

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **65 (2009)**

Heft 3

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Norbert Lohfink: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 38), Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2005. 303 S., EUR 48.–, ISBN 3-460-06381-5.

Insgesamt 9 Aufsätze, im Zeitraum zwischen 2000 und 2004 verfasst, sind im fünften Band von Lohfinks Studien zum Deuteronomium und zur dtr. Literatur zusammengetragen. Ihre Titel lauten: Der Neue Bund im Buch Deuteronomium? (9–36); Der Zorn Gottes und das Exil (37–56); Narrative Analyse von Dtn 1,6–3,29 (57–110); Deuteronomium 5 als Erzählung (111–130); Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten (131–180); Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs (181–232); Deuteronomium 1,5 **בְּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת**: «er verlieh dieser Tora Rechtskraft» (233–252); Dtn 1,9–18: Gerichtsverfassung und Militär (253–272); Die Landübereignung in Numeri und das Ende der Priesterschrift. Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri (273–292).

Trotz der Mannigfaltigkeit der angesprochenen Themata lassen sich Berührungspunkte zwischen den meisten der Aufsätze aufspüren. Zu diesen gehören u.a. die Vorordnung der synchronen vor der diachronen Analyse und die historische Verankerung der frühen Schichten des Deuteronomiums in der neuassyrischen Zeit; inhaltlich lassen sich etwa die Bestimmung von **בְּאֵר** und des Verhältnisses von Dt 9–10 zu Ex 32–34 als wiederkehrende Verbindungselemente nennen. Da es im vorliegenden Rahmen nicht möglich ist, auf alle Beiträge einzugehen, seien die folgenden drei herausgegriffen:

1. «Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?» (9–36). Hauptthese des ersten Aufsatzes ist, dass sich die Verfasser des Deuteronomiums bemühen, den auf den Horebbund folgenden Moabbund nicht als «neuen Bund» im Kontext einer Bundeserneuerung, sondern als Bestätigung und Explikation des Horebbundes darzustellen. Für die Verfasser des Deuteronomiums ist der Bundesschluss offenbar erst dann vollendet, wenn die Bundestafeln vom Berg heruntergebracht und am heiligen Ort deponiert sind. Der Grund für die Notwendigkeit, den Bund zu bestätigen, liegt in der Amtsübergabe von Mose an Josua, nicht dagegen in einem Bruch des Bundes durch Israel. Die Weiterführung des ursprünglichen Horebbundes sei theologisch durch den Rückgriff auf den Erzväterschwur ermöglicht. Diese für das Deuteronomium rekonstruierte Sichtweise stehe in einer Spannung zu Ex 34, wo tatsächlich von einer Bundeserneuerung, notwendig infolge der Sünde Israels, zu sprechen sei.

Die Beweisführung Lohfinks im Blick auf den dt. Befund fällt wesentlich überzeugender aus als im Blick auf den Befund im Exodusbuch; hier bleiben seine Ausführungen zu schemenhaft, um das Gewicht des Arguments zu tragen.

Im Blick auf die Zukunft jenseits des Exils stellt Lohfink einen deutlichen Unterschied zwischen Jer 30f. und dem Deuteronomium fest: Zwar sehen sowohl Dt 4 und 30 wie auch Jer 30f. das neue Verhältnis Israels zu seinem Gott ganz in Gottes Initiative begründet; in Jer 30f. wird die entsprechende Hoffnung jedoch in der Kategorie der Bundeserneuerung ausgedrückt, was im Deuteronomium vermieden wird. Auch hier bleiben Fragen offen: Warum folgt aus der Vermeidung des Konzeptes der Bundeserneuerung im Ausblick auf das Ende des Exils, dass dieses auch in der Moabsituation

nicht auftauchen darf (30)? Warum stellt die Aufforderung, die Tora zu lernen, um ins verheissene Land einzuziehen zu können, eine zwingende Durchbrechung der Moabsituation dar (29)? Und warum bewirken diese Passagen, dass überhaupt alles, was Mose am Jordanufer sagt, auf die babylonische Situation hin durchsichtig wird (29)?

In Klammer sei auf die Bemerkung Lohfinks hingewiesen (13), dass einerseits historische Zusammenhänge zwischen Frühstadien des Deuteronomiums und neuassyrischen Treueiden nachgewiesen seien, andererseits aber merkwürdigerweise Analogien zwischen hethitischen Suzeränitätsverträgen und spätdeuteronomistischen Schichten sichtbar würden. Sollte nicht die zweite Beobachtung zum Anlass genommen werden, die erste These einer erneuten Prüfung zu unterziehen (vgl. dazu meinen Beitrag «Building on Stone?», I: BBR 19/3 [2009] 341–374; II: BBR 20/1 [2010])?

2) In seinem Aufsatz «Deuteronomium 5 als Erzählung» (111–130) legt Lohfink eine ausführliche Analyse der das Kapitel bestimmenden narrativen Strategien vor. Dieser ungewöhnliche Zugang zu Dt 5 ist nach Meinung des Rezensenten allerdings nicht sehr ertragreich. Zu den Hauptthesen der Studie gehört wie schon im vorher erwähnten Aufsatz, dass im Gegensatz zu Ex 32–34 im Deuteronomium nicht von einem «neuen Bund» jenseits der Sünde Israels zu sprechen sei, was theologische Konsequenzen habe: «Die Tora ist im Deuteronomium von Anfang an über dem Abgrund der Sünde Israels gebaut. Gott hält sie über diesem Abgrund aufrecht» (115).

Lohfink ordnet die Erzählung von Dt 5 der Klasse der juristischen Protokolle zu, in denen gemäss altorientalischer Praxis Standpunkte und Aussagen in «Zitaten» zusammengefasst werden. Tatsächlich finden sich Zitate in der Mitte der beiden Hauptteile der Erzählung, mit dem ersten Teil «Proklamation des Dekalogs» und dem zweiten Teil «Bestellung Moses zum Gesetzesmittler». Im ersten Teil «stürme» der Erzähler geradezu auf den Dekalog «zu» (119), der dann in den Versen 6–21 zitiert wird.

In beiden Teilen finden sich szenische Darstellungen, die aber nicht vollständig entfaltet werden; denn «Mose will jetzt kein Erzähler sein. Es drängt ihn, das Gesetz zu verkünden. Er erzählt nur, weil und soweit das zur Legitimation dessen, was er tut, notwendig ist» (121). Solche Beobachtungen mögen zutreffend sein; es stellt sich allerdings die Frage nach ihrer heuristischen Relevanz.

Weiter weist Lohfink auf intertextuelle Bezüge zwischen Dt 1 und 5 hin: Auf ein JHWH-Wort an Israel folgt jeweils ein Prozedurvorschlag Israels, im ersten Fall begleitet vom Beifall Moses, mit dem nachfolgenden Zug der Kundschafter, der Sünde Israels, dem Hören JHWHs, dem Zorn JHWHs und dem Beschluss JHWHs, alles rückgängig zu machen; im zweiten Fall begleitet vom Hören JHWHs, dem Beifall JHWHs und der Zustimmung JHWHs zu allem. Der positive Verlauf des zweiten Falls legt nahe, dass Israel und Mose dazugelernt haben. Ironischerweise wird diese Annahme aber dadurch durchkreuzt, dass auf der Ebene der «Fabel» die Ereignisse am Horeb vor denen der Kundschaftergeschichte liegen. Eine nähere Erklärung des damit aufgeworfenen Problems findet sich bei Lohfink nicht. Die intertextuellen Bezüge, die er zwischen Dt 5 und verschiedenen Kapiteln im Fortgang des Deuteronomiums sieht, führen ihn zu der etwas überspitzt wirkenden These, dass Dt 5 das ganze Buch durchforme (130).

Wiederum ist eine Klammerbemerkung angebracht: Wie sinnvoll ist die wiederholt verwendete Bezeichnung «Fabel» für die kanonische Darstellung der Geschehensfolge von Exodus, Sinai, Wüstenwanderung und Landnahme?

3) «Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs» (181–231): Der dritte Aufsatz, der hier besprochen werden soll, ist der nach Meinung des Rezensenten gewichtigste des ganzen Bandes. Hier werden Fragen nach der Stellung des Buches Deuteronomium als ganzem innerhalb des Pentateuchs aufgegriffen.

Lohfink eröffnet seine Ausführungen mit der Behauptung, dass zwischen den Rechtsmaterialien des Pentateuchs nicht nur Spannungen, sondern auch Widersprüche bestehen (181). Diese Spannungen und Widersprüche machten eine Rechtshermeneutik notwendig. Findet sich eine solche im Text selbst?

Lohfink weist zunächst auf das Kolophon von Num 36,13, mit dem die ab Num 22,1 einsetzenden Gesetzesbestimmungen in den «Arbot Moab» abgeschlossen werden: *אלה המצות והמשפטים אשר צוה יהוה ביד-משה אל-בני ישראל בערבת מואב על ירדן ירהו*. Angesichts der Tatsache, dass dahinter nochmals ein volles Rechtskorpus zu stehen kommt, erscheint die Abschlussformulierung deplaziert. Ein Widerspruch besteht aber nach Lohfink nicht, da im Tetrateuch *צוה* überwiegend mit Gott als Subjekt, im Deuteronomium dagegen mit Mose als Subjekt verwendet wird. Das heisst, dass das Deuteronomium nicht beanspruche, «dass in ihm – gegen Num 36,13 – Gott nun doch an diesem letzten Lebenstag Moses noch einmal Gesetze erlasse» (189); es gehe darum, «dass Mose die bisher erlassenen Gesetze noch einmal vorträgt» (190), wengleich in neuer Formulierung (191). In diesem Zusammenhang verweist Lohfink auch auf Formulierungen wie die von Dt 24,8; sie scheinen nahezulegen, dass sich Mose breitere Ausführungen zu einer Frage mit Hinweis auf bereits ergangene Weisungen erspart.

Wenn demnach am Deuteronomiums-Tag keine Gesetze erstmalig erlassen werden, stellt sich die Frage, was denn Mose im Deuteronomium bezüglich des Gesetzes tut. Die (vorläufige) Antwort, die Lohfink gibt, lautet: Mose erlässt nicht Gesetze, er schwört Israel auf sie ein. Nach der Beendigung der göttlichen Gesetzgebung steht nämlich noch die Reaktion des Volkes aus; diese versucht Mose im Deuteronomium im positiven Sinn zu bewirken, durch den Bundesschluss mit der Selbstverpflichtung Israels auf die Tora. Mose verleiht im Deuteronomium «den vom Sinai bis zu den Arbot Moab erlassenen Gesetzen Gottes in Israel auf eine neue, bindende Weise Dauer und Rechtskraft» (204). Der Bund wird also nach der dt. Darstellung erst am Deuteronomiums-Tag geschlossen, und dabei wird kein neues Gesetz promulgiert.

Diese Konzeption wirft aber neue Fragen auf, insofern als die dt. Gesetze vom Deuteronomium selber nicht nur als Explikation, sondern auch als Expansion des Dekalogs verstanden werden, und es gemäss dem Buch Exodus schon vorher zu einem wirklichen Bundesschluss gekommen ist, nach der Sünde mit dem goldenen Kalb auch zu einer Bundeserneuerung. So ergibt sich denn das komplexere Bild eines dreifachen Bundes, mit Bundesbuch, Ex 34 und dt. Tora als zugehörigen Gesetzestexten, wobei «jede nachfolgende Urkunde als eine weiterentwickelte Fassung der vorangehenden Urkunde(n) betrachtet werden kann. Es scheint, dass diese Urkunden die gesamte pentateuchische Gesetzgebung Gottes zusammenfassen sollen, auch wenn sie nicht alles, was vorher vom Bucherzähler als Gotteswort zitiert worden ist, explizit enthalten» (216).

Die im ersten Teil entwickelte These erscheint elegant, aber doch zu einlinig – wie Lohfink es selbst in der Fortsetzung seiner Argumentation deutlich zu machen scheint. Zu klar und zahlreich sind die Hinweise, nach denen auch gemäss dem Selbstverständnis des Deuteronomiums nicht einfach nur von *einem* Gesetz und *einem* Bundesschluss

zu sprechen ist. Konkret wäre etwa zu fragen, ob es in Dt 8,6 wirklich um die dt. Gesetze geht (192), oder nicht eher anaphorisch auf vorausgegangene Gesetze verwiesen wird. Neben anderem weist wohl auch der bereits erwähnte Vers Dt 24,8 darauf hin, dass es doch so etwas wie einen «rückverweisenden Kommentar-Bezug» (203) zu vorausgegangenen Gesetzen gibt. Hinzuweisen ist weiter darauf, dass auch im vorliegenden Aufsatz wiederholt der problematische Terminus «Fabel» (208.213) mit Blick auf den Erzählzusammenhang des Pentateuchs verwendet wird.

