

spricht von einem „kategorialen Unterschied zwischen dem, was nachföhlbar und -erlebbar ist, und dem, was es nicht ist“ (16). Aber nicht nur die befruchtete Eizelle ist menschliches Leben, das noch kein menschliches Antlitz trügt. Wie sollen wir mit den vielen, durch keine hohe und feste Schwelle voneinander getrennten Stadien des menschlichen Lebens umgehen, die zwischen der befruchteten Eizelle und dem Kind, das menschliches Antlitz trügt, liegen? Leben unsere Vorstellungen von Menschenwürde nur von unserer Fähigkeit, andere zu erleben, oder leben sie auch von dem Wissen, daß ohne unsere Fürsorge und Verantwortung ein Wesen, das wir erleben und in das wir uns einföhlen können, niemals ins Dasein treten wird?

(b) „Dem anderen helfen, zugunsten des anderen verzichten, sich für den anderen aufopfern sind Grundformen solidarischen Handelns und Grundbedingungen solidarischer Gemeinschaft. Es geht nicht ohne sie. Zugleich gilt, daß man sich mit ihnen [...] nichts vergibt – schon gar nicht die Würde“ (12). Die Logik „des solidarischen Einsatzes bis zum äußersten und letzten, nicht nur des freiwilligen, sondern auch des unfreiwilligen, [ist] Teil wenn nicht der *conditio humana*, dann jedenfalls eines unvordenklichen usus humanus“. Daraus folgert Sch., „daß bei werdendem Leben, das ohnehin absterben wird, die Entfaltung dieses solidarischen Potentials nicht gegen den grundrechtlich gebotenen Lebens- und Würdeschutz verstößt“ (19f.). Problematisch ist hier der Begriff des unfreiwilligen solidarischen Einsatzes. Gibt es ein Recht, einen anderen Menschen auf dessen Kosten zu solidarischen Handlungen zu zwingen? Die Tradition antwortet darauf mit der Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten und dem Vorrang der Rechtspflichten, welche die Handlungsfreiheit des einzelnen sichern, vor den Tugendpflichten. Erzwungen werden können nur Rechtspflichten. Wenn der Staat Steuern verlangt, dann erzwingt er damit keine Solidarität, sondern die Erfüllung einer Rechtspflicht: Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß alle in dem ihnen möglichen Ausmaß zum gemeinsamen Gut, dessen Nutznießer sie alle sind, beitragen. Entsprechend ließe sich eine allgemeine Wehrpflicht begründen. Wenn ein Feuerwehrmann oder eine Ärztin ihr Leben einsetzen, dann tun sie es aufgrund einer Verpflichtung, die sie mit ihrer Berufswahl freiwillig übernommen haben. Mit Sch.s Argument der unfreiwilligen Solidarität lassen sich ebenso Experimente an Sterbenden ohne deren Einwilligung oder gegen deren Willen rechtfertigen. Der Begriff einer unfreiwilligen Solidarität führt in letzter Konsequenz zu einem diktatorischen Bio-Sozialismus. Warum sollte man, wenn dieses Prinzip gilt, nicht die Organspende eines Lebenden erzwingen?

F. RICKEN S. J.

RÖTTGER-RÖSSLER, BIRGITT/ENGELN, EVA-MARIA (HGG.), „*Tell me about love*“. Kultur und Natur der Liebe. Paderborn: mentis 2006. 280 S., ISBN 3-89785-556-9.

So etwas wie Sexualphilosophie mutet auf den ersten Blick exotisch und spannend an. Auf den zweiten Blick erscheint sie überflüssig. Was sollte eine solche Disziplin auszeichnen? Was ist ihr eigener Materialgegenstand? Der vorliegende Bd., mit dem – nebst Einleitung und einer Nachlese der Herausgeberinnen – anhand von zwölf Beiträgen die Perspektiven verschiedenster Fachrichtungen zum Phänomen der Liebe dargelegt werden, läßt nur eine Antwort auf diese Fragen zu: Es ist die Liebe. Eine Position, der ich durchaus zustimmen kann.

