Als Kehrseite neuzzeitlichen Autonomiebewusstseins und Selbstwirksamkeitserlebens erweise sich die weiträumige gesellschaft-

liche Verdrängung aller Ohnmachtserfahrungen, denn diese würden erlebt als narzisstische Kränkungen. Säkulare Fundamentalismen etwa technischer oder wirtschaftlicher Art wurzelten, so G., wesentlich in dieser narzisstischen Kränkung neuzeitlichen Selbstverständnisses; moderne religiöse Fundamentalismen wiederum reagierten auf diese neuzeitlichen Selbstüberschätzungen in doppelter Weise mit einer radikal entgegengesetzten Haltung, „nach innen“ mit einem totalen Gehorsam fordernden Gottesbild und „nach außen“ mit einem „aus Ohnmacht geborenen Hass“ und einer „Radikalverachtung der ‚bösen Welt‘“ (115).

Im Unterschied zu einer überkompensatorischen Selbstüberschätzung und Allmachtsphantasie eines „Gotteskomplexes“ bedeute eine wirklich erwachsene Haltung der Welt und dem Leben gegenüber, neben der eigenen Selbstwirksamkeit, relativen Autonomie und Verantwortung auch die grundsätzlich immer gegebenen Grenzen der menschlichen Machbarkeiten wahrzunehmen und Fragilität-, Ohnmachts-, Leiderfahrungen, Sterblichkeit ebenso wie die unspektakulären Ebenen von Alltag und Normalmaß aushalten zu lernen.

Insofern G.s Blick multiperspektivisch ist und politische, wirtschaftliche und technische Fundamentalismen mitbedenkt, bewegen sich auch seine „Hinweise zu einem aufgeklärten Umgang mit Fundamentalismus (125; Kap. XII.) auf unterschiedlichen Ebenen. Auf wirtschaftlicher Ebene gehe es um die „Wiedereinbettung des kapitalistischen Marktes“, der so humanisiert werden müsse, „dass wir Menschen den Markt für unser Zusammenleben organisieren können und nicht umgekehrt uns dem monopolistischen Markt unterwerfen müssen“ (126). An die Stelle moderner Versuche, die Pluralität durch das Bemühen um eine einzige allen gemeinsame Idee (Weltvernunft, Weltethos, universale Einsehbarkeit des Guten etc.) einzudämmen, sei, so G., der Pluralismus als solcher zu akzeptieren ebenso wie die sich aus ihm ergebende Notwendigkeit permanenter Verständigung und Kommunikation (128). Diese ständige Kommunikations- und Reformbereitschaft sieht G. im reformatorischen Prinzip des „semper reformanda“ theologisch benannt und in der Demokratie als Staatsform umgesetzt, sodass die „Gestaltung von Demokratie“ und die „Realisierung von Menschenrechten“ (128) Aufgaben eines Christenmenschen sind. Fundamentalisieren sei eine Gefahr, vor der niemand gefeit ist (129), Antifundamentalisieren demgegenüber eine „Gratwanderung“ (130). Mit Skepsis zu betrachten seien alle Behauptungen perfekter dies- oder jenseitiger Welten; das Perfektionieren sei die zentrale Versuchung, der gegenüber die Erfahrung „unverfügbarer Widerfahrnisse“ und des Scheiterns als Bestandteile menschlichen Lebens und seiner Einzigartigkeit stark zu machen seien (130ff).

Das Buch benennt vielfältige Formen des Vereindeutigens, Verabsolutierens und Alternativlossetzens und zwar als Tätigkeiten statt als charakterliche Eigenarten. Es zeigt auch jenseits der üblichen religiösen Verdächtigen Fundamentalisierungstendenzen in Gesellschaft und Politik auf, die die moderne europäische Gesellschaft grundlegend prägen und in unserer Mitte zu verorten sind. Säkularismus und Laizismus können ebenso fundamentalistisch sein wie Religiosität und sind dann aufgrund ihrer Strukturähnlichkeit keine Heilmittel derselben.

Osnabrück

Sonja Angelika Strube

Höhne, Florian: Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 427 S. (Öffentliche Theologie, 32), kt € 48,00 ISBN: 978-3-374-04063-6

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete, gekürzte und aktualisierte Fassung des zweiten und dritten Hauptteils der 2013 im Fachbereich Theol. der Univ. Erlangen-Nürnberg eingereichten Diss. dar, mit der der Vf., Florian Höhne, eine theologische Orientierung bieten will, wie in der kirchlichen Praxis „in den auf Personalisierung bezogenen Spannungsfeldern jeweils gedacht und gehandelt werden kann“ (17). Ausgehend von der medialen Debatte um Margot Käßmanns Satz „Nichts ist gut in Afghanistan“ macht H. die Personalisierungstendenzen in den Medien – die aktuellen politischen Ereignisse wie die Landtagswahlen in Deutschland oder die Vorwahlen in den USA unterstreichen dieses Problem deutlich – als eine wesentliche Herausforderung für kirchliches Agieren wie theologische Reflexion aus. Das Ziel der Untersuchung, praxisrelevante und theologische Orientierungen in diesem Feld gewinnen zu können, verortet der Vf. als „Unterfangen Öffentlicher Theologie“ (17). Was Öffentliche Theologie ist, hat H. in dem unter dem Titel *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Leipzig 2015) veröffentlichten ersten Hauptteil seiner Diss. breiter erläutert. Die eigentliche Problematik der „personalisierten Medienöffentlichkeit“ (16) unterbestimmt der Vf. allerdings in der einleitenden Frage: „Wie soll die evangelische Kirche mit diesen medialen Personalisierungstendenzen umgehen?“ Denn seine Arbeit wie auch ihr Titel greifen weiter aus. So bietet H. eine umfassende Reflexion zur Wirkbeziehung zwischen Kirchen und Medien und der in dieser Beziehung stehenden medialen Personalisierungen, wie sie auch in der katholischen Kirche, etwa durch die starke Fokussierung auf Papst und Bischöfe, zu finden ist. Das titelgebende „Einer und alle“, das auf das Motto „Einer für alle“ aus A. Dumas' Roman *Die*