Im abschliessenden Kapitel des Aufsatzes, «Vorgaben für jede Rechtshermeneutik», finden sich Erwägungen zu Charakter und Funktion der pentateuchischen Rechtstexte insgesamt. Lohfink rechnet mit einem Nebeneinander von schriftlich aufbewahrten Rechtstraditionen des Pentateuchs, die keinen direkten Geltungsanspruch hatten, und geltendem und praktiziertem Gewohnheitsrecht. Das pentateuchische Recht gerät nach Lohfink unter den «theologischen Hammer», wenn man fälschlicherweise annehme, «es handle sich auf jeden Fall um historische Nachrichten über göttliche Rechtsstiftungen» (220), die dann aufgrund ihrer Herkunft auf immer gelten würden. Eine solche Auffassung scheitert schon daran, dass «der Rechtswille des Gottes des Pentateuchs» gar nicht so «unwandelbar» sei (220). Vielmehr verhalte es sich so, dass die Pentateucherzählung «alte Rechtstraditionen, die untereinander keineswegs stimmig waren, auf einen neuen, narrativen, ... fiktional-mythologischen Faden aufgereiht» hat, «der es im Raum der Erzählung ermöglichte, verschiedene Regelungen der gleichen Probleme nebeneinander stehen zu lassen» (220). Der tatsächlichen Rechtspraxis dienten die pentateuchischen Rechtstexte, mit der Mitte Levitikus einerseits und Dekalog andererseits, bloss als Anregung; einen Zwang, «sich in Einzelheiten rechtshermeneutisch» an ihnen zu orientieren oder sich mit ihnen auszugleichen, gab es aber nicht (222). Das änderte sich allerdings später, wie das präskriptive Verständnis von Bestimmungen des Pentateuchs etwa in Esra-Nehemia zeige. In diesem Stadium musste angesichts der Spannungen innerhalb des pentateuchischen Rechts nach im Pentateuch selbst angelegten rechtshermeneutischen Prozeduren gesucht werden. Die Antwort bestand in einer Priorisierung von Dekalog und Deuteronomium, da jener für Israel ohne Geltungsbegrenzung in Raum und Zeit promulgiert wurde und dieses die vorhergehenden Gesetzeskorpora ablöste und Geltung beanspruchte auch für die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil (s. Dt 30,9). Wo das Deuteronomium offen ist, müssen dagegen die anderen Gesetze des Pentateuchs einspringen.

Auch zu den interessanten Ausführungen dieses Kapitels stellen sich einige Fragen. U.a. bleibt unklar, weshalb die im Pentateuch gesammelten Rechtstraditionen überhaupt aufbewahrt wurden, da sie ja – so scheint es Lohfink aufzufassen – weder historisch auf eine Gotteserfahrung Israels zurückführbar sind noch als wirklicher Orientierungspunkt für die praktische Rechtssetzung gedient haben. Zudem bedarf das pauschale Urteil, dass der Pentateuch im Exil «geschaffen» wurde und dabei vorhandene Überlieferungen «innovativ umgestaltet» wurden (217), genauerer Klärung.

Insgesamt bestechen die vorgelegten Aufsätze durch die sorgfältige synchrone Exegese, mit zahlreichen wertvollen Beobachtungen zu grammatischen, narrativen und intertextuellen Fragestellungen. Positiv zu erwähnen ist ebenfalls, dass diese Beobachtungen an einigen Stellen auch in ihrer theologischen Bedeutung anschaulich gemacht werden. Auf der anderen Seite sind aus der Sicht des Rezensenten auch Schwächen nicht zu übersehen: Erwägungen zur historischen Verankerung der besprochenen Texte

bleiben anfechtbar; der Grundsatz des Widerspruchs wird dem der (Spannungen durchaus zulassenden) Harmonie *a priori* vorgeordnet; und manche der aufgeworfenen Fragen sind in ihrer Relevanz nicht recht einsichtig, sondern scheinen aus einer Insiderdiskussion – besonders zwischen Lohfink und Braulik – erwachsen zu sein, die auf Leser steil wirken kann, die keine Deuteronomiumspezialisten sind.

Markus Zehnder, Kristiansand

Andreas Mühlhng: *Caspar Olevian 1536–1587*. Christ, Kirchenpolitiker und Theologe (Studien und Texte zur Bullingerzeit 4), Achijs Verlag: Zug 2008. 153 S., CHF 15.80, EUR 9.80, ISBN 978-3-905351-13-2.

Caspar Olevian gehört nicht zu den Heroen des Reformationszeitalters, die noch heute im öffentlichen Bewusstsein präsent sind. Mühlhngs Buch möchte diesem Mangel abhelfen und wendet sich daher nicht primär an Fachgelehrte, sondern an interessierte Laien. Es verzichtet weitgehend auf Fussnoten und bietet beinahe alle Zitate in modernisierter Form. Kein wissenschaftliches Opus also, sondern ein Sachbuch – und zwar ein hervorragend gelungenes. Denn Mühlhng kann erzählen! Er hat einen an öffentlicher Rede geschulten lebendigen, plastischen und dabei in der Vermeidung von modischen Kruditäten geradezu klassischen deutschen Stil, wie er bei den Mitgliedern seiner Zunft leider selten geworden ist. Da ist es eine Lust zu lesen!

Und was man liest, ist solide erarbeitet. Dem Lebensgang des Reformators spürt Mühlhng, Professor der Kirchengeschichte in Trier, unter den drei Aspekten nach, die den Untertitel des Buches ausmachen, wobei der Schwerpunkt beim Kirchenpolitiker liegt. Dabei werden die kirchenpolitischen und geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen jeweils so unaufdringlich präsentiert, dass sich ein spannendes, die Zusammenhänge aufschliessendes Panorama ergibt. Olevians Kindheit in Trier, sein Studium in Paris, Orléans und Bourges, seinen Aufenthalt in Genf bei Calvin, schliesslich den gescheiterten Reformationsversuch in der Heimatstadt 1559 behandelt der Autor relativ knapp, um sich umso intensiver den Heidelberger Jahren (1560–1576) widmen zu können. Dass nicht Olevian, sondern Zacharias Ursinus als Hauptverfasser des Heidelberger Katechismus gelten muss, ist mittlerweile wissenschaftliches Gemeingut (55f.). Besonderes Gewicht misst Mühlhng dem Konflikt Olevians mit Bullinger bei: in ihnen «begegneten sich nicht nur zwei gänzlich unterschiedlich geprägte Generationen von Theologen, mit diesen Namen verbinden sich auch zwei grundverschiedene ekklesiologische Grundmodelle und kirchenpolitische Ansätze» (78). Hing für Bullinger «die Ausweitung des Evangeliums auf die Gesellschaft ... unmittelbar mit der Forderung nach gegenseitiger Akzeptanz und Duldung der christlichen Kirchen untereinander zusammen» (79), so erkannte Olevian, «dass zu Beginn des «konfessionellen Zeitalters» dem Genfer Kirchenmodell mit seiner gemeindeautonomen Organisationsstruktur und einer als Kennzeichen der «wahren Kirche» deklarierten Kirchenzucht innerhalb der reformierten Welt die Zukunft gehörte» (ebd.). Denn das Züricher Staatskirchensystem setzte «ein gedeihliches Miteinander von Obrigkeit und Kirche voraus» (136), das je länger je weniger gegeben war – Olevians presbyterial-synodales Kirchenmodell hingegen erwies sich als zukunftsweisend. Ihm als Vertreter der zweiten Generation der Reformation ging es eben nicht mehr wie Luther, Zwingli und Bullinger «um eine Erneuerung der Kirche aus dem Evangelium heraus» (125), sondern um «die kirchen-

politische Durchsetzung eines konfessionellen Weltanspruches» (ebd.). «Zweifel konnte Olevian nicht. Seine Gemeinde zählte nämlich zur Schar der Erwählten» (133).

In gleich sorgfältiger und verständlicher Weise präsentiert Mühling den Bundestheologen Olevian wie den Irener; anschaulich schildert er die Berleburger und Herborner Zeit. Die Veränderung der Bildungslandschaft mit der beginnenden Konfessionalisierung wird am Beispiel der Herborner Hohen Schule paradigmatisch dargestellt, stand sie doch «im Kontext jener Modernisierungsprozesse, die zu einer politischen Stabilisierung der betreffenden Territorien führen sollten» (99).

So gelingt es Mühling mühelos, anhand der exemplarischen Biographie Olevians den Protestantismus als das anschaulich werden zu lassen, «was er seit seiner Entstehung immer gewesen war: manchmal kontrovers, doch stets bunt und äußerst vielgestaltig» (10). Und gerade weil dieses Buch stilistisch so hervorsteht, sei als kleine Beckmesserei für folgende, sehr zu wünschende Auflagen die Ausmerzung eines winzigen Schnitzers angemahnt: des zweimaligen «damals» auf Seite 19.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Wolfgang Pauly (Hg.): *Geschichte der christlichen Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2008. 288 S., EUR 29.90, CHF 49.90, ISBN 978-3-89678-644-9.

Wer es unternimmt, auf weniger als 300 Seiten eine Übersicht über die zweitausendjährige Geschichte der christlichen Theologie zu geben, muss mit Kritik aus allen Lagern rechnen. Natürlich wird eine solche Darstellung lückenhaft sein, subjektiv, holzschnittartig vereinfachend und dadurch an einzelnen Stellen vielleicht sogar falsch. Natürlich liesse sich auch an dem vorliegenden Band herummäkeln, liesse sich über die Auswahl von Beispielen streiten, liessen sich an einigen Stellen bessere Formulierungen finden. Doch nicht um die Richtigkeit einzelner Details kann es gehen bei der Beurteilung eines solchen Versuches, sondern um die Angemessenheit der Proportionen. Nach diesem Massstab ist der Band rundum gelungen.

Statt mit einer Einleitung beginnt er mit einer knappen Geschichte der Theologiegeschichte, an deren Ende systematische Fragen («Kann es eine Geschichte im Sinne einer Entwicklung des Glaubensinhaltes und seines formalen Ausdrucks wie auch der darauf aufbauenden theologischen Reflexion überhaupt geben? Oder ist Entwicklung nur zu verstehen im Sinne einer immer tieferen Erkenntnis der ein für allemal in Jesus Christus ergangenen und unverändert bleibenden Offenbarung?», 14) und Einsichten des Herausgebers die Intention des Buches verständlich werden lassen: «Wenn Geschichte selbst ein dialogisches Geschehen ist, bei dem Traditionen der Vergangenheit mit dem Erfahrungshorizont der Menschen der Gegenwart korrelieren, dann wird sich in einer solchen Begegnung ebenfalls Neues ereignen.» (15)

In den folgenden neun Kapiteln wird nun die Entwicklung der christlichen Theologie von den Anfängen bis zur Gegenwart dargestellt. Das Besondere des Auftrisses liegt zu Beginn und am Schluss: in der Einbeziehung der neutestamentlichen Schriften (Kap. 2) und in der Darstellung aussereuropäischer theologischer Ansätze (Kap. 9) sowie der feministischen Theologie (Kap. 10). Beides überzeugt; schliesslich gibt es keinen Bruch zwischen der kanonisierten Literatur und etwa den Apostolischen Vätern, so als seien diese Theologie und jene die Voraussetzung dafür – und die Wege theologischen Denkens jenseits eines eurozentrischen Patriarchalismus sind gebnet. Überall

werden die Autoren ihrer Absicht gerecht, Entwicklungsstadien theologischen Denkens, Denkmuster und Deutungskategorien zu erklären und wichtige Denker mit ihren Ideen vorzustellen. Innerhalb der einzelnen Kapitel ist die Auswahl der Beispiele durchgängig sachgemäss. So liegt der Schwerpunkt für das 19. Jahrhundert zu Recht bei Schleiermacher, Hegel und Kierkegaard. Die Einordnung des Pietismus neben den Deismus unter dem Oberbegriff der Aufklärung (Kap. 6.5) hingegen erstaunt: Beide, Pietismus wie Aufklärung, sind – was Pauly durchaus bewusst ist (151f.) – eher zwei unterschiedliche und korrelierende Ausprägungen des Subjektivitätsschubs der Moderne. Positiv sind die unspektakuläre ökumenische Ausrichtung und die eigenständige Einbeziehung jüdischen und islamischen Denkens im Mittelalter und in der Aufklärung. Doch schade, dass jenseits der Alten Kirche der gesamte Bereich der Orthodoxie nicht mehr vorkommt! Bei aller Statik des theologischen Denkens ist es doch nicht so, dass im Bereich der orthodoxen und orientalischen Kirchen seither kein geistiges oder geistliches Leben mehr stattgefunden hätte – man denke nur an das Starzentum und die hesychastische Mystik!

Kleine Beckmessereien – die grosse Theologiegeschichte von Emanuel Hirsch hätte noch immer ins Literaturverzeichnis gehört; eine Persönlichkeit kann nicht aus einem Glaubensmodell ausgeschlossen werden, wie der Klappentext suggeriert, sondern nur aus einer Glaubensgemeinschaft, in der ein solches Modell autoritativ ist – ändern nichts daran: Dies ist eine gute, lesenswerte, sachgemäss unterrichtende Übersicht, der nur eines fehlt: ein Register. Darauf freilich hätte bei einem Nachschlagewerk keinesfalls verzichtet werden dürfen!

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Michael Franz, Wilhelm G. Jacobs (Hg.): «... *so hat mir / Das Kloster etwas genüzet*». Hölderlins und Schellings Schulausbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen (Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling 1), Edition Isele: Tübingen 2004. 302 S., EUR 28.–, CHF 49.–, ISBN 3-86142-308-1.

Michael Franz (Hg.): «... *im Reiche des Wissens cavalierement*»? Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen (Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling 2), Edition Isele: Tübingen 2005. 572 S., EUR 34.–, CHF 58.90, ISBN 3-86142-381-2.

Michael Franz (Hg.): «... *an der Galeere der Theologie*»? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen (Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling 3), Edition Isele: Tübingen 2007. 524 S., EUR 34.–, CHF 58.–, ISBN 978-3-86142-430-7.