Sowohl der Workshop als auch der daraus erwachsene, hier vorliegende Sammelbd. dürften einen Meilenstein in der gegenwärtigen Philosophielandschaft markieren, da der philosophische Leser in unvergleichbarer Weise zu einer ernsthaften philosophischen Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex menschlicher Sexualität herausgefordert wird. Als ernsthaft erachte ich die Auseinandersetzung dann, wenn (a) keinem plumpen Naturalismus gefolgt wird, (b) die Grundausrichtung interdisziplinär orientiert ist, und (c) damit Fragen einer philosophischen Disziplin wieder aufgeworfen werden dürfen, die von vielen bereits totgeredet wurde, nämlich die der philosophischen Anthropologie. Was ich damit meine, läßt sich sehr gut mit dem Problem der Willensfreiheit illustrieren: Es wird fortwährend nur verkürzt zunächst als ein metaphysisches Problem der Verhältnisbestimmung von physischer und mentaler Wirklichkeit aufgeworfen. Ausgeblendet wird, daß es hier um den Menschen in seinem wesentlichen Selbstver-

ständnis geht – und damit wohl um eine genuin normative Frage. Da der physischen Ebene auf Grund von naturwissenschaftlichen Experimenten aus Sicht einer nachkantischen Metaphysik erwiesenermaßen der ontologische Primat zuzusprechen ist, kann für den Menschen keine Willensfreiheit bestehen, sofern hier der mentalen Ebene ein ontologischer Primat eingeräumt werden müßte. Eine interdisziplinäre, und das heißt in diesem Fall wohl auch philosophisch abgesicherte Prüfung dieses Urteils müßte schnell zu der Einsicht führen, daß es viel zu voreilig ist. Der plumpe Naturalist folgt aber dem Urteil und bemüht sich schon um fleißige Ausbuchstabierung der Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen. Allein philosophischer Überlegung ohne jeglichen Rekurs auf naturwissenschaftliche Ergebnisse ist jedoch schon die Einsicht geschuldet, daß dem nicht so ist. Die Plumpheit sticht dann ins Auge, wenn dabei einerseits ein Schutzwahl gegen anti-reduktionistische Anfragen durch den Rekurs auf den Funktionalismus zementiert werden soll, gleichzeitig aber auch als Konsequenz solch einer funktionalistisch abgesicherten Naturalisierung des Menschen der Abschied von dem religiösen Glauben an eine Auferstehung von den Toten monumental in Szene gesetzt wird, obgleich dieser Glaube widerspruchsfrei mit dem Funktionalismus vereinbar ist.

Eine derartige Plumpheit begegnet einem bei keinem der zwölf Beiträge, auch wenn sehr schnell deutlich wird, wer trotz bestehender Probleme doch eher dem Programm einer Naturalisierung des Menschen zugeneigt ist. Probleme bestehen genug. Darauf macht in ihrem sehr informativen und lesenswerten Beitrag die Biologin *Elisabeth Scheiner* aufmerksam und liefert so eine wertvolle Ergänzung zu den Ausführungen des philosophisch geschulten Psychiaters Henrik Walter und des Hirnforschers und Neurobiologen Gerald Hüther. Scheiner macht zunächst auf ein sehr grundlegendes Problem des cerebralzentristischen Ansatzes zur Klärung des Phänomens der Liebe aufmerksam. Sie betont, daß man (i) in den seltensten Fällen eine Region im Gehirn findet, die nur für eine einzige Funktion zuständig ist. Eben so selten werden (ii) bestimmte Vorgänge von einem einzigen Gebiet des Hirns gesteuert, schon gar nicht, wenn sie komplex sind. Zudem benennt Scheiner (iii) das Problem der genauen Zuordnung der von vielen Beiträgen bis zur Ermüdung immer wieder ins Spiel gebrachten Neurotransmitter und Hormone zur Entstehung von Lust, romantischer Liebe und Bindung. Das ergibt sich zum einen daraus, daß (iiia) auch diese Neurotransmitter und Hormone mehrere Funktionen erfüllen. Zum anderen sei es (iiib) sehr schwierig, wirklich drei getrennte Liebessysteme zu erkennen, da Testosteron, Dopamin, Noradrenalin, Serotonin, Vasopressin und Oxytocin alle auf vielfältige und noch nicht umfassend verstandene Weise miteinander interagieren (vgl. zu allen Punkten 47). Auf ein anderes Problem macht die Ethnologin *Birgitt Röttger-Rössler* aufmerksam: (iv) Das Wissen über Liebe ist nicht kulturinvariant, d. h., die Vorstellungen und Theorien darüber, was Liebe ist, welche Formen sie annehmen kann, woran man sie erkennt – an sich selbst sowie an anderen, wie sie sich äußert in Worten, Gesten, Handlungen, welche Körperempfindungen mit ihr assoziiert sind, welcher Rhythmus ihr innewohnt, wie sie entsteht, sich entwickelt, wandelt und auch stirbt, variieren von Kultur zu Kultur ebenso, wie quer durch die historischen Epochen (vgl. 59). Das ist natürlich besonders dann für einen naturalistischen Ansatz von Bedeutung, wenn (iva) dafür argumentiert werden kann, daß Liebe einerseits und das wohl eher naturalistisch in den Griff zu bekommende Phänomen der Sexualität im Sinne eines möglichen Fortpflanzungsaktes andererseits (gegen Walter, vgl. 82) nicht notwendigerweise korrespondieren (vgl. 49, 66, 70, 166, 178, 204); oder (ivb) nicht als Emotion zu begreifen ist (vgl. 75, 172, 184). Hinzu tritt (v) das Problem einer zweiten Kodierung. Die kulturell markierte Liebe wird nämlich zudem stets in sozialen Wertebezüge als gut oder schlecht erlebt (vgl. 77). Dazu kommt bereits für das Phänomen der Sexualität (vi) die mangelnde direkte experimentelle Überprüfbarkeit von evolutionären Erklärungen zur Entstehung des Explanandums, also der Liebe oder Sexualität (vgl. 89, 176). Zudem sind (vii) die Ergebnisse funktionell bildgebender Untersuchungen im Vergleich zu unserem Wissen über die hormonellen und neurochemischen Mechanismen noch recht spärlich, wie Walter betont, obgleich – interessanterweise – unser psychologisches und neurowissenschaftliches Wissen in bezug auf Liebe viel größer ist als in vielen Bereichen der kognitiven Neurowissenschaft (vgl. 95). Dies ist sicherlich vor dem Hintergrund der angezeigten fundamentalen Anfrage zu relativie-