drei Musketiere anspielt („Tous pour un, un pour tous.“), illustriert die hier wirkende Spannung, der sich diese Arbeit bewusst ist: Die Spannung zwischen der Relevanz, die der oder die „Eine“ (der Star, der/die Intellektuelle, der Bischof, die Bischöfin etc.) für alle (die Glaubenden, die Kirche/n) besitzt, und der Problematik, die entsteht, wenn mediale Öffentlichkeit auf die Darstellung und Wahrnehmung „Aller“ (Christ/inn/en, Kirchenmitgliedern, Gläubigen etc.) zugunsten des Fokus auf „Eine“ oder „Einen“ verzichtet.

Die umfangreiche Studie bietet neben der knappen Einleitung (I.), in der die zentralen Begriffe der Arbeit geklärt werden (Öffentliche Theologie, Kirche im Rahmen Öffentlicher Theologie, Medien, Kommunikation und Personalisierung), fünf Teile.

Zunächst entfaltet der Vf. die versprochene theologische Orientierung (II.). Diese wird aus der Ekklesiologie Jürgen Moltmanns im Sinne einer „Kirche als Gestalt christlicher Hoffnung“ (118) extrahiert. Die „Ekklesiologie der Hoffnung“ (67) bestimmt H. plausibel als mögliche theoretische Grundlage für eine Öffentliche Theologie, wie sie auch deutlich zu machen hilft, dass Öffentliche Theologie zugleich Sozialethik und „öffentliche Dogmatik“ (ebd.) sein muss. Sozialethisch, so argumentiert der Vf., ist Öffentliche Theologie als gesellschaftsbezogene Theologie zu deuten, die sich in kritischer Distanz zur Gesellschaft wie auch in Solidarität zu ihr befindet, und sie thematisiert als öffentliche Dogmatik, dass und wie Kirche – auch in medial vermittelten Kommunikationsprozessen – als Konkretion der Hoffnung erfahrbar wird.

Die Leitthese von der „Kirche als Gestalt der Hoffnung“ (386) entfaltet der Vf. in zehn „Grundorientierungen“ (118). Sie wird zudem in den folgenden Kap.n immer wieder aufgerufen, um deutlich zu machen, welche Potentiale, aber auch Schwierigkeiten in der Personalisierung liegen (193ff; 304ff; 340ff; 383ff u. ö.).

Kap. III. ergänzt das Orientierungspotential des Moltmann'schen Kirchenverständnisses um die Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitsbegriff. Dieser dient als „Link“, um Christentum und Öffentlichkeit in ein Verhältnis zu setzen und „die erarbeiteten Orientierungen differenziert auf öffentliche Personalisierungen zu beziehen“ (121). Dabei bezieht sich der Vf. v. a. auf die Konzeptualisierungen von Öffentlichkeit durch Jürgen Habermas. Ergänzend greift H. die Mythentheorie Roger Silverstones auf, mit der sich Personalisierung in den Medien im Sinne eines „mythischen Nachdenkens einer Kultur über sich selbst“ (198) verstehen lässt.

Die beiden folgenden Kap. IV. und V. reflektieren auf eine Beantwortung der zentralen Frage: „Was bewirkt Personalisierung?“ (41). Kap. IV. entfaltet die Wirkbeziehungen zwischen Kirchen und Medien. Methodisch greift der Vf. für die Analyse der Personalisierung als Bewirktes und der Wirkungen von Personalisierungen auf den dynamisch-transaktionalen Ansatz (nach Früh / Schönbach) zurück. Abgesichert wird die Darstellung dieses Modells durch die Auseinandersetzung mit medienwissenschaftlichen Konzepten zur Medienproduktion. Diese medienwissenschaftlichen Konzeptualisierungen, die das Phänomen der Personalisierung verstehen helfen, bringt H. nun mit den theologischen Orientierungen aus Kap. II. ins Gespräch. Hier kommt der Vf. zu dem plausiblen Schluss, dass nur dann, wenn Personen für Gruppen und Inhalte stehen und Sachinhalte nicht ersetzen, die Personalisierung eine nicht-ambivalente orientierende Wirkung entfalten kann.

Kap. V. schließlich zielt auf die Dynamiken, die durch die Personalisierung in Gang gesetzt werden. Hier werden drei typische Personalisierungsdynamiken herauspräpariert (Star, Intellektuelle/r, Exemplar), die in besonderer Weise die konstruierte Konstellation von Rezipienten, Personen und Medien widerspiegeln. Prägnant werden Problematik wie Chancen der jeweiligen Personalisierungsdynamik herausgearbeitet.