Frühere Erforschung der Herausbildung des Frühidealismus hatte sich, sofern sie auf den Bildungsgang von Hegel, Schelling und Hölderlin Bezug genommen hatte, in erster Linie auf deren Kantrezeption an der Tübinger Universität in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts konzentriert. Die Untersuchungen waren daran orientiert, die der Philosophie Kants zugeneigte, fortschrittliche jüngere Generation einer vermeintlich zurückgebliebenen und längst überholten orthodox-theologischen Lehrergeneration gegenüberzustellen. Dabei geriet freilich aus dem Blick, dass die Tübinger Theologiestu-

zenten und späteren Hauptgestalten des Deutschen Idealismus keine bildungsgeschichtlichen Autodidakten waren, sondern die Grundlagen ihres späteren Denkens in ihrer schulischen und universitären Ausbildung vermittelt bekommen hatten. Erst in den 80er Jahren sind mit den Arbeiten von Wilhelm G. Jacobs (*Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989) und Michael Franz (*Schellings Tübinger Platonstudien*, Göttingen 1996) sowie den Studien von Dieter Henrich Untersuchungen vorgelegt worden, welche über die Kantrezeption im engeren Sinne hinaus auch das akademische Milieu sowie den weiteren problemgeschichtlichen Hintergrund in die Erforschung des Frühidealismus einbezogen. Dadurch entstand ein gegenüber der älteren Forschung wesentlich differenzierteres Bild von den bildungsgeschichtlichen Hintergründen der drei Tübinger Stifter Hölderlin, Hegel und Schelling.

Die hier anzuzeigenden 3 Bände mit *Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling* führen diese Untersuchungen zu dem bildungsgeschichtlichen Hintergrund der drei Tübinger Theologiestudenten weiter und bieten eine Fülle von Material, welches nicht nur für die Erschließung ihres Denkens äusserst aufschlussreich ist, sondern auch mit alten Vorurteilen und Simplifizierungen aufräumt. So bietet jeder Band sowohl einen einführenden Überblick über Schulwesen, Philosophie- und Theologiestudium, als auch neben zahlreichen Quellen fundierte Beiträge zu den jeweiligen bildungsgeschichtlichen Hintergründen der drei Tübinger und ihrer schulischen und akademischen Lehrer. Der dritte Band der *Materialien* schliesslich beinhaltet eine umfassende Bibliographie zu den drei Bänden, welche die Quellen sowie die Sekundärliteratur verzeichnet (III, 439–513). Zudem ist jeder Band mit einem Personenregister ausgestattet. Alle drei Bände gehen auf Tagungen im Kloster Denkendorf zwischen 2000 und 2004 zurück.

Der von Michael Franz und Wilhelm G. Jacobs herausgegebene erste Band widmet sich der Schulausbildung von Hölderlin und Schelling und damit einer für beide grundlegenden bildungsgeschichtlichen Etappe, welche bisher so gut wie nicht untersucht wurde. Da Hegels Schulzeit an dem Stuttgarter Gymnasium Illustre bislang gut dokumentiert ist, beschränken sich die Beiträge des Bandes auf die gemeinsame Schulzeit von Hölderlin und Schelling in Nürtingen und ihren weiteren Werdegang in den Klosterschulen Denkendorf und Maulbronn sowie Bebenhausen. Eingeleitet wird der Band durch einen Beitrag von Michael Franz mit dem Titel *Das Höhere Bildungswesen des Herzogtums Württemberg im 18. Jahrhundert* (11–36), in dem ein grundlegender Überblick über die Struktur des Bildungsganges von Hölderlin und Schelling in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geboten wird. Im Unterschied zum Stuttgarter Gymnasium, welches Hegel durchlief, dienten die Klosterschulen ausnahmslos der Vorbereitung auf das Theologiestudium an der Tübinger Universität. Die württembergischen Bildungsanstalten – Lateinschule, Gymnasium und Klosterschulen – kannten keinen «Abschluß im Sinne eines Diploms» (19), so dass das erfolgreiche Bestehen des Landesexamens die Voraussetzung für das Aufrücken in die höheren Bildungsanstalten darstellte. Der Zugang zur Universität wurde durch eine Eingangsprüfung – das Baccalaureat – geregelt.

Eine Erschließung der Hölderlin und Schelling vermittelten Bildung ist nur durch eine Analyse von zeitgenössischen Lehrbüchern und Kompendien sowie der jeweiligen Lehrerpersönlichkeiten möglich. Die weiteren 9 Beiträge des Bandes von Albrecht

Braun (*Aus der Geschichte der Nürtinger Turmbibliothek: Stifter und Vorbesitzer, Verwalter und Nutzer*, 37–69), Reinhard Tietzen (*Die Nürnberger Spitalbibliothek*, 70–97), Walter Stäbler (*Hölderlins Nürtinger Geistliche und Maulbronner Lehrer*, 98–138), Michael Franz (*Joseph Friedrich Schelling, Klosterprofessor in Bebenhausen*, 139–157), Alexander Köhler (*Wo hat die Familie Schelling in Bebenhausen gewohnt?*, 158–166), Freyr Roland Varwig (*Rhetorik und Sprachunterricht im Umkreis des jungen Hölderlin*, 167–185), Günter Schenk (*Das Württembergische Logikkompodium von 1751*, 186–213) sowie Michael Franz (*Die Logikkompodien im Herzogtum Württemberg 1559–1793. Ein bibliographischer Überblick*, 214–229) untersuchen eingehend sowohl die Lehrmaterialien als auch die Lehrergestalten. Ergänzt werden diese Darstellungen durch die im zweiten Teil des Bandes mitgeteilten *Dokumentationen* (233–282). Diese informieren den Leser über den *Bestand der Nürtinger Spitalbibliothek 1804* (Reinhard Tietzen, 233–243), das *Lehrpersonal 1780–1790* an der Nürtinger Lateinschule, den Klosterschulen von Denkendorf, Maulbronn und Bebenhausen (256–257); einführende Kurzbiographien der Lehrer (Walter Stäbler, Reinhard Breyer, 258–263) geben einen Überblick über die verwendeten Schulbücher und beschreiben eine Auswahl davon (Michael Franz, 264–265. 266–280). Der Dokumentation ist weiterhin beigegeben eine von Michael Franz besorgte Transkription des Lebenslaufes von Christian Jakob Zahn (244–255) sowie ein Brief Schellings an Nathanaël Köstlin jun., den Sohn seines und Hölderlins Nürtinger Lehrers Nathanaël Köstlin (281–282).

Der Band informiert detailliert über die Bildungswege von Hölderlin und Schelling auf der Latein- und Klosterschule. Dabei wenden sich die Autoren Figuren zu, die zum Teil wenig erforscht sind. Dies gilt auch für den Vater Schellings, dessen Bildungsgang in dem Beitrag von Michael Franz ausführlich erörtert wird (139–157). Der junge Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, der sich in seinen ersten Jahren an der Tübinger Universität intensiv exegetischen Fragen zuwandte, hatte bereits vor seinem Eintritt in die Universität grundlegende Kenntnisse der neueren, modernen Exegese von seinem Vater vermittelt bekommen. Schelling senior war, wie Franz im Anschluss an den Tübinger Kirchenhistoriker Karl Müller mitteilt, «der erste bekanntere Württemberger [...], der sich der neuen Richtung der Alttestamentlichen Wissenschaft frühzeitig anschloß» (141). Seine Publikationen waren durchweg Themenfeldern der alttestamentlichen Wissenschaft gewidmet und von dem Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis beeinflusst.

Die beiden anderen, umfangreicheren und von *Michael Franz* herausgegebenen Bände sind dem zweigeteilten Universitätsstudium von Hölderlin, Hegel und Schelling an der Universität Tübingen gewidmet. Der zweite Band informiert detailliert über das viersemestrige philosophische Magisterstudium an der Universität Tübingen, welches die Voraussetzung für das Studium der Theologie bildete. Die heute vertrauten Disziplinenunterscheidungen zwischen Philosophie und Theologie können nur schwer auf das späte 18. Jahrhundert angewandt werden. Zahlreiche Theologen wie Johann Friedrich Flatt lehrten zunächst an der philosophischen Fakultät, um dann in die theologische aufzusteigen. Auch der Bildungskanon unterschied sich äusserst stark von gegenwärtigen Studien in der Theologie und der Philosophie. So hatten die angehenden Theologen Studien in Metaphysik, Moral, Geschichte, Philologie sowie Mathematik und Physik zu durchlaufen. Diese Fächer waren in Tübingen am Anfang der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts vertreten durch Gottfried Ploucquet und Jakob Friedrich Abel

(Metaphysik), August Friedrich Bök (Moral), Christian Friedrich Rößler (Geschichte), Christian Friedrich Schnurrer (Philologische Kritik) und Christoph Friedrich Pflaiderer (Mathematik und Physik).

Die drei Teile des Bandes bieten Quellen und Interpretationen zu den Inauguralthesen in den einzelnen Fächern, Materialien zu Hölderlins und Hegels Magisterdissertation von 1790 bei August Friedrich Bök und zwei Beiträge von Michael Franz zu *Ploucquets Logik* (527–534) sowie über *Johann Friedrich Flatt als Professor der Philosophie in Tübingen* (1785–1792) (535–554). Die von Michael Franz verfasste Einleitung informiert ausführlich über Struktur und Ablauf des *Magisterstudiums an der Universität Tübingen um 1790* (11–23). In dem den *Inauguralthesen zum Magisterium in Tübingen 1790–1792* gewidmeten ersten Teil erläutern Michael Franz, Riccardo Pozzo (39–64) und Temilo van Zantwijk (88–99) die von Gottfried Ploucquet und Jakob Friedrich Abel ausgearbeiteten Inauguralthesen zur Metaphysik aus den Jahren 1790 (Gottfried Ploucquet: *Der Inauguralthesen metaphysischer Teil*, 30–37) und 1791–1792 (Jakob Friedrich Abel: *Der Inauguralthesen metaphysischer Teil*, 72–87). Ergänzt werden die mitgeteilten Inauguralthesen, die sowohl in Latein als auch in deutscher Übersetzung präsentiert werden, durch eine von Michael Franz zusammengestellte Bibliographie von Gottfried Ploucquet (65–69). Die Inauguralthesen zur Moral von August Friedrich Bök (104–127) werden von Michael Franz und Ralf Bürzele erläutert (128–157) und durch eine von Franz zusammengestellte Bibliographie von Bök ergänzt (158–159). Dem historischen Teil der Inauguralthesen des Historikers Christian Friedrich Rößler (164–185) widmen sich zwei Beiträge von Dirk Fleischer über das geschichtsmethodologische Programm Rößlers: *Sachlichkeit als Programm. Christian Friedrich Rößlers Theorie und Praxis der historischen Forschung* (186–198) und *Erläuterungen zu Rößlers Inauguralthesen* (199–245). Ergänzt werden die Ausführungen zu Rößler durch eine von Michael Franz zusammengestellte Bibliographie (246–247). Die Inauguralthesen des Ephorus des Tübinger Stiftes, Christian Friedrich Schnurrer, vom Fach her Orientalist, welche der philologischen Kritik galten (252–275), werden von Michael Franz vorgestellt (276–309). Eine von ihm zusammengestellte Bibliographie beschliesst den Teil über Schnurrer (310–311). Paul Ziche, der bereits Vorlesungen des Tübinger Mathematikers und Physikers Christian Friedrich Pflaiderer herausgegeben hat, erläutert die mathematisch-physikalischen Inauguralthesen Pflaiderers aus den Jahren 1790–1792 (316–366) in seinem Beitrag *Mathematik und Physik als philologisch-geschichtliche Wissenschaften. Christoph Friedrich Pflaiderers Inauguralthesen in den Fächern Mathematik und Physik (1790–1792)* (372–404); er stellte die Bibliographie Pflaiderers zusammen (367–371).

Liest man den in dem Band aufbereiteten Wissensstoff, der im Magisterstudium an der Universität Tübingen vermittelt wurde und der von den Autoren kenntnisreich erläutert und interpretiert wird, dann fällt nicht nur auf, wie heterogen die Wissensinhalte des akademischen Grundstudiums waren, sondern vor allem wird der erstaunliche Umfang der Allgemeinbildung von Hölderlin, Hegel und Schelling sichtbar. Der thematische Bogen spannt sich von metaphysischen Fragen über die Historie bis hin zu mathematisch-naturwissenschaftlichen Themen. Die von den Professoren der philosophischen Fakultät verfassten Thesenreihen, die jeweils einen in sich geschlossenen Zusammenhang darstellen, mussten von den Kandidaten im Rahmen ihres Magisterexamens in einer mündlichen Disputation verteidigt werden. Darauf lag das Hauptgewicht der Magisterprüfung. «Die Kandidaten des oberen Drittels der Lokation pflegten zudem in

kleinen Gruppen jeweils eine Dissertation eines Professors zu verteidigen, aber das war nicht für alle obligatorisch. Besonders begabte Primi konnten auch eine eigene Dissertation vorlegen, wie es zum Beispiel Schelling tat.» (15f.)

Der zweite Teil des Bandes ist den Magisterdissertationen Hegels und Hölderlins aus dem Jahre 1790 gewidmet. Im Unterschied zu ihrem wesentlich jüngeren Kommilitonen Schelling, der im September 1792 eine eigene Magisterdissertation bei Schnurrer über den Ursprung des Bösen verfasste, verteidigten beide eine von August Friedrich Bök verfasste Dissertation. Mitgeteilt werden in dem Band in lateinischer Sprache und in deutscher Übersetzung zwei Teile von Dissertationen, die Bök 1790 und 1792 verfasste: *De limite officiorum humanorum seposita immortalitate animatorum (sectio prior)* von 1790 (lat.: 407–418; dt. Übers.: 419–436) sowie *De limite officiorum humanorum seposita immortalitate animatorum (sectio posterior)* von 1792 (lat.: 437–454; dt. Übers.: 455–479). Tilo Knapp hat ein Curriculum vitae von Bök zusammengestellt (480–486) und in seinem Beitrag *Hegels und Hölderlins Magisterdissertation im Kontext ihrer Rezeption* (487–504) die Magisterdissertation von Hegel und Hölderlin untersucht. In seinem Beitrag *Über das Stolpische Legat*, eine holländische akademische Stiftung, die Fragen der natürlichen Theologie gewidmet war, geht Ernst-Otto Onnasch den Bezügen zur Bökschen Dissertation nach (505–520). Das Verhältnis der beiden Teile der Bökschen Dissertation aus den Jahren 1790 und 1792 thematisiert Michael Franz in seinem Beitrag *Eine Bemerkung über die beiden Teile von Böks Dissertation <De limite officiorum ...>* (521–523).