ren, daß noch gar nicht so ganz klar ist, worin das Phänomen der Liebe besteht (vgl. 53), eine klare Definition von Liebe es zudem auch für die Naturwissenschaften bis heute nicht zu geben scheint (vgl. 207), was einmal mehr die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung indiziert (vgl. 219).

So versuchen sich die verschiedenen Disziplinen mit unterschiedlichen Liebesbegriffen, um so das offensichtlich sehr grundlegende Problem der Phänomenbeschreibung anzugehen. Dies wird nicht selten äußerst stimulativen Methodenreflexionen nachgezogen und somit wird auch Einsicht in die wissenschaftliche Praxis der jeweiligen Disziplinen vermittelt. So erscheint Liebe in ihrer romantischen Variante zumindest auf der Ebene der individuellen emotionalen Erfahrung als kulturübergreifend und universal (vgl. 100, 223). Sodann gerät die Liebe aber auch als ein Gefühl (vgl. 173, 177, 184, 270) in den Blick, als „commitment device“, als eine Funktion verpflichtender Bindung (vgl. 165), ein Projekt (vgl. 143), ein Phänomen, das relativ zu bestimmten Lebensthemen ist (vgl. 165), interaktiv oder innerlich verstanden wird (vgl. 225–230), ambigüar in ihrem emotionalen Charakter ist (vgl. 10, 11, 75, 100, 172, 184, 223, 229–230, 236, 242), in der Unterscheidung und Rückbindung an Lust bzw. Sexualität (vgl. 10, 13, 16, 17, 49, 66, 67, 70, 82, 165, 169–170, 178, 204), als Verliebtheit und Krankheit (vgl. 67, 72–73, 224–225), als Bündel verschiedener Motivationen, die sich evolutiv entwickelt haben, um Paarung, Reproduktion und Elternschaft zu ermöglichen (vgl. 41), als Orientierung am anderen (vgl. 258, 271), und schließlich auch als Sorge (vgl. 64, 66, 67, 69).