Das Schlusskap. sichtet die Erträge der Arbeit (VI.) und zeichnet die wichtigsten Stationen des Argumentationsweges anhand von neun Leitfragen heraus.

Insgesamt legt H. mit seinem Band eine gut lesbare, systematische und innovative Auseinandersetzung mit dem in Kirche wie Öffentlichkeit relevanten Problem der Personalisierung vor und ermöglicht einen kritisch-konstruktiven Umgang mit diesem Phänomen. Der immer wieder greifbaren Verunsicherung im Umgang mit einer massenmedialen Kommunikation, die zunehmend religiöse, gesellschaftliche und politische Realitäten durch Personenerzählungen konstruiert und rekonstruiert, stellt der Vf. eine reflektierte theologische Position zur Seite. Zu Recht betont H., dass solche Personalisierungen Ambivalenzen in sich tragen. Im Umgang damit schlägt er eine abwägende Haltung als probates Mittel vor, die situativ und kontextuell – auf der Basis zentraler Grundorientierungen – medialen Personalisierungen begegnet. Ebenfalls überzeugend ist die Einsicht der Arbeit, dass Personalisierungen multikausal sind. Die Verantwortung solcher Personalisierungen liegt damit nicht allein auf der Seite der Medienproduktion, sondern eben bei allen Akteuren medialer Kommunikationsprozesse. Damit legt der Vf. auch die systematische Grundlage für einen oft schon vorhandenen Umgang der verfassten Kirche(n) mit und in Öffentlichkeit durch ihre Pressearbeit, Öffentlichkeitsarbeit u. a. Aus medienethischer Perspektive hilft so die Arbeit von H., gerade auf Seiten der Kirche vorhandene Personalisierungen wahrzunehmen und in Blick auf ihre inhaltlichen Überzeugungen und Orientierungen mitzugestalten.

Bamberg

Thomas Laubach (Weißer)

Ruhstorfer, Karlheinz: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur. – Paderborn: Schöningh 2015. 249 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-78278-6

Den Titel des anzuzeigenden Werkes kann man auch als Antwort auf die Frage: „Würde Freiheit glauben?“ (12) oder als Aufforderung, an Freiheit und Würde zu glauben (13), verstehen. Versammelt sind verschiedene Arbeiten des Vf.s aus den letzten drei Jahren: meist regionale Vorträge und auch in weniger gut erreichbaren Zeitschriften („Meditation“ muss richtig heißen: „Inspiration“ [226]) abgedruckte Artikel. Das Lokalkolorit des Wahl-Dresdners ist gut sichtbar, wenn er sich u. a. sowohl mit Pegida als auch mit dem zutiefst säkularen Umfeld Sachsens auseinandersetzt. Um einen Einblick in aktuelle Problemlagen und Diskurse zu geben, bringt der systematische Theologe, der sich selbst als durch eine Phase des Atheismus gegangener Niederbayer bezeichnet (176), also gute Voraussetzungen mit. Ziel der oft materialreichen und scharfsinnigen Ausführungen ist die Proklamation eines starken Denkens aus dem christlichen Glauben und seiner jahrtausendelangen Tradition (besonders auch dem scholastischen Erbe) heraus – dies geschieht in Absetzung von G. Vattimos „schwachem Denken“ (vgl. 21f). Das meint näherhin eine an der Philosophiegeschichte geschärfte und an Hegel kritisch orientierte Vernunftdialektik, welche den Impuls der Aufklärung konstruktiv aufnimmt (Gott selbst nämlich ist Vernunft) und sich um systematische Einheit, um ein wohlüberlegtes „*hen kai pan*“ bemüht (Gott als *coincidentia oppositorum*). Der Vf. richtet sich somit gegen eine reine Verstandeslogik des Entweder-oder, wie sie sich z. B. in der analytischen angelsächsischen philosophischen Theologie, aber auch in den „Frontstellungen“ (23) der Kirche gegenüber den geistigen Strömungen der jüngeren Vergangenheit findet. Bei letzterer moniert der Vf. verschiedentlich, dass sie zumeist nicht oder viel zu spät das Eigene im Fremden erkannt habe (vgl. besonders 94–97). So seien die Wende zum Subjekt und die neuzeitlich-moderne Anthropozentrik und Individualisierung Implikate der Christologie, der Deutsche Idealismus assoziiert die Pneumatologie, die nach-nietzscheanische Gottesferne reflektiert das Karfreitagsgeschehen. Insbes. die „Negation des Christlichen in der Moderne und die Dekonstruktion in der Postmoderne“ seien „als sogenannte ‚fremde Orte‘ (*loci alieni*) in das Interpretationsgeschehen“ einzubeziehen (20). Darin trifft R. sich übrigens – mit stärkerem wissenschaftlichen Anspruch – mit einem Grundanliegen des benachbarten Pragers Tomáš Halík (*Geduld mit Gott*. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg 2014). Die kritische Distanz zu Hegel bedeutet bei aller affirmativen Grundhaltung und systematischen Anstrengung um Versöhnung eine stärkere Beachtung der (post-)modernen Differenzenerfahrung: Welt und Gott finden nicht mehr so zusammen wie im Denken des beginnenden 19. Jh.s, Gott ist Post-Nietzsche auch der bleibend Entzogene (203f).