Dem auf das zweijährige und mit dem Magisterium abgeschlossene Philosophiestudium folgenden Studium der Theologie ist der dritte Band der Reihe gewidmet. Er trägt den Titel «... an der Galeere der Theologie?» und ist von Michael Franz herausgegeben. Eingeleitet wird der Band mit einem von Michael Franz verfassten Überblick über das Theologiestudium am Ende des 18. Jahrhunderts in Tübingen (9–34). Franz bezieht in diesem Überblick die Tübinger Theologie im gesamten 18. Jahrhundert ein und konzentriert sich dann auf Lehre und Studium am Ende dieses Jahrhunderts. Besonderes Augenmerk wird dabei Gottlob Christian Storr, dem Begründer der älteren Tübinger Schule, zuteil. Weiterhin bietet der Beitrag eine Übersicht über die theologischen Vorlesungen vom Wintersemester 1790/91 bis zum Sommersemester 1795, in dem Schelling sein Studium an der Universität abschloss (27–31). Die weiteren Beiträge in dem Band stellen die an der Universität Tübingen in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts gebräuchlichen Dogmatikkompendien vor sowie die an der theologischen Fakultät tätigen Lehrer. Der Band beschränkt sich jedoch nicht auf die akademische Ausbildung an der Universität Tübingen, sondern bezieht auch die württembergische Kirchenleitung mit ein. Hermann Ehmer bietet in seinem Beitrag *Das württembergische Konsistorium 1780–1795* (263–280) einen umfassenden Überblick über die württembergische Kirchenleitung. Ergänzt wird der Beitrag durch Zusammenstellungen der Mitglieder des Konsistoriums (281), der Generalsuperintendenten (282) sowie eine tabellarische Übersicht über die württembergische Kirchenleitung von 1780–1795 (283). Der den Band abschliessende umfangreiche Quellendokumentationsteil bietet Johann Friedrich LeBrets *De Ecclesiae Wirtembergicae Renascentis Calamitatibus/Über die Nöte bei der Erneuerung der württembergischen Kirche* von 1793 (lat.: 287–340; dt. Übers.: 341–420). Die Edition der Dissertation LeBrets, die Hölderlin und Hegel zum Abschluss ihres Theologiestudiums verteidigt haben, wird ergänzt durch eine von Hans Gerhard Steimer zusammengestellte Bibliographie mit der von LeBret herangezogenen Literatur (421–426).

Das grosse Verdienst des Bandes darf vor allem in der Korrektur mancher zählbarer Vorurteile über die angeblich rückständige Tübinger Theologische Fakultät am Ende des 18. Jahrhunderts gesehen werden. Die Beiträge des Bandes führen nicht nur in die äusserst komplexe und differenzierte theologische Debattenlage in der späten Aufklärung ein, sondern sie machen auch deutlich, dass ohne deren Kenntnis die Entwicklung und das Denken der drei ehemaligen Tübinger Theologiestudenten nicht hinreichend verstanden werden kann. Insbesondere der in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts überragenden Lehrergestalt Storrs gehen die Beiträge von Walter Sparn (*Religiöse Autorität durch historische Authentie? Die «biblische» Dogmatik von Gottlob Christian Storrr [1793]*, 67–103), Reinhold Rieger (*Gottlob Christian Storrs theologische Hermeneutik*, 145–168) und Wilhelm G. Jacobs (*G. Chr. Storrs «Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre»*, 169–188) nach. Sparn zeichnet in seinem vorzüglichen Beitrag Storrs Dogmatik in die differenzierte und komplexe theologische Debattenlage am Ende des 18. Jahrhunderts ein und zeigt überzeugend, dass bei Storrr die historische Methode zur Grundlegung der Autorität der Schrift herangezogen wird. In dem der Schriftlehre gewidmeten Teil seiner biblischen Dogmatik, die deren umfangreichsten Teil ausmacht, folgt Storrr nicht mehr der überlieferten Schriftlehre des alten Protestantismus mit Inspirationslehre und Kanonprinzip, sondern baut diese im kritischen Anschluss an die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der protestantischen Theologie durchsetzende historische Kritik auf. Der hermeneutischen Konzeption Storrs geht Rieger in seinem Beitrag auf dem Hintergrund der hermeneutischen Debatte in der späten Aufklärung nach. Rieger zeigt, dass Storrr seine Ablehnung der Akkomodationstheorie vor allem in Auseinandersetzung mit der historischen Theologie Johann Salomo Semlers und Johann Gottfried Eichhorns entwickelt hat. Die Beiträge von Sparn und Rieger machen vor allem deutlich, dass die historische Kritik am Ende des 18. Jahrhunderts sowohl zur Historisierung der Bibel als auch zur Grundlegung von deren Autorität verwendet werden konnte. Während Semler und andere Vertreter der Neologie das Kanonproblem als eine historische Aufgabe begreifen, dient die «historisch-kritische Betrachtungsweise» bei Storrr «nicht zum Abbau, sondern gerade zum Aufbau der kanonischen Autorität des biblischen Textbestandes». Dadurch soll die «Authentie der Heiligen Schrift mit historischen Mitteln so weit» gesichert werden, dass «ihre als dogmatisch zu verstehenden Inhalte ohne weitere innere Unterscheidung als offenbart und damit als fraglos gültig gelten dürften» (77).

Mit der Ablehnung der Akkomodationstheorie ist ein Thema angeschlagen, das in Storrs Auseinandersetzung mit der Kantischen Religionslehre wiederkehrt. Dem komplexen Verhältnis Storrs zu Kant geht Wilhelm G. Jacobs in seinem Beitrag über Storrs bekannte Schrift *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre* nach, die 1794 in Latein und 1795 in deutscher Übersetzung erschien. Storrr machte einen durchaus eigenwilligen Gebrauch von Kants Erkenntniskritik. Aus der von Kant vorgenommenen Restriktion geltender Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung und der damit verbundenen These Kants, dass das Übersinnliche durch die Vernunft weder zu begründen noch zu widerlegen sei, zieht Storrr die Konsequenz, dass unter der Voraussetzung der textkritisch gesicherten Authentie der Bibel der Anspruch Jesu auf übernatürliche Offenbarung glaubhaft sei. Dieser Grundzug der Storrschen Kantrezeption wird von seinen Schülern Johann Friedrich Flatt und Friedrich Gottlieb Süsskind aufgenommen. Michael Franz geht in seinem Beitrag *Johann Friedrich Flatts philosophisch-theologische Aus-*

einandersetzung mit Kant (189–224) dieser in der bisherigen Forschung nur sehr wenig erforschten Debatte nach. Dem ebenso wenig erforschten Tübinger Theologen Friedrich Gottlieb Süskind gilt der von Franz und Amanda Weinberger verfasste Aufsatz *Friedrich Gottlieb Süskinds Versuch einer Theologie «nach Kantischen Prinzipien»* (225–259).

Storrs biblische Dogmatik wurde am 22. Dezember 1802 «zum offiziellen Lehrbuch in Württemberg deklariert und löste das Kompendium von Christoph Friedrich Sartorius ab, das im Stift noch bis dahin benutzt wurde» (71). Ulrich Köpf stellt in seinem Beitrag *Das Kompendium des Christoph Friedrich Sartorius als Grundlage des Dogmatikstudiums* dieses Kompendium, welches von den Tübinger Stiftlern unter Leitung der Reputenten ausgiebig traktiert wurde, ausführlich vor (41–61). In Schellings eigener Bibliothek hatte das *Compendium Theologiae Dogmaticae* von Sartorius ebenso einen Platz wie die *Doctrinae Christianae pars theoretica e Sacris Literis* von Storr. Dem Tübinger Kirchenhistoriker und Kanzler der Universität Johann Friedrich LeBret sind die Beiträge von Martin Brecht (*Johann Friedrich LeBrets theologische Dissertation «De Ecclesiae Wirtembergicae Renascentis Calamitatibus»* [1793], 109–122) und Michael Franz (*Johann Friedrich LeBrets Polemik-Vorlesung, von F.W.J. Schelling nachgeschrieben*, 123–142) gewidmet. Franz zieht in seinem Aufsatz die Nachschrift einer Vorlesung über Theologische Polemik heran, die sich im Nachlass Schellings fand und die auf das Wintersemester 1792/93 datiert ist, also auf sein erstes Studienjahr an der Theologischen Fakultät. Bislang ist diese Nachschrift noch nicht ediert, und Franz ist einer der ersten, der diesen Text untersucht hat. In dieser Vorlesung werden neben den Naturalisten, dem Akkomodationssystem, der römischen und den orientalischen Kirchen sowie den Quäkern auch die Sozianer besprochen. An der aufs Ganze gesehen recht freundlichen Behandlung der Sozianer in dieser Vorlesung beruht das Urteil von Franz, dass sie auf LeBret zurückgehe (vgl. 127). Der Text der Nachschrift selbst gibt nämlich keinen eindeutigen Hinweis auf den Vortragenden. Interessant ist an dieser Vorlesung auch, dass in ihr bereits Fichtes Erstlingschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, die zur Ostermesse 1792 erschien, als mittleres System zwischen Naturalismus und Akkomodationssystem behandelt wird.

Die drei Bände mit *Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling* bieten unentbehrliches Material für die zukünftige Forschung zu den drei ehemaligen Tübinger Theologiestudenten. Sie korrigieren vor allem das zählige Bild von der rückständigen Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und zeigen, wie komplex die akademische Lehre an der philosophischen und theologischen Fakultät war. Sichtbar wird durch diese Bände vor allem auch, dass die Themen und Problemlösungen, welche Hölderlin, Hegel und Schelling später in ihren Werken ausarbeiten, ihren problemgeschichtlichen Hintergrund in der theologischen Debatten der späten Aufklärung haben.

Christian Danz, Wien

Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922) (Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, hg.v. Friedrich Wilhelm Graf, Christian Albrecht, Volker Drehsen, Gangolf Hübinger, Trutz Rendtorff, Bd. 16,1+2), hg.v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit

Matthias Schloßberger, de Gruyter: Berlin/New York 2008. Teilbd. 1: XVIII+708 S., 16 Tafeln, Teilbd. 2: VIII, 716 S., EUR 298.–, ISBN 978-3-11-016342-1.

Ernst Troeltschs letzte grosse Schrift gilt einem Thema, von dem er selbst sagte, dass es zeitlebens das innere Problemzentrum seines gesamten Denkens bildete. Dieses sei, so Troeltsch in dem für seine geplante England- und Schottlandreise verfassten Vortrag *Ethik und Geschichtsphilosophie*, «das Verhältnis zwischen der endlosen Bewegtheit des geschichtlichen Lebensstromes und dem Bedürfnis des menschlichen Geistes, ihn durch feste Normen zu begrenzen und zu gestalten. Es ist eine Frage, die mir frühzeitig auf dem Boden religionsphilosophischer und theologischer Erwägungen erwuchs [...]. Aber die Frage erwies sich sehr bald als eine sehr viel allgemeinere» (KGA 17, 68). Geschichte und Metaphysik markieren die beiden Pole, um die das Denken Troeltschs von Anfang an kreist. Der 1922 in zwei Teilbänden erschienene voluminöse Band *Der Historismus und seine Probleme* fasst Troeltschs Überlegungen zur Geschichtsphilosophie auf der Grundlage einer fulminanten Auseinandersetzung mit der geschichtsphilosophischen Diskussion der Neuzeit zusammen; sie gilt zu Recht als eine seiner bedeutendsten Schriften. Dabei behandelt der Band lediglich die logischen Grundlagen der Geschichtsphilosophie und sollte durch einen zweiten Band ergänzt werden, der die materiale Geschichtsphilosophie entfalten sollte. Infolge seines frühen Todes am 1. Februar 1923 ist es bekanntlich nicht mehr zur Ausführung dieses anspruchsvollen Unternehmens gekommen. Troeltschs *Historismus* blieb Fragment. Nur Andeutungen und Skizzen zur materialen Geschichtsphilosophie, die in einer europäischen Kultursynthese gipfeln sollte, finden sich in dem ersten Band. Gleichwohl ist dieses letzte Werk Troeltschs auf eine enorme Resonanz gestossen. Nicht nur Theologen wie Paul Tillich oder der Troeltsch-Schüler Friedrich Gogarten (dessen Name in den dem Band beigegebenen Biogrammen nicht genannt wird) massen dem Band eine Schlüsselbedeutung bei und arbeiteten ihre eigenen theologischen Konzeptionen einer Geschichtsphilosophie in Auseinandersetzung mit Troeltschs *Historismus* aus, sondern auch Philosophen und Soziologen wie Siegfried Kracauer oder Karl Mannheim. Und in der Tat dürfte Troeltschs *Historismus*-Band nicht nur zu seinen eigenen Schlüsselwerken gehören, sondern auch zu den grundlegenden geschichtsphilosophischen Werken des 20. Jahrhunderts.