Besonders dieser von Röttger-Rössler betonte Aspekt der Liebe scheint mir gegenwärtig für die philosophische Diskussion um einen angemessenen Begriff der Liebe für äußerst anschlussfähig, wobei ich an die jüngste Arbeit von Harry Frankfurt denke, die 2005 bei Suhrkamp in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Gründe der Liebe* erschienen ist. Er versteht Liebe als einen Modus der Sorge, wobei er davon ausgeht, daß die Tatsache, daß sich jeder von uns um etwas sorgt, ein einfaches biologisches Faktum ist und so auch mit den vorgeschlagenen Bemühungen um die biologischen Grundlagen menschlicher Liebe und Sexualität in Diskussion treten kann. Auch andere Bemerkungen unterstützen die Vermutung einer konstruktiven Anschlussfähigkeit. Die Soziologin *Barbara Keddi* spricht von einer Relativität des Gefühls der Liebe von einem bestimmten Lebensthema und geht damit in dieselbe Richtung wie Frankfurt. Subjekten wird eine Handlungsrationale zugesprochen, die sich eben nicht in bewußten Entscheidungen erschöpft, „sondern, vor allem vor dem Hintergrund biografischer Horizonte, die den subjektiven Handlungsrahmen und auch Gefühle definieren“ (148), zu verstehen ist. Hier wäre natürlich zu überdenken, in welchem Sinn Keddi am Begriff des Gefühls in diesem Zusammenhang festhalten möchte.

Eine klare Absage erteilt der Ethnologe *William Jankowiak* sexualphilosophischen Überlegungen, wie sie etwa von Paul Gregory vorgelegt wurden. Gregorys Aufsatz *Wider die feste Zweierbeziehung* liegt mit dem von Philipp Balzer und Klaus Peter Rippe im dt-Verlag herausgegebenen Sammelband *Philosophie und Sex* vor. Man kann also ohne Probleme die hier angezeigten Positionen in einem Pro- oder Hauptseminar zur Anthropologie oder Moralphilosophie zur Diskussion stellen, ohne dabei auf englischsprachige Texte zurückgreifen zu müssen. Dieser Bd. von Balzer und Rippe kann übrigens – neben dem Sammelbd. *Philosophische Geschlechtertheorien*, der beim Reclam Verlag erschien – einzig als genuin philosophisch charakterisiert werden, da er nicht bloß feministisch enggeführte psychoanalytisch oder literaturwissenschaftlich orientierte, vielfach meditativ anmutende Beiträge enthält. Vielmehr liefert er analytisch orientierte und themenzentrierte Bemühungen um Fragen der Sexualphilosophie, wie etwa die, was überhaupt eine sexuelle Handlung ist, wie sexuelle Perversion abzugrenzen ist, wie Prostitution und Pornographie zu bewerten sind, usw. Gregory plädiert gegen die exklusive Zweierbeziehung, was wohl angesichts der empirisch gut fundierten Ausführungen von Jankowiak einer neuen Bewertung zugeführt werden muß. Jankowiak zeigt im Rahmen seiner Studie zu der in der Tradition der Mormonen polygam lebenden Gemeinschaft *Angel Park* in Nordamerika, daß bei den meisten der Bewohner das Grundbedürfnis besteht, „sich mit einer anderen Person emotional und physisch exklusiv zu vereinigen“ (126). Besonders für Seminare zur Moralthologie kann man sich hier eine empirisch gut fundierte Position in den Seminarapparat holen, die bei der doch vielfach

mühseligen Vermittlung der in diesem Punkt immer wieder als reaktionär marginalisierten Sexualethik der katholischen Kirche zu begründen.

Für die zunächst ethnologisch gut begründete These einer doppelten Kodierung menschlicher Emotionalität seitens Röttger-Rösslers (vgl. 76–77) bietet sich eine philosophische Diskussion unter Rückgriff auf die Theorie des menschlichen Geistes an, wie sie von Matthias Vogel mit seiner Arbeit *Medien der Vernunft* vorgelegt wurde und vor einigen Jahren im Suhrkamp Verlag erschienen ist. Dabei dürfte sie für eine Diskussion vor allem deshalb gewinnbringend sein, weil sie (a) argumentativ sehr differenziert vorgeht, (b) für weitere Verfeinerung offen ist und (c) einen Ansatz verfolgt, der sich von der Konzentration auf das Medium der Sprache verabschieden möchte, ohne dabei jedoch in das Fahrwasser des phänomenologischen Introspektivismus zu gelangen.