Die einzelnen Artikel decken ein breites Themenspektrum ab: das Verhältnis von Christentum und Kultur (I.); Pegida und die Forderung nach einem christlichen „Abendland“ (obwohl doch Muslime den Christen hinsichtlich des Glaubens näher stehen als die Atheisten) (III.); Michel Houellebecqs „Unterwerfung“, wo das lebendige Christentum nach Reformation und Zweitem Vatikanischen Konzil offenbar ausgeblendet wird (IV.); die wichtige Unterscheidung von äußerem Wert und innerer Würde – letztere zu sichern ist Aufgabe sowohl christlicher als auch säkularer Bildung (V.); eine Konfrontation von *Evangelii Gaudium* mit Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern*, welche zu einer Suche nach einer „Christotechnik“ anregt, in der gleichermaßen vertikale Orientierung und „Horizontspannung“ (91) eingeübt werden: „Warum wirkt die Verkündigung heute nicht wie der verbeulte und zerschlagene Torso Apolls?“ (90f) (VI.); dies zu leisten wiederum erfordert eine erneuerte, genuin christliche, ja trinitarische Spiritualität (VII.) und – so ein sich eher in üblichen Gedankengängen bewegend – der Text – die immer wieder zu bedenkende Botschaft vom Kreuz (VIII.).

Zwei in der Nacharbeit den Umfang eines Vortrags sprengende Artikel sind besonders zu empfehlen. Der erste ist eine mit umfassendem Material unterlegte Auseinandersetzung mit der derzeitigen Diskussion um die Freiheit des Menschen angesichts der Vorhersehung Gottes (Pröpper-Schule, Prozesstheologie, Open View-Theology, Thomas Schärfl) – hier plädiert der Vf. mit Hegel gegen verschiedene Varianten einer bipolaren Logik der Entgegensetzungen und mit Phil 2,13 und Ignatius von Loyola für die Aufrechterhaltung des Paradoxons, dass nur wo wahre Freiheit ist, Gott gegenwärtig sein kann (IX.). Ähnlich orientiert bietet ein zweiter Artikel dieser Art eine historisch breit informierte Analyse der derzeitigen Diskussion um einen erneuerten Pantheismus, wobei wohlwollend-kritisch Klaus Müllers Vorschläge den Hintergrund bilden (X.). Ziel besonders des letztgenannten Artikels ist ein den aktuellen ökonomischen und ökologischen Herausforderungen entsprechendes Bild Gottes, dessen Körper das Universum ist (so metaphorisch mit Sallie McFague [36]), wie das in einem vorhergehenden Text skizziert wird (II.).

Viele Artikel basieren auf präzise-knappen und übersichtlichen Begriffsgeschichten, die schon als solche manche Fundgrube bieten (z. B. zum Begriff des „Abendlandes“ [51ff]). Dass den Vf. zuweilen der

systematische Furor und die hegelianisch angeregte Liebe zum dialektischen Dreischritt überwältigen, besonders wenn er in verschiedenen Variationen immer wieder ein trinitarisches Geschichtsschema á la Joachim von Fiore oder Gotthold Ephraim Lessing durchspielt (siehe dazu auch das oben zum Titel Ausgeführte), wird man ihm gerne nachsehen. Trotzdem bleiben die Vermittlungsbemühungen im Blick auf die je verschiedenen diskutierten Positionen am Ende vieler der Artikel aus den obengenannten Gründen bewusst offen, zuweilen allerdings auch etwas formal und nur imperativisch andeutend: „Das Christentum sollte sich seine kulturkritischen Potentiale erhalten und zugleich ein beherztes Aggiornamento betreiben.“ (26; vgl. auch 47) Angesichts der komplexen Problemkonstellationen und der vom Vf. wiederholt angemahnten Inkulturation des Christentums in eine Gegenwartskultur, deren Hauptmerkmal Unübersichtlichkeit ist, wird man derzeit wahrscheinlich auch nicht viel mehr erwarten können. Weil die Artikel unterschiedlich tiefgründig und umfassend sind, findet sich für verschiedene Interessenniveaus Anregendes und Weiterzudenkendes; ein intellektuelles Vergnügen bereitet die Sammlung auf jeden Fall.

Erfurt

Eberhard Tiefensee

Ellis, Robert: The Games People Play. Theology, Religion and Sport. – Cambridge: Lutterworth Press 2014. (XII) 323 S., pb. £ 24,00 ISBN: 978-0-7188-9371-2

Die Forschungsinteressen von Robert Ellis, Direktor des Regent's Park College in Oxford, UK, liegen auf der Schnittstelle von Glaube und Lebenspraxis. Nach einer Theologie der Fürbitte (*Answering God: Towards a Theology of Intercession*, Milton Keynes 2005) hat er nun eine Theologie des Sports im Bemühen vorgelegt, die Beziehungen des Christentums zum allgegenwärtigen Phänomen des Sports zu erforschen und es den Überlegungen von Gottes Handeln in der Welt und einer christlichen Lebenspraxis zuzuordnen.