Mit den beiden Teilbänden 16,1 und 16,2 der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Troeltschs liegt nun erstmals eine historisch-kritische Ausgabe des *Historismus*-Bandes vor. Ein nicht geringes Verdienst der Herausgeber liegt darin, sowohl die komplizierte Entstehungsgeschichte dieses Werkes aufgehehlt als auch in der Textedition des Bandes die unterschiedlichen Textvorarbeiten transparent und dem Leser nachvollziehbar gemacht zu haben. Entsprechend der Gestaltung der *Kritischen Gesamtausgabe* bietet der Band zunächst Informationen zu Aufbau und Editorischen Grundsätzen der Ausgabe (XIII–XVIII), sodann Faksimile-Drucke der von Troeltsch in den Band aufgenommenen Aufsätze sowie der Erstausgaben des Bandes und schliesslich eine umfassende Einleitung von Friedrich Wilhelm Graf (1–157). Graf ordnet Troeltschs *Historismus* in den werkgeschichtlichen und problemgeschichtlichen Kontext ein, bietet einen prägnanten Überblick über den Inhalt des Werkes und geht der Frage nach der möglichen Gestalt des zweiten Bandes des *Historismus* nach (71–82). Troeltsch skizziert zwar im vierten und letzten Kapitel des ersten Bandes unter der Überschrift *Ueber den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte* (1008–1099) Aspekte dieser materialen Geschichtsphiloso-

phie, aber über die konkrete Gestalt des zweiten Bandes lassen sich trotzdem nur noch Vermutungen anstellen. Im Nachlass von Troeltsch fanden sich für den geplanten zweiten Band weder Skizzen noch Vorarbeiten. Hans Baron, der posthum den vierten Band der *Gesammelten Schriften* Troeltschs herausgab, berichtet hierzu im Vorwort: «Kein einziges zusammenhängendes Manuskript, selbst nicht für kleinere Abschnitte, hat sich im Nachlaß gefunden, und auch die wenigen flüchtigen Bruchstücke und Notizen, die wohl vorhanden sind, erschienen als so unfertig, daß Frau Geheimrat Troeltsch auch für die Herausgabe des folgenden Bandes fremden Augen keinen Einblick in sie gestatten zu können glaubte.» (E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Tübingen 1925, VI) In seiner Einleitung geht Graf den verschiedensten Spuren nach einer möglichen Fortführung der von Troeltsch im ersten Band seines *Historismus* angekündigten Kultursynthese nach. Einbezogen werden hier u.a. Troeltschs frühe Überlegungen aus den Jahren zwischen 1914 und 1918 zur Gestalt des dritten Bandes seiner *Gesammelten Schriften*, welche sich zunächst allein auf die materiale Geschichtsphilosophie konzentrierten (71–73). Weiterhin wird über die komplizierten Vorgänge der Edition von Band vier der *Gesammelten Schriften* durch Hans Baron berichtet sowie nach Spuren der europäischen Kultursynthese und ihren ethischen Voraussetzungen in Troeltschs Berliner Vorlesungen über Geschichtsphilosophie aus dem Zwischensemester 1919 und dem Wintersemester 1921/22 gesucht.

Troeltsch hat in seinen *Historismus*-Band zwölf Aufsätze und Vorträge aufgenommen, die in den Jahren zwischen dem «Frühsommer 1916 und dem Herbst 1922» (84) bereits separat veröffentlicht worden waren. Der *Historismus* bietet den Ertrag seiner sechsjährigen Beschäftigung mit den Problemen der modernen Geschichtsphilosophie. Dabei wurden die in dem Band verhandelten Probleme des Historismus von Troeltsch ausführlich in seinen Berliner Seminaren traktiert. Im einzelnen handelt es sich um folgende Arbeiten Troeltschs, welche die Grundlage der vier umfangreichen Kapitel des Buches bilden: *Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge* (1916), *Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung* (1918), *Über den Begriff einer historischen Dialektik. Windelband-Rickert und Hegel* (1919), *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus* (1919), *Über den Begriff einer historischen Dialektik. 3. Der Marxismus* (1919), *Die Krisis der Geschichtswissenschaft* (1920), *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte* (1920), *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. I. Lotze, v. Hartmann, Eucken, Nietzsche, Dilthey* (1920), *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. II. Die Marburger Schule, die südwestdeutsche Schule, Simmel* (1921), *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III. Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson* (1922), *Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes* (1922) und *Die «Deutsche Historische Schule»* (1922). Betrachtet man diese Publikationen, über deren Entstehung sowie Einarbeitung in den *Historismus*-Band der Editorische Bericht ausführlich informiert (83–124), dann wird zweierlei deutlich: einmal, dass Troeltschs Publikationen aus seiner Berliner Zeit gezielt auf den dritten Band seiner *Gesammelten Schriften* ausgerichtet waren. Zum anderen zeigt sich, dass Troeltschs letzte Einzelbeiträge, die in den *Historismus* aufgenommen wurden, zu einer Zeit erschienen sind, als der erste Teilband bereits im Druck war. Er erschien Anfang Oktober 1922 im Buchhandel.

Die ersten Pläne für den Band über den *Historismus und seine Probleme* reichen bis in das Jahr 1913 zurück. Jedenfalls kündigt Troeltsch im Vorwort des zweiten Bandes sei-

ner *Gesammelten Schriften* in baldiger Zeit einen Band an, der der Entstehungsgeschichte des modernen Geistes gewidmet sein soll (126). Aber erst im Jahre 1917 gewinnen diese Publikationspläne konkrete Gestalt. In diesem Jahr «wurde das Projekt nun als ‹Geschichtsphilosophie› annonciert» (127). Dabei hatte Troeltsch zunächst lediglich einen Band ins Auge gefasst. «Von der ursprünglich projektierten Gestalt des Dritten Bandes der ‹Gesammelten Werke› rückte Troeltsch spätestens zu Beginn des Jahres 1919 ab. Nun plante er, sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk in zwei Bücher zu trennen, die separat erscheinen sollten.» (128) In dem im Sommer 1919 veröffentlichten Aufsatz *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, der auf einen Vortrag Troeltschs in der Berliner Sektion der Kant-Gesellschaft vom Frühjahr 1919 zurückgeht, verweist er auf den anvisierten *Historismus*-Band. Zwar signalisiert Troeltsch dem Verlag Siebeck bereits zu Beginn des Jahres 1921, dass in ‹absehbarer Zeit› (133) mit einem Manuskript für den Band zu rechnen sei, aber erst im Frühjahr 1922 übergibt er dem Verlag einen Teil des Manuskriptes.

Troeltschs späte Geschichtsphilosophie, wie sie in *Der Historismus und seine Probleme* ausgeführt ist, besticht nicht nur durch die Fülle an Literatur und geschichtsphilosophischen Konzeptionen, die in dem Band durchgearbeitet werden, sondern auch durch ihr Problembewusstsein. Die Troeltsch vorschwebende ethisch-religiöse Geschichtsphilosophie soll, wie es in den bekannten Schlusspassagen des Bandes heisst, ‹Geschichte durch Geschichte› (1098) überwinden. Hierzu gelte es, Historie und Geschichtsphilosophie im Interesse einer neuen Kultursynthese des Europäismus miteinander zu verbinden (289f.), um aus der Geschichte geltende Normen zu begründen. Dieses anspruchsvolle Programm, welches gerade keinen Rettungsanker in einem Jenseits der Geschichte werfen wollte, ist mit den mannigfaltigsten Problemen konfrontiert. Dass Troeltsch sich entschloss, die ursprüngliche Konzeption seiner Geschichtsphilosophie auf zwei Bände zu verteilen, dürfte in einem nicht geringen Masse dem Problemdruck sowie der Fülle der zu verarbeitenden geschichtsphilosophischen Einzelprobleme geschuldet sein. Troeltsch war sich der durch seine Geschichtsphilosophie zu bewältigenden Schwierigkeiten bewusst. ‹Geht man von Idee und Maßstab aus, so gerät man in einen geschichtslosen Rationalismus und verliert die Beziehung zur empirischen Historie und ihrer Praxis. Geht man vom Historisch-Individuellen aus und bleibt man dadurch im Einklang mit der Forschung, so drohen grenzenloser Relativismus und Skeptizismus. Sucht man beides in kunstreichen Entwicklungsbegriffen sich zu nähern, so brechen die beiden Bestandteile immer wieder auseinander. Nimmt man den Standort resolut in gegenwärtiger Entscheidung und Gestaltung, so verliert man nur allzu leicht Geschichte und Idee zugleich. Empfindet man die vollen Schwierigkeiten des Problems, dann wird es quälend und man wendet sich gerne zu den Autoritäten und Offenbarungen der Geschichte zurück, wie es alte und neue Romantiker aus sehr begreiflichen Gründen getan haben und wieder tun werden, oder man wendet sich von dem historisierenden Abendland überhaupt ab zu dem geschichtslosen Orient, seiner Mystik und seinem Nirwana, wie das Schopenhauer unternommen hat und wie es seitdem so oft als Unterschied und Vorzug des viel tieferen Ostens gefeiert wird.» (356) Die Problemanforderungen, unter die Troeltsch selbst seine Geschichtsphilosophie stellte, welche einer konstruktiven Eindämmung des Historismus dienen sollte, sind tatsächlich enorm. Seine Lösung im einzelnen nachzuzeichnen und zu rekonstruieren, sprengte den Rahmen einer Rezension bei weitem. Sie zielt auf eine Durchsichtigkeit des ge-

schichtlichen Normenbewusstseins als eines solchen. Dadurch rückt das individuelle, geschichtlich kontingent gewordene Bewusstsein an den Ort der Begründung von geschichtlicher Normativität. Normative Geltung kommt dem individuellen Bewusstsein gerade in seiner geschichtlichen Relativität zu. Die methodische Grundlage dieser ethischen Geschichtsphilosophie Troeltschs liegt in einem Geistbegriff, in dem Normativität und Geschichte miteinander verzahnt sind.

Mit den beiden Teilbänden 16,1 und 16,2 liegt nun im Rahmen der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Troeltschs eine hervorragend edierte Textgrundlage für die zukünftige Beschäftigung mit Troeltschs *Historismus* vor. Biogramme (1101–1140), umfangreiche Literaturverzeichnisse (1141–1254) sowie Personen- (1255–1273) und Sachregister (1275–1422) erschliessen dem Leser nicht nur den Band, sondern ermöglichen ein gutes Arbeiten.

Christian Danz, Wien

Marco Hofheinz: *Gezeugt, nicht gemacht*. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive. LIT-Verlag: München/Berlin 2008. 670 S., EUR 49.90, ISBN 978-3-03735-154-3 (Schweiz), ISBN 978-3-8258-0596-8 (Deutschland).

Die Zeugung von Babys im Labor (In-vitro-Fertilisation IVF) ist heute nicht nur Routine, sie scheint auch ethisch weitgehend akzeptiert zu sein. Man kann sich deshalb fragen, ob theologisch-ethische Erörterungen überhaupt noch angebracht seien, ob es sich dabei nicht bloss um Rückzugsgefechte handle, die kaum jemand mehr versteht. Marco Hofheinz, Assistent an der Theologischen Fakultät Bern, signalisiert mit seiner im WS 2006/07 angenommenen Dissertation, dass er diese Auffassung nicht teilt. Gleichzeitig macht er mit seiner umfangreichen Untersuchung deutlich, dass theologische Ethik sich bei ihrer Reflexion nicht auf allgemein geteilte Überzeugungen beziehen kann, sondern ihre Argumentation mit einer ausführlichen Darlegung ihrer Glaubensgehalte verbinden muss. Hofheinz' ethische Arbeit ist deshalb über weite Strecken eine dogmatische Arbeit. Daneben präsentiert er aber auch die relevanten Daten zur biomedizinischen Problematik und die laufende philosophisch-ethische Diskussion. Im Ganzen ist eine Untersuchung entstanden, in welcher der gesamte notwendige Denkweg theologisch-ethischer Urteilsbildung – bis hin zu Fragen kirchlicher Praxis – in überzeugender Weise abgeschritten wird. Dazu gehören auch eine umfassende Aufarbeitung der Literatur, instruktive Exkurse sowie methodische Zwischenreflexionen auf allen Stufen.

Dreh- und Angelpunkt von Hofheinz' Argumentation ist die *Christologie*. Seine Studie steht zwar im «Theorierahmen einer Ethik der Geschöpflichkeit», genau diese bedarf aber einer «christologischen Konzentration und Begründung» (54). Christologie, dessen ist der Autor sich bewusst, darf sich ihrerseits nicht in «christomonistischer» Verengung vollziehen, sondern muss sich in der Trinitätslehre verankern. In seiner Diskussion exemplarischer Positionen gegenwärtiger theologischer Ethik zur IVF vermag Hofheinz zu zeigen, dass hier in puncto christologischer, ja generell theologischer Tiefenschärfe gewichtige Desiderate bestehen.

Mit dem Ansatz bei der Christologie ändert sich bereits die Wahrnehmung des ethischen Subjekts; dieses ist für eine theologische Ethik nicht der allgemein sittliche Mensch, sondern der in Christus neue Mensch. Dieser findet in Jesus Christus die Kon-

turen wahren Menschseins vorgezeichnet. Der wahre Mensch Christus aber ist immer auch – als Skandalon für jede Zeit – der ans Kreuz geschlagene Mensch. Theologische Ethik konfrontiert darum eine Reproduktionsmedizin mit ihrer «Ausrichtung am gesunden, starken, schönen Prototypen des Menschen [...] mit der Gestalt des leidenden Menschen» (450), mit dem sich Gott durch Jesu Kreuz selbst identifiziert hat. Kritisch ist Hofheinz allerdings gegenüber einer Ableitung eines IVF-Verbots aus dem nizanischen «gezeugt, nicht gemacht» (*genitum non factum*). Hermeneutisch wesentlich reflektierter, leitet er von der christologischen Ursprungsbezeichnung lediglich die *Frage* ab, ob in der IVF der Mensch sich nicht eine gottähnliche, geschöpfliche Grenzen überschreitende Rolle anmasse.