Denjenigen, denen die Passagen aus dem Romanauszug *Charly's Hochzeit* von Michael Kleeberg gefallen, kann für eine philosophische Fundierung eigentlich nur das Werk von Hermann Schmitz ans Herz gelegt werden. Dessen bislang überhaupt nicht rezipierte Sexualphilosophie leidet an dem Mangel, Sexualität als Vereinsamung zu konzipieren. Das liegt wohl in einem falschen Verständnis von Vereinigung begründet. Zumindest könnte man nach der Auffassung von Schmitz auch mit Schaufensterpuppen Geschlechtsverkehr üben, um ein erfülltes Sexualleben zu haben. Das dürfte aber wohl empirisch falsch sein, ebenso wie seine Interpretation des Geschlechtsverkehrs, die sich meiner Ansicht nach kaum zur begrifflichen Erfassung sexueller Vereinigung eignet (siehe dort: 261). Der Personenbegriff bietet doch genügend Ressourcen, um eine so irreführende Interpretation größter menschlicher Nähe zu vermeiden. Das Spannende an einer interpersonalen Begegnung ist doch gerade die Anwesenheit bei sich im Vollzug der Abwesenheit von sich zum anderen hin, und zwar als dem, der bei mir sein will. Klingt literarisch, läßt sich aber wohl analytisch kaum technischer fassen. Die angedeutete Interpretation sexuell qualifizierter personaler Begegnung dürfte sich daher wohl tatsächlich nur zur Beschreibung diffuser Erotik eignen (vgl. 271).

Es besteht aber meinerseits größtenteils Zustimmung mit den Ausführungen der Beiträge. Hervorzuheben ist die sehr plausible These von Keddi, daß die Individualisierung den Menschen nicht im geringsten liebes- und bindungsunfähig gemacht hat. Man muß einfach nur sehen, „dass Paare im Zusammenleben mehr als früher auf Liebe im Sinn emotionaler Übereinstimmung angewiesen sind“ (147). Sodann stimme ich der Ethnologin *Johanna Lau* zu, wenn sie eindringlich davor warnt, bei der Verhältnisbestimmung von Liebe als Gefühl/Emotion einerseits und der kulturellen Kodierung andererseits nicht dem Dualismus von Passivität und Aktivität zu verfallen (vgl. 224). Das ist eine metaphysisch äußerst problematische Dichotomie, die sich Keddi leider zu eigen macht (vgl. 143). In diesem Zusammenhang wäre auch meine Übereinstimmung mit der Psychologin Alexandra Freund und dem Psychologen Andreas Keil anzuzeigen, daß sich das Phänomen der Liebe nicht als Emotion hinreichend erfassen läßt und deswegen eher im Sinne eines Gefühls zu verstehen wäre (vgl. 172). Der Grund für diese terminologische Fixierung wird damit angegeben, daß psychologische Theorien Emotionen mehrheitlich als kurzfristige Prozesse beschreiben, die einen klar umrissenen Objekt- und Situationsbezug haben. Damit sind aber nur Teilprozesse der Liebe benannt, vielleicht diejenigen, die mit dem Verliebtsein zusammenhängen.

Neben einigen Anfragen, von denen ich hier absehen möchte, sind aber auch Widersprüche anzumelden. So halte ich es für falsch, wenn behauptet wird, die Philosophin Eva-Maria Engelen würde bei ihrem Aufweise der These, daß man wissen kann, daß man liebt, den typischen philosophischen Diskursstil durchbrechen, weil sie mit einem Gedicht von Heiner Müller unter Zuhilfenahme des Wissensbegriffs von Keith Lehrer an ihr Argumentationsziel gelangt. Das stimmt für die Analytische Philosophie, nicht aber für die Kontinentalphilosophie – hier wäre nur auf Martin Heidegger zu verweisen. Engelens These scheint mir dennoch plausibel zu sein und ein wunderbarer Auftakt für die Lektüre. Zudem dürfte Scheiner mit ihrer Vermutung falsch liegen, daß Liebe dann als ein biologisch determiniertes Phänomen zu gelten hat, wenn sich zeigen ließe, daß sie in einer bestimmten Grundform in allen menschlichen Formen vorkommt (vgl. 50). Was schon für die Sprache nicht gilt, kann für die Liebe auch nicht stimmen. Widerspruch muß sodann die eingeschränkte Sicht auf die Liebe zwischen Mann und Frau hervorru-