E. beginnt mit einem historisch orientierten Abriss über das Verhältnis von Sport und Religion (Kap. 1). Er unterscheidet drei historisch in etwa aufeinanderfolgende Strömungen: eine positiv religiös konnotierte, eine Sport ablehnende und eine den Sport pädagogisch funktionalisierende Strömung. Dabei begreift E. Sport als ein transkulturelles Phänomen der Geschichte. Im zweiten Kap. beschreibt E. Sport als Merkmal der Gegenwartsgesellschaft anhand der Themen Wirtschaft, Medien, Konsumverhalten, Gender, Rasse und Politik. Sein Argument ist, dass gesellschaftliche Werte und Missstände im Sport abgebildet würden. Im dritten Kap. fragt E. nach den sozialen Funktionen von Sport und Religion. Von dem Religionswissenschaftler Ninian Smart übernimmt er sieben religionsphänomenologische Dimensionen (rituelle, doktrinale, ethische, soziale, erfahrbare und materiale) und arbeitet einen quasireligiösen Charakter des Phänomens Sport heraus.

In den Kap.n 4–6 entwickelt E. eine Theologie des Sports. Den Begriff „Sport“ definiert er anhand von vier Kriterien: 1. Moderner Sport ist eine Form bürokratisierten Spielens mit universalisierten Regeln; 2. Sport hat Agon-Charakter; 3. Sport ist verkörperter Wettbewerb; 4. Sport ist gekennzeichnet durch besondere, in der Praxis verfeinerte Fähigkeiten. Seine Theologie des Sports begründet E. schöpfungstheologisch. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen interpretiert E. als menschliche Kreativität, die sich auch im Spiel ausdrücke. Grenzen, die im Spiel gesetzt würden, ermöglichen Freiheit. Mit Jürgen Moltmann versteht E., das Motiv von der spielenden Weisheit Gottes aus Sprüche 8,22–31 aufnehmend, das Schöpfungshandeln Gottes als Spiel. Im Spiel erfolge eine Öffnung zum Schöpfer. Sport sei ein dramatisiertes und ritualisiertes Spiel und Teilnahme an Gottes spielerischer Kreativität, ja an Gott selbst – was einen Missbrauch nicht ausschließe. Die schöpfungsgemäße Kreativität der Athleten übe sich in der Verbesserung und Verfeinerung ihres Repertoires aus. Von dem Soziologen Peter Berger nimmt E. den Gedanken auf, dass die neue Welt, die im Spielen geschaffen werde, über sich selbst in eine andere Welt hinausweise und dabei Leid, Tod und die Trostlosigkeit der Alltagswelt ausklammere. Die Hoffnung, die dadurch entstehe, sei nur im Glauben wahrnehmbar. Spielen lasse sich als ein Signal der Transzendenz verstehen, die sich auch in Selbstvergessenheit ausdrücke.

Nach den Motiven, Sport zu treiben, fragt E. im fünften Kap. Als Ergebnis einer eigenen qualitativen Erhebung nennt er fünf Hauptmotive: Fitness und Gesundheit, Entlastung von Stress, soziale Motive, Freude am Wettbewerb und Vergnügen. Die Erfahrung zu siegen zeige sich als besonders wichtig. Die fünf Motive interpretiert E. im Spiegel religiöser Erfahrung. Menschen seien geschaffen und konditioniert, um zu konkurrieren. Reinhold Niebuhrs Auffassung, dass gegenseitige Konkurrenz Sünde sei, weist er zurück. Als Ausdrücke der Sünde diskutiert er Gewaltausbrüche, Respektlosigkeit, Doping, Stolz sowie die Meinung, Erfolg sei eine Belohnung durch Gott. Letzterer setzt er die Rechtfertigungslehre entgegen.

Die unkritische Anwendung von Wettkampfmotaphern auf Jesus, wie sie in den USA zu finden sei, lehnt E. ab. Er verfolgt aber selbst eine christologische Interpretation des Sports und betont den Siegescharakter des Heilswerkes Jesu Christi mit Hilfe der klassischen Motive vom Sieg über Tod und Teufel. Sich an Moltmanns Kreuzestheologie anlehnend betont E., Glaubende stünden im Konflikt zwischen Gegenwartserfahrung und Hoffnung. Diesen Konflikt interpretiert er als „competition“. Sport habe seinen Ort in der Hoffnung und der Aktualisie-

nung von Gottes versprochener Zukunft. Hoffnung sei einer der Hauptgründe, nach einer Niederlage ins Spiel zurückzukehren. In jedem sportlichen Sieg lasse sich ein Ausdruck der Hoffnung sehen, die durch Gottes und Jesu Sieg über das Böse, das Kreuz und den Tod eröffnet werde.

Die Hoffnung auf gute Leistung und das Perfektionsstreben beschreibt E. im sechsten Kap. als Transzendenzbezug, in dem sich die Suche nach Gott zeige, die ein Handeln Gottes am Menschen sei. Eine Teilnahme am Sport mache zwar niemanden zu einem Gläubigen, führe aber „godward“ (238), erklärt er im Anschluss an Michael Novak. Die Zuschauerdimension des Sports interpretiert E. mit dem Stellvertretungsgedanken.