Jesus Christus ist nicht allein wahrer Mensch, er wird auch als Schöpfungsmittler gedacht. In der Rede vom Schöpfungsmittler vermag Hofheinz gleich in mehreren Richtungen «bioethische Valenz» zu entdecken. So fällt vom Erwähltsein Christi her eine wichtige Entscheidung im Blick auf die Personalität des Menschen. Begründet in Gottes Erwählungshandeln, hat die Person einen nicht-empirischen Ursprung, was es ausschliesst, empirisch einen Beginn der Personalität an einem bestimmten Zeitpunkt embryonaler Entwicklung festzusetzen. Konkret wirkt sich dies beispielsweise dort aus, wo der Umgang mit sog. «überschüssigen» Embryonen diskutiert wird.

Letzteres gilt auch, wenn man Jesu Umgang mit den sozial Marginalisierten hinsichtlich seiner bioethischen Implikationen ernst nimmt. Seine solidarische Praxis mit ihrer Kulmination im Kreuz steht quer zu jeglichen gesellschaftlichen Selektionsmechanismen und lenkt die Wahrnehmung stattdessen «auf das Schicksal der «Aussortierten»» (527). Die leibliche Auferstehung Jesu schliesslich schärft die leiblich-seelische Verfasstheit menschlichen Seins ein und weckt kritische Fragen um eine Reproduktionstechnik, welche Leiblichkeit gerade umgeht. Aus all dem ergibt sich Hofheinz' zusammenfassendes Urteil: «Mit der IVF ist die Grenze des ethisch Erlaubbaren überschritten. Die IVF sprengt das Ethos des «neuen Menschen». Sie ist ausserhalb jenes Umrisses lokalisiert, den das Sein der neuen Kreatur in Christo markiert» (543).

Hofheinz schliesst mit einem Kapitel über die kommunikative Gestalt und die praktischen Implikationen des vorgängig Erarbeiteten. Dieses Kapitel ist nicht bloss ein anwendungsorientiertes Anhängsel seiner Untersuchung, sondern integrierender Bestandteil einer ethischen Reflexion, die sich als Nachdenken über Gottes Gnade in Christus versteht. Dazu gehört als erstes der Hinweis, dass theologische Ethik sich grundsätzlich als *kirchliche* Ethik vollzieht und denn auch primär in der Gemeinschaft der Glaubenden gelebt wird. Eine solidarische Gemeinschaft, in welcher fragende Eltern einen druckfreien Raum des Nachdenkens, Austauschens und Entscheidens über schwierige Fragen finden, ist die erste «Antwort» der Kirche auf die vorliegende Problematik. Weiter: Kirchliche Ethik kann – als Dimension des neuen Seins «in Christus» – immer nur «einladende Ethik» sein, und als solche wird sie, «der vorgeführten Urteilsbildung entsprechend, die Einladung zum Verzicht auf die IVF aussprechen» (561). Und schliesslich: Die Kirche kann hinweisen auf sinnvolle Berufungen jenseits der Elternschaft, so ein (aufgewertetes) Patenamnt oder die Aufnahme von Pflegekindern.

Marco Hofheinz führt mit seiner umsichtigen Studie exemplarisch vor, wie theologisch-ethische Reflexion unter gegenwärtigen Bedingungen vorgehen muss. Zukünftige Auseinandersetzungen mit der Thematik werden nicht in jedem Fall zu gleichen

Schlüssen kommen. Keine aber sollte das hier vorgegebene hohe Niveau unterschreiten.

Matthias Zeindler, Bern

Stephan E. Müller, Ingolf Schmid-Tannwald, Otto P. Hornstein (Hg.): *Unerfüllter Kinderwunsch*. Assistierte Fortpflanzung im Blick von Medizin und Ethik (Glaube und Ethos 5), LIT-Verlag: Berlin 2008. 153 S. (kt.), EUR 16.90, CHF 26.90, ISBN 978-3-8258-0097-0.

Die massgeblich vom Eichstätter Moralthologen S.E. Müller herausgegebene Reihe «Glaube und Ethos» will nach eigenem Bekunden in interdisziplinärem Zugriff theologische Orientierung über «existentielle Fragen der Menschen» heute vermitteln (Klappentext). Der vorliegende Symposiumsband mit sieben (a) theologisch-ethischen, (b) medizinischen und (c) phänomenologischen Vorträgen zur Assistierten Reproduktionstechnik (ART; v.a. In-vitro-Fertilisation, IVF) verfehlt aber zumindest (a) in den *theologischen* Beiträgen die existentiell Betroffenen, also die ungewollt kinderlosen Paare. Das ist weniger ein Problem der Zielgruppenorientierung als des zugrunde liegenden Ethikkonzeptes, das am klarsten aus den Texten von Müller (61–89) und J.H. Haas, des Präsidenten des US-amerikanischen National Catholic Bioethics Center, (91–104), spricht. Über ART heute wollen beide dadurch ethisch orientieren, dass sie der Instruktion der Glaubenskongregation *Donum Vitae* (DV) von 1987 zur Geltung verhelfen, die im entscheidenden Punkt auf Äusserungen Pius' XII. von 1951 aufbaut. Die Argumentation lebt von der stilisierten Opposition: IVF wird als technokratische Güterproduktion dar- (67; 95f.) und dem schöpferischen Zeugungsakt in der Ehe entgegengestellt. Bisweilen klingt die Rede vom «Schoß der Familie» als «Ort unsäglicher Geheimnisse» wie der Zeugung «in den tiefen und verborgenen Winkeln des mütterlichen Körpers» (91) pathetisch. Unfreiwillige Komik stellt sich ein, wenn Th.M. de Jong (121–137) den ethischen Vorzug der ehelichen Zeugung quasi naturwissenschaftlich absichern will, indem sie die abenteuerliche These verfißt, schon einzelne Ei- bzw. Spermazellen hätten ein Bewusstsein (sog. «Zellenbewusstsein», 135), das entsprechende Behandlung verlange. Im Ganzen des Bandes ist das durchaus kein Ausrutscher. Dieser schon aus der Debatte um Kreationismus und Intelligent Design bekannte Kategorienfehler, die Eigentümlichkeit glaubensmässiger Sachverhalte durch glaubensfremde (meist naturwissenschaftliche) Argumentationsmuster sozusagen überbegründen zu wollen, unterläuft ähnlich auch Müller, der den «Ursprung des Kindes» (61) mit einer Formulierung von Pius XII. im «*unmittelbare[n] Zusammenwirken*» (73) der Eheleute erblickt, dieses aber nicht mehr auf die theologische Frage nach dem concursus divinus in Traduzianismus oder Kreatianismus (so noch DV, intr. 5), sondern nurmehr auf die Opposition von elterlichem Handeln und ärztlicher Technik bezieht – ohne darauf zu reflektieren, dass das Piuszitat in diesem verengten Kontext die Zeugung selbst zum technischen Vollzug deklariert. Das Schema Zeugung vs. ART ist also durch die medizinische Entwicklung schlicht überholt und blendet bewusst die Möglichkeit ab, ART – *im Sinne von Donum Vitae!* – als blosses «Hilfsmittel zum leichteren Erreichen» (DH 4804) des Wunsches der betroffenen Paare zu verstehen. Diesen Paaren muss es – abgesehen von ihrer bedrückenden Ausgangslage – wie Hohn vorkommen, bei unter 30% Geburtenquote nach IVF-Embryonentransfer als technokratisch kalte Macher hingestellt zu werden. –

(b) Es ist ausschliesslich den ebenso sachlich wie kenntnisreich informierenden *medizinischen* Beiträgen – etwa von dem in München praktizierenden Reproduktionsmediziner U. Noss (9–40) – zu verdanken, wenn im vorliegenden Band lebensweltliche Fakten zur ART nicht ganz hinter der vorherrschenden theologischen Skepsis verschwinden, sondern bei dem mitherausgebenden Venerologen O.P. Hornstein und seinem Assistenten S. Rose (105–119) sogar zur Grundlage der ethischen Urteilsbildung zählen; sie raten ihren reproduktionsmedizinischen Kollegen, die Adoption als echte Alternative – nicht Konkurrenz! – zur ART im Blick zu behalten (111f.). Zwischen diesen Äusserungen von Medizinerseite und den theologischen Beiträgen des Bandes klafft ein fundamentalethischer Graben, den (c) auch der *phänomenologische* Zugang kaum überbrücken kann, mit dem die wie immer originelle Philosophin H.-B. Gerl-Falkovitz ihre Leitalternative «Zwischen Liebe und Labor» (41–59) aus postmoderner Sicht zumindest problematisiert und der den Gynäkologen I. Schmid-Tannwald aus anthropologischer Sicht ein Bindeglied zwischen den unterschiedlichen Sprachspielen vom Menschen suchen lässt (139–153; v.a. 146). Beides geschieht auf Kosten erheblicher Abstraktion vom eigentlichen Thema, der ART.

Fazit: Die für eine ethische Orientierung heute – zumal bei einem lebensweltlich so komplexen Thema wie ART – unverzichtbare Interdisziplinarität hält dieser in jeder Hinsicht dünne Band v.a. durch die Klammer eines theologischen Ethikkonzepts zusammen, dessen dirigistischer Anspruch gegenüber der Naturwissenschaft einer vergangenen geglaubten Epoche entstammt. Könnte man diese epochale Umklammerung, gut *phänomenologisch*, einklammern, so würde es, was die *theologischen* Beiträge angeht, keinen Verlust bedeuten, während es vor allem für die *medizinischen* ein Gewinn wäre. Selbst die kurz nach diesem Band erschienene neue römische Instruktion *Dignitas Personae* (DP = VApS 183, September 2008) stützt ihre (aufrecht erhaltene) ethische Ablehnung der IVF nicht mehr vorrangig auf die Integrität des Zeugungsaktes (DP 16), sondern auf Probleme des medizinischen Verfahrens wie die sog. überzähligen Embryonen (DP 14f.), ein Thema, das der vorliegende Band nur streift. Fernab lebensweltlicher Ansätze evangelischer Ethik, ist der Band so auch im katholischen Diskurs eher exponiert.

Henning Theißen, Greifswald

Hans Schmid (Hg.): *Angebot der Volkskirchen und Nachfrage des Kirchenvolks* (LLG leiten.lenken.gestalten Theologie und Ökonomie 29), Berlin/Wien 2009. 241 S., EUR 25.90, ISBN 978-3-03735-275-5 (CH), ISBN 978-3-8258-1944-6 (D).

Vor zwei Jahren veröffentlichte der Herausgeber der vorliegenden Aufsatzsammlung, emeritierter Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität St. Gallen, ein Buch mit dem Titel «Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft; Praktische Überlegungen eines Aussenseiters» (Berlin/Wien 2007). Man sah es dem Aussenseiter damals nach, dass er als Volkswirtschaftler das theologische Sprachspiel nicht souverän beherrscht und die eine oder andere Differenzierung, die für eine Fachpublikation erforderlich gewesen wäre, in seinem Entwurf nicht vorgenommen hat. Schmid's Buch erhielt seine Bedeutung durch die Tatsache, dass es sich dabei um ein beherztes «Plädoyer aus der Kirchenbank» handelt.

Die Kritik an der fehlenden theologischen Fundierung von «Kirchen im Wettbe-

werb – Kirchen mit Zukunft» blieb jedoch nicht aus. Dem aufgewiesenen Mangel will Schmid nun durch die Herausgabe einer Aufsatzsammlung abhelfen, in welcher «führende Theologen und Religionssoziologen, aber auch theologische Praktiker in Landeskirchen und Freikirchen» (1) zu Wort kommen sollen. Das ist ein Wagnis. Die umsichtige und sorgfältige Auswahl geeigneter Beiträge erfordert eine gründliche Kenntnis der Materie sowie hohe fachliche Kompetenz in der Beurteilung von unterschiedlichen Problemstellungs- und Lösungsansätzen. Um es vorwegzunehmen: Diesem Anspruch vermag Schmid nicht zu genügen.

Zwar äussern sich in seinem Buch durchaus Fachleute von Rang und Namen, aus der Schweiz etwa *Ralph Kunz*. Aber die Stossrichtung des Ganzen ist unklar, die Beiträge greifen nicht ineinander, erhellen sich gegenseitig nicht. Freikirchlicher Erfahrungsjournalismus (Gust Ledergerber: Weshalb haben Freikirchen so grosse Anziehungskraft?) gesellt sich zu komplexen neueren Sprechakttheorien (Michael Thiele: Die sinnstiftende Predigt), konzeptionelle Essays aus dem Marketing- und Kommunikationsbereich (Werner Näf: Von der Öffentlichkeitsarbeit zur Kommunikation; Franz Xaver Kaufmann: Wie überlebt das Christentum?) stehen zusammenhangslos neben Überlegungen zur pastoralen Praxis (Thomas Reschke: Pastorale Hausbesuche im Pfarramtsalltag: eine vernachlässigte Aufgabe?).

Vor allem aber ermüden die Texte durch Redundanz, wenig substantiell Neues und viel theologische Rhetorik. Die grosse kirchlich-konfessionelle Bandbreite unter den Autoren führt zu ganz unterschiedlichen Problem(dar)stellungen und damit auch zu isoliert nebeneinander stehenden Lösungsansätzen (vgl. etwa die völlig differenten kirchlichen Ausgangspositionen in den Beiträgen von Cla Reto Famos: Pfarramt – Allrounder oder Spezialisten?, und Paul M. Zurlehner: Zur Entlastung der Pfarrpersonen und Priester unter besonderer Berücksichtigung der neuen pastoralen Grossräume). Isoliert wirken auch die Beiträge mit Erfahrungen aus der kirchlichen Praxis im Schlussteil des Buches – erratische Blöcke ohne Einbindung in einen grösseren Kontext.