fen (vgl. 82). Hiermit scheint mir eine unbegründete methodologische Restriktion gegeben zu sein, die einen großen Teil der sexualphilosophischen Diskussion der letzten zwanzig Jahre schlicht ausblendet. Zu denken wäre hier an die wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Londa Schiebinger oder Helen Longino. Und schließlich: Wer vorschlägt „Ich verliebe mich in dich“ als Bedeutungskern menschlicher Liebe durch „Ich verliebe mich anhand deiner“ zu ersetzen, der sollte nicht vergessen, daß das, was uns an der anderen Person einzigartig hier und jetzt den Atem zu rauben scheint und zu weiteren Abenteuern einlädt, nicht apersonale Eigenschaften sind, sondern das Erscheinen der Person selbst – sonst landen wir doch wieder bei einem metaphysisch ungunstigen Dualismus von biologischem Wesen einerseits und der Person andererseits. Das ist auch der springende Punkt der theologischen Rede von der Liebe Gottes, die jeden einzelnen Menschen unverwechselbar meint und leider anscheinend nicht mehr zur Kultur und Natur der Liebe gehört, weil man dazu in diesem ansonsten ausgezeichneten Bd. nichts finden kann. Das verwundert, prägte doch der christliche Glaube unsere Kultur in herausragender Weise bis in die Gegenwart, von der mit guten Gründen behauptet wird, daß sie die menschliche Emotionalität gleich zweifach kodiert. Jenem biblischen Glauben gilt aber Gott selbst als die Liebe (1 Joh 4,16). Vielleicht rächt sich hier aber auch nur die schlichte Tatsache, daß die Theologie es bis heute versäumt hat, über das Thema der Agape in konkurrenzfähiger Weise hinauszukommen. J. H. Y. FEHIGE

## 2. Historische und Systematische Theologie

XU, LONGFEI, *Die nestorianische Stele in Xi'an*. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur (Begegnung; 12). Bonn: Borengässer 2004. 286 S./3 farbige Abb., ISBN 3-923946-66-X.

In der Nähe der Stadt Xi'an (auch Si'an, früher: Sianfu) fand man Anfang des 17. Jhdts. (1623 oder 1625) eine schwarze Stele (2,70 m hoch, 1,05 m breit, 0,30 m tief, 2 Tonnen schwer) mit einer chinesischen Inschrift aus der Tang-Zeit (618–907 n. Chr.). Zu dieser Zeit war dort die Hauptstadt des Kaiserreiches China, Chang'an; 1369 erhielt diese Stadt am Beginn der Seidenstraße den Namen Xi'an. Die Inschrift der Stele, verfaßt von einem Mönch Jing Jing (= Adam) des Großen Qin Tempels, erklärt in einem dogmatischen Teil den christlichen Glauben, erzählt in einem historischen Abschnitt die Missionierung durch die Kirche des Ostens (die sog. Nestorianer) in China von 635 (Ankunft des Missionars Aluopen in China) bis 781 (Jahr der Errichtung der Stele) und endet mit einem poetischen Teil. Auf den Seitenflächen sind 60 Namen von Priestern und Mönchen in chinesischer und syrischer Schrift eingraviert, davon acht nur in Syrisch. Die Inschrift ist in klassischem Chinesisch verfaßt, in einem guten Stil (23). Heute ist die Stele im Museum Beilin der Stadt Xi'an zu sehen. Die Entdeckung der Stele steht im Zusammenhang des Beginns der Jesuiten-Mission in China Anfang des 16. Jhdts. 1908 fand man darüber hinaus in den Felshöhlen von Dunhuang (westlich von Xi'an an der Seidenstraße) weitere chinesische Schriften der sog. Nestorianer; insgesamt sind außer der Inschrift auf der Stele sieben chinesische Schriften der „Nestorianer“ aus der ersten Periode 635 bis 845 erhalten.

Alle diese Texte übersetzte der Missionswissenschaftler Gerhard Rosenkranz ins Deutsche (Die älteste Christenheit in China, Berlin 1938, 2. Aufl. 1939), allerdings nicht direkt aus dem Chinesischen, sondern aus den damals bereits vorhandenen englischen Übersetzungen (von Moule, Saeki). Rosenkranz (1896–1983) habilitierte sich mit dieser Arbeit 1941 in Heidelberg und wirkte in Tübingen 1948–1966 auf dem Lehrstuhl für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie; er galt als „Nestor der deutschen evangelischen Missionswissenschaft“ (vgl. BBKL 18, 2001, 1205–1214; RGG<sup>4</sup> 7, 2004, 632).

Die hier zu besprechende Arbeit von Longfei Xu (= Xu), eine Dissertation an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät unter Hans Waldenfels SJ, hat den Vorzug, daß der Verf. direkt aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzen konnte und offenbar