Den Menschen als komplexe psychosomatische Einheit beschreibend betont E. die leibliche Auferstehung. Daraus leitet er die Forderung nach Respekt im Umgang mit dem eigenen Körper ab und folgert „[...] a concern for fitness and health does have a proper part in a fully rounded doctrine of salvation“ (271). Im Sport ereigne sich verkörperte Erlösung. Gott erlöse Menschen durch sein Wirken in der Welt, wenn er sie zu größerer Vollkommenheit des Lebens führe.

E. tritt ausdrücklich nicht mit dem Anspruch auf, alle Fragen einer Theologie des Sports zu klären. Er trägt interessante historische Fakten zusammen und setzt sich in Bezug auf den Sport intensiv mit biblischen Texten und Motiven sowie klassischen dogmatischen Topoi auseinander. Vergleichbares gibt es wenig in der theologischen Literatur, im deutschsprachigen Bereich gar nicht. Damit leistet E. einen wichtigen Beitrag zur theologischen Diskussion über das Phänomen Sport.

E.' *homo ludens* ist ein *homo religiosus*. Da die These eine religiöse Vereinnahmung des Menschen als solchen impliziert, nimmt sie Menschen, die sich als „religiös unmusikalisch“ beschreiben, in ihrem Selbstverständnis nicht ernst. Solche Menschen dürfte es auch im Sport geben. Gut biblisch ist E.' schöpfungstheologische Begründung seiner Theologie des Sports. Sie übergeht aber die Übel, die in der Schöpfung ebenfalls erfahren werden. E.' Zuspitzung des Sportbegriffs auf den Wettkampfsport trifft zwar auf den in den Massenmedien präsenten Sport zu, aber nicht auf den von der Mehrheit der Menschen betriebenen Freizeitsport. Wenn E. in der Konsequenz den Transzendenzbezug mit der Steigerungsemantik des Leistungssports verbindet, verbleibt für die Mehrzahl der Menschen, die sportliche Wettkämpfe allenfalls als Zuschauende wahrnehmen, der Transzendenzbezug des Sports auf der Ebene von Stellvertretung – deren Betonung allerdings ein wichtiger Beitrag zur Diskussion ist. Der Hingabe an die physische Bewegung gesteht E. nur einen natur-mystischen Charakter zu, eine christlich-spirituelle Dimension erkennt er nicht. Sie ließe sich über den meditativen Charakter, den Bewegungen annehmen können, schöpfungstheologisch gewinnen. Hier liegt auch deshalb ein Desiderat, weil es E. um die leibliche Auferstehung geht, die Neuschöpfung logisch einschließt. Indem E. den sportlichen Wettkampf als Bild für die Überwindung des Bösen durch Jesus Christus interpretiert, kommt die Ambivalenz von Sieg und Niederlage zu kurz. Dem Sport ist es eigen, gerade keine endgültigen Entscheidungen zu treffen. In jeder neuen Saison ist wieder alles offen. Damit ist der sportliche Sieg eher ein Bild für verlierbares Glück. Dass bei E. die Verlierer zum Bild des endgültig überwundenen Bösen werden, ist ein seelsorgliches Desaster. M.E. ist der metaphorische Charakter des Sports in anthropologischer Hinsicht ergiebiger als in christologischer: Der Widerfahrnischarakter von Erfolg und Misserfolg, Sieg und Niederlage und das Zusammenspiel von eigener Leistung und günstigen Umständen spiegeln die Alltagserfahrung vieler Menschen wider und damit auch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen schlechthin, weil er anders als Christus das Heil eben nicht erringen kann. Kritisch sehe ich auch E.' Grundannahme „we are, in some way, born to compete“ (240) verbunden mit dem Bedürfnis, jede erreichte Stufe zu transzendieren, worin sich die *imago dei* spiegele. Angesichts von E.' Betonung der *theologia crucis* müsste diese Annahme eigentlich christologisch rückgekoppelt werden. Das würde zweifellos mit der Steigerungsemantik brechen und Heilsmetaphoriken auch für die Interpretation von Niederlagen ermöglichen.

Hamburg

Frank Martin Brunn

Fischer, Ernst Peter: *Die Verzauberung der Welt*. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften. – München: Siedler 2014. 336 S., geb. € 24,99 ISBN: 978-3-88680-981-3

Der ehemals in Heidelberg und Konstanz tätige, inzwischen em. Prof. für Wissenschaftsgeschichte, Ernst Peter Fischer ist auch ein geübter Wissenschaftspublizist. Er hat Mathematik, Physik und Biologie studiert und vermag so seine Fach- mit seiner Vermittlungskompetenz zu kombinieren. Dieses Buch schreibt er gegen die „groteske Idee einer Entzauberung der Welt durch die Naturwissenschaften. Wie zu zeigen