Der Anspruch, dem eine Aufsatzsammlung dieser Art genügen muss, kann gewiss nicht in einer einlinigen, in sich geschlossenen Argumentation bestehen. Aber ein wenig mehr Einheitlichkeit in der Thematik und eine gewisse Kohärenz in Bezug auf Lösungsmöglichkeiten wäre wohl wünschenswert. Davon jedoch kann in «Angebot der Volkskirchen und Nachfrage des Kirchenvolks» keine Rede sein. Trotz der formalen Gliederung in vier Teile («Ist Zustand», «bisherige kirchliche Bemühungen», «künftige kirchliche Bemühungen» und «Lichtblicke») bleibt nach der Lektüre Verwirrung. Diese mag zwar symptomatisch sein für die Lage der westlichen Kirchen in ihrem heutigen gesellschaftlichen Umfeld. Gerade deshalb täte freilich Klärung Not: Klärung in Form von sich ergänzender Analyse und einer sich prozessual vertiefenden theologischen Reflexion.

Dazu allerdings fehlt es dem Herausgeber entschieden an Fachwissen. Ein wenig unbehaglich scheint es ihm während des Entstehungsprozesses seines Buchs selbst geworden zu sein, da er im Vorwort dafür dankt, dass alle Autoren sich «ausnahmslos an die vereinbarten Zeitlimiten gehalten» (2) hätten. Dies ist zwar löblich, aber wer wird sich damit zufrieden geben wollen, dass ein verzichtbares Buch pünktlich erschienen ist?

Alex Kurz, Rohrbach

Werner Schiffauer: *Parallelgesellschaften*. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz, transcript Verlag: Bielefeld 2008. 152 S., EUR 16.80, ISBN 9788-3-89942-643-4.

Der vorliegende «Text zu Kultur und Gesellschaft» nimmt sich des virulenten Themas an, ob es durch die vermehrten Migrationsbewegungen in den Einwanderungsländern zur Ausbildung von Parallelgesellschaften kommt und – wenn ja – diesen mit ethnologischen Leitkulturen oder mit Angeboten an Netzwerken und kulturellen (und religiösen) Austauschprozessen zu begegnen sei.

Verf. stellt einleitend drei Positionen vor: 1.) Integration ist im europäischen Bereich gescheitert; die Einwandererviertel in den Grossstädten koppeln sich von der Mehrheitsgesellschaft ab. In ihnen gelten eigene Werte und Regeln, nämlich die des Islam, der Scharia und die archaischer Stammeskulturen, wie Kelek, konservative Politiker u.a.m. behaupten. Diesem Ghetto-Status müsse mit einer westlichen Wertegemeinschaft mit klaren Prinzipien und einer deutschen Leitkultur als «sozialem Kitt» begegnet werden. Toleranz: ja, aber (asymmetrisch) definiert durch die Mehrheitsgesellschaft (und damit repressiv); Respekt und Achtung: nein, wenn eine solche Symmetrie zu viel Diversität und Anerkennung von Differenz mit sich bringt. 2.) Parallelgesellschaften gibt es immer, z.B. die Chinatowns in den USA, die in der Form von Immigrantenkolonien «als Anlaufstellen und Orte sozialer Solidarität und sozialen Rückhaltes» (8) funktionieren. Die meisten Einwanderer sind aufstiegsorientiert, tragen zum Bruttosozialprodukt bei und verhalten sich als *homines oeconomici* in ihrer unauffälligen Alltagsbewältigung zweckrational. Die spätindustriellen Gesellschaften integrieren ohnehin nicht mehr über Werte, Kultur, Religion, Tradition, sondern über Teilsysteme wie Arbeitsplatz (Wirtschaft), Einkaufen, Schule, alltagsnotwendige Dienstleistungen usw. Kulturelle und religiöse Vielfalt sind begrüssenswert, sofern sie der Integration über das Teilsystem Wirtschaft dienen. (3) Es gibt in unserer Gesellschaft Integrationsagenturen des Ghettos, der Diskriminierung bei Arbeits- und Wohnungssuche, in Bildung und Freizeit u.a.m., die von der Mehrheitsgesellschaft zur Abgrenzung erzeugt, z.T. sogar gepflegt werden. Gegenüber der zweiten Position wird hier auf die gesellschaftlichen Machtverhältnisse zu Ungunsten der Immigranten und auf entsprechende Ausgrenzungsdiskurse hingewiesen und statt eines einebnenden wirtschaftsliberalen Fortschrittsoptimismus (symmetrischer) Respekt als Vollzug einer multikulturellen und -religiösen Gesellschaft gesetzt. Angesichts dieser drei Positionen – bisweilen als «Lager» bezeichnet – plädiert Verf. «für einen neuen Realismus, für eine Kultur des genauen Hinsehens» (15) – «hinsehen» im weitesten Sinn aller Sinne verstanden.

Dieses Programm führt Schiffauer in zwei Teilen durch: (I) In Kap. 2–4 werden drei ethnologische Fallstudien vorgestellt. Am Ehrdelikt (Ehrenmord) wird unter Bezug auf den 1995 in Berlin geschehenen Mordversuch des damals siebzehnjährigen Ali Kaynar an der Frau seines Cousins, Fatma Kaynar, gezeigt, wie sich im Umgang mit der Ehre (und den hergebrachten Sitten, der «korrekten» Kleidung, dem Verhalten zueinander usw.) ein Wertewandel vollzieht von dem einseitig familienorientierten zu einem individualisierten und pluralisierten Verständnis bei gleichzeitig gegenläufigen wertestabilisierenden Prozessen (40–45). Problemfelder bleiben: Delinquenz in Einwanderungsvierteln, die kaum hinterfragten, ja kaum hinterfragbaren Männlichkeitsnormen und das coole Machogehabe, die Eckensteher-Kulturen und die bisweilen vorhandene Reislamisierung von Jugendlichen als Reaktion auf die typisch westliche dekadente

Mehrheitsgesellschaft. Hinzufügen sollte man z.B. den hohen Grad an (patriarchatsbedingter) Homophobie, v.a. gegenüber Schwulen (bei 62% islamischen, 39% katholischen, 26% protestantischen und 20% nicht-gläubigen Jugendlichen, v.a. Männern), z.B. die durch den islamischen Glauben mitbedingten Formen und Forderungen von Gehorsamseinstellungen und Schicksalsgläubigkeit. – In Kap. 3 wird die Stadtteilarbeit der Islamischen Gemeinde Milli Görüs beleuchtet im Blick auf deren Jugendarbeit, deren Korankurse in Form von Sommercamps und deren Familienarbeit. Dabei sind zwei Aspekte leitend: die aus der Sicht der Muslime zentralen Probleme und die gesamtgesellschaftliche Frage nach der Integration der Muslime (50). Die Moscheen bieten breit gefächerte Jugendarbeit an (52–59), um die Jugendlichen aus ihren Eckenstehergruppen und von der «Strasse» zu holen, um sie an feste Strukturen zu binden und durch Nachhilfeunterricht zu einem Schulabschluss und weiteren Ausbildungen zu führen u.a.m. Die Gemeinden organisieren (meist auf Türkisch durchgeführte) Korankurse und Sommercamps, um dem Bedürfnis v.a. der Eltern nach islamischer Kulturierung ihrer Kinder und Jugendlichen entgegen zu kommen (59–70): Sie geben diesen Strukturen im Tagesablauf vor und vermitteln ihnen Selbstvertrauen im kritischen Umgang mit der westlichen Gesellschaft. Schliesslich werden Familien- und Erziehungsberatung angeboten, immer häufiger durch Frauen an Stelle von Hodschas (70–83). Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Es wird dem Abgleiten in Drogen und Delinquenz, dem Herumlümmeln auf der Strasse und an Ecken gewehrt und die Integration in Schule und Beruf gefördert. Zugleich besteht die Gefahr, «dass das Vermitteln einer starken islamischen Identität verbunden mit einer hohen sozialen Einbindung letztendlich systemsprengend, also politisch desintegrierend wirken könnte. Schließlich kann eine effektive Sozialarbeit auch ein Mittel sein, um die Islamisierung der Gesellschaft auf weichem Weg voranzutreiben» (84). Und um umgekehrt nicht den «assimilativen Kräften» zum Opfer zu fallen, betreibt Milli Görüs türkisch-identitätspolitische Gemeindefarbeit. (Hinzufügen sollte man m.E. noch, dass die meisten Muslime, z.B. in Deutschland etwa 80%, gar nicht in Moschee-Gemeinden «organisiert» sind.) – Kap. 4 «Großstädtische Identifikationen» (91–107) geht von der Beobachtung aus, dass bei der «Selbstverortung von Einwanderern» der durch die «Verdeutschungs»-Forderung hervorgerufenen Distanz Deutschland als Nation gegenüber eine «generelle Bejahung der Stadt, in der man lebt», steht (91). In der dritten Generation der in Deutschland geborenen und aufgewachsenen türkischstämmigen Mitbürger und Mitbürgerinnen setzt eine Art «phantasmatischen Heimatbezuges» zur Türkei ein – vermittelt durch die Grosseltern und Besuche in der Türkei –, dem eher ein Türkei-Bild der touristischen Hochglanzbroschüren als ein Bild der realen Türkei zugrunde liegt (98). Dem steht, wie bereits angedeutet, die Identifizierung mit der (Gross-)Stadt, vor allem in Berlin, gegenüber, so dass «die Bedeutung des Lokalen eine Möglichkeit bietet, den Ausgrenzungen, die die Einwanderer auf nationaler Ebene erleben (und die sie sich zu eigen machen), etwas entgegenzusetzen» (105). Darin zeigt sich, «dass die Auffassung, die Werteintegration als Voraussetzung für Loyalität und Solidarität sieht, nicht stimmig ist» (104). Integration findet, so das Fazit als Überleitung zu Teil II mit Kap. 5–7, im Rahmen von Verfassung und Rechtsordnung in kulturellen Vernetzungen statt, die ambivalent wirken, stabilisierend und aufbauend, segregativ und integrativ.

(II) Was folgt aus diesen drei ethnologischen Fallstudien zum Ehrdelikt, zur islamischen Gemeindefarbeit und zu grossstädtischen Identifikationen? Da die Einwanderer-

viertel in sich heterogen sind und sich die Einwanderer in der komplexen spätmodernen Gesellschaft über Schule (Bildung) und Markt (und weniger über Religion und Kultur) zu integrieren versuchen, fordern die Werte- und Leitkultur-Gegner verstärkt Anstrengungen der Mehrheitsgesellschaft, die «Exklusionsmechanismen» in (Kindergarten und) Schule, Ausbildung und Arbeitsmarkt abzubauen. Zugleich wird aber auch der Abbau der kulturellen, religiösen, moralisch-ethischen Differenzen gefordert mit dem Hinweis darauf, dass Integration ein «Mehr» über bloss ökonomisches Mitmachen hinaus erfordere, nämlich einen gemeinsamen «Fundus an Symbolen, ein Gefühl von kollektiver Identität und Solidarität» (112). Aber was ist dieses «Mehr»? Was trägt bei dieser Frage der Verweis auf die deutsche nationale Kultur als «Teil der «westlich», «christlich geprägten» europäischen Zivilisation» in Gegenüberstellung zur islamischen Kultur-Welt aus? Ist es nicht so, dass es zwar etwas «Deutsches», «Türkisches» usw. gibt, das aber gerade nicht kulturell, religiös, wertethisch definierbar ist als ein verwendbares und einklagbares Fundament, sondern das gelebt wird und nur immer im Nachhinein als deutsch, türkisch usw. vermutet, erzählt, zur Diskussion gestellt werden kann? «Wichtig ist nicht die Errichtung eines über die grundsätzliche Bejahung des Rechtssystems hinausgehenden Fundaments gemeinsamer Orientierungen und Überzeugungen, sondern die Herstellung beziehungsweise Pflege eines Netzes von Bezügen. Es macht nichts, wenn die Personen oder Gruppen einer Gesellschaft auch in Grundsatzfragen, wie Erziehung oder Familienordnung, unterschiedliche Überzeugungen vertreten – solange sie nur eingebunden sind, beziehungsweise Teil einer «Netzwerkultur» sind. Solange dies gegeben ist, existiert soziale Berechenbarkeit: Dies ist die Voraussetzung für die Entfaltung einer Kultur des Vertrauens und damit für Koalitionen, Kooperationen und geregelte Austragung von Konflikten» (121). – Für die Politik folgt daraus der Auftrag, (a) die vor allem in konservativen islamischen Gemeinden vorhandene «Politik des Misstrauens und der Meidung» zu überwinden, indem «man diese Gemeinden über Dialoge, Koalitionen und Kooperationen mit ins Boot» holt (124). Den «segregationsorientierten Flügel» kann man gleichsam aufweichen durch die Stärkung des «integrationsorientierten Flügels». (b) Das «Potenzial von pluralen kulturellen Zugehörigkeiten und Loyalitäten bei der Gruppe der «anderen Deutschen»» kann als Brückenfunktion gegen «Eindeutigkeitszwänge» genutzt werden. In diesem «dritten Raum» als Schnittmenge aus Deutschem und Türkischem kommen im gegebenen Rechts-Rahmen durchaus Heterogenitäten und Transformationen, Anpassungsprozesse und ebenso Gegenkulturen, Abgrenzungen und gemeinsame Projekte usw. vor, wenn diese Gruppe(n) mit ihren kulturellen Dilemmata, Integrationswünschen und -brüchen als Dialogpartner anerkannt wird (werden), so dass gemeinsam Kompromisse gefunden und eingehalten werden können – etwa am Beispiel des Kopftuches (129–131). – Im abschliessenden 7. Kap. wird den «Leitkulturtheoretikern» ins Stammbuch geschrieben, «dass sie diesen Prozess des Zusammenwachsens erzwingen wollen» und eben nicht wachsen lassen in Netzwerken (136). Deswegen «ist der Gedanke einer einzufordernden Leitkultur kontraproduktiv» im Gegensatz zu dem «Gedanken der kulturellen Vernetzung» in «einer offenen und freiheitlichen Gesellschaft» (138).

Der praxisorientiert und zugleich theoriebildend ausgearbeiteten Grundthese des Verf. von der Integration in offenen, partizipatorischen Netzwerken und seine daraus folgende Kritik am Leitkultur-Modell ist in einer freiheitlichen, rechtsstaatlichen Gesellschaft zuzustimmen. Aber es gilt weiter zu fragen: Welche Ziele hat die Entwicklung

einer Jugendkultur aus muslimischer Orientierung, sozialem Engagement und Elementen westlichen Lebensstils? Dürfen junge Frauen mitmachen? Beschränkt sich diese Arbeit auf die Eckensteher-Gruppen, oder öffnen sich ihr auch Einwandererfamilien? Hat die spätmoderne Mehrheitsgesellschaft Interesse nur an Integration über den Markt, so dass z.B. der Wunsch nach Parallelgesellschaften bis hin zum Wunsch nach dem Beerdigtwerden in muslimischer Erde verständlich sind? Wäre nicht Islamischer Religionsunterricht im Sinne des Grundgesetzes Art. 7,3 integrierend auch im Sinne von Religionskritik? Hat die Religion, also der Islam, nicht mehr Gewicht, als Verf. antönt? Zu solchen Problematisierungen gibt es laut Verf. keine andere Alternative als den Aufbau und die Pflege von Netzwerken zur Aufrechterhaltung kultureller, religiöser Austauschprozesse und die kommunikative Einbindung (statt Eindeutigkeitszwängen), an denen beide «Seiten» teilnehmen. Dies als Rahmen auch des interreligiösen Dialoges für Christen und Muslime gezeigt zu haben, ist das grosse Verdienst dieser gut lesbaren Studie.

Uwe Gerber, Schopfheim

Bede Ukwuije: *Trinité et inculturation*, Desclée de Brouwer: Paris 2008. 503 S., EUR 39.–, ISBN 978-2-220-06979-2.

Die Rede von Gott und die Rede von Christus konnten in der afrikanischen Theologie bisher nicht befriedigend aufeinander bezogen werden. Diese These steht am Beginn der Pariser Dissertation des nigerianischen katholischen Theologen Bede Ukwuije. Er macht es sich zur Aufgabe, verschiedene inkulturationstheologische Ansätze einer kritischen Relecture zu unterziehen, um zu einer Fortschreibung zu gelangen, die sowohl dem trinitarischen Gottesbekenntnis als auch der spezifischen Situation Afrikas gerecht wird. Das theologische Denken des protestantischen Tübinger Theologen Eberhard Jüngel kann Ukwuije zufolge dabei helfen, die Aporien der afrikanischen Theologien zu überwinden.

Die Arbeit besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wird die Rede von Gott in den bisherigen afrikanischen Theologien der Inkulturation problematisiert. Durch das spezifisch europäische, auch koloniale Erbe, haften diesen problematische Aspekte an; sie werden etwa dem «afrikanischen Subjekt» (84) nicht gerecht oder bedienen sich eines apologetischen Zuges, der die Offenbarungswirklichkeit ebenso ungenügend in den Blick bekommt wie ein aus dem Christusereignis resultierendes Bild vom Menschen in der Geschichte. So folgt ein Durchgang durch das Werk von Angehörigen einer «ersten Generation» (452) afrikanischer Theologen, deren verschieden gelagerte Ansätze Ukwuije von den von ihm konstatierten Aporien geprägt sieht. Im zweiten Teil stellt er die Theologie Eberhard Jüngels vor. Für ihn ist deren Leitgedanke von der Menschlichkeit Gottes ein Schlüssel für die Zukunft afrikanischer Theologie: In ihr steht das Unableitbare der Christusbotschaft im Mittelpunkt, ohne dass dadurch menschliche Freiheit, Geschichte, Philosophie und Kultur abgewertet würden. In kurzen, aber dichten Ausführungen konzentriert Ukwuije Jüngels Theologie auf die Trinitätslehre hin, in der «(l)'intelligence de cette *humanité de Dieu* est portée à sa quintessence» (291). Von Jüngels Anthropologie her, die in der trinitarisch fundierten Rechtfertigungslehre gründet, könne so zusammen gedacht werden, was es bedeutet, Afrikaner zu bleiben und Christ zu werden. Ein dritter Teil ist den Herausforderungen gewidmet, denen sich das Chri-

stentum in Afrika gegenübergestellt sieht, insbesondere der Frage nach dem eigenen religiösen Erbe des Kontinents. Im Bestreben, eine «nichtapologetische Inkulturations-theologie» zu entwerfen, entfaltet Ukwuije einen Gedanken des Pariser Theologen Christoph Theobald, demzufolge die Menschlichkeit Gottes eine «régulatrice d'une manière spécifiquement chrétienne d'habiter le lien social» (401) ermöglicht. Christliche Wahrheit erweist sich dabei zugleich in Orthodoxy und Orthopraxie, die sich gegenseitig erhellen. Schliesslich rücken auch der interreligiöse Dialog und die Mission in den Blick, für die das II. Vaticanum wichtige Weichenstellungen vornahm. Nach Ukwuije muss es zuerst darum gehen, zum Zusammenleben der Menschen im Sinne einer umfassenden Menschlichkeit beizutragen. Von der Menschlichkeit Gottes her kann dies als christliche «grammaire de l'existence humaine» (448) gelebt werden, was zugleich auch die Reflexion über das spezifisch Christliche bereichert. Dies beinhaltet vielfältige individuelle und politische Aspekte, übersteigt diese aber in Glaubensleben und Glaubenserkenntnis aufgrund der eschatologischen Dimension der Botschaft des Evangeliums weit.

Die Originalität der Arbeit Ukwuijes besteht darin, dass sie europäische und afrikanische Problemperspektiven und Denkhorizonte miteinander vermittelt. Er macht dabei ebenso die Jüngelsche Prämisse fruchtbar, wonach die Theologie zuerst von ihrem eigenen Objekt her zu verstehen ist, wie er Literatur, Geschichte und Philosophie in die theologische Reflexion einbezieht. Da die von Ukwuije konstatierten Aporien afrikanischer Theologie letztlich aus der europäischen Denkgeschichte resultieren, kann auch die europäische Theologie von seiner Arbeit lernen. In diesem Sinn finden sich z.B. Ansätze für einen christlichen Umgang mit der Glaubensgeschichte, die ein eurozentrisches Traditionsverständnis herausfordern. Auch die «Inkulturation» ist nicht mehr einfach nur ein aussereuropäisches Thema. Hier ruft Ukwuije mit Jüngel eine Vorgängigkeit der Botschaft des Evangeliums in Erinnerung, die dann aber auch eine theologische Reflexion auf das in sich vielgestaltige Traditionsgeschehen im Sinne der Weitergabe des Glaubens beinhaltet und christliche Zeitgenossenschaft ermöglicht. Eine lohnende, weiter zu verfolgende Frage könnte sein, inwieweit eine auch konfessionsübergreifende Diskussion um Jüngels Werk die anregenden, von Ukwuije aufgezeigten Antwortperspektiven noch zusätzlich bereichern und vertiefen kann, insbesondere auch im Blick auf den interkulturellen und interreligiösen Dialog.

Michael Quisinsky, Meyrin

Axel Michaels: *Śiva in Trouble. Festivals and Rituals at the Paśupatinātha Temple of Deopatan*, Oxford University Press: New York 2008. 285 S., CHF 95.–, EUR 62.99, ISBN 978-0-19-534302-1.

Seine jüngste Monographie «*Śiva in Trouble. Festivals and Rituals at the Paśupatinātha Temple of Deopatan*» widmet der Heidelberger Indologe Axel Michaels den religiösen Feiern und Ritualen im Paśupatinātha-Tempel in Deopatan bei Kathmandu. Um die Bedeutung dieses Heiligtums richtig einschätzen zu können, muss man folgendes wissen: Der um 400 n.Chr. erbaute Tempel ist einer der grössten und mächtigsten Hindu-Tempel ganz Nepals und Haupttempel des Hindu-Gottes Śiva (Paśupati), der mächtigsten nationalen Gottheit. Das Heiligtum gehört zum UNESCO-Weltkulturerbe.

Axel Michaels interessiert in dieser Monographie ein ritualdynamisches Phänomen:

Die Stadt Deopatan wird hauptsächlich von der Ethnie der Newar besiedelt, einer hoch angesehenen, teils hinduistischen, teils buddhistischen Bevölkerungsgruppe, die neben Śiva auch andere Gottheiten verehrt. Deren zum Teil blutige Opferrituale treffen auf die klassischen, von den Veden und Shastren geprägten hinduistischen Rituale, die – dem Vegetarismus verpflichtet – Blutvergiessen streng vermeiden. Daher also der Titel der Monographie, «Śiva in Trouble»: Die unterschiedlichen Ethnien und religiösen Gruppierungen mit ihren distinkten Ritualen erheben jeweils den Führungsanspruch auf dem Tempelareal.

Michaels führt zunächst umfassend und reich bebildert in die Geschichte und topographische Struktur der Paśupatinātha Tempelanlage in Deopatan ein. Diese Einführung ist auch für Nicht-Indologen leicht lesbar. Auch erhält der Leser hier eine solide Einführung in das religiöse Leben im Tempelkomplex; dieser Blick durchs Schlüsselloch ist deshalb so wertvoll, weil Nicht-Hindus der Zutritt zum Paśupatinātha Tempel verwehrt ist. Michaels zeichnet abschliessend das Bild zweier verschiedener Paśupatikṣetras, zweier verschiedener «Felder des Paśupati»: Das eine ist von der Wahrnehmung und den Ritualen der von weit heranreisenden Pilger geprägt (= klassisch hinduistisch); dies ist die heute verbreitetste Wahrnehmung des Paśupatinātha. Das andere, daneben existierende Paśupatikṣetra ist von der Wahrnehmung und den Ritualen der ortsansässigen Newar geprägt.

Das Thema des Buches, «Śiva in Trouble», illustriert Michaels im Folgenden anhand von neun verschiedenen religiösen Festen und Ritualen des Tempelkomplexes, denen allen eines gemein ist: dass sie Konflikte und Spannungen – ja einen Verdrängungswettbewerb – zwischen verschiedenen rituellen Traditionen, aber auch verschiedenen Gottheiten, die im Tempelkomplex verehrt werden, offen legen.

Dem Autor ist Paśupatinātha seit über 20 Jahren bekannt – bereits 1981–1983 war er als Direktor des Nepal Manuscript Preservation Projects und des Nepal Research Centres in Kathmandu tätig. Daher sind auch grosse Teile der hier besprochenen Monographie Arbeiten, die im Laufe der Jahre entstanden sind. Michaels rundet diese Untersuchungen ab mit einem Kapitel «Deopatan revisited», in dem er die Entwicklung des Ortes in den letzten Jahrzehnten bis in die jüngste Gegenwart darstellt. Hier geht es nicht mehr nur um religiöse und rituelle Spannungen, sondern auch um baulich-architektonische Erneuerungen sowie politische und kulturpolitische Entscheidungen – beispielsweise die Aufnahme Paśupatināthas in das UNESCO-Weltkulturerbe. Michaels kommt zum Ergebnis, dass diese Entwicklungen der letzten Dekaden die Tempelanlage in gewisser Weise säkularisiert haben – auf Kosten religiöser Traditionen: «The place, previously a predominantly mythical and ritual locus became an administrative territory with clear borders. The financial income was regulated according to fiscal needs and tourism but not along the traditional *dakṣiṇā* [Opferlohn] system. The locality and its ethnic groups were dissolved and even destroyed.» (224)

In einem abschliessenden Kapitel stellt Michaels die Frage, ob «Śiva in Trouble» sei, aber verneint sie schliesslich: Die gezähmte Gottheit Śiva ist derzeit den alten lokalen, «wilden» Traditionen überlegen. Abgesehen davon – so die titelgebende Pointe des Buches – können Hindu-Götter sowieso nicht «in trouble» sein, da es niemals nur eine allein gültige Form der Verehrung gibt: Götter und ihre Attribute sind ebenso im Fluss wie die Rituale, mit denen ihnen gehuldigt, oder die Stätten, an denen ihre Präsenz angenommen wird.

Die Monographie «Śiva in trouble» bietet einen umfassenden und vielschichtigen Einblick in das religiöse Leben in einem der wichtigsten nepalesischen Tempelkomplexe. Dank der bildreichen Sprache, aber auch der reichhaltigen fotografischen Dokumentation reist auch der nepalunkundige Leser in Gedanken mit. In den Kapiteln, in denen sich Michaels dezidiert mit einzelnen Ritualen und Prozessionen des Tempelkomplexes beschäftigt, lässt die Lesbarkeit für den Aussenstehenden allerdings nach: Hier handelt es sich wohl zum Teil um Artikel, die im Stil verschieden sind vom Anfang und Ende der Monographie. Diese Schwierigkeit wird allerdings durch die Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels aufgefangen, so dass auch der nicht sanskritkundige Leser die Hauptaussage des jeweiligen Abschnitts nachvollziehen kann.

Peter Seele und Katrin Seele, Basel