sein wird, vermehrt eine naturwissenschaftliche Erklärung der Welt das Geheimnisvolle in ihr und führt damit zu ihrer Verzauberung und unserer Verzückung.“ (11) Gegen Webers, Horkheimers und Adornos Diktum von der „Entzauberung der Welt“, die sie offenbar mit der Berechenbarkeit identifizierten, stellt F. am Beispiel der Gravitation klar, dass gerade das Berechenbare geheimnisvoll bleibt, dass Naturwissenschaft ganz im Gegenteil zu ihrer Entzauberung gerade ein Beitrag zur Verzauberung der Welt ist. Das Rätsel, das eine „abschließbare (zu vollendende) Lösung“ aufweise, grenzt F. gegen das Geheimnis ab, das „eine offene (offen bleibende) Geschichte“ habe (18). Die großen Fragen haben keine Lösungen, sondern nur eine Geschichte. Und die erzählt er dann etwa am Beispiel der Frage nach der Gravitation über die wissenschaftshistorischen Zwischenschritte von Massen, von Fernwirkungen, von Feldern, vom gekrümmten Raum bis zu den Higgs-Bosonen unserer Tage, die das Geheimnisvolle noch immer nicht zur Strecke gebracht haben. Die großen Fragen als große Geschichte erzählt der Vf. am Beispiel der Frage nach dem, was das Licht sei. Ist es Welle oder Korpuskel oder je nachdem mal dies mal das? Was ist ein Atom? Was ist ein Gen? Was ist Leben? Ist Leben rein mechanistisch oder nur vitalistisch zu verstehen? (50ff) Bei aller unbezweifelbaren Wissenschaftsentwicklung macht F. doch immer wieder auf die Persistenz von Grundfragen aufmerksam. Auch all diese Fragen führen jeweils zu einer schier unendlichen Geschichte und nicht zu einer endgültigen Antwort? Jede Antwort, so kann F. mit seiner im besten Sinne journalistischen Art zu schreiben zeigen, ist eine vorläufige und nur die Formulierungshilfe für eine neue Frage.

Ein umfangreiches Kap. widmet F. der Bildung. Hier plädiert er, um bei Kindern die Liebe an der Naturwissenschaft zu wecken, für den Start bei dem „in der Natur sinnlich Erlebten – dem ästhetisch Zugänglichen“ und nicht für den Beginn mit wissenschaftlich korrekter Terminologie und Gesetzmäßigkeit. „Die erstaunte Wahrnehmung lohnt mehr als das bestaunte Gesetz.“ (112) Hier klingt manches an, was er in seinem Bestseller *Die andere Bildung* von 2001 auch schon gründlich ausgeführt hat.

In der Deutungs- bzw. Interpretationsbedürftigkeit sieht F. Übereinstimmungen zwischen der Kunst und der Wissenschaft. Das exemplifiziert er mit der Welle-Teilchen-Dualität anhand der Kopenhagener Deutung quantenphysikalischer Phänomene mit ihrer Unschärferelation nach Heisenberg und ihrer Komplementarität nach Bohr (198ff). Dass die Naturwissenschaften, wie F. hier und auch in *Die andere Bildung* unterstellt, bei manchen Zeitgenossen noch immer nicht als wesentlicher Teil der Kultur gelten (201ff), darf vielleicht doch zu den erledigten Kämpfen der Vergangenheit gezählt werden. Dass die von dem Physiker und Romancier Charles P. Snow am Ende der 1950er-Jahre beklagte und die Naturwissenschaft kulturell benachteiligende Dichotomie zwischen den hermeneutischen und szientistischen Teilkulturen noch in der Weise besteht, darf bezweifelt werden. Vielleicht muss inzwischen umgekehrt gefragt werden, ob die Art von Wissenschaften, die die Amerikaner „arts“ nennen, überhaupt noch gegenüber den Wissenschaften, die sie als „sciences“ betiteln, kulturell reüssieren können, ob es nicht längst den nicht minder unsinnigen umgekehrten „Kulturbestreitungswettbewerb“ gibt.

Wichtig bei Fragen der Bildung ist für F. nicht primär die Ausbildung etwa für einen bestimmten Beruf, sondern anknüpfend an Meister Eckhart die „Ein-Bildung“ (110), das Entstehenlassen von inneren Bildern. Und an anderer Stelle ausgehend von Erfahrungen Einsteins und anderer stellt er dazu fest: „Wir wissen also dann etwa über die Welt, wenn wir sie uns durch Bilder zu eigen gemacht haben, wenn wir sie uns also – im Wortsinne – ‚ein‘gebildet haben. Das lateinische Wort für diesen Vorgang der Ein-Bildung heißt *informatio*.“ (219)

Gewiss, der Begriff des Geheimnisses taucht in F.s Werk immer wieder auf. Wer nun aber meint, über den Begriff des Geheimnisses sollte oder könne der Gottesbegriff mit eingeführt werden, der stößt auf eine biographisch nicht besonders gut begründete harsche Äußerung wie: „Gott ist für mich persönlich mausetot, und ich fühle nichts, wenn von ihm gesprochen wird.“ (267) Gleichwohl sieht F. „die religiöse Bindung und das wissenschaftliche Treiben als zwei zugleich widersprüchliche und miteinander verträgliche Fähigkeiten von Menschen“ (269) und lehnt beide, einen evolutionistisch begründeten Atheismus wie einen biblizistisch begründeten Theismus, ab. Er macht mit Einsteins spinozistischem Gott, Plancks Nomotheismus und Heisenbergs Komplementaritätsvermutung zwischen religiösem und naturwissenschaftlichem Zugang zur Welt vertraut. F. konstatiert gegen alle Untergangsprophetieen für Religionen und gegen die damit verbundenen Säkularisierungsbehauptungen die Hartnäckigkeit des Überlebens religiöser Erfahrungen (283).

Den Zufall als Ersatz für einen Schöpfergott, wie er sich bei Jacques Monod und Ernst Mayr oder auch Stephen Jay Gould findet, thematisiert F., ebenso auch das Konvergenztheorem Conway Morris', das die Unvermeidlichkeit des Auftretens von Menschen in dieser Evolution und damit, ohne dass es an dieser Stelle angesprochen würde, eine Art Anthropisches Prinzip nicht von vornherein für einen abwegigen Gedanken hält. Da, wo dann vom Anthropischen Prinzip die Rede ist (301ff), fällt diese leider etwas dürrig aus. Mit Wolfgang Pauli führt F. gegen das überschätzte Zufallsprinzip komplementär zum Kausalitätsprinzip ein Synchronizitätsprinzip ein. „Durch Synchronizität könnten Ereignisse miteinander verbunden sein, auch wenn es keine kausalen Beziehungen zwischen ihnen gibt. [...] Synchronizität meint im weiteren Sinne etwas wie eine Sinnkorrespondenz.“ (298) Leider bricht dann der interessante Gedanke mit Blick auf die noch weithin fehlende Rezeption in der Biologie ab.

In grau unterlegten Feldern informiert F. – in der Themenwahl nicht immer ganz einsehbar – über physikalische Grundeinsichten (12), die Quantentheorie und ihre Protagonisten (43), Information (46), das Chlorophyll (73f), das Gesetz der Gravitation (167), Anmerkungen zu Blumenberg (237f), den Evolutionsgedanken bei Lamarck (294) etc. Die neun in den Text eingestreuten Exkurse, z. B. „Die zehn Geheimnisse des Menschen“ (79ff) oder „10 x wichtigstes Wissen“ (163ff), sind nicht immer so ganz verzahnt mit dem umstehenden Kontext, entstammen ganz offensichtlich anderen Kontexten und erfahren hier eine auffällende und manchmal erheiternde Wiederverwendung. Ein Sach- und Personenverzeichnis hilft das Werk zu erschließen.

Ist es, wie der Untertitel sagt, wirklich „Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften“? Eine Geschichte im Sinne eines streng historischen Werkes ist das nicht. Es ist nicht die nur anders erzählte „Geschichte der Naturwissenschaften“, es sind eher andere lesenswerte Geschichten aus den und über die Naturwissenschaften. Wer mit wissenschaftlichen Ansprüchen zu diesem Buch greift und Einsichten sucht, die nicht anderweitig bereits so oder ganz ähnlich gesagt sind, der wird enttäuscht sein. Dieses Buch bietet aber – und das ohne selbstimmunisierendes Fachchinesisch und für jedermann gut lesbar geschrieben – intelligente Wissenschaftsunterhaltung und stellt auch das naturwissenschaftliche Tun auf gelungen zu nennende Weise in den Kontext einer „Verzauberung der Welt“.

Aachen

Ulrich Lüke

Corrigendum

Im letzten Heft der ThRv (3/16) wurde in der Rezension von Dr. Eckart David Schmidt zu Sabine Bieberstein: *Jesus und die Evangelien*, Zürich 2015 (Sp. 199–201) in Sp. 200 fälschlicherweise der *Katholische Erwachsenen-Katechismus* zur Weiterarbeit genannt. In diesem Kontext hätte jedoch *Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* aufgeführt werden müssen. Wir bitten diesen Fehler zu entschuldigen.

Die Redaktion

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
 Prof. Dr. Edmund Arens, Froburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
 Prof. Dr. Claus Arnold, Forum Universitäts 6, 55099 Mainz
 Dr. Patrick Becker, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
 Prof. Dr. Albrecht Beutel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
 PD Dr. Frank Martin Brunn, Sedanstr. 19, 20148 Hamburg
 Prof. Dr. Ulrich Dahmen, Theologische Fakultät, AB Alttestamentliche Literatur und Exegese, 79085 Freiburg i. Br.
 PD Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Ulrich Engel OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
 Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Domfreihof 3, 54290 Trier
 Prof. Dr. Massimo Faggioli, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085, USA
 Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
 Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
 Eva-Katharina Gruber, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
 Dr. Dr. Isabella Guanzini, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Dr. Christian Halbrock, Karl-Liebknecht-Str. 31/33, 10178 Berlin
 Dr. Andreas Henkelmann, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
 Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstr. 78B, 8010 Graz, Österreich
 PD Dr. Birgit Hoyer, Bismarckstr. 1, 91054 Erlangen
 Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
 Prof. Dr. Thomas Laubach (Weißer), An der Universität 2, 96047 Bamberg
 Dr. Markus Lersch, Deutschhausstr. 24, 35037 Marburg
 Dr. Jan Löffel, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
 Prof. Dr. Ulrich Lüke, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
 Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
 Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Froburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
 Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, 56174 Vallendar
 David Olszynski, Im Feldchen 5, 53757 Sankt Augustin
 Prof. Dr. Ulrich Riegel, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
 Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
 Dr. Cornelia Scherer, Kochstr. 4/BK 9, 91054 Erlangen
 Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitäts 6, 55099 Mainz
 Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottstr. 3, 56179 Vallendar
 Adrian Schütte, Greifswalder Weg 20, 53119 Bonn
 Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
 Prof. Dr. Georg Steins, Schlossstr. 4, 49069 Osnabrück
 Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
 PD Dr. Sonja Strube, Kamp 46/47, 49074 Osnabrück
 Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
 Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg

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